

۷

اصول فقه شیعه



محمود ملکی اصفهانی سعید ملکی اصفهانی



بسم الله الرحمن الرحيم

اصول فقه شیعه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

اصول فقه شیعه

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل موحدی لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور : اصول فقه شیعه: درسهای خارج اصول مرجع عالیقدر تشیع حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی دام ضله/ تقریر، تحقیق و تنظیم محمود ملکی اصفهانی، سعید ملکی اصفهانی

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم‌السلام، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۲-۱(دوره) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۳-X(ج. ۱) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۴-۸(ج.)۲ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۵-۶(ج.)۳ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۶-۴(ج.)۴ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۷-۲(ج.)۵ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۸-۰(ج.)۶

یادداشت : کتابنامه

عنوان دیگر : درسهای خارج اصول مربع عالیقدر تشیع حضرت... فاضل لنکرانی

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، محمود، . - ۱۳۳۹

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، سعید، . - ۱۳۴۴

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ف۱۸الف۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۲۵۴۱۷

جلد اول

[مقدمات پژوهش

[پیشگفتار سید هاشم حسینی بوشهری

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

علم اصول فقه، در بین علوم اسلامی از مقام و منزلتی رفیع برخوردار است و اهمیّت آن بر کسی پوشیده نیست، چون این علم، قواعدی است که برای استنباط احکام شرعی مهیّا شده و تنها علمی است که با این هدف تأسیس شده است. روشن است که دستیابی به احکام شرعی، مقدّمه برای عمل به آنها و تأمین سعادت دنیا و آخرت برای هر انسان است. از این رو بر مجتهد لازم است این قواعد را مورد توجّه قرار داده و به بحث و بررسی پیرامون آنها بپردازد و حدود و ثغور هرکدام را مشخص کرده و در استنباط احکام شرعی از آنها استفاده کند. این قواعد، قبل از این که به صورت علم مستقلی تدوین شود، در کتاب و سنت وجود

داشته و در مقام استنباط، مورد استفاده قرار می‌گرفته است. هرچند در اوایل امر، به صورت قواعدی بسیط بوده و به مرور زمان توسعه پیدا کرده است. بر این اساس، جمعی از بزرگان شیعه اقدام به جمع‌آوری روایاتی نموده‌اند که در ارتباط با قواعد علم اصول می‌باشد و آنها را در کتب مستقلی تدوین نموده‌اند. از جمله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴

آنها کتاب الفصول المهمّهٔ فی أُصول الأئمّهٔ، تألیف محدّث بزرگوار، محمد بن حسن ابن علی بن حرّ عاملی رحمه الله (م ۱۱۰۴)[۱] و کتاب الاصول الأصلیّهٔ، تألیف علّامه محدّث سیّد عبد الله بن سیّد محمد رضا حسینی شبّر رحمه الله (م ۱۲۴۲)، و کتاب اصول آل الرسول، تألیف سیّد میرزا محمد هاشم بن میرزا زین العابدین موسوی خوانساری رحمه الله (م ۱۳۱۸) می‌باشد. استفاده از قواعد اصول فقه، حتی در زمان أئمّه علیهم السلام نیز بین اصحاب آن بزرگواران متداول بوده است، زیرا: اوّلًا: در زمان أئمّه علیهم السلام نیز این گونه نبوده است که همه شیعیان دسترسی به آن بزرگواران داشته باشند، بلکه بسیاری از شیعیان که در بلاد دوردست زندگی می‌کردند، ناچار بودند احکام شرعی خود را از اصحاب و شاگردان أئمّه علیهم السلام دریافت کنند. اصحاب أئمّه علیهم السلام نیز با توجه به آنچه از آن بزرگواران فرا گرفته بودند، به پاسخ گویی سؤالات مردم می‌پرداختند و در مورد مسائل مستحدثه‌ای که برای آنان پیش می‌آمد، بحث و بررسی می‌کردند. بدیهی است که در بین روایات أئمّه علیهم السلام وجود عام و خاص، مطلق و مقیّد و روایات متعارض را نمی‌توان انکار کرد و اصحاب أئمّه علیهم السلام برای پاسخ گویی به سؤالات مردم ناچار بودند بین روایات جمع کرده و تعارض آنها را برطرف کنند. ثانیاً: اخبار علاجیّه‌ای که در ارتباط با رفع تعارض وارد شده، دارای اطلاق بوده و زمان خود أئمّه علیهم السلام را نیز شامل می‌شود. ثالثاً: أئمّه علیهم السلام معمولًا تحت مراقبت شدید حکومت‌های جائر یا در زندان‌های آنان بودند و حتّی شیعیانی که با أئمّه علیهم السلام در یک شهر زندگی می‌کردند، نمی‌توانستند آزادانه با آنان ارتباط برقرار کنند و مشکلات خود را با آنان در میان بگذارند. تردیدی نیست که در چنین شرایطی، شیعه برای پاسخ سؤالات خود به نوعی اجتهاد پناه می‌برده است. رابعاً: أئمّه علیهم السلام از طرفی به بزرگان اصحاب خود دستور می‌دادند که در مقام فتوا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵

دادن قرار گرفته و به پاسخ گویی سؤالات مردم بپردازند و از طرفی مردم را به آنان ارجاع می‌دادند. امام صادق علیه السلام به ابان بن تغلب فرمود: اجلس فی مسجد المدینهٔ و أفت للناس فإنّی أُحبّ أن یُری فی شیعتی مثلک.[۲] عبد العزیز بن مهتدی می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: إنّی لا ألقاک کلّ وقت، فعمّن آخذ معالم دینی؟ قال: خذ عن یونس بن عبد الرحمن.[۳]

اولین تصنیف در علم اصول:

مرحوم سید حسن صدر در کتاب تأسیس الشیعهٔ می‌گوید: اولین کسی که در علم اصول تصنیف کرده، هشام بن حکم (م ۱۷۹) است. ایشان کتاب الألفاظ و مباحثها را تصنیف کرد، که مهم‌ترین مباحث علم اصول است. سپس یونس بن عبد الرحمن کتاب اختلاف الحدیث و مسئله را تصنیف کرد که در ارتباط با تعارض خبرین و مسائل تعادل و ترجیح در خبرین متعارضین است. ایشان این کتاب را از امام کاظم علیه السلام روایت کرده است.[۴] بنابراین آنچه از کتاب الأوائل سیوطی نقل شده و اوّلین مصنّف علم اصول را شافعی- از علمای اهل سنت- می‌داند، غیر قابل قبول است، زیرا شافعی، متأخر از هشام بن حکم و یونس بن عبد الرحمن است.

اولین کسی که علم اصول را در مقام استنباط بکار گرفت:

ظاهراً اوّلین کسی که در مقام استنباط، به علم اصول توجّه کرده و برآن استناد کرده، شیخ بزرگوار حسن بن علی بن أبی عقیل رحمه الله- معاصر مرحوم کلینی و علی بن

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۶

بابویه و از مشایخ جعفر بن محمد بن قولویه و شیخ مفید- می‌باشد. ابن ابی عقیل اوّلین کسی است که فقه را تهذیب کرد و نظر و استنباط را به کار گرفت و در ابتدای غیبت کبری، بحث از اصول و فروع را تنقیح کرد و به آن قوام بخشید و کتاب المتمسک بحبل آل الرسول را در فقه تألیف کرد. سپس این روش توسط ابن جنید اسکافی رحمه الله ادامه یافت. ابن جنید، از چهره‌های سرشناس طایفه امامیّه و از بزرگان شیعه و افاضل قدمای امامیه است.

تصنیفات ابن جنید به حدود پنجاه کتاب می‌رسد. از جمله آنها کتاب کشف التمویه و الإلباس علی اغمار الشیعهٔ فی أمر القیاس و کتاب إظهار ما ستره أهل العباد من الروایهٔ عن أئمّهٔ العترهٔ فی أمر الاجتهاد است. و نیز ایشان کتاب تهذیب الشیعهٔ لأحکام الشریعهٔ را تصنیف کرد که دربردارنده جمیع مباحث فقه است و حدود بیست جلد می‌باشد. پس از این دو بزرگوار، نوبت به شیخ جلیل القدر محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید رحمه الله (م ۴۱۳) رسید. ایشان کتابی در اصول فقه تألیف کرد که با وجود اختصار، دربردارنده مباحث مهمّ علم اصول می‌باشد. سپس نوبت به سیّد مرتضی رحمه الله (م ۴۳۶) معروف به علم الهدی و شیخ طایفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی رحمه الله (م ۴۶۰) رسید. این دو بزرگوار، از شاگردان شیخ مفید و از ارکان طایفه امامیّه و افراد زبردست در فنون مختلف اسلامی و دارای تألیفات با ارزش و تصنیفات گران‌سنگ در اکثر علوم اسلامی می‌باشند. سیّد مرتضی کتاب الذریعهٔ إلی اصول الشریعهٔ و شیخ طوسی کتاب عدّهٔ الاصول را تألیف کردند. سیّد بحر العلوم رحمه الله می گوید: «کتاب عدّهٔ الاصول، بهترین کتابی است که در علم اصول تصنیف شده است». جلالت شأن، عظمت مقام، کثرت تألیفات و استنباطات و فتاوای شیخ طوسی رحمه الله به حدّی بود که احدی از شاگردان ایشان جرأت نقد نظریّات او را پیدا نکردند و پس از

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۷

ایشان، استنباط و اجتهاد به رکود و خاموشی گرایید. این حالت به همین شکل ادامه پیدا کرد تا نوبت به محمد بن ادریس حلّی رحمه الله (م ۵۹۸) صاحب کتاب السرائر رسید. ابن ادریس بحث و انتقاد را زنده کرد و باب استنباط و اجتهاد را- پس از رکود و انسداد- گشود. پس از ابن ادریس، نوبت به محقّق حلّی رحمه الله (م ۶۷۶) صاحب کتاب شرایع الإسلام و سپس نوبت به علّامه حلّی رحمه الله (م ۷۲۶) رسید. این دو بزرگوار- که به «فاضلان» معروفند- اساس بحث و استدلال را استحکام بخشیدند و در فقه و اصول کتاب‌های زیادی تألیف کردند. محقّق حلّی کتاب‌های نهج الوصول إلی معرفهٔ الاصول و معارج الاصول را در زمینه علم اصول تألیف کرد. علّامه حلّی نیز کتاب‌های بسیاری تألیف کرد که مهمّ‌ترین آنها کتاب نهج الوصول إلی علم الاصول است. سپس جمعی از بزرگان اصحاب- مانند فخر المحقّقین رحمه الله (م ۷۷۱)، فرزند علّامه حلّی- به شرح کتاب نهج الوصول إلی علم الاصول پرداختند و این کتاب تا زمان شهید ثانی رحمه الله محور درس و بحث علما بود. سپس شهید ثانی رحمه الله (م ۹۶۵) کتاب تمهید القواعد و شیخ جمال الدین حسن رحمه الله (م ۱۰۱۱)- فرزند شهید ثانی- کتاب معالم الدّین را تألیف کردند. این کتاب به جهت تعبیر سلیس و جمع زیبا و سهولت استفاده از آن، تا زمان ما محور درس و بحث در ابتدای شروع در علم اصول قرار گرفته است. به‌همین‌جهت مورد اقبال علما قرار گرفت و شروح و حواشی متعدّدی برآن نوشته شد، که بهترین آنها کتاب هدایهٔ المسترشدین تألیف شیخ محمد تقی اصفهانی رحمه الله (م ۱۲۴۸)- برادر صاحب فصول- است. و نیز در همین دوره، مرحوم محقّق قمی (م

۱۲۳۱) کتاب قوانین الاصول و مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (م ۱۲۵۰) کتاب الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ را تألیف کردند. با توجّه به مقدّمیّت علم اصول برای علم فقه و عدم موضوعیّت آن، به نظر می‌رسد در این دوره بیش از حدّ نیاز به علم اصول توجّه شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸

تا این که نوبت به شیخ انصاری رحمه الله (م ۱۲۸۱) و پس از او نوبت به مرحوم محقّق خراسانی (م ۱۳۲۹) رسید.[۵] شیخ انصاری کتاب فرائد الاصول معروف به «الرسائل» و محقّق خراسانی کتاب کفایهٔ الاصول را تألیف کردند. این دو بزرگوار، تنقیح و تهذیب و ترتیب مطالب را به نحو زیبا و اعجاب‌آور انجام دادند. به گونه‌ای که این دو کتاب به عنوان کتاب درسی حوزه‌های علمیّه قرار گرفته و شروح و حواشی متعدّدی بر آنها نگاشته شد. پس از آن جمعی از بزرگان شاگردان شیخ انصاری و محقّق خراسانی به تدقیق و تحقیق در نظریّات ایشان پرداخته و تألیفات و نظریّات با ارزشی را ارائه کردند که بلندی مرتبه آنها را نمی‌توان انکار کرد. از جمله این افراد می‌توان شیخ علی قوچانی (م ۱۳۳۳)، میرزا ابو الحسن مشکینی (م ۱۳۵۸)، شیخ محمد حسین غروی اصفهانی معروف به «کمپانی» (م ۱۳۶۱)، شیخ عبد الکریم حائری (م ۱۳۵۵)، شیخ ضیاء الدّین عراقی (م ۱۳۶۱)، حاج آقا حسین بروجردی (م ۱۳۸۰)، میرزا حسین نائینی (م)،- که درود و رحمت خداوند بر همه آنان باد- را نام برد. سپس نوبت به طبقه بعدی رسید که از جمله آنان حضرت امام خمینی رحمه الله (م ۱۳۶۷ ه. ش) و مرحوم آیت الله خویی (م ۱۴۱۳) می‌باشند. این دو بزرگوار با دقّت و موشکافی‌های عالمانه علم اصول را رونقی تازه بخشیدند و در زمینه مسائل اصولی، نظریّات با ارزشی ارائه نمودند. پس از آن نوبت به بزرگان دیگری رسید که از جمله آنان فقیه اهل بیت علیهم السلام و اصولی متبحّر، حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه» است. آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه»، از شاگردان مبرّز مرحوم آیت الله بروجردی و حضرت امام خمینی رحمه الله می‌باشند و در روش بحث اصولی، تحت تأثیر این دو استاد بزرگوار خویش قرار گرفته‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹

ایشان همانند استادان بزرگوار خود، مطالب را از اصل مورد ملاحظه قرار داده و به ریشه‌یابی اساس آن می‌پردازند. به‌همین‌جهت، گاهی با مناقشه در اساس مسئله، نوبت به فروع مترتب برآن نمی‌رسد.

اما مبانی مهمی که ایشان مبتکر آن بوده یا به تبعیّت از بزرگان دیگر اختیار کرده‌اند،

اشاره

بسیار است که در ذیل به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- موضوع علم اصول:

مشهور- که از جمله آنان محقّق قمی رحمه الله صاحب قوانین است- موضوع علم اصول را ادلّه اربعه با وصف دلیلیت این ادلّه می‌دانند. صاحب فصول رحمه الله کلام مشهور و محقّق قمی رحمه الله را مورد اشکال قرار داده می‌گوید:

راه حلّ این است که وصف «کونها حجهٔ» را از موضوع علم اصول برداشته و موضوع را «ذات ادلّه اربعه» قرار دهیم. مرحوم آخوند

با توجّه به اینکه موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل آن علم» می‌داند و ارتباط بین موضوع علم و موضوعات مسائل، ارتباط بین کلّی و افراد و طبیعی و مصادیق است، موضوع علم اصول را قدر جامع بین موضوعات مسائل علم اصول می‌داند. و می‌فرماید: «لازم نیست این قدر جامع دارای عنوان و نام مشخصی باشد». امام خمینی رحمه الله کلام مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: در مورد علومی که منزوی هستند می‌توان چنین حرفی زد ولی در رابطه با علمی که این‌همه مورد توجّه بزرگان بوده، نمی‌توان این‌گونه حرف زد. مرحوم آیت اللَّه بروجردی با توجه به این که موضوع علم را «جامع بین محمولات» می‌داند، موضوع علم اصول را عنوان «الحجهٔ فی الفقه» می‌داند. امام خمینی رحمه الله اگرچه مبنای مرحوم بروجردی در مورد موضوع علم- یعنی جامع بین محمولات- را نپذیرفت، بلکه موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰

دانست، ولی در مورد موضوع علم اصول، نظریه مرحوم بروجردی را پذیرفته و معتقد است: موضوع علم اصول، عنوان «الحجهٔ فی الفقه» است، امّا با توجّه به اینکه «حجّهٔ» در مسائل علم اصول به عنوان محمول قرار می‌گیرد و ایشان موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل» می‌داند برای تطبیق عنوان «حجّهٔ» بر «جامع بین موضوعات مسائل» می‌فرماید: مسائل علم اصول، از مسائل واقعی تکوینی- مثل «زید قائم»- نیست که ما مجبور باشیم «زید» را موضوع و «قائم» را محمول بدانیم. بلکه از امور اعتباری است، به‌همین‌جهت فرقی بین «خبر الواحد حجّهٔ» و «الحجّهٔ خبر الواحد» نیست. بلکه چه‌بسا موضوع قرار دادن «حجّهٔ» بهتر از محمول قرار دادن آن باشد، زیرا خداوند متعال برای احکام و قوانین خود، حجّت‌هایی در اختیار ما قرار داده و آنچه برای ما مجهول است، مصادیق این حجّت‌هاست. و ما از طریق علم اصول می‌خواهیم به این مصادیق برسیم، مثلًا نمی‌دانیم آیا این حجّت در ضمن خبر واحد تعیّن دارد یا نه؟

پاسخ قائلین به حجّیت خبر واحد، مثبت و پاسخ منکرین حجیت، منفی است. حضرت استاد «دام ظلّه» ضمن پذیرفتن اصل نظریّه مرحوم بروجردی، اشکال امام خمینی رحمه الله به مرحوم بروجردی را نیز پذیرفته ولی راه حلّ امام خمینی رحمه الله را مورد مناقشه قرار داده می‌فرماید: ما هیچ انگیزه‌ای نداریم که مسأله اصولی را قلب کرده و مثلًا به جای «خبر الواحد حجّهٔ» بگوییم: «الحجّهٔ خبر الواحد»، بلکه با باقی ماندن مسئله بر اصل خود می‌گوییم: «حجّهٌ» در مسأله «خبر الواحد حجّهٌ» غیر از «الحجّهٔ فی الفقه» است زیرا «حجّهٌ» در مسأله اصولی دارای تنوین نکره است و به معنای «واحدٌ من مصادیق الحجّهٔ» می‌باشد، ولی در «الحجّهٔ فی الفقه»، طبیعی و کلّیِ حجّت مطرح است. در این صورت، مصداقیت «خبر الواحد» نسبت به «الحجّهٔ فی الفقه» قوی‌تر از مصداقیت «حجّهٌ» نسبت به «الحجّهٔ فی الفقه» است چون مراد از «الحجّهٔ فی الفقه» حجّت‌های روشن و واضح است، نه حجّت مبهم. مثل اینکه بگوییم: موضوع علم اصول «الحجّهٔ الواضحهٔ فی الفقه» است. و اگر ما چنین تعبیری را بکار ببریم، «خبر الواحد» به عنوان مصداق «الحجّهٔ الواضحهٔ» است و «حجّهٌ» مصداق آن

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱

نمی‌باشد. زیرا «حجّهٌ» همراه با تنوین نکره است و به معنای «أحد الحجج» و دارای ابهام است و تعیّن ندارد و برای ما روشن نیست.

۲- تعریف علم اصول:

برای علم اصول، تعاریفی ذکر کرده‌اند: مشهور معتقدند: علم اصول، علم به قواعد ممهَّده برای استنباط احکام شرعی است. مرحوم آخوند، عقیده دارد تعریف مشهور «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» و «اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه» را شامل نمی‌شود. لذا

در تعریف علم اصول فرموده است: «الأولی تعریفه بأنّه صِناعهٔ یعرف بها القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل». تعریف مرحوم آخوند، مورد اشکال بزرگانی چون محقق اصفهانی رحمه الله مرحوم نائینی و امام خمینی رحمه الله واقع شده است. بر این اساس، محقق نائینی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: «علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر صغریات را به آنها ضمیمه کنیم، حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود». یکی از اشکالات وارد بر تعریف مرحوم نائینی این است که این تعریف، شامل بعضی از قواعد فقهیه نیز می‌شود. محقق عراقی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: قواعد اصولی قواعدی هستند که یکی از خصوصیات زیر را- به طریق منع خلو- دارا باشند: ۱- راه را برای تشخیص حکم باز می‌کنند. ۲- وظیفه عملی مکلّف را مشخص می‌کنند. ۳- کیفیت تعلّق حکم به موضوع خود را مشخص می‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲

این تعریف نیز مورد اشکال امام خمینی رحمه الله و دیگران واقع شده است. آیت‌اللَّه خویی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو العلم بالقواعد التی تقع بنفسها فی طریق استنباط الأحکام الشرعیّهٔ الکلیّهٔ الإلهیهٔ من دون حاجهٔ إلی ضمیمهٔ کبری أو صغری أُصولیهٔ اخری إلیها. یکی از اشکالات این تعریف این است که این که این تعریف مستلزم دور است، زیرا علم ما به کبرای اصولیه متوقّف بر علم به تعریف علم اصول و علم به تعریف علم اصول، متوقّف بر علم به کبرای اصولیه است. امام خمینی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو القواعد الآلیهٔ التی یمکن أن تقع کبری استنتاج الأحکام الکلّیهٔ الفرعیّهٔ الإلهیّهٔ أو الوظیفهٔ العملیّهٔ. حضرت استاد «دام ظلّه» ضمن ردّ اشکالات تعریف امام خمینی رحمه الله و پذیرفتن اشکالات وارد بر سایر تعاریف، به دفاع از تعریف امام خمینی رحمه الله پرداخته و تعریف ایشان را بهترین و محکم‌ترین تعاریف برای علم اصول می‌دانند.

۳- ثواب و عقاب در واجب نفسی و غیری:

یکی از مسائلی که در کفایه و کتب اصولی دیگر، در ذیل بحث واجب نفسی و غیری مطرح شده مسأله ثواب و عقاب در واجب نفسی و غیری است. مرحوم آخوند می‌فرماید: یکی از فرق‌های واجب نفسی و غیری این است که در واجب نفسی، ثواب و عقاب مطرح است ولی در واجب غیری مطرح نیست. در اینجا در رابطه با طهارات سه‌گانه نسبت به اموری که مشروط به این طهارات است اشکال مهمّی مطرح شده و آن این است که واجبات غیریه، از واجبات توصّلیه می‌باشند و قصد قربت در آنها اعتبار ندارد، زیرا واجبات غیریه، وجودشان کالعدم است و چیزی که وجودش کالعدم است نمی‌تواند مقرّب باشد. درحالی که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳

طهارات سه‌گانه با وجود اینکه واجب غیری هستند، قصد قربت در آنها معتبر است. حضرت استاد «دام ظلّه» در اینجا تحقیق مبسوطی در زمینه ثواب و عقاب مطرح کرده سپس به بررسی اشکال فوق پرداخته می‌فرماید: بعضی از محقّقین خواسته‌اند راهی برای اثبات عبادیت طهارات سه‌گانه درست کنند. مرحوم عراقی خواسته است از راه امر غیری عبادیت طهارات سه‌گانه را درست کند. مرحوم نائینی معتقد است: «امر، همان‌طور که نسبت به اجزاء انبساط و تبعّض پیدا می‌کند، نسبت به شرایط هم انبساط و تبعّض پیدا کرده و هر شرطی به تنهایی متعلّق بعض الامر قرار می‌گیرد، در نتیجه امر متعلّق به شرایط، همان امر نفسی متعلّق به مأمور به است و عبادیت شرایط را درست می‌کند». بعضی نیز از راه دیگر وارد شده‌اند. حضرت استاد «دام ظلّه» پس از ردّ راه‌های مذکور، راه حلّی ارائه کرده می‌فرماید:

مستشکل و کسانی که در مقام جواب از اشکال برآمدند این مطلب را مسلّم گرفتند که «عبادت نیاز به امر دارد، زیرا عبادت، قصد

قربت می‌خواهـد». در حـالی که مـا نیازی به مطرح کردن امر نـداریم تا دچار اشـکال شویم. اگر قصـد قربت به معنای انجام عمل به داعی امر متعلّق به آن باشـد، برای عبـادیت عبـادت، نیـاز به امر داریم. اما اگر قصـد قربت به معنای «إتیان الشیـء بـداعی کونه مقرّباً للعبـد إلی مقام المولی» یا «بـداعی کونه حسـناً» و یا «بداعی کونه ذا مصـلحهٔ» باشد، عبادیت، نیازی به امر نخواهد داشت. بر این راه، هیـچ‌یک از تـالی فاسـدهای راه‌هـای دیگر وارد نمی‌شود. ثمره فقهی این راه در فرق وضوی قبل از وقت و وضوی بعـد از وقت، در تعلّق و عدم تعلّق امر غیری ظاهر می‌شود- البته در صورتی که امر غیری را بپذیریم-.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴

وضوی قبل از وقت، متعلّق امر غیری واقع نشده است زیرا قبل از وقت، امر نفسی به ذی المقدّمه تعلّق نگرفته است. امّا وضوی بعد از وقت- بنا بر قول به وجوب مقدّمه- متعلّق امر غیری واقع شده است. و تعلّق و عدم تعلّق امر غیری ارتباطی به عبادیت وضو ندارد.

۴- ثمره بحث صحیح و اعم:

در ارتباط با ثمره بحث صـحیح و اعم گفته شده است: صـحیحی در صورت شك در جزئیت و عدم جزئیت چیزی نمی‌تواند- برای رفع جزئیت- به اطلاقات لفظیّه تمسک کند ولی اعمّی می‌تواند. بر این ثمره، سه اشکال وارد شده است که اگر بتوان از آنها جواب داد، ثمره بسـیار مهمی حفظ خواهـد شـد و الّا بحث صـحیح و اعم ثمره‌ای نخواهـد داشت جز مثال نـذر- که مرحوم آخونـد مطرح کرده است- و این هم نمی‌توانـد به عنوان ثمره یک مسئله اصولی مطرح شود. حضـرت اسـتاد «دام ظلّه» اشـکالات مـذکور را مورد مناقشه قرار داده و به دفاع از نظریّه مذکور پرداخته می‌فرماید: در فقه، آثار زیادی بر این ثمره مترتب شده است.

۵- اقسام امر:

مرحوم آخونـد اوامر را بر سه قسم می‌داند: ۱- امر واقعی اوّلی، مثل «صلّ مع الوضوء» در خطاب به واجـد الماء. ۲- امر واقعی ثانوی یا امر اضـطراری، مثل «صلّ مع التیمّم» در خطاب به فاقد الماء. ۳- امر ظاهری، مثل «صلّ مع استصـحاب الطهارهٔ» در خطاب به کسی کـه شـاك اسـت و اصـل عملی استصـحاب در مـورد او جریـان پیـدا می‌کنـد. امـام خمینی رحمـه الله بـه تبعیّت از مرحـوم آیت الله بروجردی- این کلام مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵

را مورد مناقشه قرار داده می‌فرماید: ما وقتی ادلّه این احکام را بهضـمیمه ادلّه شـرایط و خصوصیّات معتبر در اینها ملاحظه می‌کنیم، اصـلًا مسأله تعـدّد امر مطرح نیست. امر «أقیموا» به طبیعت صـلاهٔ، بهصورت خطاب به همه متوجه شده است. و اختلافی که بین واجد ماء و فاقد ماء و شاك در بقاء وضو وجود دارد، در ارتباط با امر نیست بلکه در ارتباط با خصوصیّاتی است که در متعلّق امر دخالت دارد، یعنی مـا امری بـه نـام امر اضـطراری نـداریم، «صـلّ مـع الـتیمّم» نـداریم، بلکـه در مقابـل «أقیمـوا الصّـلاهٔ» یـک آیـه داریم که می‌فرمایـد: «یا أیّها الّذینَ آمنوا إذا قُمتم إلی الصّـلاهٔ ...»[۶]، این آیه شامل همه می‌شود، عنوانش «إذا قمتم إلی الصّلاهٔ» است بـدون فرق بین واجـد ماء و فاقـد ماء. ولی می‌گویـد: وقتی خواستیـد آن نماز مأمور به عمومی را انجام دهید، در درجه اوّل وضو بگیرید و اگر آب نبود تیمّم کنید. آیا این معنایش این است که در مورد تیمّم امر خاصـی داریم؟ خیر، آیه می‌خواهد بگوید: این صلاهٔ مأمور

به نسبت به جمیع، خصوصیتش این است که اگر انسان واجد الماء باشد باید وضو بگیرد و اگر فاقد الماء شد باید تیمّم کند. این مسئله به واجد الماء و فاقد الماء تمام نمی‌شود بلکه در مورد حالات مختلفی که در اجزاء نماز وجود دارد- مثل نماز نشسته، خوابیده و ...- نیز مطرح است. آیا ما می‌توانیم ملتزم شویم که برای هریک از حالات مختلف نماز و اجزاء آن، امر مستقلی وجود دارد؟ در ارتکاز متشرّعه هم این معناست که اگر از واجد الماء سؤال کنند شما چه تکلیفی را امتثال می‌کنید؟ می‌گوید: تکلیف «أقیموا الصلاة» را، و اگر از فاقد الماء هم این سؤال را بپرسند، همین جواب را خواهد داد. همین‌طور در تمام حالات مختلف نماز، نسبت به شرایط و اجزاء نماز، همه مکلّفین خود را امتثال‌کننده «أقیموا الصّلاة» می‌دانند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶

در اوامر ظاهریه نیز همین‌طور است. مثلًا در باب استصحاب، صحیحه زراره وقتی می‌خواهد مسأله استصحاب را بیان کند، لحنش این است که با توجه به آیه شریفه «یا أیّها الّذین آمنوا إذا قمتم إلی الصّلاة ...»[۷] می‌گوید: «کسی که یقین به وضو داشته و الآن شک در بقاء دارد، نباید یقین را با شک نقض کند» یعنی «او الآن با وضوست». صحیحه زراره می‌خواهد بگوید: «همان شرطیتی را که آیه وضو برای وضو مطرح می‌کند، برای او حاصل است و لازم نیست وضوی دیگری تحصیل کند». ادلّه امارات نیز- که آنها هم به‌عنوان اوامر ظاهریه مطرحند- نمی‌خواهند تکلیفی غیر از تکلیف واقعی جعل کنند. لذا نمی‌توان مسأله تعدّد اوامر و تنوّع آنها را- آن‌گونه که مرحوم آخوند و جماعت دیگری مطرح کردند- پذیرفت. حضرت استاد «دام ظلّه» این نظریّه را پذیرفته‌اند.

۶- انحلال و عدم انحلال خطابات عامّه:

یکی از مسائل مورد بحث در اصول این است که آیا خطابات عامه- مثل «أقیموا الصلاة»- به تعداد افراد مکلفین، انحلال پیدا می‌کند؟ یا این که چنین انحلالی وجود ندارد و بیش از یک خطاب عام وجود ندارد. حضرت استاد «دام ظلّه» می‌فرماید: در اینجا قرینه‌ای وجود دارد که در خطابات عامّه، مسأله انحلال وجود ندارد. آن قرینه این است که ما می‌دانیم افرادی با این خطابها مخالفت می‌کنند که ما از این افراد به «عاصی» تعبیر می‌کنیم. و «عاصی» به کسی گفته می‌شود که تکلیف متوجه او شده و او مخالفت کرده باشد. و در حقیقت، توجّه تکلیفْ در معنای عصیان اخذ شده است. بنابراین از عنوان «عاصی» کشف می‌کنیم که همان‌طور که تکلیفْ متوجه غیر عصاة- یعنی اطاعت‌کنندگان- شده،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷

متوجّه عصاة هم گردیده است. در حالی که اگر انحلال در کار بود، باید ملتزم شویم که عصاة، مکلّف نیستند، زیرا خداوند می‌داند که این افراد تکلیف را امتثال نمی‌کنند و توجّه تکلیف به عاصی، با علم مولا به عصیان، صحیح نیست. این مسئله، نه تنها در مسأله ترتب بلکه در موارد دیگر نیز مورد ابتلاست. که در اینجا به دو مورد آن اشاره می‌کنیم: ۱- «مسأله تکلیف کفّار نسبت به فروع». کفّار، همان گونه که مکلّف به اصولند نسبت به همه فروع دین هم مکلّف می‌باشند. اگر تکالیف عامّه، انحلال پیدا کند، تکلیفی که از این انحلال متوجه کفّار می‌شود لغو خواهد بود، زیرا او معتقد به چیزی نیست تا بخواهد با مخاطب قرار گرفتن به خطاب وجوبی آن را انجام دهد. اما اگر انحلال را نپذیرفتیم چنین مشکلی وجود نخواهد داشت. مخصوصاً با توجه به این که مسأله کفر، منحصر به تیره و نژاد خاصی نیست که بتوان آن تیره یا نژاد را به‌گونه‌ای از خطابات عامّه خارج کرد. لذا چاره‌ای جز خطابات عامّه نیست. ۲- «مسأله تنجّز علم اجمالی». مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند می‌فرمایند: یکی از شرایط تنجّز علم اجمالی این است که در شبهه محصوره، باید اطراف علم اجمالی مورد ابتلای انسان باشد. و تکلیفْ نسبت به آن موردی که خارج از ابتلای انسان

است لغو می‌باشد. حضرت استاد «دام ظلّه» می‌فرماید: این حرف در صورتی صحیح است که در مورد خطابات عامّه قائل به انحلال شویم. امّا اگر مسأله انحلال را نپذیرفتیم، ضرورتی برای شرطیت ابتلا وجود ندارد. بله، بیان این دو بزرگوار در مورد خطابات خاصّه صحیح است در حالی که بحث ما در ارتباط با خطابات عامّه است.

۷- نفی شرطیت علم و قدرت نسبت به تکلیف:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸

مشهور این است که تکالیف دارای شرایطی عامّه است که حد اقل دو شرط آن مربوط به عقل است: علم و قدرت. آنچه از این عبارت فهمیده می‌شود این است که علم و قدرت، مانند سایر شرایط تکلیف هستند. یعنی همان‌طور که استطاعتْ شرط وجوب حجّ و دخول وقت شرط برای وجوب صلاهٔ است، در مورد علم و قدرت نیز همین‌طور است. اگر قدرت و علم وجود نداشته باشد، تکلیف هم منتفی می‌شود. با این تفاوت که استطاعت و دخول وقت، از شرایط شرعی و علم و قدرت از شرایط عقلی می‌باشند. ولی از نظر کیفیت و نحوه شرطیت فرقی بین آنها وجود ندارد. حضرت استاد «دام ظلّه» می‌فرماید: در مورد شرایط شرعی، ما تابع دلیل هستیم و کاری به حکم عقل نداریم. امّا در مورد شرایط عقلی این‌گونه نیست که اگر عقل بعضی حکم به شرطیت چیزی کرد، ما هم ملزم باشیم آن را بپذیریم. بلکه در اینجا باید ببینیم آیا عقل بنا بر چه ملاکی حکم می‌کند؟ ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقل می‌گوید: «عقاب بلا بیان قبیح است». یعنی اگر تکلیفی برای مکلّف نامعلوم باشد، مولا نمی‌تواند او را عقاب کند.

روشن است که عقاب در مورد مخالفت تکلیف مطرح است، پس معلوم می‌شود که تکلیفْ متوجه به این جاهل است. بخلاف غیر مستطیع که اصلًا تکلیف حجّ متوجّه او نشده است تا بخواهد زمینه مخالفت و مؤاخذه فراهم شود. اگر «تکلیف بلابیان» را قبیح می‌دانست، ما استفاده می‌کردیم که علم و بیان، شرطیت برای خود تکلیف دارد و انسان جاهلْ مکلّف نیست. ولی عقل، مضاف إلیه قبح را «عقاب» قرار می‌دهد و عقابْ در جایی مطرح است که مخالفتی صورت گرفته باشد، پس در واقع، عقل حکم می‌کند به «قبح عقاب بر مخالفت تکلیف مجهول». و این عبارت بدان معناست که انسان جاهل هم مکلّف است و ممکن است مخالفت تکلیف از او سربزند. در مورد قدرت هم همین‌طور است. مثلًا آیه شریفه «یا ایّها الذین آمنوا کُتب

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹

علیکم الصّیامُ»[۸] روزه را بر همه مکلفین- حتی کفار- واجب کرده است. حال اگر کسی عقلًا قدرت بر روزه گرفتن نداشته باشد، عقل می‌گوید: «چنین کسی در مخالفت معذور است و عقاب او قبیح است» نه این که تکلیفْ شامل او نشود. همان عقلی که «عقاب بلابیان» را قبیح می‌داند، «عقاب مع العجز» را هم قبیح می‌داند. ولی موضوع قبح در هر دو، عبارت از عقاب است. و عقاب هم در جایی مطرح است که تکلیفی در کار بوده و مخالفتی تحقق پیدا کرده باشد. حضرت استاد «دام ظلّه» در اینجا ادلّه دیگری بر نفی شرطیت علم و قدرت نسبت به تکالیف مطرح کرده و نتیجه می‌گیرند آنچه به عنوان اصل مسلّم تلقی شده که قدرت و علم از شرایط عامّه تکلیف است، درست نمی‌باشد بلکه آنچه مطرح است این است که جاهل و عاجز معذورند و عقاب آنان قبیح است. امّا تکلیف عام، هم به جاهل و عاجز متوجه است و هم به عالم و قادر.

۸- مراتب حکم:

مرحوم آخوند معتقد است: هر حکمی دارای چهار مرتبه است: مرتبه اقتضاء، مرتبه انشاء، مرتبه فعلیت، مرتبه تنجّز. مشهور علمای اصول، گویا به مرحوم آخوند اشکال کرده‌اند که: اوّلًا: مرتبه اول، از مراتب حکم نیست، بلکه در مرتبه‌ای مقدّم بر حکم قرار دارد. ثانیاً: مرتبه تنجّز نیز از مراتب حکم نیست بلکه در مرتبه‌ای بعد از حکم قرار دارد. امام خمینی رحمه الله این معنا را شدیداً مورد انکار قرار داده و می‌فرماید: اگر مقصود شما از حکم، همان احکام مدوّن در کتاب و سنت باشد- که ظاهراً هم همین است- نتیجه‌اش این می‌شود که احکام مذکور در کتاب و سنت، مربوط به کسی است که عالم و قادر باشد، در حالی که در هیچ‌یک از ادلّه احکام، بین عالم و جاهل،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰

قادر و غیر قادر فرقی گذاشته نشده است. در تمام فقه فقط دو مورد پیدا شده که طبق روایات، بین عالم و جاهل فرق گذاشته شده است: مسأله جهر و اخفات و مسأله قصر و اتمام. امام خمینی رحمه الله پس از اشکال بر مرحوم آخوند و مشهور می‌فرماید: به نظر ما، احکام بر دو نوع است: ۱- احکام فعلیّه: و آن احکامی است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله وحی شده تا ایشان آنها را اظهار و ابراز کرده و در معرض عمل قرار دهند. در این احکام، فرقی بین عالم و جاهل، قادر و عاجز وجود ندارد. و در فعلیت این‌ها هیچ‌چیزی- به عنوان شرطیت- مدخلیت ندارد. ۲- احکام انشائیه: و آن احکامی است که مصلحتْ اقتضاء نکرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در مقام ابراز و اظهار آن برآیند و تا قبل از ظهور امام زمان علیه السلام جنبه انشائی دارد. و پس از ظهور آن حضرت جنبه فعلیت پیدا می‌کند. حضرت استاد «دام ظلّه» این کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفته‌اند.

۹- بطلان قاعده «الطبیعهٔ ... لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد»:

یکی از قواعد مسلّم نزد فلاسفه، قاعده «الطبیعهٔ توجد بوجود فردٍ ما و لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد» است. این قاعده، مبنای بعضی از مسائل، مانند عمومیت نکره در سیاق نفی، قرار گرفته است. امام خمینی رحمه الله این قاعده را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: طبیعی، وقتی با وجود فردٍ ما موجود شد با عدم آن فرد هم معدوم خواهد شد و مانعی ندارد که یک طبیعت در آنِ واحد، هم موجود و هم معدوم باشد و مسأله امتناع اجتماع متضادّان و متناقضان، مربوط به وجود واحد در خارج است و اگر معروض متناقضان و متضادان را ماهیت قرار دهیم اجتماع آنها مانعی ندارد. ماهیت جسم، هم معروض سواد است و هم معروض بیاض، زیرا ما هم جسم اسود داریم و هم جسم ابیض.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱

حضرت استاد «دام ظلّه» این کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفته‌اند.

۱۰- آیا احکام به طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟

بعضی از بزرگان- مانند مرحوم آخوند- خواسته‌اند از قاعده فلسفی «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومهٔ و لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ»، عدم امکان تعلّق احکام به طبایع را استفاده کنند چون ماهیت در مقام ذات- که همان مرحله جنس و

فصل است- جز خودش چیزی نیست و در مرحله ذات، نه عنوان مطلوبیتْ مطرح است و نه غیر مطلوبیت. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: قاعده مذکور، هیچ ارتباطی به این مسئله ندارد، زیرا مقصود فلاسفه از این جمله این است که ما وقتی ماهیت را در مقام ذات ملاحظه می‌کنیم، تنها خودش و اجزاء آن می‌باشد و در این مقام، همه متناقضاتْ از دایره ماهیت خارجند. به عبارت دیگر: این قاعده، در ارتباط با حمل اوّلی ذاتی است و بحث تعلّق احکام به طبایع، ناظر به حمل شایع صناعی است. جمله «ماهیهٔ الصلاهٔ واجبهٔ» بدان معنا نیست که «وجوب، جزء ماهیت صلاهٔ است»، بلکه به این معناست که «ماهیت صلاهٔ، معروض برای وجوب قرار گرفته است». یکی از ثمرات این مبنا، «جواز اجتماع امر و نهی در مثل صلاهٔ در دار غصبی» است. حضرت استاد «دام ظلّه» این کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفته‌اند.

۱۱- «آیا ماهیت استعمال مجازی چیست؟»:

در این زمینه نظریاتی مطرح است: مشهور معتقدند: استعمال مجازی، استعمال لفظ در غیر ما وضع له، به واسطه
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۲
یکی از علائق مجازیه است، خواه آن علاقه، علاقه مشابهت باشد یا غیر علاقه مشابهت- از سایر علائق مجازیه- باشد. سکّاکی، معتقد است: در مورد استعاره، لفظ در همان معنای لغوی خودش استعمال شده است ولی در این میان، تصرّفی عقلی و ذهنی صورت گرفته است. آن تصرّف عقلی این است که شما وقتی لفظ «اسد» را در «رجل شجاع» استعمال می‌کنید، در ذهن خود ادّعا می‌کنید که «رجل شجاع» یکی از مصادیق کلّی «حیوان مفترس» است. مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی مسجدشاهی، صاحب کتاب وقایهٔ الأذهان با بیان بسیار جالبی نظریّه سکّاکی را نسبت به سایر مجازات نیز تعمیم داده است. این نظریه، مورد قبول امام خمینی رحمه الله و حضرت استاد «دام ظلّه» واقع شده است. در این مختصر به گوشه‌ای از مبانی اصولی معظّم له اشاره شد و تبیین جمیع مبانی ایشان فرصت دیگری را می‌طلبد که إن شاء الله در موقع مناسب به آن خواهیم پرداخت. در اینجا لازم می‌دانم از تلاشها و زحمات ارزشمند حجج اسلام و فضلای ارجمند، آقایان شیخ محمود ملکی اصفهانی و شیخ سعید ملکی اصفهانی که با دقّت نظر و ذوق خاصّی، مباحث اصولی حضرت استاد «دام ظلّه» را به سبکی شیوا و جالب تنظیم نموده و به تحقیق منابع آن پرداخته‌اند و زمینه استفاده هرچه بهتر فضلای محترم را فراهم ساخته‌اند تشکر و قدردانی نمایم. از پروردگار متعال، برای ایشان- که حقیقتاً کار ارزنده‌ای انجام داده‌اند- آرزوی توفیق روز افزون می‌نمایم. حوزه مقدّسه قم سیّد هاشم حسینی بوشهری ۲۵/ ۶/ ۸۰
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۳

[پیشگفتار مقررین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

آنچه در پیش روی شماست تقریرات درس‌های خارج اصول فقه مرجع عظیم‌الشأن حضرت آیت‌اللّه العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه» است که برای جمع کثیری از طلاب و فضلای حوزه علمیّه قم ایراد فرموده‌اند. ویژگی‌های درس‌های معظم‌له به حدّی است که این مختصر گنجایش تفصیل آنها را ندارد. بررسی جوانب مسئله، نقل اقوال مختلف، ذکر مثال‌های متعدّد، عمق مباحث، بیان روشن و روان و قابل فهم برای همه، همراه با متانتی خاصّ که از تسلّط فوق‌العاده ایشان بر علوم مختلف چون تفسیر و علوم قرآن، فقه،

اصول، کلام، منطق، فلسفه، ادبیات عرب و ... حکایت می کند، گوشه‌هایی از خصوصیاتی است که درس‌های ایشان را ممتاز کرده است. جامعیت و جذّابیّت درس خارج اصول معظم‌له به حدّی بود که ما از همان سالهای اوّل شرکت در درس ایشان، برآن شدیم که به تقریر و تنظیم درس‌های خارج اصول معظم‌له اقدام کنیم و مرور زمان و شرکت بیشتر در درس، این انگیزه را در درون ما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴

تقویت می کرد. بر این اساس مباحث مربوط به قطع تا ابتدای بحث اصول عملیه را تنظیم کرده و خدمت استاد «دام ظلّه» ارائه نمودیم. استقبال ایشان از این عمل و تشویق برآن، انگیزه ما را دوچندان کرده و عزم ما را جزم نمود و به امر حضرت استاد «دام ظلّه» برآن شدیم که این کار را از ابتدای مباحث الفاظ انجام دهیم و إن شاء اللّه دوره کامل اصول فقه را به اهل علم و دانش ارائه نماییم. اینک کتاب حاضر در اختیار دانش‌پژوهان و شیفتگان فقه آل محمّد صلی الله علیه و آله قرار می گیرد. در اینجا تذکر چند نکته را لازم می‌دانیم: ۱- قسمت اعظم مباحث این کتاب- از ابتدای مباحث الفاظ تا اواخر اصالهٔ التخییر- مربوط به دوره دوم و بقیه آن مربوط به دوره اوّل بحث‌های اصولی حضرت استاد «دام ظلّه» می‌باشد. و مجموع بحث‌های حاضر مربوط به سالهای ۱۳۶۳ تا ۱۳۷۵ ه. ش می‌باشد. ۲- مطالبی که از بزرگان نقل شده، نوعاً همراه با توضیح استاد «دام ظلّه» و بیان مثال‌های متعدد و ذکر ادلّه و انضمام مقدّمه یا مقدّماتی برای روشن شدن مراد آن شخصیت می‌باشد، بنابراین نباید انتظار داشت که آنچه در کتاب حاضر به بزرگان نسبت داده می‌شود به‌طور کامل در تقریرات درس‌های آنان موجود باشد. ۳- بعضی از مطالب که در تقریر بحث‌های حضرت امام خمینی؛ و آیت‌اللّه العظمی بروجردی؛ مطرح می‌شود، مستند به درس آن بزرگواران است که حضرت استاد «دام ظلّه» در آن درس حضور داشته‌اند و در تقریرات درس‌های آنان- که به چاپ رسیده- مطرح نشده است. ۴- کتاب حاضر به‌ترتیب بحث‌های حضرت استاد «دام ظلّه» تنظیم شده است، جز موارد کمی که احیاناً تقدیم یا تأخیری صورت گرفته است، زیرا گاهی بحثی به اتمام رسیده ولی حضرت استاد «دام ظلّه» در درس بعد خلاصه آن را با بیانی دیگر- که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵

مشتمل بر نکات جدید است- مطرح فرموده‌اند و ما برای دوری از تکرار، آن نکات را به بحث‌های قبلی ملحق نموده‌ایم، و نیز گاهی بحثی به اتمام رسیده و بحث تازه‌ای شروع شده و در ضمن بحث جدید، به مناسبتی- مثل سؤال یکی از شاگردان- مطالبی راجع به درس قبل مطرح می‌شده که ما این مطالب را همراه با بحث‌های قبلی تنظیم نموده‌ایم. ۵- اگرچه تنظیم این دروس، بعد از رحلت حضرت امام خمینی؛ و آیت‌اللّه العظمی خویی؛ صورت گرفته است ولی برای مشخص بودن قسمت‌هایی از بحث که در زمان حیات این دو بزرگوار بیان شده است، دنبال نام شریف آنان جمله «دام ظلّه» قرار داده شده است. ۶- در تنظیم کتاب حاضر، نهایت سعی و تلاش به‌کاررفته تا مطالب حضرت استاد «دام ظلّه» همان گونه که هست تقریر شود، اگرچه برای برگردان مطالب از شیوه گفتاری به سبک نوشتاری ناچار به انجام تغییراتی در عبارات بوده‌ایم ولی درعین‌حال سعی شده است محتوای مطالب کاملًا محفوظ بماند. امّا با وجود این خود را از نقص و اشتباه مصون نمی‌دانیم. بنابراین هرگونه نقص یا اشتباهی در کتاب حاضر مشاهده شود مستند به ما بوده و ساحت مقدّس حضرت استاد «دام ظلّه» منزّه از آن می‌باشد. ۷- به جهت اطمینان بیشتر و اتقان کار، قسمت‌هایی از مباحث که در جلسه درس تقریر شده بود، مجدداً با نوار تطبیق داده شد. در اینجا بر خود لازم می‌دانیم از مساعدت‌های جناب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج شیخ محمد جواد فاضل لنکرانی و نیز از زحمات مسئول محترم مرکز فقهی ائمه اطهار: جناب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج شیخ حسین واثقی تشکر و قدردانی نموده و توفیق همگان را در راه خدمت به اسلام و مسلمین از خداوند متعال مسئلت نماییم. امید است این عمل مورد قبول پروردگار متعال قرار گیرد. از خداوند متعال درخواست می‌کنیم که بر طول عمر حضرت استاد بیفزاید و به ما توفیق به پایان بردن

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶

این اثر را عنایت فرماید و در فرج مولایمان امام زمان «عجّلَ اللَّه تعالی فرجه الشریف» تعجیل فرماید و ما را از انصار و خدمتگزاران حضرتش قرار دهد. اللّهمَّ وَفِّقنا لِما تُحِبُّ وَ تَرضَی محمود ملکی اصفهانی و سعید ملکی اصفهانی قم مقدس ۱۱/ ۵/ ۷۷

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۷

[پیشگفتار مؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

الحمد للَّه ربّ العالمین، و الصلاهٔ و السلام علی سیّدنا و مولانا و نبیّنا أبی القاسم محمّد، و علی آله الطیّبین الطاهرین المعصومین، و لعنهٔ اللَّه علی أعدائهم أجمعین، من الآن إلی قیام یوم الدین. خداوند متعال را شکر می‌کنم که به من تا حدّی شفا عنایت فرمود تا بتوانم بار دیگر در جلسه درس و بحث شرکت کنم. من این توفیق را از برکت دعاهای شما سروران عزیز و عموم مردم و بالاتر از همه، شخص امام بزرگوار «دام ظلّه»- که قطعاً مستجاب الدّعوهٔ است- می‌دانم. امیدوارم این توفیق سبب خیر باشد. ما معتقدیم برای زندگی، استقلالی وجود ندارد. ما زندگی را خدمت به اسلام می‌دانیم و اگر به زندگی علاقه‌مندیم برای این است که می‌خواهیم بیشتر به اسلام خدمت کنیم و چنانچه این مقدّمیت از زندگی برداشته شود، حقیقتی برای آن وجود نخواهد داشت.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۸

مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی معتقد بود: «علم اصول، در این اواخر، تورّم پیدا کرده است». و ما- إن شاء اللَّه- در این دوره سعی خواهیم کرد به ذکر مطالب لازم- از نظر خود مطلب یا ابتلای به آن- بپردازیم، به گونه‌ای که نه خیلی مختصر و نه خیلی مطوّل باشد. اکنون با توکّل بر خداوند متعال و استمداد از ذات پاک حضرتش مباحث این دوره را شروع می‌کنیم. امیدواریم الطاف بیکرانش همواره شامل حال ما گردد و ما را مشمول دعاهای خیر حضرت بقیّهٔ اللَّه الأعظم- أرواحنا له الفداء- بگرداند و اسباب ظهور حضرتش را فراهم سازد. إن شاء اللَّه. ترتیب مباحث: مباحث ما به ترتیب کفایهٔ الاصول مرحوم آخوند است. ایشان مباحث کتاب خود را بر یک مقدّمه و هشت مقصد و یک خاتمه ترتیب داده است. در مقدّمه از سیزده امر بحث می‌شود: ۱- مباحثی در ارتباط با علم اصول ۲- وضع ۳- استعمال مجازی ۴- اطلاق لفظ و اراده لفظ ۵- نقش اراده در موضوع له الفاظ ۶- وضع در مرکّبات ۷- راه‌های تشخیص معنای حقیقی ۸- تعارض احوال ۹- حقیقت شرعیّه ۱۰- صحیح و اعم ۱۱- اشتراک لفظی ۱۲- استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا ۱۳- مشتق

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۹

امر اوّل: مباحثی در ارتباط با علم اصول

اشاره

۱- موضوع علم. ۲- ملاک تمایز علوم. ۳- موضوع علم اصول. ۴- تعریف علم اصول. ۵- تمایز مسائل اصولی از قواعد فقهی.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۱

مسأله اوّل موضوع علم

اشاره

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: «إنَّ موضوع کـلِّ علم- و هو الـذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ، أی بلا واسطهٔ فی العروض- هو نفس موضوعـات مسـائله عینـاً و مـا یتّحـد معهـا خارجاً و إن کان یغایرها مفهوماً، تغایر الکلّی و مصادیقه و الطبیعی و أفراده».[۹] آنچه در اینجـا به نظر مرحوم آخونـد حـائز اهمیت بوده، بیان نسـبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل آن علم می‌باشـد. ایشان در این زمینه فرموده است:

«نسـبت بین موضوع هر علم و موضوعـات مسائـل آن، نسـبت کلّی و مصادیق، و طبیعی و افراد است». جهت این که ایشان عبارت را این گونه بیان کرده، این است که می‌خواسته تفسیر خاصّی در مورد «عرض ذاتی» ارائه نماید.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲

قبل از بررسـی کلام مرحوم آخوند، لازم است مباحث زیر را در مورد «موضوع علم» مطرح کنیم: الف: آیا هر علمی به موضوع نیاز دارد؟ ب: برفرض احتیـاج هر علمی به موضوع، آیـا موضوع هر علم بایـد واحـد باشـد؟ ج: تعریف موضوع علم چیست؟ ظاهر کلام مرحـوم آخونـد- که فرمـود: «موضـوع کـلّ علم مـا یبحث فیه عن عـوارضه الذاتیّهٔ»- این است که این تفسیر در مورد موضوع علم، متسالَم علیه است.

و بعیـد نیست این تسالمی که از ظاهر کلام ایشان اسـتفاده می‌شود، به تبعیت از علمای منطق باشد.[۱۰] از عبارت «موضوع کلّ علم مـا یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» اسـتفاده می‌شود که: اوّلًا: علم نیاز به موضوع دارد. ثانیاً: موضوع علم، واحـد است. ثالثاً: موضوع واحد، همان چیزی است که در علم، از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود.

بحث اوّل آیا هر علمی به موضوع نیاز دارد؟

اشاره

حضـرت امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرمایـد: علوم، در اصلِ تـدوین خود ناقص بوده و بر اثر مرور زمان تکامل پیـدا کرده است. و این گونه نبوده که برای تدوین هر علمی، ابتدا موضوعی مشخص شده باشد و مدوِّن اصلی پیرامون آن موضوع بحث کرده باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳

شاهـد بر این ادّعا این است که شـیخ الرّئیس در مورد علم منطق از معلّم اوّل نقل می‌کند: آنچه از گذشـتگان در مورد قیاسات به ما ارث رسـیده است، ضوابطی مختصـر و مجمـل می‌باشـد که مـا با تلاش خودمان آنها را تفصـیل داده و به این صورت درآورده‌ایم و ممکن است آینده گان، مباحث بیشتری را اضافه کنند یا اگر به نقص و خللی در سخنان ما برخورد کردند به جبران آن بپردازند.[۱۱]

کلام امام خمینی «دام ظلّه» اصل احتیاج علم به موضوع را نفی نمی‌کنـد، بلکه ایشان ملتزم شـدن به این که همه علوم به موضوع نیاز دارند را نفی کرده است.

بنابراین، اگر ما دلیلی بر احتیاج علوم به موضوع اقامه کردیم، با کلام ایشان منافاتی پیدا نخواهد کرد.

نظریه مشهور در مورد نیاز علوم به موضوع

مشهور معتقدند علوم به موضوع نیاز دارند. برای اثبات مدّعای مشهور دو دلیل ذکر شده است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴

دلیل اوّل: مشهور عقیده دارند: «موضوع علم باید واحد باشد»

، که در صورت تمام بودن این دلیل، هم اصل احتیاج علوم به موضوع ثابت می‌شود و هم اعتبار وحدت موضوع. دلیل مشهور دارای دو مقدّمه است: ۱- هر علمی دارای غرض واحد است، مثلًا غرض علم نحو، حفظ لسان از خطای در گفتار است. غرض علم اصول، قدرت پیدا کردن بر استنباط احکام الهی است. ۲- بر اساس قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد»،[۱۲] شیء واحد و اثر واحد باید از امر واحد و علت واحدی صادر شود، و دو شیء متباین که هیچ جهت اشتراکی ندارند نمی‌توانند دارای اثر واحدی باشند. مثال: وقتی شما ملاحظه می‌کنید که شمس در حرارت تأثیر می‌گذارد و نار هم در حرارت تأثیر می‌گذارد، معلوم می‌شود که بین شمس و نار، یک جهت جامع و قدر مشترکی وجود دارد و اگر بین این دو، هیچ جهت مشترکی وجود نداشته باشد، معنا ندارد که هر دوی آنها در یک شیء تأثیر کنند. مگر اینکه بگویید: بین حرارتهای آن دو، تباین وجود دارد. ولی اگر حرارت را شیء واحدی قرار دادید، حتماً باید در اینجا، مؤثر در حرارت را همان قدر مشترك فرض کنید. به بیان دیگر: اگر شما یک حرارت شخصی- مثل حرارت ماء موجود در ظرف خاص- را در نظر بگیرید، نمی‌توانید بگویید: این حرارت خاصّ، هم معلول شمس و هم معلول نار است، به‌گونه‌ای که هریك از شمس و نار- به‌طور مستقل- این حرارت را ایجاد کرده باشند. چنین چیزی ممکن نیست. البته اگر نار نبود، شمس، استقلال در تأثیر داشت و اگر شمس نبود، نار، استقلال در تأثیر داشت. ولی اکنون که هر دو با هم اجتماع کرده‌اند نمی‌توان گفت: هر دو به‌طور مستقل، این حرارت را به‌وجود آورده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵

شما که می‌گویید: «لا- یجوز اجتماع علّتین مستقلّتین علی معلول واحد»، این عبارت معنایش این است که اگر دو علت مستقل در یك معلول اثر گذارند، هرکدام باید استقلال خود را از دست بدهند. در این صورت، عنوان «جزئیت» در رابطه با هریك از آن دو علت مطرح خواهد بود. به عبارت دیگر: «هریك از آن دو علت مستقل، به صورت جزء العلّة درآمده است». در نتیجه، در اینجا دو علت وجود ندارد بلکه یک علّت وجود دارد که آن مجموع شمس و نار است. از انضمام این دو مقدّمه، معلوم می‌گردد که هر علمی عبارت از مجموعه مسائل آن علم می‌باشد. چون شیء واحدی که در غرض، مؤثر است چیزی جز مسائل نمی‌باشد. مثلًا «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» که فایده علم نحو است، بر مسائل آن یعنی «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و ... مترتّب است. مشهور سپس می‌گویند: هرکدام از مسائل، دارای موضوع و محمول و نسبت است، و ما وقتی مسائل یک علم را بررسی می‌کنیم می‌بینیم: بعضی از مسائل دارای محمولات واحدی هستند ولی موضوعات آنها متعدد است، مثلًا در باب مرفوعات با مسائلی برخورد می‌کنیم که محمول آنها، «مرفوعٌ» است ولی موضوع آنها عناوینی چون «الفاعل»، «المبتدأ» و ... است که با یکدیگر تفاوت دارند. بعضی از مسائل دارای موضوع واحدی هستند ولی محمولات آنها متعدد است، مثلًا در باب فاعل با مسائلی برخورد می‌کنیم که موضوع آنها، «الفاعل» است ولی محمولات آنها عناوینی چون «مرفوعٌ»، «مقدَّمٌ علی المفعول» و ... است که با یکدیگر تفاوت دارند. گاهی نیز موضوع و محمول مسائل با یکدیگر فرق دارند، مثلًا: وقتی دو مسأله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم موضوع و محمول هریك، غیر از موضوع و محمول دیگری است. حال با توجّه به این که ارکان

تشکیل‌دهنده قضایا، موضوع و محمول و نسبت است ما بایـد جامع واحـدی پیدا کنیم که مؤثر در غرض واحد باشد. آیا این جامع واحد که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶

در مسائل علم مطرح است، جامع بین موضوعات مسائل است؟ یا جامع بین محمولات؟

یا جامع بین نسبت‌ها؟ مشهور می‌گویند: نظر به اینکه در قضایای حملیّه، محمول به عنوان عارض و موضوع به عنوان معروض مطرح است و معروضْ تقدّم رتبی بر عارض دارد، نمی‌توان جامع بین محمولات را درنظر گرفت. بلکه باید به جهت تقدّمی که معروض بر عارض دارد، معروض را مقدّم داشته و جامع بین موضوعات را در نظر بگیریم. از اینجا روشن می‌شود که موضوعات بر نسبت‌ها نیز تقدّم دارنـد، زیرا: اوّلًا: نسبت‌ها معانی حرفیه‌اند و دارای استقلال نیستند. ثانیاً: نسبت‌ها نیز دارای عنوان تابعیتند. نسبت، علاوه بر اینکه از موضوعْ تأخّر رتبی دارد، از محمول نیز تأخّر رتبی دارد و در واقع در رتبه سوّم قرار دارد. بنابراین نسبت‌ها نیز نمی‌تواننـد به عنوان ملاک برای قدر جامع مطرح باشند. در نتیجه، ما باید جامع بین موضوعات مسائل را ملاک قرار دهیم و ببینیم آیا مثلًا در علم نحو، جـامع بیـن «الفاعـل» و «المفعـول» و «المضـاف الیـه» و ...- کـه موضوعـات مسائـل ایـن علمنـد- چـه چیزی اسـت؟ جامع بین موضوعـات مسائـل در علم نحو «کلمه و کلام» است- بنـا بر اینکه «کلمه و کلام» یک چیز باشـند و تعـدّدی در آنها وجود نداشته باشـد، که خود این مسئله هم یـک بحثی است در مورد موضوع علم نحو- این جـامع، همان چیزی است که از آن به «موضوع علم» تعبیر می‌کنیم. بنابراین ما، هم نیاز به قدر جامع داریم و هم این قدر جامع باید شـیء واحدی باشد. در نتیجه، دلیل مشهور- اگر تمام باشد- هم اصل احتیاج علوم به موضوع و هم اعتبار وحدت موضوع را ثابت می‌کند.[۱۳] اشکالات دلیل اوّل مشهور:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷

بر این دلیل مشـهور، چهار اشـکال وارد شده که بعضی از آنها خیلی مهم است: اشکال اوّل: ادّعای مشهور که «هر علمی باید غرض واحـدی داشـته باشـد» بـدون دلیل است، و ممکن است علمی دارای دو غرض باشـد و هر دو غرض، بر جمیع مسائل آن علم مترتب باشـند، به‌گونه‌ای که بین آن دو غرض، تلازم وجود داشـته باشـد. البته مرحوم آخوند فرموده است: «چنین چیزی عادتاً ممتنع است». ولی دلیلی برای آن اقامه نکرده است. بلی ایشان فرموده است: «اگر برای علمی دو غرض فرض شود، لازم نیست دو کتاب و دو علم تـدوین شود بلکه یک علم با دو غرض تدوین می‌شود».[۱۴] در نتیجه، وجود دو غرض برای یـک علم، امتناع عقلی نـدارد و امتناع عـادی آن‌هـم دلیلی نـدارد. و اگر گفتـه شـود: مـا در خـارج مشاهـده می‌کنیـم کـه بر هر علمی یـک غرض و فایـده مـترتب اسـت. می‌گوییم: این مطلب معلوم نیست، بلکه ممکن است علمی بیش از یک غرض داشـته باشـد. اشـکال دوم: مشـهور در هر دو مقـدّمه کلام خود، روی کلمه «الواحـد» تکیه کردنـد. در مقـدّمه اوّل فرمودنـد: «بر هر علمی غرض واحـدی مترتب است». و در مقدّمه دوّم فرمودنـد: «بر اساس قاعـده فلسـفی الواحـد لا یصـدر إلّا من الواحـد، شـیء واحد و اثر واحد باید از امر واحدی صادر شود». مشـهور ادّعای خود را مبتنی بر این دو مقدّمه کردند. در اینجا از مشهور سؤال

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۸

می‌کنیم: مراد شـما از کلمه «الواحد» کدام‌یک از اقسام واحد است؟ توضیح: واحد بر سه قسم است: شخصی، نوعی و عنوانی. واحد شخصـی (حقیقی): اگر مثلًا گفته شود: «زیدٌ واحدٌ»، واحد در این جمله «واحد شخصـی» خواهد بود، زیرا آنچه در تشکیل شخصیت زیـد دخالت دارد، واحـد است و قابل تکثّر نمی‌باشـد. البته نام زیـد قابل تکثر است ولی خود زید قابل تکثر نیست. واحد نوعی: مثلًا واحـد در جمله «الإنسـان واحـد»، «واحـد نوعی» است. ممکن است کسـی بگویـد: چگونه انسـان واحـد است با اینکه مصادیقش در خارج متکثر است و شـما هم می‌گوییـد: طبیعی، عین افرادش می‌باشـد و «الطبیعی یوجد بوجود أفراده»؟ جواب این است که مراد از «الإنسـان واحـد» عبـارت از «الإنسـان نوع واحـد» است و «نوع واحـد»، به این معنـاست که در تحت این نوع، افراد و مصادیقی وجود

دارد که همه این مصادیق و افراد، در این نوع، مشترکند و نوعشان، عبارت از همین انسان است. واحد عنوانی: واحد عنوانی در جایی مطرح است که عنوان واحدی، عدّه‌ای از افراد را تحت پوشش خود قرار دهد، مثلًا مراد از واحد در جمله «أهلُ هذا المجلس واحدٌ»، «واحد عنوانی» است، زیرا این عنوان، چیزی است که عدّه‌ای از افراد- که در این مجلس حاضرند- را تحت پوشش خود قرار داده و فقط بر کسانی صادق است که «اهل این مجلس» باشند و بر افراد خارج از این مجلس، صدق نمی‌کند. واحد عنوانی گاهی در امور اعتباری شرعی است، مثلًا «صلاهٔ»، اگرچه از مقولات مختلفی تشکیل شده است ولی شارع مقدّس، مجموعه اجزای تشکیل‌دهنده «صلاهٔ» را به عنوان امر واحدی لحاظ کرده و آن را «صلاهٔ» نامیده و احکامی برآن مترتب کرده است. به‌همین‌جهت اگر از شما سؤال شود: صلاهٔ چیست؟ خواهید گفت:

«شیءٌ واحدٌ». و آنچه این اجزای مختلف را «شیء واحد» قرار داده، اعتبار شرعی است. گاهی نیز در امور اعتباریِ عرفی است، مثل این که طبیب، معجونی ساخته و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۹

مجموع آن را به عنوان «شیء واحد» در درمان یک بیماری مؤثر بداند. عنوان «أهل البیت» در آیه تطهیر نیز از واحدهای عنوانی است، زیرا بیت در لغت عرب به معنای اتاق است و هنگام نزول آیه، ساکنین در آن اطاق پنج نفر بودند و تنها عنوانی که آنان را جمع می‌کند، همین عنوان «أهل البیت» علیهم السلام است. اکنون که معنای «واحد» روشن گردید، باید ببینیم آیا مراد از «الواحد» در کلام مشهور چیست؟ در مقدّمه دوّم یعنی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد»- بدون شک «واحد شخصی اراده شده است- همان گونه که فلاسفه بیان کرده‌اند-، یعنی معلولی که وحدت شخصی و حقیقی دارد، باید علّت واحدی داشته باشد. و اگر در جایی به حسب ظاهر دو علت موجود بود باید گفته شود: قدر جامعی که متّصف به وحدت است روی معلول اثر گذاشته است. امّا آیا در مقدّمه اوّل یعنی «هر علمی دارای غرض واحد است»- مراد از واحد چیست؟ واحد شخصی یا واحد نوعی یا واحد عنوانی؟ احتمال اوّل (واحد شخصی): ممکن است مشهور بگویند: «با توجّه به اینکه واحد در مقدّمه دوّم، «واحد شخصی»، است، در مقدّمه اوّل نیز ناچاریم «واحد شخصی» را اراده کنیم». مثلًا گفته می‌شود: غرضی که مترتب بر علم نحو است- یعنی صون اللسان عن الخطأ فی المقال- دارای وحدت شخصی است و این واحد، مترتب بر علم نحو است. معنای این عبارت این است که مجموع مسائل علم نحو، در این غرض دخالت دارند، یعنی اگر فرض کنیم مسائل علم نحو منحصر در سه مسأله «الفاعل مرفوع»، «المفعول منصوب» و «المضاف إلیه مجرور» باشد، هریک از این سه مسئله، به تنهایی نمی‌تواند غرض را تأمین کند، زیرا در این صورت، دو مسأله دیگر، نقشی نخواهند داشت، بنابراین بر اساس «وحدت شخصیّه» ناچاریم بگوییم: مجموع این مسائل، غرض را تأمین می‌کنند و هریک از مسائل اگر به تنهایی در نظر گرفته شود،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۰

به عنوان جزئیت در رابطه با غرض مطرح است. یعنی مسأله «الفاعل مرفوع» به عنوان جزء اوّل، و «المفعول منصوب» به عنوان جزء دوّم و «المضاف إلیه مجرور» به عنوان جزء سوّم در رابطه با غرض مطرح می‌باشند. درحالی‌که ملتزم شدن به چنین امری دارای تالی فاسد است، زیرا در این صورت «مجموع مسائل» به عنوان علیت برای حصول غرض مطرحند نه «قدر جامع بین مسائل». و به تعبیر دیگر: در این صورت شما باید عنوان «جامع» را برداشته و به جای آن عنوان «مجموع» را بگذارید. و از این جهت، شباهتی به مسأله صلاهٔ پیدا می‌کند، زیرا وقتی شارع مقدس می‌گوید: «الصلاهٔ معراج المؤمن»[۱۵]، معراجیت، بر مجموع اجزاء صلاهٔ مترتب است نه این که یکایک اجزاء آن به تنهایی معراج مؤمن باشند.

یعنی مجموع صلاهٔ به عنوان «علت واحد» و «معراجیت» به عنوان «معلول واحد» مطرح است. روشن است که ما نمی‌توانیم در مثل علم نحو بگوییم: «آنچه در تحصیل غرض نقش دارد مجموع مسائل است». زیرا در این صورت اگر کسی همه مسائل علم نحو را-

به جز یک مسئله- بداند، غرض علم نحو- یعنی صون اللسان- برای او حاصل نمی‌شود. و نیز نمی‌توانیم بگوییم: «هریک از مسائل، به تنهایی تمام غرض علم نحو را حاصل می‌کند»، زیرا در این صورت بقیّه مسائل نقشی در تحصیل غرض نخواهند داشت. خلاصه این که ارتباط بین دو مقدّمه، اقتضا می‌کند که «واحد» در مقدّمه اوّل نیز- مانند مقدّمه دوّم- «واحد شخصی» باشد، و این دارای تالی فاسد است، زیرا در این صورت باید عنوان «قدر جامع بین مسائل» به عنوان «مجموع مسائل» تبدیل شود. و ما دیگر به «جامع» ی نیاز نداریم تا بحث کنیم آیا جامع بین موضوعات را باید در نظر گرفت یا جامع بین محمولات؟ و یا جامع بین نسبت‌ها؟

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۶۱

در نتیجه، در نظر گرفتن «واحد شخصی» در مقدّمه اوّل، هیچ انطباقی بر استدلال مشهور پیدا نمی‌کند. و به همین‌جا جواب از استدلال مشهور خاتمه پیدا می‌کند. ولی ما برای تکمیل بحث، دو احتمال دیگر را نیز بیان می‌کنیم. احتمال دوّم (واحد نوعی): لازمه اخذ «وحدت نوعی» در مقدّمه اوّل این است که گفته شود: «هریک از مسائل علم، مصداقی از مصادیق غرض را حاصل می‌کند، هرچند انسان سایر مسائل علم را نداند». و این به‌خلاف «وحدت شخصی» است، زیرا لازمه اخذ «وحدت شخصی» در مقدّمه اوّل این بود که گفته شود: آنچه در تحقّق غرض نقش دارد «مجموع مسائل» است و اگر کسی همه مسائل یک علم را- به جز یک مسئله- بداند، غرض برای او حاصل نخواهد شد. واقعیت این است که غرض واحد در رابطه با مسائل، نه عنوان «جامع» را دارد و نه عنوان «مجموع» را بلکه دارای «وحدت نوعی» است، یعنی هریک از مسائل علم، مصداقی از غرض را حاصل می‌کند. در علم نحو که غرض «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است، این غرض دارای مصادیقی است، یک مصداق آن «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب الفاعل» است و یک مصداق آن «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب المفعول» است و ... و هر مصداقی از غرض با یک مسئله ارتباط دارد، «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب الفاعل» فقط مربوط به «الفاعل مرفوع» است و تعدّدی در کار نیست. علت، واحد است و معلول هم واحد است. و نیز «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب المفعول» فقط مربوط به «المفعول منصوب» است و ربطی به «الفاعل مرفوع» و امثال آن ندارد. خلاصه اینکه اگر ما «وحدت نوعی» را درنظر بگیریم، نه عنوان «جامع» مطرح خواهد بود و نه عنوان «مجموع» بلکه هر مسأله‌ای از علم، یک مصداق از غرض را اختصاص به خود می‌دهد بدون اینکه آن مصداق، با مصداقی که در رابطه با مسأله دیگر است ارتباط و یا مخالفتی داشته باشد. به تعبیر دیگر: در صورت اعتبارِ «وحدت نوعی» هر فردی از غرض، دارای علت واحدی است و آن علتِ واحد، مسأله‌ای از

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۶۲

مسائل آن علم است که در رابطه با آن غرض بود. و چون واقعیتِ باب اغراض عبارت از «وحدت نوعی» بود، دیگر جایی برای این حرف وجود ندارد که گفته شود: «جامع بین مسائل» در غرض دخالت دارد و یا گفته شود: آنچه در غرض دخالت دارد «مجموع مسائل» است. احتمال سوّم (واحد عنوانی): اخذ «وحدت عنوانی» در مقدّمه اوّل به این معناست که هر علمی غرضی دارد که آن غرض دارای «وحدت عنوانی» است. یعنی مجموعه‌ای از امورِ مترتب بر این علم که عنوان واحدی آنها را جمع می‌کند به عنوان غرضِ مترتب بر علم می‌باشند. احتمال «وحدت عنوانی» در مقدّمه اوّل، به مراتب از «واحد نوعی» بدتر است و اشکال آن از «واحد نوعی» بیشتر است. برای اینکه در «واحد نوعی»، افرادی که تحت آن نوع بودند در جهت نوعیت با یکدیگر اشتراک دارند، و به عبارت دیگر: افراد تحت نوع دارای یک جهت مشترک حقیقی هستند ولی افراد تحت یک عنوان این‌گونه نبوده و چه‌بسا با یکدیگر تباین داشته باشند، مثلًا «المجتمعون فی هذا المجلس» افراد مختلفی هستند که در خصوصیات شخصی با یکدیگر تباین دارند ولی عنوان واحدی آنها را جمع کرده و آن عنوان «المجتمعون فی هذا المجلس» است. و یا مثلًا عنوان «صلاة» عنوانی است برای یک مجموعه که از مقولات مختلفی تشکیل شده است. حال اگر ما در «واحد نوعی»، مسئله را به آن صورت مطرح کردیم، در «واحد عنوانی» منافات ندارد که امور متباین تحت عنوان واحدی جمع شده باشند. این متباینات هرکدام مربوط به یک مسئله

است. «الفاعل مرفوع» مربوط به یک متباین و «المفعول منصوب» مربوط به متباین دیگر و «المضاف إلیه مجرور» مربوط به متباین سوّم است و در اینجا دیگر جهت اشتراکی وجود ندارد که گفته شود همه مسائل تحت عنوان «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» به عنوان اتحاد در نوع با هم اشتراک دارند. اخذ «واحد عنوانی» در مقدّمه اوّل، مجرد احتمال است و برفرض هم که چنین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۳

باشد، نتیجه‌ای برای مستدل نخواهد داشت. از آنچه گفته شد معلوم گردید که دلیل مشهور بر احتیاج علوم به موضوع، ناتمام است زیرا وحدت در باب اغراض علوم، «وحدت نوعی» است در حالی که اخذ «وحدت نوعی» با مطرح کردن عنوان «جامع» سازگار نیست. و از طرفی مناسبت بین دو مقدمه، اقتضا می‌کند که وحدت در مقدّمه اوّل نیز- مانند مقدّمه دوّم- «وحدت شخصی» باشد و این امر دارای تالی فاسد است. اشکال سوم بر دلیل اوّل مشهور: وقتی گفته می‌شود: غرض علم نحو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است، چه چیزی در تحقّق این غرض مؤثر است؟ بدون شک، نفس وجود مسائل، چنین چیزی را اقتضا نمی‌کند، زیرا اگر نفس وجود «الفاعل مرفوع» این غرض را حاصل می‌کرد باید همه مردم به زبان عربی فصیح صحبت کنند. مسأله «الفاعل مرفوع» از ابتدای تدوین علم نحو- که به زمان امیر المؤمنین علیه السلام برمی‌گردد- وجود داشته است. آنچه در غرض مؤثر است، وجود مسائل علم نحو و علم به آنها و رعایت آنها در مقام عمل است و حتی علم به مسائل نحو هم نمی‌تواند در غرض، مؤثر باشد. زیرا ممکن است کسی مسائل نحو را بداند ولی به آنها عمل نکند. بنابراین وجود «کلّ فاعل مرفوع» به عنوان علّت مؤثر در غرض نیست. پس چرا شما (مشهور) جامع بین موضوعات مسائل را به عنوان مؤثر در غرض مطرح کردید؟ شما می‌فرمایید: «مسائل، مؤثر در غرضند و غرض، واحد است و غرضِ واحد باید علتِ واحد داشته باشد و علت واحد، قدر جامع بین موضوعات مسائل- که آن قدر جامع، عنوان «کلمه و کلام» است- می‌باشد. نتیجه بیان شما این است که «کلمه و کلام» به عنوان علت برای «صون اللسان» باشد. در حالی که چنین نیست. «کلمه و کلام» به عنوان علت و مؤثر برای «صون اللسان» نیست حتّی خود «کلّ فاعل مرفوع»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۴

هم مؤثر نیست، بلکه علم به «کلّ فاعل مرفوع» و تقیّد به رعایت آن در حین گفتار، مؤثر است، بنابراین حتّی خود مسائل علم هم مؤثر نیست تا چه رسد به اینکه قدر جامع بین موضوعات مسائل، مؤثر باشد. خلاصه اینکه ما معنای حرف شما را نمی‌فهمیم، شما از راه علت و معلول پیش آمدید درحالی‌که «کل فاعل مرفوع» انسان را به جایی نمی‌رساند. «کلّ فاعل مرفوع»، جامعی پیدا کرد به نام «کلمه و کلام» و شما باید بگویید: «کلمه و کلام»، مؤثر در «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است. آیا می‌توان چنین گفت؟ آیا در این صورت، جامع به عنوان علت واحد و غرض هم به عنوان معلول، مطرح خواهد بود؟ پس این حرف درست نیست. اشکال چهارم بر دلیل اوّل مشهور: برفرض که از اشکالات قبل صرف‌نظر کنیم، اشکال دیگری مطرح است، زیرا شما فرمودید: «بین غرض هر علم و مسائل آن علم، ارتباط وجود دارد». از شما سؤال کردیم: علم چیست؟ جواب دادید: «مجموع مسائل است». در نتیجه، بین مسائل و غرض، ارتباط وجود دارد. سپس گفتید، «مسائل، مرکّب از سه چیز است: موضوع و محمول و نسبت». پس از آن، محمول را به عنوان تأخّر رتبی و نسبت را به جهت حرفی بودن معنایش و تأخّر از موضوع و محمول، کنار زدید و جامع بین موضوعات مسائل را مطرح کردید. ما سؤال می‌کنیم: قوام قضیه حملیّه به چیست؟ شما وقتی خبر می‌دهید: «زید جاء من السفر» یا می‌گویید: «زید عالم»، چه چیز را می‌خواهید به مخاطب، تفهیم کنید؟ آیا غیر از مسأله ارتباط بین موضوع و محمول است؟ آیا در قضیّه حملیّه، بر چیزی غیر از نسبت، تکیه شده است؟ معنای «زیدٌ عالمٌ»- در مقام اخبار- این است: إنّی أُخْبِرُکَ بعالمیّةِ زیدٍ. محور اصلی هر علمی، چیزی غیر از نسبت نمی‌باشد. در قضیه «الفاعل مرفوع»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۵

علمای نحو روی «مرفوعیت فاعل» تکیه دارند نه روی «مرفوع» و نه روی «فاعل». به بیان دیگر: اگر از اشکالات قبلی صرف‌نظر کنیم

و بپذیریم که وحدت غرض کشف از وجود جامع می کند، ولی «جامع بین موضوعات مسائل» را- که شما مطرح می کنید- نمی‌توانیم بپذیریم. موضوعات مسائل، چه ارتباطی به غرض دارند؟

همان‌طور که بیان شد جامع بین موضوعات مسائل، عبارت از «کلمه و کلام» است.

کلمه و کلام، چه ارتباطی به «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» دارد؟ آنچه به «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» مربوط است، «مرفوعیّت فاعل» و «منصوبیّت مفعول» و «مجروریّت مضاف إلیه» است. در نتیجه، شما باید جامع بین نسبت‌ها را در نظر بگیرید و غیر از این چاره‌ای ندارید و روشن است که جامع بین نسبت‌ها، موضوع علم نخواهد بود. شما از راه جامع بین موضوعات مسائل می‌خواهید موضوع علم را درست کنید در حالی که «کلمه و کلام»، جامع بین فاعل و مفعول است نه جامع بین مرفوعیت فاعل و منصوبیت مفعول. و راهی که شما رفتید نتیجه‌اش جامع بین نسبت‌ها و ارتباطهاست و جامع بین نسبت‌ها نمی‌تواند هیچ ربطی به موضوع علم داشته باشد و این اشکال مهمّی است.

دلیل دوّم مشهور بر نیاز علوم به موضوع:

اشاره

مشهور در مسئله «ملاک تمایز علوم» معتقدند، تمایز علوم به تمایز موضوعات است ۱۶]. ظاهر این کلام این است که مراد از موضوعات، موضوع هر علم است، مثلًا موضوع علم فقه «فعل مکلّف» و موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است و اختلاف بین این دو موضوع سبب شده است تا علم فقه از علم نحو جدا باشد. سپس نتیجه می گیرند که اگر علوم به موضوع نیاز نداشته باشند نمی توان تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۶

پس اینکه مشهور قائل شده‌اند تمایز علوم به تمایز موضوعات است دلیل بر این است که اصل احتیاج علوم به موضوع، امری مفروغ عنه بوده است. اشکال: به نظر می‌رسد که این دلیل مشهور، دلیل ضعیفی است زیرا: اوّلًا: آنچه مشهور فرموده‌اند- که تمایز علوم به تمایز موضوعات است- مسأله مسلّمی نیست، برای اینکه بزرگانی چون مرحوم آخوند و مرحوم محقّق عراقی و دیگران، تمایز علوم را به تمایز موضوعات نمی‌دانند، بلکه تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌دانند. و مرحوم آخوند، تمایز علوم به تمایز محمولات را نیز به عنوان احتمال ذکر کرده است.[۱۷] ثانیاً: آیا مشهور، اوّل تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانسته‌اند سپس استفاده کرده‌اند که هر علمی موضوعی دارد؟ یا این که اوّل مسئله احتیاج علوم به موضوع را پایه‌گذاری کرده و سپس تمایز علوم به تمایز موضوعات را مطرح کرده‌اند؟ استدلالی که به مشهور نسبت داده شد، برطبق راه اوّل است، در حالی که مطلب برعکس است، مشهور ابتدا قائل شده‌اند هر علمی به موضوع واحد نیاز دارد سپس وقتی به مسئله تمایز علوم رسیدند، تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانستند و این مسئله را به عنوان ثمره‌ای بر اصل مسئله احتیاج به موضوع مطرح کردند. حال که چنین شد می گوییم: ما با ثمره کاری نداریم، ما به اصل بحث کار داریم که آیا علم، نیاز به موضوع دارد یا نه؟ اگر توانستیم ثابت کنیم که علم به موضوع نیاز دارد آن‌وقت ثمره‌ای که مشهور برآن مترتب کرده‌اند و تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانسته‌اند مطرح خواهد بود. و روشن است که کلام مشهور مربوط به ثمره است نه به اصل بحث. در نتیجه، این دلیل مشهور نیز نمی‌تواند نیاز به موضوع را اثبات کند.

آیا راهی برای اثبات نیاز علوم به موضوع، وجود دارد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۷

در کلام حضرت امام خمینی «دام ظلّه» مطلبی وجود دارد که می‌توان از آن مطلب، مسئله نیاز علوم به موضوع و وحدت موضوع را استفاده کرد، اگرچه ایشان این مطلب را برای هدف دیگری بیان کرده است و خودشان به این معنا- که همه علوم نیاز به موضوع دارند- ملتزم نمی‌باشند. ایشان فرموده‌اند: ما وقتی مسائل هر علمی را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، در می‌یابیم که در جوهر ذات مسائل هر علم، نوعی سنخیت و ارتباط وجود دارد، اگرچه موضوع و محمول آنها هم با یکدیگر فرق داشته باشند. مثلًا در دو مسأله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» موضوع و محمول هر دو مسئله با یکدیگر تفاوت دارند، موضوع مسأله اوّل «الفاعل» و موضوع مسأله دوم «المفعول» است و محمول مسأله اوّل «مرفوع» و محمول مسأله دوّم «منصوب» است. امّا وقتی این دو مسئله را با هم مقایسه کنیم می‌بینیم بین این‌ها سنخیت وجود دارد. این‌ها دو مسأله آشنای با یکدیگرند. ولی اگر مسئله «الفاعل مرفوع» را کنار مسأله اصولی «صیغۀ الأمر تدلّ علی الوجوب» بگذاریم می‌بینیم بین این دو مسئله، سنخیتی وجود ندارد. تعجب اینجاست که این سنخیت، بین مسائل اصولیه مباحث الفاظ و مسائل اصولیه مباحث عقلی هم وجود دارد، مثلًا اگر مسأله «صیغه امر دلالت بر وجوب می‌کند» را با مسأله «ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، مقتضی وجوب مقدّمه است» مقایسه کنیم می‌بینیم که بین آنها سنخیت وجود دارد و هر دو می‌خواهند «وجوب» را ثابت کنند ولی یکی از راه لفظ و دیگری از راه ملازمه عقلیّه. ممکن است کسی بگوید: سنخیت موجود بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» به لحاظ غرض واحدی است که بر این‌ها مترتب است. جواب این است که: آنچه در سنخیت مسائل دخالت دارد، مسأله وحدت غرض نیست، زیرا سنخیت مذکور درهرصورت وجود دارد، حتّی اگر فرض شود علمی هیچ غرض و فایده‌ای ندارد و یا غرضی برآن مترتب است ولی کسی علم به آن غرض

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۸

ندارد، باز هم سنخیت بین مسائل وجود دارد.[۱۸] آیا نمی‌توان از راه وجود سنخیّت کشف کرد که ملاک در سنخیت این است که «الفاعل مرفوع» از عوارض «کلمه و کلام» بحث می‌کند و «المفعول منصوب» نیز از عوارض «کلمه و کلام» بحث می‌کند؟ یعنی ملاک در سنخیت این است که مسائل هر علمی پیرامون یک چیز و در مورد عوارض ذاتی یک چیز بحث می‌کنند. آیا ما نمی‌توانیم از راه مسانخت، به مسأله وجود موضوع و وحدت موضوع پی ببریم؟ اگر این دلیل تمام باشد، هم بر وجود موضوع دلالت می‌کند و هم بر وحدت موضوع. چون آنچه بین مسائل علم، علاقه و ارتباط برقرار کرده، یک محور است که آن را «موضوع علم» می‌نامیم. به نظر می‌رسد این بهترین راه برای اثبات موضوع و وحدت آن می‌باشد، زیرا ادلّه گذشته قانع‌کننده نیست.

بحث دوّم لزوم وحدت موضوع

برفرض احتیاج هر علمی به موضوع آیا موضوع علم باید واحد باشد؟ پاسخ سؤال فوق در ضمن مطالب «بحث اوّل» روشن گردید، و نتیجه بحث این شد که اگر کلام امام خمینی «دام ظلّه» در مورد سنخیت را تمام بدانیم، این کلام، هم بر وجود موضوع دلالت دارد و هم بر وحدت موضوع.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۹

بحث سوّم تعریف موضوع علم

اشاره

علمـای منطق، برای موضـوع علم تعریفی بیـان کرده‌انـد که مورد قبول دیگران نیز واقع شـده است، اگرچه در تفسیر آن اختلافـاتی وجود دارد. منطقیین گفته‌اند: «موضوع کلِّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ».[۱۹] یعنی موضوع هر علمی عبارت از چیزی است که در سرتاسر مسائل آن علم، از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود، مثلًا اگر موضوع علم نحو، «کلمه و کلام» باشـد، در مسأله «الفاعل مرفوع»، از مرفوعیت آن و در مسئله «المفعول منصوب» از منصوبیت آن بحث می‌شـود. در این تعریـف، دو جهت قـابل ملاحظه است: ۱- عرض ذاتی چیست؟ ۲- آیـا علمی وجـود دارد که موضـوعی داشـته باشـد ولی در آن علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث نشود؟

معنای عرض ذاتی

در ترکیب «عرض ذاتی» کلمـه «ذاتی» بـه عنوان صـفت برای «عرض» اسـت و «ذاتی» در اینجـا غیر از «ذاتی» مـورد بحث در منطق است.[۲۰] «عرض ذاتی» مقابل «عرض غریب» است.[۲۱]

صُوَر عرض:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۰

برای عرض، هشت صورت ذکر کرده‌اند که از نظر مشـهور، بعضی از آنها بدون اشکال «عرض ذاتی» و بعضی بدون اشکال «عرض غریب» و بعضـی از موارد هم مورد تردیـد است. صورت اوّل (عروض بدون واسـطه : عرضـی است که در عروضـش بر معروض، به هیـچ واسـطه‌ای نیـاز نداشـته باشـد یعنی در حمـل آن بر معروض، از علت آن سؤال نمی‌شود، زیرا عروض آن تقریباً بـدیهی است و چه‌بسـا جزء لوازمِ مـاهیتِ معروض است، مثـل: «الأربعهٔ زوج» که عنوان زوجیت، خـارج از ماهیت اربعه است، چون جنس یا نوع یا فصـل برای اربعـه نیسـت بلکه عرضـی است که در عروضـش نسـبت به أربعه، واسـطه و علـتی در کـار نیست. اشـکال: علت عروض زوجیت بر اربعه این است که اربعه، به متساویین تقسـیم می‌شود، پس در اینجا نیز علت وجود دارد. پاسـخ: انقسام به متساویین همان معنـای زوجیّت است، به‌همین‌جهت می‌توان به‌جـای «زوجٌ» کلمه «منقسـمهٌ بمتسـاویین» را قرار داد و عروض «منقسـمهٌ بمتساویین» بر «اربعه» نیـازی به علت نـدارد بلکه لازم مـاهیت اربعه است. درعین‌حـال، جزء ماهیت اربعه نیست، چون سایر اعـداد زوج نیز منقسـم بمتسـاویین می‌باشـند. صورت دوّم و سوّم (عروض بـا واسـطه داخلی اعم و مساوی): مراد از واسـطه داخلی، واسـطه‌ای است که جزء ماهیت معروض است و با توجّه به این که هیچ ماهیتی بیش از دو جزء ندارد، پس این جزء ماهیت، یا جنس است که از آن به «جزء اعم» تعبیر می‌کننـد و یا فصل است که از آن به «جزء مساوی» تعبیر می‌کننـد.[۲۲] مثلًا در جمله «الإنسان ماشٍ» اگر از علت عروض «ماشٍ» بر «الإنسان» سؤال شود، گفته می‌شود:

لأنّه حیوان پس در اینجا علت عروض «ماشٍ» بر «الإنسان» واسطه داخلی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۱

أعم- یعنی حیوانیت- است زیرا حیوان، جزء ماهیت انسان و اعم از انسان می‌باشد. و در جمله «الإنسانُ عالمٌ» وقتی از علت سؤال شود، گفته می‌شود: لأنّه ناطق (یعنی مدرک للکلیّات). پس در اینجا علت عروض عالم بر انسان، واسطه داخلی مساوی با معروض است، چون ناطق، جزء ماهیت انسان و مساوی با اوست. صورت چهارم (واسطه خارجی مساوی): در موردی است که واسطه، خارج از ماهیت معروض بوده ولی آن واسطه، در صدق، مساوی با معروض باشد، مثلًا در جمله «الإنسان ضاحک» اگر از علت سؤال شود گفته می‌شود: لأنّه متعجّب. ملاحظه می‌شود که «متعجّب بودن» خارج از ماهیت انسان، ولی با آن مساوی است، یعنی هر چیزی را که «انسان» برآن صدق کند، «متعجّب» نیز برآن صادق است و هر چیزی را که «متعجّب» برآن صادق باشد «انسان» نیز برآن صادق خواهد بود. صورت پنجم (واسطه خارجی اعم): در موردی است که واسطه، خارج از ماهیت معروض و اعم از آن باشد، مثلًا در جمله «الإنسان وقع علیه التعب و الألم» اگر از علت سؤال شود گفته می‌شود: «لأنّه ماشٍ». ملاحظه می‌شود، «ماشٍ»- که در اینجا به عنوان واسطه قرار گرفته است- داخل در ماهیت انسان نیست و اعم از آن می‌باشد، چون بر حیوان نیز عارض می‌شود. حیوان هم اگر زیاد راه برود خستگی و تعب برای او حاصل می‌شود. صورت ششم (واسطه خارجی اخص): اگر چیزی عارض بر نوع شود ولی ما بخواهیم به نحو قضیّه مهمله،[۲۳] بر جنس عارض شود و واسطه آن نوع باشد این را واسطه خارجی أخص می گویند، مثلًا اگر در جمله «الحیوان له بصیرة خاصة» در مقام تعلیل گفته شود: «لأنّه إنسان». در اینجا واسطه، خارج از ماهیت حیوان و اخصّ از آن می‌باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۲

اشکال: مورد انسان و حیوان، از دایره عرض خارج است. جواب: وقتی انسان را ملاحظه کنیم، می‌بینیم حیوان به عنوان جزئیت در آن نقش دارد ولی وقتی حیوان را ملاحظه کنیم، انسان، نقشی در رابطه با ماهیت آن ندارد. حتی فصلِ انسان- یعنی «ناطق»- هم جزء ماهیت حیوان نیست. شما اگر گفتید: «الحیوان ناطق»، حمل ناطق بر حیوان، عرضی است زیرا ناطق، در ماهیت حیوان دخالت ندارد و ذاتی حیوان، آن است که در جنس و فصل آن دخالت داشته باشد. اگر ناطق، در رابطه با انسان، عنوان ذاتی و جزئیت پیدا کند، معنایش این نیست که در رابطه با ماهیت حیوان هم همین نقش را داشته باشد. پس اگر چیزی به وساطت ناطق، عارض بر حیوان شود، می گوییم: «واسطه خارجی، اخص از معروض است» یعنی در مقام نسبت‌سنجی ملاحظه می کنیم: «کلّ ناطق حیوان» ولی «لیس کلّ حیوان بناطق». صورت هفتم و هشتم (واسطه خارجی مباین): معنای مباین این نیست که در ماهیت معروض، دخالتی ندارد، بلکه معنایش این است که چیزی پیدا نمی‌شود که مصداق هر دوی این‌ها قرار گیرد، مثل آب و آتش که نسبت بین آنها تباین کلّی است و هیچ فردی از مصادیق آب وجود ندارد که آتش هم برآن صدق کند، همان‌طور که هیچ فردی از مصادیق آتش وجود ندارد که آب هم برآن صدق کند. حال اگر آبی در اثر مجاورت با آتش گرم شود، آنچه به حرارت اتصاف پیدا کرده، آب است ولی علت آن مجاورت با آتش است. واسطه خارجیِ مباین بر دو قسم است: ۱- عروض عارض بر معروض، حقیقی باشد، مثل اینکه آبی در اثر مجاورت با آتش، گرم شود که گفته می‌شود: «الماء حارّ». اینجا در اتصاف معروض به عرض، هیچ‌گونه مجاز و مسامحه‌ای وجود ندارد و واسطه خارجی مباین، حقیقتاً عرض را برای معروض ایجاد می کند به‌همین‌جهت آثار حرارت، بر این ماء مترتب می‌شود، این قسم واسطه را «واسطه در ثبوت» می‌نامند. ۲- عروض عارض بر معروض، مجازی باشد، یعنی در حقیقت، عرض بر خود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۳

واسطه عارض شده است، ولی به جهت ارتباطی که بین واسطه و معروض وجود دارد، عرض را مجازاً به معروض نسبت می‌دهیم. مثلًا در مورد اتومبیل متحرک، گاهی می گوییم: اتومبیل متحرک است و گاهی می گوییم: سرنشین‌های اتومبیل متحرکند.

آنچه در حقیقت متحرک است خود اتومبیل است ولی به جهت ارتباط حالّ و محلّ، می‌توان تحرک را مجازاً به سرنشین اتومبیل نیز نسبت داد. یعنی این نسبت غلط نیست ولی نسبت، به صورت مجاز است. این قسم واسطه را «واسطه در عروض» می‌نامند. باید توجّه داشت که واسطه در عروض، فقط در واسطه خارجی مباین تصوّر می‌شود، و در جایی که واسطه، مساوی یا اعم یا اخص یا جزء اعم یا جزء اخص باشد، واسطه در عروض نداریم. در قسم اوّل نیز که اصلًا واسطه‌ای وجود نداشت. تذکر: اگرچه در بعضی از مثال‌های فوق، ممکن است کسی مناقشه کند، ولی این از باب مناقشه در مثال است و اصل مسئله به قوّت خود باقی است.

کدام یک از اقسام عرض، ذاتی و کدام یک غریب است؟

اشاره

در این مورد نظریاتی وجود دارد که به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در تفسیر عرض ذاتی فرمود: «أی بلا- واسطهٔ فی العروض». پس به‌نظر ایشان، عرض در مورد واسطه در عروض، عرض غریب و در بقیّه موارد، ذاتی است.

۲- نظریه مشهور

اشاره

به نظر مشهور سه صورت از صور هشت‌گانه، «عرض ذاتی» و چهار صورت آن، «عرض غریب» و یک صورت مورد اختلاف است. صور عرض ذاتی به نظر مشهور عبارتند از: ۱- صورتی که واسطه در کار نباشد.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۷۴

۲- صورتی که واسطه داخلی مساوی با معروض داشته باشد. ۳- صورتی که واسطه خارجی مساوی با معروض داشته باشد. و در جایی که «واسطه داخلی اعم» در کار باشد، اختلاف است که آیا «عرض ذاتی» است یا «عرض غریب»؟ چهار صورت دیگر به نظر مشهور «عرض غریب» است.[۲۴]

کلام صدر المتألهین رحمه الله:

مرحوم صدر المتألهین در اوایل اسفار می‌فرماید: «قد فسّروا العرض الذاتی بالخارج المحمول الذی یلحق الشیء لذاته أو لأمر یساویه».[۲۵] یعنی مشهور در تفسیر عرض ذاتی گفته‌اند: عرض ذاتی چیزی است که یا بدون واسطه، عارض بر چیزی شود،[۲۶] یا با واسطه امری که مساوی با معروض است، خواه واسطه داخلی باشد یا واسطه خارجی. سپس فرموده است: بعضی دیده‌اند تفسیر

مشهور، بر بسیاری از مسائل علوم منطبق نیست، چون بسیاری از مسائل علوم، از عوارض انواع بحث می‌کند، در حالی که

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۷۵

موضوع علم عنوان جنسیّت دارد و اگر نوع را در رابطه با جنس بسنجیم ملاحظه می‌کنیم که نوع، خارج از ماهیت جنس است ولی جنس، داخل در ماهیت نوع است پس نمی‌توان ناطق را در ماهیت حیوان آورد. بنابراین اگر بخواهیم چیزی را که عارض بر نوع می‌شود، عارض بر جنس کنیم، بر اساس تعریف مشهور در اینجا عرض ذاتی نخواهد بود. مثلًا «متعجّب بودن» عرضی است که بر «انسان» عارض می‌شود حال اگر بگوییم: «الحیوان متعجّب»، در اینجا «متعجّب» به‌واسطه «انسان»- که امری اخص از حیوان است- بر حیوان عارض شده است و مشهور چنین چیزی را عرض ذاتی نمی‌دانند. مشهور می‌گویند عرض ذاتی در دو مورد است: ۱- عرضی که بدون واسطه، عارض بر معروض گردد. و معلوم است که «تعجّب» داخل در ذات «حیوان» نیست و بدون شک واسطه‌ای در کار است. ۲- عرضی که با واسطه امر داخلی مساوی یا امر خارجی مساوی با معروض برآن عارض گردد. در نتیجه اگر عرض، با واسطه‌ای که اخص از معروض است برآن عارض شود، مشهور آن را «عرض ذاتی» نمی‌دانند. در اکثر موضوعات مسائل علم، این جهت مشاهده می‌شود، مثلًا موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است، ولی در مسئله «الفاعل مرفوع» ملاحظه می‌شود که «کلمه» عنوانی اعم است که هم فاعل را در برمی‌گیرد و هم غیر فاعل را شامل می‌شود. در حالی که مرفوعیت، به قسم خاصی از کلمه اختصاص دارد. بنابراین مرفوعیت، عارض بر نوع شده است، در حالی که موضوع علم نحو «کلمه» است و به تفسیر مشهور، این عرض، «عرض غریب» است. پس اگر تفسیر مشهور در رابطه با عرض ذاتی پذیرفته شود، در این موارد چگونه باید اشکال را حل کرد؟ زیرا این صورت از صوری است که مشهور آن را بدون اشکال «عرض غریب» می‌دانند.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۷۶

به‌همین‌جهت، صدر المتألهین رحمه الله می‌فرماید: مسئله مذکور به دو گونه توجیه شده است: ۱- بعضی گفته‌اند: عرضِ ذاتیِ نوع، عرضِ ذاتی برای جنس نیز می‌باشد، بنابراین، مرفوعیت که عرض ذاتی فاعل است، عرض ذاتی کلمه نیز می‌باشد. ۲- بعضی گفته‌اند: مرفوعیت، محمول برای موضوع علم نیست، بلکه مرفوعیت در مسئله «الفاعل مرفوع» به عنوان محمول است. و آنچه به عنوان عوارض «کلمه و کلام» مطرح است مرفوعیّت و منصوبیّت و مجروریّت به نحو تردید است نه خصوص یکی از این‌ها. صدر المتألهین رحمه الله می‌فرماید: این توجیهات را ذوق سلیم نمی‌پذیرد و ظاهر این است که حق با مشهور است. ایشان سپس می‌فرماید: «و لم یتفطّنوا بأنّ ما یختص بنوع من أنواع الموضوع ربّما یعرض لذات الموضوع بما هو هو ...».[۲۷] ظاهر کلام ایشان این است که عرضِ مختصّ به نوع، گاهی بدون واسطه بر ذات موضوع نیز عارض می‌شود. یعنی مرفوعیت که عرض مختص به فاعل است، گاهی بدون واسطه بر خود «کلمه و کلام»- که موضوع علم نحو است- نیز عارض می‌شود. به نظر ما این تعبیر نمی‌تواند اشکال کلام مشهور را برطرف کند زیرا: اوّلًا: تعبیر به «ربّما» مشکلی را حل نمی‌کند. ثانیاً: برفرضْ مسئله حل شود، اگر مرفوعیت بخواهد بدون واسطه بر «کلمه و کلام» عارض شود پس چرا می‌گویید: «یختص بنوع من أنواع الموضوع»؟ معنای «یختص ...» این است که چنین عرضی از دایره نوع بیرون نمی‌رود، و تنها این نوع است که با این عرض ارتباط دارد نه موضوع بما هو هو.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۷۷

بنابراین تعبیر به «یختص» و «ربّما» تناقض صدر و ذیل است. پس اگر بگوییم:

«ظاهر کلام صدر المتألهین اراده شده است»، اشکال بر مشهور به قوّت خود باقی خواهد بود. به‌نظر می‌رسد مرحوم صدر المتألهین خواسته است در این عبارت، حرف مرحوم آخوند را بیان کند. یعنی معنای «عرض ذاتی» در عبارت صدر المتألهین رحمه الله همان «بلا واسطهٔ فی العروض»- که در کلام مرحوم آخوند است- باشد. و این احتمال، بعید نیست، چون بزرگان دیگری- مثل مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه اسفار- نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند. با این تفاوت که مرحوم آخوند، اصطلاح اصولی و فلسفی

بکار برده ولی مرحوم سبزواری اصطلاح ادبی بکار برده و فرموده است: «عرض ذاتی، عرضی است که وصف برای خود موصوف باشد و عرض غریب، عرضی است که وصف به حال متعلّق موصوف باشد که در این صورت نسبت دادن آن به خود موصوف، مجاز است».[۲۸] در نتیجه، بنا بر مبنای مرحوم آخوند در کفایه، اشکالی که بر مشهور وارد بود، دیگر وارد نیست، زیرا مرفوعیّت، همان گونه که عارض بر فاعل است، به خود کلمه هم اسناد داده شده و همان‌طور که می‌توان گفت: «الفاعل مرفوع»، می‌توان گفت: «هذه الکلمهٔ مرفوعهٔ»، بدون اینکه مجازی در کار باشد. پس در عین اینکه «مرفوعیت»، به واسطه «فاعلیت» بر «کلمه» عارض می‌شود، عروض و اسناد آن حقیقی است. و ملاک در «عرض ذاتی» همین است.

۳- نظریه علامه طباطبایی رحمه الله

اشاره

ظاهر کلام مرحوم علّامه طباطبائی در حاشیه اسفار این است که عرض ذاتی،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۸

عرضی است که بدون واسطه، بر معروض حمل شود. به عبارت دیگر: عرض ذاتی عرضی است که معروضْ ذاتاً اقتضای آن را داشته باشد و بین عرض و معروض هیچ واسطه‌ای در کار نباشد. ایشان در آخر کلام خود می‌فرماید: این مطلب مربوط به علوم برهانی است، ولی در علوم اعتباری- مثل فقه و اصول و ...- این معنا محقق نیست، چون برهان، قیاسی است که منتج یقین است و عنوان برهان، در صورتی تحقّق دارد و نتیجه می‌دهد که شرایط زیر را دارا باشد: ۱- ضروری در صدق باشد، هرچند جهت آن از نظر منطقی، امکان باشد، مثلًا وقتی گفته می‌شود: «الإنسان بالفعل موجود» در این قضیّه «موجود» برای «انسان» ضرورت ندارد و انسان در رابطه با وجود، «ممکن» است، یعنی نسبت او به وجود و عدم مساوی است ولی در عین حال، قضیّه فوق «ضروری الصدق» است، یعنی الآن در خارج، لباس وجود پوشیده و افراد زیادی از انسان به وجود اتصاف دارند. ۲- از نظر زمان، دائمه در صدق باشد، یعنی این‌طور نباشد که زمان در آن تغییر ایجاد کند و گاهی باشد و گاهی نباشد. ۳- از نظر حالات هم باید کلّیت داشته باشد و این گونه نباشد که در حالی به این محمول اتصاف داشته و در حالی اتصاف نداشته باشد. ۴- مقدمات برهان باید به‌گونه‌ای باشند که محمول برای موضوع، عرض ذاتی باشد. یعنی با وضع موضوع، محمول نیز وضع شده و با رفع آن، محمول نیز رفع شود. و اگر با رفع یکی، دیگری وجود داشته باشد منتج یقین نخواهد بود.[۲۹]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۹

اشکال بر کلام علّامه طباطبائی رحمه الله:

ظاهر عبارت ایشان این است که عرض ذاتی، به جایی اختصاص دارد که واسطه در کار نباشد، چون تنها در این صورت است که می‌توان به یقین رسید. در حالی که با واسطه داخلی مساوی یا واسطه خارجی مساوی نیز می‌توان به یقین رسید. بنابراین دلیل ایشان- یعنی انتاج یقین- منطبق بر مدّعایشان نیست. حتّی می‌توان گفت: با واسطه داخلی اعم نیز می‌توان به یقین رسید، مثلًا اگر چیزی که بر «حیوان» عارض می‌شود، بر «انسان» عارض شود، منتج یقین خواهد بود. زیرا انسان همان گونه که عوارض فصل برایش ضرورت دارد، عوارض ذاتی نوع هم برایش ضرورت دارد و بین این دو از جهت انتاج یقین فرقی وجود ندارد. پس رسیدن به یقین، تضادی با «واسطه» ندارد. در موردی که عرض با «واسطه داخلی مساوی» بر معروض حمل شده است آیا می‌توان گفت

منتج یقین نیست؟ بدون شک نمی‌توان چنین ادعائی کرد. اگر چیزی به واسطه «ناطقیت» بر «انسان» عارض شود و از ما سؤال کنند این قضیه‌ای که تشکیل داده‌اید چه قضیه‌ای است؟ آیا قضیّه یقینی است یا ظنّی؟ بدون هیچ تردیدی خواهیم گفت: قضیه یقینی است، زیرا ناطقیت قابل انفکاك از انسان نیست و در نتیجه عروض عرض به عنوان ناطقیت، قطعی خواهد بود. بنابراین کلام علامه طباطبائی رحمه الله در تفسیر «عرض ذاتی» نمی‌تواند مورد قبول باشد.

بررسی اقوال پیرامون عرض ذاتی

ازآنچه گفته شد معلوم گردید که در رابطه با عرض ذاتی دو نظریه قابل توجّه وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرند. یکی نظریه مشهور و دیگری نظریه مرحوم آخوند.

بررسی نظریه مشهور

مشهور در تفسیر «عرض ذاتی» گفته‌اند: «عرض ذاتی» چیزی است که یا بدون واسطه، عارض بر چیزی شود، یا با واسطه امری که مساوی با معروض است.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۸۰

و- همان گونه که گفتیم- بنا بر تفسیر مشهور، سه صورت از صور هشت‌گانه عرض، بدون تردید «عرض ذاتی» خواهند بود. اشکالی که بر مشهور وارد شد و سبب گردید مرحوم آخوند و دیگران از تفسیر مشهور عدول کنند، این بود که ما وقتی مسائل علوم را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم اکثر محمولات آنها در ارتباط با موضوع خود به عنوان عارض بر نوع می‌باشند و عارض بر نوع، اگر بخواهد عارض بر خود موضوع علم- که به عنوان جنس است- واقع شود، داخل در یکی از صوری است که مشهور آن را «عرض غریب» می‌دانند، زیرا عرض نوع نمی‌تواند ارتباط به جنس داشته باشد و عنوان «ما یلحق الشیء لذاته أو لأمر یساویه» که در تفسیر «عرض ذاتی» گفته شده است در اینجا صدق نمی‌کند. در اینجا نوع، واسطه گردیده تا عرض بر جنس حمل شود و روشن است که نوع، اخص از جنس است و مشهور، عرض با واسطه اخص را بدون اشکال «عرض غریب» می‌دانند. پس چگونه می‌توان از طرفی موضوع علم نحو را «کلمه و کلام» دانسته و از طرفی مسائل علم نحو را از قبیل «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و ... دانست؟ البته نمی‌توان به‌طور کلّی ادّعا کرد که همواره موضوعات مسائل، اخصّ از موضوع علم می‌باشند، بلکه گاهی برعکس است و موضوع علم اخص از موضوعات مسائل است، مثلًا موضوع علم اصول، اخص از موضوع کثیری از مسائل آن می‌باشد، زیرا موضوع علم اصول را «ادلّه اربعه با قطع نظر از دلیلیت» یا «ادلّه اربعه به وصف دلیلیت» و یا عنوان «الحجهٔ فی الفقه» دانسته‌اند، درحالی‌که در مباحث الفاظ می‌گویند: «صیغه امر بر وجوب دلالت می‌کند». و برای اثبات این مطلب به لغت و بناء عقلاء تمسک می‌کنند. این نشان می‌دهد که صیغه امر که به عنوان موضوع مسأله اصولی قرار گرفته، اختصاصی به ادلّه اربعه ندارد بلکه در مورد لغت و بناء عقلاء نیز جریان دارد. در نتیجه موضوع این مسائل، اعمّ از موضوع علم اصول- یعنی ادلّه اربعه- است. یعنی اگر صیغه امر دلالت بر وجوب کند، اوامری که در ادلّه اربعه واقع شده نیز- به عنوان یک مصداق- بر وجوب دلالت خواهد کرد، زیرا اگر چیزی به عنوان عرض بر اعمّ مطرح باشد، عرض بر اخصّ

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۸۱

هم خواهد بود. در مباحث عقلی نیز این بحث مطرح است، مثلًا وقتی عقل حکم می‌کند که بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه وجود دارد، این مسئله، اختصاصی به کتاب و سنت ندارد بلکه یک بحث کلّی عقلی است که وقتی ثابت شود، در باب شرعیات و ادلّه اربعه نیز از آن استفاده خواهد شد. در اینجا نیز موضوع مسئله، اعمّ از موضوع علم می‌باشد. درحالی‌که این همان صورتی بود که مشهور اختلاف داشتند آیا «عرض ذاتی» است یا «عرض غریب»؟ بنابراین، اشکال به کسانی که این صورت را «عرض غریب» می‌دانند وارد است. اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر نظریه مرحوم آخوند: مرحوم آخوند در تفسیر عرض ذاتی فرمود: «أی بلا واسطهٔ فی العروض».[۳۰] اشکالاتی که بر کلام مشهور وارد بود بر کلام مرحوم آخوند وارد نیست. ولی امام خمینی «دام ظلّه» کلام مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: تفسیر «عرض ذاتی» به «بلا واسطهٔ فی العروض» مشکل را حلّ نمی‌کند. چون در بعضی از علوم، نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نه اخص است و نه اعم، بلکه نسبت کلّ و جزء است نه کلّی و فرد، مثلًا موضوع علم جغرافیا، «کره زمین» است و در این علم از عوارض و خصوصیات کره زمین- چون خشکی‌ها، دریاها، کوهها و ...- بحث می‌شود. در حالی که موضوعات مسائل آن، اجزاء کره زمین- مثل زمین ایران و ...- می‌باشد. حال اگر بخواهیم خصوصیاتی که برای زمین ایران وجود دارد به موضوع علم جغرافیا- یعنی: کره زمین- نسبت دهیم، چنین اسنادی، اسناد مجازی خواهد بود، زیرا عرضی را که برای جزء موضوع- مثل زمین ایران- ثابت شده، به کلّ موضوع- یعنی کره زمین- نسبت داده‌ایم. علاقه این اسناد هم علاقه کلّ و جزء است.[۳۱]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۸۲

بنابراین، در مثل علم جغرافیا، اشکال بر مرحوم آخوند وارد است، چون واسطه در اینجا «واسطه در عروض» است. امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: ما باید ابتدا پیرامون «عرض» بحث کنیم و با قطع نظر از مسأله ذاتی و غریب، ببینیم آیا محمولات مسائل در همه علوم، نسبت به موضوع علم جنبه عرض دارند یا نه؟ تفسیر موضوع علم به «ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» ابتدا در منطق مطرح شده و به دنبال آن فلاسفه در مورد آن بحث کرده‌اند. در کلام فلاسفه و منطقیین، «عرض» به موجودی گفته می‌شود که دارای واقعیّت خارجی بوده ولی در وجود خود استقلال ندارد و به معروض نیازمند است، مثل بیاض، و در مقابل آن «جوهر» قرار دارد. «جوهر» به موجودی گفته می‌شود که دارای واقعیت خارجی بوده و در وجود خود استقلال دارد و به معروض نیاز ندارد، مثل جسم. عنوان «عرض» در باب کلّیات خمس نیز مطرح است. «عرض» در باب کلیات خمس در مقابل ذات و ذاتیات است و به چیزی که خارج از ماهیت است اطلاق می‌شود و آن بر دو قسم است: عرض خاص و عرض عام. «عرض»- خواه در مقابل «جوهر» باشد و خواه در باب کلّیات خمس باشد- دارای واقعیت خارجی است. در نتیجه، عرض- به هر معنایی فرض شود- امر اعتباری نخواهد بود. ظاهر این است که مراد از «عرض» در تعریف موضوع علم، معنای دوّم- یعنی:

عرض در باب کلّیات خمس- است. حال باید ببینیم آیا عنوان «عرض» در ارتباط با همه علوم صدق می‌کند؟ در مورد بعضی از علوم که واقعیت محض می‌باشند، عرض به معنای منطقی تحقّق ندارد، مثلًا در علم عرفان و علم کلام که در رابطه با الهیات بحث می‌شود،

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۸۳

وقتی می‌گوییم: «اللَّه تعالی عالم» بدون شک این مسئله یک مسأله کلامیه است در حالی که علم، عین ذات خداوند است و کسی نمی‌تواند بگوید: علم، عارض بر ذات خداوند شده است. به‌همین‌جهت در مثل علم عرفان و کلام، اشکال بر منطقیین و فلاسفه و مرحوم علّامه طباطبائی- که می‌فرمود: «این مسائل در علوم برهانیه است»- وارد است. زیرا علم کلام و عرفان از علوم برهانی می‌باشند در حالی که بحث از عوارض در آنها مطرح نیست. ولی اشکال مهمی که به فلاسفه و منطقیین وارد است در رابطه با علوم

اعتباریه- مثل فقه، اصول، صرف، نحو و ...- می‌باشد، زیرا در این گونه علوم نیز عنوان «عرض» مطرح نیست. مثلًا در علم فقه از احکام تکلیفیه و احکام وضعیّه بحث می کنیم و احکام از امور اعتباری بوده و از واقعیت خارجی برخوردار نیستند. مثال احکام وضعیه: در فقه، وقتی می گویید: «الدم نجس»، آیا شما واقعیتی در «الدم» ملاحظه کرده‌اید که کفّار، آن واقعیت را ملاحظه نکرده‌اند و می گویند: «الدم لیس بنجس»؟ روشن است که مسأله نجاست، امری واقعی نیست، بلکه از امور اعتباریه می‌باشد که شارع مقدس آن را اعتبار کرده است.[۳۲] همان گونه که اگر کسی مالک خانه‌ای شد هیچ تغییری در واقعیت خود او یا واقعیت خانه، حاصل نشده است بخلاف اینکه رنگ خانه را تغییر دهد که واقعیت آن تغییر کرده و مثلًا عنوان سفید به عنوان زرد تبدیل می‌شود. حال این سؤال مطرح است که مباحث نجاسات- که قسمت مهمّی از کتب

فقهی را به خود اختصاص داده‌اند و بدون شک از مسائل مهم فقهی می‌باشند- آیا از عوارض ذاتی موضوع فقه یا حدّ اقلّ از عوارض ذاتی موضوع خود بحث می کنند؟ واضح است که «نجس» امری اعتباری است و واقعیت خارجی ندارد، به‌همین‌جهت نمی‌توان گفت: «نجس» عرض ذاتی برای موضوع علم فقه یا عرض ذاتی برای «الدم» است. «عرض» دارای واقعیت است و «نجس» امری اعتباری است. در نتیجه باید بگوییم: در این گونه موارد اصلًا عرضی وجود ندارد تا بخواهیم در مورد «ذاتی» یا «غریب» بودن آن بحث کنیم. مثال احکام تکلیفیه: وقتی گفته می‌شود: «صلاة الظهر واجبة» سؤال می‌شود:

آیا مراد از «صلاة الظهر»- که در اینجا موضوع مسأله فقهیه واقع شده است- صلاة الظهر موجود در خارج است؟ یا مراد صلاة الظهر موجود در ذهن است و یا مراد ماهیت صلاة الظهر است؟ هر سه فرض فوق دارای اشکال است: اگر بخواهیم «وجود خارجی صلاة» را معروض وجوب قرار دهیم، باید ابتدا انسان نماز را ایجاد کند سپس وجوب برآن عارض شود. در حالی که این معنا بین اصولیین معروف است که «خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت آن». و به تعبیر دیگر: وجوب، تا وقتی است که صلاة در خارج تحقّق پیدا نکرده است، و وقتی تحقّق پیدا کرد، دیگر وجوبی باقی نمی‌ماند. و اگر بخواهیم «وجود ذهنی صلاة» را معروض وجوب قرار دهیم، این سؤال مطرح است که آیا وجود ذهنی صلاة در ذهن چه کسی، معروض وجوب واقع می‌شود؟ اگر «صلاة در ذهن مکلّف» معروض وجوب گردد، باید تصوّر صلاة توسط مکلّف، مسقط تکلیف بوده و لازم نباشد صلاة در خارج آورده شود. و اگر «صلاة در ذهن مولا» معروض وجوب گردد، باید ایجاد صلاة از ناحیه مکلَّف، لازم نباشد نه در خارج و نه در ذهن. زیرا در این صورت، صلاة در ذهن مولا وجود پیدا کرده و ما هم فرض کرده‌ایم صلاة موجود در ذهن مولا، معروض وجوب قرار

گرفته است. پس نیازی نیست که مکلّف آن را ایجاد کند. و از طرفی در این صورت، تحقّق صلاة در خارج غیرممکن خواهد شد، چون در فلسفه گفته شده است: «وجود ذهنی و وجود خارجی با یکدیگر تباین دارند و نمی‌شود موجود خارجی- با وصف خارجی بودنش- به ذهن برود و آنچه در ذهن می‌آید صورتی از شیء است نه خود شیء»[۳۳]. و به عبارت دیگر: «وجود خارجی و وجود ذهنی، دو قسم از ماهیت موجودند که به نحو مانعةالجمع می‌باشند و امکان ندارد موجود ذهنی- با وصف موجود ذهنی بودن- موجود خارجی هم باشد». حال اگر وجود ذهنی صلاة نزد مولا معروض وجوب باشد اگر ما تا آخر عمر هم نماز بخوانیم، نخواهیم توانست متعلّق وجوب را در خارج ایجاد کنیم، زیرا متعلّق وجوب، با قید «وجود در ذهن مولا» است و چیزی که قید ذهنی دارد، نمی‌تواند در خارج محقق شود. و اگر بخواهیم «ماهیت صلاة» را- با قطع‌نظر از وجود ذهنی یا وجود خارجی آن- معروض وجوب قرار دهیم، این اشکال مطرح است که «ماهیت بما هی» نمی‌تواند مطلوب مولا باشد. مثلًا کسی که آب طلب می کند، ماهیت آب را نمی‌خواهد، بلکه وجود آب است که تشنگی او را برطرف می‌سازد. و اگر هزاران بار ماهیت آب در ذهن بیاید و وجود ذهنی هم پیدا کند، نمی‌تواند عطش را برطرف سازد. علاوه بر آنچه گفته شد، نفس وجوب، امری اعتباری است که عقلاء و شارع در اوامر

خود اعتبار کرده‌اند و وقتی صلاهٔ، وجوب پیدا می کند، نمی‌توان گفت: «به حسب واقع، لباس دیگری پوشیده است». وجوب، مثل بیاض نیست که دارای واقعیت خارجی باشد بلکه امری است اعتباری که عقلاء و شارع در اوامر خود اعتبار کرده‌اند. نتیجه کلام امام خمینی «دام ظلّه»- با توضیحی که ما ارائه نمودیم- این شد که «عرض ذاتی» را به هر معنا بگیریم دارای اشکال است و حتی اگر از عنوان «ذاتی» نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۶

صرف‌نظر کنیم خود عنوان «عرض» نیز دارای اشکال است. آنچه اشکال را برطرف می کند این است که گفته شود: با توجّه به این که فلسفه و منطق می گوید: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» و روی «کلّ علم» تکیه دارند، ناچاریم بگوییم: مراد از عوارض در این عبارت، عرض در باب ذات و ذاتیات یا عرض در مقابل جوهر نیست، بلکه مراد، اوصاف و محمولات است خواه واقعیت داشته یا اعتباری باشند. هرچند فلسفه و منطق به اعتباریات نظر ندارند. ولی دخالت فلسفه و منطق در تمام علوم، قرینه بر این است که مراد از عرض، چیزی است که بر موضوع حمل می‌شود.[۳۴] بررسی اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر مرحوم آخوند امام خمینی «دام‌ظلّه» فرمود: در مثل علم جغرافیا نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل نسبت کلّ و جزء است، و اگر بخواهیم چیزی که عارض بر جزء است به کلّ نسبت دهیم، اسناد مجازی خواهد بود و عنوان «واسطه در عروض» پیدا خواهد کرد. به نظر می‌رسد این اشکال قابل جواب است، زیرا در علم جغرافیا، نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نسبت کلّ و جزء نیست، بلکه مانند اکثر علوم، نسبت کلّی و جزئی مطرح است، چون اگر موضوع علم جغرافیا کلّ باشد، باید غرضِ مترتب بر علم در صورتی حاصل شود که انسان به تمام جغرافیای جهان آگاه باشد، زیرا هر غرضی که مترتب بر مرکّب باشد، در صورتی حاصل می‌شود که کلّ اجزاء آن محقق شود، همان گونه که در نماز اگر یک حرف آن تغییر پیدا کند دیگر «معراج المؤمن» و «خیر موضوع» نخواهد بود. و در این صورت نباید کسی به عنوان جغرافی‌دان وجود داشته باشد، چون کسی نیست که به جغرافیای همه جهان آگاه باشد، بلکه هرکس

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۷

نسبت به مواضع مشخصی آگاهی دارد، و نسبت به همان مقدار برای او غرض علم جغرافیا حاصل می‌شود. همان گونه که در مورد علم نحو می گفتیم: اگر کسی از بین مسائل علم نحو، فقط مسأله «کلّ فاعل مرفوع» را بداند، به شعبه‌ای از غایت علم نحو دست یافته است. پس چرا این حرف را در مورد علم جغرافیا نگوییم؟ یک اشکال دیگر باقی می‌ماند که نیاز به توضیح دارد: امام خمینی «دام ظلّه» فرمود: «در مثل «الصلاهٔ واجبهٔ» نمی‌توان «واجبهٔ» را به عنوان «عرض» بر صلاهٔ دانست، چه وجود خارجی صلاهٔ در نظر گرفته شود یا وجود ذهنی و یا ماهیت صلاهٔ، و حتی اگر «عرض» را به معنای «محمول» بدانیم قابل حمل بر صلاهٔ نخواهد بود». این اشکال دارای یک جواب تفصیلی است که در مباحث مربوط به اوامر و نواهی مطرح می گردد. در آنجا بحث می‌شود که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می گیرند یا به افراد؟ ولی در اینجا به‌طور اجمال می گوییم: به نظر ما آنچه در مثل «الصلاهٔ واجبهٔ» متعلّق وجوب قرار گرفته، ماهیت با قطع نظر از وجود خارجی و ذهنی است. ولی اگر گفته می‌شود: «ماهیهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ»، ممکن است کسی بگوید: «ماهیت صلاهٔ- با قطع نظر از وجود صلاهٔ- نمی‌تواند مطلوبیتی داشته باشد و نمی‌تواند عنوان معراجیت و سایر عناوین و آثار برآن مترتب شود». امّا آنچه در فقه مطرح می‌شود، عنوان «مطلوبهٔ» نیست بلکه عنوان «واجبهٔ» است. و بین این دو عنوان تفاوت وجود دارد، زیرا در معنای «مطلوبهٔ» عنوان وجود مطرح نیست، ولی در معنای «واجبهٔ» عنوان وجود مطرح است. وجوب به معنای «بعث به ایجاد شیء» است و عنوانِ «ایجاد و وجود» در معنای وجوب دخالت دارد. بنابراین، جمله «ماهیهٔ الصلاهٔ واجبهٔ» به معنای «ماهیّهٔ الصلاهٔ مطلوب وجودها» می‌باشد و طبق این معنا، وجوبْ قابل حمل بر صلات خواهد بود. پس معنای «ماهیهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ» با معنای «ماهیهٔ الصلاهٔ واجبهٔ» تفاوت دارد و جمله اوّل قابل مناقشه است

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۸

ولی جمله دوّم این‌گونه نیست. در نتیجه در اینجا «وجود» واسطه گردیده تا بتوانیم «واجبهٔ» را بر «ماهیهٔ الصلاهٔ» حمل کنیم، زیرا ماهیت به عنوان جنس است و دارای دو نوع می‌باشد:

موجوده و غیر موجوده. و به تعبیر دیگر: چیزی که بر نوع عارض شده است، به جنس اسناد داده‌ایم و این جزء موارد «بلا واسطهٔ فی العروض» است. نتیجه بحث در ارتباط با عرض ذاتی و عرض غریب از آنچه گفته شد معلوم گردید که تفسیر مشهور در رابطه با «عرض ذاتی» دارای اشکالات فراوانی است و نمی‌توان به آن معنا ملتزم شد. ولی تفسیر مرحوم آخوند مورد قبول است و اشکالات وارد برآن قابل حلّ است. و بنا بر تفسیر مرحوم آخوند- که عرض ذاتی را «بلا واسطهٔ فی العروض» می‌دانست- هفت قسم از اقسام هشت‌گانه عرض، داخل در عنوان «ذاتی» و یک قسم به عنوان «عرض غریب» خواهد بود. یادآوری می‌شود که این تفسیر را قبل از مرحوم آخوند، مرحوم حاجی سبزواری و مرحوم ملّا صدرا در حاشیه حکمهٔ الإشراق پذیرفته‌اند.

بحث چهارم نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل چیست؟

مهم‌ترین دلیلی که مشهور بر نیاز هر علمی به موضوع واحد ذکر کردند این بود که بر مسائل هر علمی غرض واحدی مترتب است، از اینجا می‌فهمیم که بین مسائل علم، قدر جامعی وجود دارد و آن قدر جامع، در حقیقت قدر جامع بین موضوعات مسائل می‌باشد که از آن قدر جامع به «موضوع علم» تعبیر می‌کنند. مرحوم آخوند نیز به پیروی از مشهور فرموده است: نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نسبت بین کلّی و مصادیق و طبیعی و افراد است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۹

البته باید توجّه داشت که مشهور، چون از راه قدر جامع بین موضوعات مسائل به موضوع علم رسیده‌اند، چاره‌ای جز این ندارند که بگویند: نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نسبت بین کلّی و مصادیق و طبیعی و افراد است. اشکال بر مشهور: نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، در همه علوم نسبت کلّی و مصادیق و طبیعی و افراد نیست، بلکه در بعضی از علوم- مثل علم جغرافیا، بر اساس نظر امام خمینی «دام ظلّه»- نسبت کلّ و جزء می‌باشد. و در بعضی از علوم- چون علم عرفان- موضوع علم با موضوع مسائل یک چیز است. موضوع علم عبارت از «اللّه» و موضوع مسائل آن نیز عبارت از «اللّه» است، و نمی‌توان عنوان کلّی و فرد را در مورد آن تصوّر کرد. در بعضی از علوم نیز نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، عموم و خصوص من وجه است، مثلًا موضوع علم اصول «ادلّه أربعه» است، در حالی که موضوع در مسئله «الأمر یدلّ علی الوجوب»، مطلق امر است خواه در کتاب باشد یا در سنت یا در اوامر موالی عرفیه. بنابراین، اشکال به کلام مرحوم آخوند و مشهور وارد است. ولی ما از راه دیگری وارد شدیم. ما گفتیم: بین مسائل، سنخیت ذاتی وجود دارد و این سنخیت، اقتضا می‌کند که بین مسائل، جهت اشتراکی وجود داشته باشد، ولی لازم نیست این جهت اشتراک به صورت قدر جامع و افراد باشد. و حتی اگر ما کلام امام خمینی «دام ظلّه» را در مورد جغرافیا بپذیریم، در عین حال کلام ما تمام است، چون ما معتقدیم بین مسائل جغرافیا سنخیت وجود دارد، مثلًا بحث در مورد خصوصیات زمین ایران و زمین اروپا و ... با یکدیگر سنخیت دارند و لازمه این سنخیت، کلّیت نیست بلکه لازمه سنخیت، وجود جهت اشتراک بین آنهاست، اگرچه اشتراک به این باشد که همه مسائل به صورت اجزاء برای یک کلّ باشند، مثل اینکه گفته می‌شود:

رکوع و قرائت، در این جهت با یکدیگر اشتراک دارند که هر دو به عنوان جزء برای صلاهٔ می‌باشند، هرچند رکوع از مقوله فعل و قرائت از مقوله دیگر است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۰

گاهی نیز سنخیت، اقتضای وحدت می کند مثل علم عرفان که موضوع آن «اللّه» است و بین مسائل آن نیز سنخیت وجود دارد، بدون اینکه بتوان نسبت کلّی و مصادیق و طبیعی و افراد را مطرح کرد. در نتیجه، سنخیت اقتضا نمی‌کند که نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، در تمام موارد، به صورت کلّی و مصادیق باشد، بلکه سنخیت، ما را به سوی وجود موضوع هدایت می کند، ولی این که نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل چیست؟ موارد آن فرق می کند، گاهی سنخیت اقتضا می‌کند که نسبت به صورت «کلّ و جزء» باشد و گاهی اقتضای «وحدت» می کند و در غالب موارد نیز اقتضا می‌کند که نسبت به صورت «کلّی و مصادیق» باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۱

مسأله دوم ملاک تمایز علوم

اشاره

مسأله تعدّد و تغایر علوم، امری بدیهی و غیر قابل انکار است ولی آیا ملاک تمایز علوم چیست؟ یعنی چه چیزی باعث تمایز علوم و جدا شدن آنها از یکدیگر است؟ در این زمینه نظریاتی وجود دارد:

۱- نظریه مشهور

مشهور معتقدند: تمایز علوم به تمایز موضوعات است.[۳۵] در عبارت مشهور دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: مراد این باشد که موضوع هر علمی- که قدر جامع بین موضوعات مسائل آن علم می‌باشد- آن علم را از علوم دیگر جدا می کند، مثلًا همین‌که موضوع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۲

علم نحو- یعنی کلمه و کلام- با موضوع علم فقه- یعنی فعل مکلّف- تمایز دارد، سبب می‌شود که علم نحو و علم فقه از یکدیگر جدا شوند. و به تعبیر دیگر: چون هر علمی موضوع خاصی دارد، همین امر سبب شده است که آن علم را از علوم دیگر جدا کند. در نتیجه مراد از «موضوعات» در عبارت مشهور «موضوعات مسائل» نیست بلکه مراد «موضوعات خود علوم» است. این احتمال، ظاهر کلام مشهور است، ولی دارای دو اشکال است که یکی از آنها به نظر مشهور قابل جواب است ولی اشکال دیگر قابل جواب نیست. اشکال اوّل: موضوع علم صرف و علم نحو و علم معانی و بیان، «کلمه و کلام» است در حالی که این علوم، علوم متعددی می‌باشند. علاوه بر این، مشهور که موضوع هر علمی را واحد می‌دانند، چگونه ملتزم می‌شوند که در اینجا «کلمه و کلام» موضوع قرار گرفته است، درحالی که «کلمه و کلام» دو شیء می‌باشند، کلام، مرکّب از دو یا چند کلمه است. در نتیجه در اینجا موضوع، دو چیز است: «کلمه» و «کلام». مشهور ممکن است در پاسخ اشکال فوق بگویند: اوّلًا: ما موضوع این علوم سه‌گانه را یک چیز می‌دانیم و آن، قدر جامع بین «کلمه و کلام» است. و قدر جامع بین «کلمه و کلام»، عبارت از «لفظ مستعمل عربی» می‌باشد که یک مصداقش «کلمه» و یک مصداقش «کلام» است. ثانیاً: آنچه باعث جدا شدن این سه علم از یکدیگر می‌شود، حیثیت‌هایی است که موضوع در هریک از این سه علم داراست، مثلًا موضوع علم صرف، «الکلمة و الکلام من حیث الصحة و الاعتلال» و موضوع علم

نحو، «الکلمهٔ و الکلام من حیث الإعراب و البناء» و موضوع علم معانی و بیان، «الکلمهٔ و الکلام من حیث الفصاحهٔ و البلاغهٔ» است و همین حیثیات سبب می‌شود که موضوعات این علوم از یکدیگر جدا شده و بین این سه علم، تمایز حاصل شود. مرحوم محقق اصفهانی در حاشیه بر کفایه، نکته لطیفی را از قول جماعتی از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۳

محققین در فلسفه نقل کرده است. ایشان می‌فرمایند: وقتی گفته می‌شود: «موضوع علم نحو، کلمه و کلام من حیث الإعراب و البناء است»، شکی نیست که مراد «من حیث کونه قابلًا لورود الإعراب علیه» است، نه «من حیث کونه معرباً بالفعل»، چون اگر این معنا- یعنی: معنای دوّم- در نظر گرفته شود، باید جمله «الفاعل مرفوع» را این‌گونه معنا کرد: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع یکون مرفوعاً»، زیرا «الفاعل» از مصادیق «کلمه و کلام» است. و این مثل این است که گفته شود: «آنچه در جوی می‌رود آب است» و این قضیه ضروریه به شرط محمول می‌شود.

و معنایش این است که چیزی عارض بر خودش شود نه عارض بر شیء دیگر. سپس می‌فرماید: بعضی توجّه به این نکته نداشته و برای فرار از اشکال وارد بر مشهور گفته‌اند: ما قبول نداریم که موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است، بلکه موضوع آن «معرب و مبنی» است. در حالی که این کلام دارای اشکال است، زیرا با توجّه به این که «فاعل» از مصادیق معرب است و مراد از معرب هم «معرب بالفعل» است، پس باید در معنای «الفاعل مرفوع» بگویند: «الفاعل الذی یکون معرباً بالفعل بإعراب الرفع یکون مرفوعاً» که اشکال آن را متذکر شدیم. ولی اگر قید حیثیت را اضافه کنیم و بگوییم موضوع علم نحو «کلمه و کلام من حیث کونه صالحاً و قابلًا لورود الإعراب علیه» می‌باشد معنای عبارت «الفاعل مرفوع» این می‌شود: «الفاعل الذی یکون قابلًا لورود الإعراب علیه یکون مرفوعاً» و این معنا، معنای صحیحی خواهد بود.[۳۶] اشکال دوّم: از مشهور سؤال می‌کنیم: شما این وحدت موضوع را از کجا بدست می‌آورید؟ ما وقتی دلیل مشهور را در رابطه با موضوع علم و وحدت آن مطرح کردیم گفتیم: مشهور، وحدت موضوع را از راه وحدت غرض بدست می‌آورند و معتقدند: هر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۴

علمی دارای غرضِ واحدی است، و به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» این غرضِ واحد باید علّتِ واحدی داشته باشد و چون مسائل مختلف نمی‌تواند در غرض واحد نقش داشته باشد، بنابراین باید مسائل مختلف، دارای قدر جامعی باشند که در این معلول، تأثیر کند. آن قدرِ جامع عبارت از «قدر جامع بین موضوعات مسائل» است. ما در بحثهای گذشته جوابهای متعددی در رابطه با این کلام مشهور مطرح کردیم. ولی در اینجا بر اساس مبنای خود مشهور می‌گوییم: آنچه شما را به‌سوی «وحدت موضوع» هدایت کرد، عبارت از «وحدت غرض» بود، بنابراین شما باید «وحدت غرض» را اساس قرار داده و آن را منشأ تمایز علوم بدانید نه اینکه تمایز را به تمایز موضوعات بدانید. ممکن است کسی بگوید: غرض، به عنوان معلول برای موضوع بوده و با توجّه به تقدّم علت بر معلول، بهتر است تمایز علوم را به تمایز موضوعات نسبت دهیم نه به تمایز اغراض. و شاید مشهور که در اینجا تمایز علوم را به تمایز موضوعات نسبت داده‌اند، روی این جهت بوده که موضوع، جنبه علت؛ و غرض، جنبه معلول دارد.[۳۷] و به عبارت اصطلاحی: برهانی که مشهور در اینجا اقامه کرده‌اند برهان «إنّی» است نه برهان «لمّی». یعنی آنان از معلول پی به علت برده‌اند نه اینکه از علت پی به معلول برده باشند و به‌همین‌جهت تمایز را به حساب علت گذاشته‌اند. جواب این است که: اگرچه در هر دو برهان «إنّی» و «لمّی» ما به نتیجه می‌رسیم ولی آنچه در اینجا به نظر مشهور روشن بوده، معلول- یعنی وحدت غرض- بوده است، به عبارت دیگر: اگرچه علت، مقدّم بر معلول است ولی در جائی که از معلول به علّت رسیده‌ایم، آنچه برای ما روشن است و می‌خواهیم خصم را با آن قانع کنیم،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۵

معلول می‌باشد. پس چرا مشهور در باب تمایز علوم سراغ علّت (یعنی موضوع) رفته و معلول (یعنی غرض) را مطرح نمی‌کنند؟ در حالی که لازمه بیان خودشان این بود که تمایز علوم را به تمایز اغراض نسبت دهند نه تمایز موضوعات. احتمال دوّم در کلام مشهور: از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان مراد از «تمایز موضوعات» در کلام مشهور را «تمایز موضوعات مسائل» دانسته است نه تمایز موضوعات علوم. مرحوم آخوند فرموده است: «و قد انقدح بما ذکرنا أنّ تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعیة إلی التدوین لا الموضوعات و لا المحمولات».[۳۸] عبارت «لا الموضوعات» در کلام ایشان برای نفی کلام مشهور است. اگر مرحوم آخوند در کلام خود عبارت «لا ـ الموضوعات» را به تنهایی ذکر می‌کرد می‌توانستیم بگوییم: منظور مشهور از موضوعات، موضوعات علوم است ولی با توجّه به این که در کلام مرحوم آخوند، عبارت «و لا المحمولات» نیز اضافه شده است و روشن است که مراد از محمولات، چیزی غیر از محمولات مسائل نمی‌تواند باشد- چون در باب محمولات کسی نیامده قدر جامع درست کند و اسم آن را موضوع علم بگذارد- و وحدت سیاق اقتضا می‌کند که مراد از موضوعات در کلام مرحوم آخوند نیز «موضوعات مسائل» باشد، بنابراین از عبارت مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان مراد از «موضوعات» در کلام مشهور را «موضوعات مسائل» دانسته است نه «موضوعات علوم». زیرا ایشان با بیان خود، تمایز بین «موضوعات مسائل» را مردود دانسته است. در کلام مرحوم آخوند، قرینه دیگری نیز بر این معنا وجود دارد، زیرا ایشان در رابطه با تمایز موضوعات، اشکالی به مشهور وارد کرده که فقط با احتمال دوّم در کلام مشهور سازگار است.[۳۹] مرحوم آخوند فرموده است: اگر تمایز علوم به تمایز موضوعات

باشد، لازم می‌آید هر بابی بلکه هر مسأله‌ای، علم مستقلی باشد. «الفاعل مرفوع» یک علم و «المفعول منصوب» علم دیگر و .... بدیهی است اشکال فوق در صورتی بر مشهور وارد است که مقصود از موضوع، موضوعات مسائل باشد نه موضوع علم، زیرا موضوعات مسائل، عناوین متعدد و متغایرند و اگر مقصود از موضوع، موضوع علم باشد هیچ ارتباطی با مسائل نداشته و قبل از رسیدن به مسائل، بر اساس وحدت موضوع، مسأله تمایز علوم حلّ خواهد شد. این اشکال مرحوم آخوند دلیل بر این است که ایشان، کلام مشهور را بر اساس احتمال دوم معنا کرده است. مرحوم آخوند، تصوّر کرده که مشهور، وقتی تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌دانند، مرادشان «تمایز موضوعات مسائل» است و کاری به «موضوع علم» و «وحدت غرض» ندارند. ممکن است مشهور در پاسخ مرحوم آخوند بگویند: ما که می‌گوییم: «تمایز علوم به تمایز موضوعات است»، منظورمان از موضوع، همان «موضوع واحدِ علم» است، و لازمه تمایز به موضوع این نیست که هر بابی یا هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. بلی، اشکال مرحوم آخوند به کسی که تمایز علوم را به تمایز محمولات بداند وارد است، زیرا کسی نیامده «قدر جامع بین محمولات مسائل» را مطرح کرده و آن را «موضوع علم» بنامد. محمولاتِ مسائل، متعدد و متغایرند. اگر کسی محور تمایز را فقط محمولات بداند و کاری به موضوع و غرض نداشته باشد، جای این حرف هست که مرحوم آخوند بفرماید: «بین مرفوعیت و منصوبیت و مجروریت، ارتباطی وجود ندارد به‌همین‌جهت نمی‌توان بین آنها قدر جامعی در نظر گرفت». البته ما معتقدیم بین مرفوعیت و منصوبیت و مجروریت- با قطع‌نظر از موضوع و غرض- سنخیت وجود دارد. ولی آنچه به حسب ظاهر در کلام مرحوم آخوند مورد نفی قرار گرفته است، نفس

محمولات مسائل است نه قدر جامع بین محمولات، زیرا اگر تمایز علوم به تمایز جامع بین محمولات باشد، لازم نمی‌آید که هر بابی یا هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. البته ظاهراً کسی قائل به این قول نشده است که تمایز علوم به تمایز نفس محمولات مسائل است و مرحوم آخوند چون تمایز به موضوعات را در کلام خود نفی کرده، تمایز به محمولات را نیز- به عنوان یک احتمال- مطرح کرده و آن را نفی کرده است. در نتیجه، کلام مشهور در رابطه با تمایز علوم، قابل قبول نیست. البته مرحوم آیت‌اللّه بروجردی کلام

مشهور را به گونه دیگری معنا کرده که خیلی بعیدتر از معنایی است که مرحوم آخوند ذکر کرده است، که در بحث‌های آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲- نظریه مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند اگرچه در اصلِ مسأله موضوع علم، با مشهور موافقت کرده و همان راهی را طی کرده که مشهور برای نیاز هر علم به موضوع و وحدت موضوع پیمودند، ولی در مسأله تمایز علوم، با مشهور مخالفت کرده و تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌داند. البته گفته شده است: اولین کسی که تمایز علوم را به تمایز اغراض دانسته مرحوم میر سید شریف جرجانی بوده و جماعتی- از جمله مرحوم آخوند- از ایشان تبعیت کرده‌اند. راهی که مرحوم آخوند برای اثبات مدّعای خود ذکر کرده است از صدر و ذیل کلامشان به خوبی استفاده می‌شود. ایشان در ذیل کلام خود، کلام مشهور را نفی کرده و فرمود: «و قد انقدح بما ذکرنا أنّ تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الاغراض الداعیهٔ إلی التدوین لا الموضوعات و لا المحمولات و إلّا کان کلّ باب بل کلّ مسألهٔ من کلّ علمٍ علماً علی حدهٔ».[۴۰]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۹۸

و در صدر کلام خود فرمود: «و المسائل عبارهٔ عن جملهٔ من قضایا متشتّتهٔ جمعها اشتراکها فی الدخل فی الغرض الذی لأجله دوّن هذا العلم».[۴۱] مرحوم آخوند در این عبارت خود می‌خواهد بفرماید که نفس علم- نه تعریف علم یا موضوع آن- عبارت از یک سلسله مسائل متعدّد و پراکنده است. ولی این مسائل در جامع واحدی با یکدیگر مشترکند، و آن جامع واحد عبارت از این است که همه این مسائل در غرضی که علم به جهت آن تدوین شده، دخالت دارند. مسائل علم نحو، فراوان و متعدّد است ولی درعین‌حال یک قدر جامع در بین آنها وجود دارد و آن این است که همه این مسائل در غرض تدوین علم نحو- یعنی صون اللسان عن الخطأ فی المقال- دخالت دارند. اگرچه مرحوم آخوند، عبارت فوق را برای بیان معنای علم مطرح کرده، ولی از این بیان استفاده می‌شود که تمایز علوم به تمایز اغراض است، زیرا وقتی جامع مشترک بین مسائل علم، دخالت داشتن مسائل در غرض تدوین علم باشد، آنچه که می‌تواند تمام مسائل علم را زیر پوشش خود قرار بدهد و به عنوان قدر جامع مطرح باشد، فقط مسئله غرض خواهد بود. از خارج هم نزد اینان تقریباً مسلّم است که هر علمی غرض واحدی دارد و تنها چیزی که می‌تواند مسائل علم را جمع کند، دخالت داشتن این مسائل، در غرض واحد است. در نتیجه تمایز علوم به تمایز اغراض خواهد بود. به عبارت دیگر: مرحوم آخوند در کلام خود فرمود: «قد انقدح بما ذکرنا أنّ تمایز العلوم بتمایز الأغراض الداعیهٔ إلی التدوین ...» در حالی که در کلام ایشان دلیل این امر به خوبی تبیین نشده که چرا تمایز علوم به تمایز اغراض است؟ پس از کجای کلام ایشان این مطلب استفاده می‌شود؟ روشن است که مرحوم آخوند نمی‌خواهد بفرماید: چون کلام مشهور، به نظر ما نادرست است، پس ما تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌دانیم. بلکه ایشان علاوه بر

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۹۹

نفی حرف مشهور در صدد اثبات ادّعای خود نیز برآمده و فرموده است: علم، عبارت از مجموع مسائلی است که زیر پوشش غرض واحدی قرار گرفته‌اند. هر مسأله‌ای که تحت پوشش این غرض بود، از مسائل این علم به حساب می‌آید و هر مسأله‌ای که زیر

پوشش این غرض نبود، از مسائل این علم به حساب نمی‌آید. بنابراین هرچه هست و نیست در رابطه با غرض است. و باتوجّه به اینکه هر علمی دارای غرض واحدی است، پس آنچه می‌تواند تمام مسائل را تحت پوشش خود قرار دهد، فقط مسأله غرض خواهد بود، در نتیجه تمایز علوم به تمایز اغراض است. در کلام مرحوم آخوند دو نکته دیگر نیز مطرح شده است: ۱- مقصود از غرض واحد، عبارت از غرضِ تدوین است نه غرض تعلّم و متعلّم که متعلّم در مقام تعلّم تشخیص دهد کدام مسئله، مسأله فقهی و کدام یک، مسأله اصولی است. و به تعبیر دیگر: وقتی خواستند علم را تدوین کنند و مجموعه‌ای از مسائل را به‌صورت یک مرکّب اعتباری مطرح کرده و مثلًا آن را «علم نحو» بنامند، آنچه سبب شد این علم و علوم دیگر را تدوین کنند، باعث تمایز علوم از یکدیگر گردید. ۲- تحقّق یافتن علم، به تدوین است. چون مرحوم آخوند علم را عبارت از مجموعه مسائل دانست و روشن است که قبل از تدوین، مجموعه مسائلی وجود ندارد که بتوان آن را علم نامید. بلکه این مرکب اعتباری (مجموعه مسائل) با تدوینْ تحقّق پیدا می‌کند، یعنی وقتی مسائل علم نحو، مدوّن شد، آن‌وقت می‌گویند: «هذا علم النحو». به‌همین‌جهت مرحوم آخوند غرض را، غرضِ تدوین می‌داند و می‌گوید:

«جامع مشترک بین مسائل علم، این است که همه آنها در غرض تدوین، دخالت دارند». و روشن است که قبل از تدوین، نه غرضی وجود دارد و نه مجموعه مسائل که ما بگوییم: این مجموعه مسائل، در تحقّق غرضِ تدوین دخالت دارند.

اشکالات کلام مرحوم آخوند

اشکال اوّل:

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۰۰

وقتی گفته می‌شود: غرض از علم نحو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است، باید ببینیم چه چیزی اقتضای «صون اللسان» را دارد؟ بدیهی است که نفس وجود مسائل در کتب نحو، موجب حصول «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» نیست. بلکه باید علاوه بر این، به مرحله تعلّم و یادگیری و مرحله مراعات و بکار بردن نیز برسد تا غرض حاصل شود. در نتیجه، غرضِ مترتب بر هر علمی، چند مرحله از خود علم (نفس مسائل) متأخر است. ابتدا باید علم نحو باشد و شخصی آن را فرا گرفته و در مرحله عمل، قواعد آن را مراعات نماید تا غرض علم نحو برای او حاصل شود. در حالی که در مسأله تمایز علوم، باید تمایز در ردیف خود مسائل یا قبل از آن تحقّق پیدا کند. خود کتاب نحو- با قطع‌نظر از تعلّم و مراعات کردن- باید از کتاب فقه تمایز داشته باشد. خود مسائل نحو از مسائل فقه تمایز داشته باشد. ولی آن‌گونه که شما (مرحوم آخوند) مطرح کرده‌اید باید اغراض- که چند مرحله از خود علم و مسائل علم، متأخر است- در تمایز علوم- که مرحله آن در ردیف مسائل یا قبل از آن است- دخالت داشته باشد. پاسخ اشکال اوّل: در اشکال فوق بین علت غائی در مقام خارج با علت غائی در مقام ذهن، خلط شده است. درست است که انسان عملی را که برای هدفی انجام می‌دهد، وقوع خارجیِ علتِ غائی‌اش، از خود عمل متأخر است. مدرسه‌ای که برای اسکان طلاب ساخته می‌شود، اسکان خارجی طلاب، بعد از ساخته شدن مدرسه تحقّق پیدا می‌کند، ولی وجودِ ذهنیِ علتِ غائی، قبل از ساختن مدرسه است. کسی که می‌خواهد مدرسه‌ای بسازد، ابتدا اسکان طلاب را- به عنوان یک غرض- در نظر می‌گیرد و سپس شروع به ساختن مدرسه می‌کند. خلاصه اینکه: علل غائیه اگرچه از نظر وجود خارجی، از عمل تأخر دارند ولی از نظر وجود ذهنی بر عمل تقدّم دارند و حتی در ردیف عمل هم نیستند. با توجّه به مطلب فوق می‌توان در مقام دفاع از مرحوم آخوند چنین گفت: مرحوم آخوند فرمود: «تمایز علوم، به تمایز أغراضِ داعی بر تدوین است». و

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۰۱

روشن است که اغراضِ داعی بر تـدوین، از نظر علّتِ غـائیِ محرِّک بر عمـل، قبـل از تـدوین علم تحقّق دارنـد. آن غرض را ایشـان ملاـک در تمـایز علوم دانسـته است. ولی مستشـکل، علت غـائی در مقـام خـارج- که متأخر از عمل است- را مطرح کرده است. در حالی که ما کاری به وجود خارجی غرض نداریم. بنابراین نفس تعبیر مرحوم آخوند، به عنوان جواب از اشکال فوق است.

اشکال دوّم بر کلام مرحوم آخوند:

اغراض بسیاری از علوم، به عنوان غرض خارجی و عملی- یعنی غرضِ متأخر- است. مثلًا غرض علم فقه، مجرّد آشنایی با مسائل آن نیست بلکه غرض، همـان عمـل خارجی است. وقتی انسان دانست فلان چیز واجب و فلان چیز حرام است به آن ترتیب اثر می‌دهـد. ولی غرض بعضـی از علوم، فقط آشـنایی با مسائل آن علم است و اثر عملی بر آنها مترتب نمی‌شود. مثلًا علم فلسـفه، علمی است که انسان را به حقایق و واقعیات، آشـنا می‌کند، ولی اثر عملیِ خارجی برآن مترتب نمی‌شود. علم جغرافیا و تاریخ نیز این‌گونه است که بر نفس این علـوم، اثری عملی ترتب پیـدا نمی‌کنـد، بلکه این علـوم فقـط اثر علمی دارنـد. و مـا اگر تمـایز علوم را به تمـایز اغراض بدانیم، باید بین این دو دسته غرض، فرق بگذاریم. یعنی فقط دسته اوّل است که می‌توان گفت تمایز آنها به تمایز اغراض است. این اشـکال، از تفصـیلی که آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» مطرح کرده است استفاده می‌شود.[۴۲] پاسخ اشـکال دوّم: به نظر نمی‌رسد که بین دو دسـته فوق، تفاوتی وجود داشـته باشـد. چه فرقی بین آن غرضـی که باعث بر تدوین علم نحو شده با غرضـی که باعث بر تدوین علم جغرافیا شده وجود دارد؟ در هر دو، غرضِ واقعی وجود دارد ولی واقعیت

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۰۲

هر چیزی به حسب خـود آن چیز می‌باشـد. وقـتی می‌گـوییم: «زیـد عـالمٌ»- و زیـد، واقعـاً هم عـالم است- آیـا علم، از یـک واقعیت برخوردار نیست؟ چرا، ولی واقعیت علم به این است که در جای خودش و در ظرف خودش تحقّق داشته باشد. مگر شما نمی‌گویید: یکی از اقسـامِ وجـود، وجود ذهنی است؟ آیـا این وجود ذهنی واقعیت نـدارد؟ چرا، ولی واقعیتِ وجود ذهنی، آن است که در ذهن تحقّـق پیـدا کنـد. وجـود ذهنی-ماننـد وجـود خـارجی- دارای واقعیت است ولی واقعیت اوّلی به تحقّـق در ذهن و واقعیّت دوّمی به تحقّق در خـارج است. غرض علمی و غرض عملی نیز دارای واقعیت می‌باشـند و این‌طور نیست که هر چیزی که خارجیتِ محسوس نداشت، واقعیت هم نداشته باشد. پس اگر تمایز علوم به تمایز اغراض شد، فرقی بین غرض علمی و غرض عملی نخواهد بود.

نکته مهم

محور بودن تمـایز اغراض در مسأله تمـایز علوم، در صورتی صـحیح است که دو مقـدّمه زیر ثابت شود: ۱- هر علمی دارای غرض واحـدی باشـد. و اگر کسـی این مقدّمه را نپذیرد، معنا ندارد که تمایز علوم را به تمایز اغراض بداند. ۲- قبل از مسأله غرض، جهت دیگری وجود نداشته باشد که بتواند ملاک تمایز علوم قرار گیرد. زیرا ممکن است کسی بگوید: «ما قبول داریم که هر علمی دارای غرض واحـد است ولی قبـل از مسـأله غرض، جهت تمایزی بین علوم وجود دارد که با وجود آن، نوبت به غرض نمی‌رسـد». در این دو جهت بایـد تأمـل شـود، خصوصـاً در جهـت دوّم، زیرا جهـت اوّل- نزد کسـانی کـه هر علمی را دارای غرض واحـد می‌داننـد- کالمتسالم علیه است.

۳- نظریه امام خمینی «دام ظلّه»

امام خمینی «دام ظلّه» معتقد است: تمایز علوم به سنخیّت ذاتی است که بین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۳

مسائل و در ذات و جوهر مسائل وجود دارد و این سنخیت، مسائل هر علمی را از مسائل علم دیگر جدا می کند، مثلًا وقتی به مسائل علم نحو برخورد می کنیم، می‌بینیم بین مسئله «الفاعل مرفوعٌ» و «المفعول منصوبٌ» یک سنخیت ذاتی تحقّق دارد و این سنخیت، چون در ذات مسائل وجود دارد، نیاز به تعلیل ندارد. همان گونه که اگر از ذاتیات چیزی سؤال شود و گفته شود: «لِمَ یکون الإنسان ناطقاً، لِمَ یکون الإنسان حیواناً؟» جواب داده می‌شود: «الذاتی لا ـ یعلّل». این سنخیت ذاتی، چون در جوهر این مسائل وجود دارد، ارتباطی به موضوع ندارد، برای اینکه ما (امام خمینی) گفتیم: «این گونه نیست که همه علوم نیاز به موضوع داشته باشند، بلکه ممکن است علمی وجود داشته باشد که برای آن موضوعی نباشد». و از سوی دیگر، این سنخیت به غرض هم ارتباطی ندارد و حتی کسی که نداند علم نحو برای چه غرضی تدوین شده است، سنخیت بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» را درک می کند. در این صورت، چه مانعی دارد که تمایز علوم را به نفس تسانخ بین مسائل هر علم بدانیم و بگوییم: بین مسائل فقه، یک تسانخ ذاتی وجود دارد. مثلًا بین «الصلاهٔ واجبهٔ» و «المیتهٔ محرّمهٔ» سنخیت جوهری وجود دارد ولی بین «الصلاهٔ واجبهٔ» با «الفاعل مرفوع» هیچ تشابه و سنخیتی وجود ندارد. این تسانخ ذاتی، با مطرح شدن بعضی از مسائل در دو علم نیز سازگار است. برای اینکه اگر مثلًا یک مسأله اصولی با مسائل اصولی دیگر سنخیت پیدا کرد، اثبات این سنخیت، نفی سنخیت با مسائل علم دیگر را نمی کند، مثل مسئله «الأمر یدل علی الوجوب» که هم مسأله لغوی است و همه مسأله اصولی. همان گونه که وقتی می گوییم:

«نسبت بعضی از موضوعات مسائل با موضوعات علم، عموم و خصوص من وجه است» معنایش این است که یک مسئله می‌تواند در دو علم مطرح شود. وقتی به لغت مراجعه کنید می‌بینید در آنجا آمده است: «هیئهٔ افعل وضعت للدلالهٔ علی الوجوب» و همین مسئله در علم اصول هم مطرح است. البته چنین مواردی نادر است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۴

در نتیجه، تمایز علوم و همین‌طور جهت جامع بین مسائل هر علم- که از آن به وحدت علم تعبیر می کنیم- در رابطه با سنخیت ذاتی است، که بین مسائل هر علمی وجود دارد و بین آن مسائل و مسائل علم دیگر وجود ندارد.[۴۳] در اینجا ممکن است کسی بر امام خمینی «دام ظلّه» اشکال کرده بگوید: در هر علمی ما یک دسته «مسائل» داریم که مرکب از موضوعات و محمولات است و یک «غرض» داریم که مترتب بر مجموعه این مسائل است که از آن به «غرض علم» تعبیر می کنیم. بنابراین در هر علمی غیر از این سه عنوان «موضوع، محمول، غرض» چیز دیگری نداریم و شما که ادعا می کنید بین مسائل علم، سنخیت وجود دارد آیا این سنخیت در رابطه با چیست؟ اگر بفرمائید: «سنخیت در رابطه با موضوعات مسائل است»، یعنی مثلًا در دو مسئله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» بین «الفاعل» و «المفعول» سنخیتی وجود دارد که هر دو کلمه‌اند، یعنی هر دوی آنها، لفظ مستعمل عربی می‌باشند و قدر جامع دارند. در این صورت، باید همانند مشهور، تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانید. و اگر بفرمایید: «سنخیت، در رابطه با محمولات مسائل است»، یعنی بین مرفوعیت و منصوبیت، سنخیتی وجود دارد، در این صورت باید تمایز علوم را به تمایز محمولات- خود محمولات یا قدر جامع بین آنها- بدانید. و اگر بفرمایید: «سنخیت، در رابطه با غرض است»، یعنی دو مسأله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» در غرض علم نحو با یکدیگر مشترکند و هر دوی آنها «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» را تأمین می کنند. در این صورت باید- همانند مرحوم آخوند- تمایز علوم را به تمایز اغراض بدانید. و ما تصوّر نمی کنیم صورت چهارمی نیز وجود داشته باشد. ما از طرف استاد بزرگوار (حضرت امام خمینی «دام ظلّه») در پاسخ این اشکال

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۵

می گوییم: اوّلـا: در بحث‌های گذشـته گفتیم: در رابطه با اینکه غرض هر علمی مترتب بر چیست؟ اقوالی وجود دارد: مشـهور معتقد بودنـد: غرض، مترتب بر موضوع است، زیرا رتبه موضوع، مقـدّم بر رتبه محمول و رتبه نسبت است. مـا به مشـهور اشـکال کردیم و گفـتیم: غرض، مـترتب بر مسـئله است. و بـا تـوجّه به این که هر مسـأله‌ای متقوّم به موضوع و محمول و نسـبت است، آنچه در ترتّب غرض علم نحـو نقش دارد، مسـأله «الفاعـل مرفوع» است. این مجموعه به صورت جمله‌ای که سـکوت بر آن صـحیح است در «صون اللسـان عن الخطأ فی المقـال» نقش دارد، نه اینکه موضوعِ تنهـا یـا محمولِ تنهـا و یا موضوع و محمول بـدون درنظر گرفتن نسبت، دخـالت داشـته باشـد. به عبـارت دیگر: در مسـئله «الفاعـل مرفوع» و «المفعول منصوب» نه بین «الفاعل» و «المفعول» به تنهایی تسانخ وجود دارد و نه بین «مرفوع» و «منصوب». و اگر این‌ها را از هم جدا کنیم، شاید مدّعی تسانخ نباشیم. ما می گوییم:

بین مجمـوع این مسـئله بـا مجموع مسـأله دیگر، سـنخیت وجود دارد و مسـئله، متقوّم به سه چیز است: موضوع، محمول و نسـبت بین موضـوع و محمـول. ظـاهراً مراد حضـرت امـام خمینی «دام‌ظلّـه» همین معنـاست. و این وجه در حقیقت، فرض چهـارم است و از سـه صورت مذکور در کلام مستشـکل خارج است. ثانیاً: برفرض که موضوع یا محمول یا غرض را به عنوان ملاک سنخیت مطرح کنیم بـاز هم می‌توانیم از اشـکال پاسخ دهیم، به این بیـان که: برهـان بر دو قسم است: برهـان إنّی و برهـان لمّی. گاهی می‌خواهیم از راه غرض به سنخیت پی ببریم. در این صورت آنچه برای ما روشن است غرض می‌باشد و از همان غرض به وجود سنخیت پی می‌بریم. در این صورت بایـد پـایه و اسـاس را روی غرض بنـا کنیم. ولی اگر مسـئله برعکس شـد و از راه سـنخیت بین مسائـل، به غرض پی بردیم، در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۶

این صورت آنچه در ابتدا نزد ما روشن است و به عنوان مقدّمه برهان مطرح است، نفس تسانخ قضایا است. در نتیجه باید تمایز علوم را به سنخیت بین قضایا نسبت داد.

حـال، علـت سـنخیت، هرچـه باشـد فرقی نمی کنـد. حـتی اگر علـت سـنخیت، غرض باشـد، زیرا در اینجـا از راه غرض بـه سـنخیت نرسـیده‌ایم. شاهـدش این است که اگر کسـی حتی غرض علم نحو را ندانـد یا معتقـد باشـد که لازم نیست هر علمی غرضـی داشـته باشـد، تسانـخ بین قضایا را درک می کند. نکته: از کلام امام خمینی «دام ظلّه» اسـتفاده می‌شود که غرض، تأخر از علم دارد و تمایز، باید در رتبه خود مسائل وجود داشته باشد و این همان کلام مرحوم آخوند است.

البته ما پاسخ این مطلب را در ضمن بررسی کلام مرحوم آخوند بیان کردیم و در اینجا نیز می گوییم: غرضی که متأخر از علم است، وجود خـارجی غرض است، و وجود ذهنی آن- که عبـارت از غرضِ داعی بر تـدوین است- در مرحله قبـل از علم تحقّق دارد. ولی همین اغراض، با وجود این که رتبه آنها مقـدّم است، اگر ملاک در تسانـخ باشـند باز هم تمایز بین علوم به تسانـخ است، زیرا آنچه برای مـا روشن است و راه کشف غرض است همین سـنخیت است. یعنی ابتـدا که بـا مسائـل علم برخورد می کنیم، ذهن ما به جانب غرض متوجّه نمی‌شود بلکه با مشاهده مسائل، می‌بینیم بین آنها سنخیت وجود دارد.

هرچنـد این سـنخیت در رابطه بـا غرض باشـد. به نظر می‌رسـد کلاـم حضـرت امـام خمینی «دام ظلّه» کلاـم خوبی است ولی بایـد با نظریات دیگر مقایسه شود تا ببینیم کدام یک ترجیح دارد.

۴- نظریه آیت‌اللّه بروجردی رحمه الله

اشاره

استاد بزرگوار ما، مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی در این زمینه دو ادّعا دارد: ادّعای اوّل: تمایز علوم به تمایز جامع بین محمولات مسائل است. البته بایـد توجّه داشت که آنچه ایشـان مطرح کرده است با آنچه در کلام مرحوم آخونـد مورد نفی قرار گرفت مغایرت دارد. چون ظاهر «لا بتمایز الموضوعات و لا المحمولات»- که در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۷

کلام مرحوم آخونـد مطرح شـده- این بود که مرحوم آخوند تمایز به «نفس محمولات مسائل» را نفی می‌کند. شاهد این مطلب این است که مرحوم آخونـد دنبال کلام خود فرمود: «و إلّا کان کلّ باب بل کلّ مسألهٔ علماً علی حدهٔ» روشن است که این تالی فاسد در صورتی است که مراد از «المحمولات» در عبـارت مرحوم آخونـد «نفس محمولات مسائـل» باشـد نه «جـامع بین محمولات»، چون «جامع بین محمولات» یک چیز است و اگر تمایز علوم به تمایز «جامع بین محمولات» باشـد لازم نمی‌آیـد که هر بابی یا هر مسأله‌ای علم مستقلّی باشـد. ادّعای دوّم: در مباحث قبلی گـذشت که مشهور، تمایز علوم را به «تمایز موضوعات» می‌داننـد. مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی معتقـد اسـت که مراد مشهور از «موضوعـات» همین «جامع بین محمولات» است و در حقیقت، ایشـان مبنـای خـود را به مشهور نیز نسبت داده است. دلیـل مرحوم بروجردی بر ادّعـای اوّل: ایشان برای اثبات ادّعای اوّل خود، دو مقـدّمه ذکر کرده است: مقـدّمه اوّل: بـا مراجعه به مسائل هر علمی، درمی‌یابیم که در مسائل هر علم، دو جهت ذاتی و دو حیثیت جوهری تحقّق دارد که این دو جهت، ارتباطی به غرض علم و مـدوِّن آن و جهات دیگر ندارد، بلکه در رابطه با ذات مسائل است و حتی اگر کسـی غرض علم را ندانـد یـا معتقـد باشـد که ممکن است علمی فاقـد غرض باشـد، این دو جهت را درک می‌کنـد. جهت ذاتی اوّل: چیزی است که مسائل علم را از مسائل علم دیگر جـدا می‌کند. جهت ذاتی دوّم: چیزی است که هر مسأله‌ای از علم را از مسأله دیگر همان علم جدا می‌کنـد و به تعبیر دیگر: وجه امتیـاز بین مسائل خود علم است و همین جهت، موجب تعـدّد و تکثّر مسائل علم گردیـده است. مثال: وقتی انسـان «کـلّ فاعـل مرفوعٌ» و «کلّ مفعول منصوبٌ» و «کلّ مضاف إلیه مجرورٌ» را کنار هم می‌گـذارد، مشاهـده می‌کنـد که این مسائل از مسائل «الصلاهٔ واجبهٔ» و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۸

«المیتهٔ محرّمهٔ» و «صلاهٔ اللیل مستحبّهٔ» تمایز ذاتی دارند. و از طرفی می‌بیند بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» نیز تمایزی ذاتی تحقّق دارد، اگرچه هر دو از مسائل یک علم می‌باشـند. ایشان در ادامه کلام خود می‌فرمایـد: از بررسـی مسائل در می‌یابیم که آنچه در مسائـل نقش دارد موضوع و محمول است. و از نظر نسبت، فرقی بین مسائـل وجود نـدارد، برای این که: اوّلًا: نسبتْ یک معنای حرفی است، و ثانیاً: نسبتْ بین همه مسائل یکنواخت است. بنابراین، جهتی که موجب دو تمایز ذاتی فوق گردیده، یا موضوع اسـت و یا محمول. ولی آیا کـدام یک از این دو جهت مربوط به موضوع و کدام یک مربوط به محمول است؟ این در مقدّمه دوّم روشـن می‌شود. مقدّمه دوّم: از بررسـی علومِ مدوَّن درمی‌یابیم که در بعضی از علوم، محمولِ تمامِ مسائل، واحد است و فقط از نظر موضوع بین آنهـا اختلاف وجود دارد. مثلًا در علم الهیات بالمعنی الأعم در فلسـفه می‌گوییم: «اللَّه تعالی موجود»، «الجوهر موجود»، «العرض موجـود» و ...، تمـام مسائـل این علم، در محمـول مشترکنـد ولی در موضـوع بـا هم فرق دارنـد. و در بعضـی از علـوم دیگر، هرچند محمول در همه مسائـل یـک چیز نیست ولی مشاهـده می‌کنیم در این علوم ابوابی مطرح است و در هر بـابی مسـائلی وجود دارد که مسائـل آن بـاب، در محمول مشترکنـد، مثلًا محمول همه مسائـل در «باب مرفوعات»- در علم نحو- «مرفوع» است. با توجّه به مطلب فوق، پاسـخ سؤالی که در مقدّمه اوّل مطرح گردید روشن می‌شود. زیرا اگر در علمی، محمول در همه مسائل یکسان باشد، محمول نمی‌توانـد به عنوان وجه تمـایز خود مسائـل باشـد. وقتی در الهیـات به معنـای اعم می‌گوییـد: «اللَّه تعالی موجود» یک مسـئله است و «الجسم موجـود» مسـئله دیگر و «العرض موجـود» مسـئله سـوم است، این سه مسـئله در محمـول مشترکنـد و وجه تمـایز بین خود این

مسائل

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۰۹

نمی‌توانـد محمول باشـد زیرا در این صورت، تکثر و تعـدّد مسائـل معنا نـدارد. در نتیجه، آنچه موجب تمایز مسائل هر علم می‌شود، موضوعاتِ مسائل آن علم است. موضوع در مسأله «اللَّه موجود» و «الجسم موجود» با یکـدیگر فرق دارد و همین امر سـبب تمایز بین این دو مسئله گردیده است. پس وقتی تمایز بین مسائل هر علم در رابطه با موضوعات باشد، قهراً تمایز بین مسائل یک علم و مسائل علم دیگر در رابطه با جامع محمولات خواهد بود. مثلًا آنچه علم نحو را از فقه جدا می‌کند این است که جامع محمولات مسائل علم نحو عبارت از «تعیّنات اعرابیه» است. و جامع محمولات مسائل علم فقه «تعیّنات حکم» است. خواه حکم تکلیفی باشـد که در ضـمن وجوب یا حرمت یا ... تعیّن پیدا می‌کند و یا حکم وضعی باشد که در ضمن سببیت یا ملکیت و ...

تعیّن پیدا می‌کند. نتیجه: از انضمام مقدّمه دوّم به مقدّمه اوّل ثابت شد که تمایز بین علوم، به تمایز جامع بین محمولات مسائل است. دلیـل مرحـوم بروجردی بر ادّعـای دوّم: ادّعـای دوّم مرحـوم بروجردی ایـن بـود کـه مشـهور کـه می‌گوینـد: «تمـایز علـوم بـه تمـایز موضوعـات است» مقصودشـان از موضوعـات، همـان «جـامع بین محمولاـت» است. ایشان برای اثبات این ادّعا سه مقـدّمه ذکر کرده است: مقـدّمه اوّل: مشـهور که در تعریف موضوع علم فرموده‌انـد: «موضوع کـلّ علم مـا یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» مرادشـان از «عرض»، «عرض منطقی» است نه «عرض فلسـفی». توضـیح: «عرض» در اصـطلاح منطـق عبـارت از چیزی است که خـارج از مـاهیت معروض است و هیـچ‌گونه نقشـی در مـاهیت معروض نـدارد ولی در خارج، با معروض اتحاد وجودی پیـدا می‌کنـد، مثل تعجب که هیـچ دخـالتی در مـاهیت انسـان- به عنوان جنس یـا فصـل- نـدارد ولی در خارج، عارض انسان می‌شود و با آن اتحاد وجودی پیـدا می‌کند. در نتیجه، عرض در منطق، مقابل ماهیت، مقابل ذات و ذاتیات، مقابل جنس و

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۱۰

نـوع و فصـل است. امّـا عرض در فلسـفه در مقابـل جـوهر است. جوهر: مـاهیتی است که در وجود خـارجی، نیـاز به موضوع نـدارد. عرض: ماهیتی است که در وجود خارجی‌اش احتیاج به موضوع و معروض دارد.

بنـابراین، عرض در اصـطلاح فلسـفه با عرض در اصـطلاح منطق، تفاوت دارد. گاهی ممکن است چیزی از نظر منطقی، عرض باشـد ولی از نظر فلسـفه، جوهر باشـد. مثلًـا نـاطق در رابطه بـا انسـان، فصـلِ مسـاوی و جزء مـاهیت است ولی در رابطه با حیوان، خارج از مـاهیت است. پس نـاطق در رابطه با ماهیت حیوان، عرض منطقی است در حالی که در رابطه با فلسـفه، جوهر است. برای اینکه اگر ناطق بخواهـد در خارج تحقّق پیـدا کنـد، دیگر نیاز به معروض ندارد. انسان خودش در خارج، وجود پیدا می‌کند، ناطق خودش در خـارج، وجـود پیـدا می‌کنـد. در عرض منطقی، جنبـه نسـبیت وجـود دارد، ولی در عرض فلسـفی این جنبه مطرح نیست بلکه عرض فلسـفی، یک واقعیت مطلق است. «ناطق» نسـبت به انسان، «ذاتی» است ولی نسـبت به حیوان، «عرض منطقی» است. پس «ناطق» یک عرض نسـبی است. ولی در عرض فلسـفی بـا نسـبیت برخـورد نمی‌کنیـد. چیزی که در فلسـفه عرض باشـد همه جـا عرض است و به حسب اوصاف و احوال و خصوصـیات هیـچ فرقی در آن به وجود نمی‌آیـد. مقـدّمه دوّم: حال که معلوم گردیـد مراد از «عرض» در کلام مشـهور «عرض منطقی» است، بایـد ببینیم در مسائل هر علم، کـدام یک از موضوع و محمول به عنوان «عرض» و کدام یک به عنـوان «معروض» می‌باشـند؟ می‌فرمایـد: هـم محمـول، صـلاحیت دارد کـه به عنـوان عرض برای موضـوع قرار گیرد و هم موضـوع، صلاـحیت دارد به عنـوان عرض برای محمـول واقـع شـود. برای اینکه تعریف «عرض منطقی» بر هر دوی آنهـا صـادق است. «عرض منطقی» یعنی چیزی که از ذات و ذاتیـات بیرون است. در قضـیه «الجسم موجود» همـان گونه که «موجود» از ذات و ذاتیات «الجسم» خارج است «الجسم» نیز از ذات و ذاتیات «موجود» خارج است. اگر به جای «الجسم موجود» گفته می‌شد: «الموجود جسم» جسمیت به عنوان یک

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۱۱

«عرض منطقی» بـه حساب می‌آمـد، زیرا «جسـمیت» چیزی نیست که در ذاتِ «موجـودیت» نهفته باشـد، برای این که مـا موجـوداتی داریم که اصلًا جسم نیسـتند، مثل موجودات مجرّد و در رأس همه آنان خداونـد متعال می‌باشـد، که موجود است ولی جسم نیست. در علم نحو نیز همـان گونه که «مرفوعیت»، خارج از ماهیتِ «فاعل» است، «فاعلیت» نیز خارج از ماهیتِ «مرفوع» است زیرا مرفوعات زیادی داریم که فاعل نیسـتند. مقدّمه سوّم: ضابطه و ملاک در تشـکیل مسـئله این است که «اخص» را به عنوان «موضوع» و «اعم» را به عنوان «محمول» قرار می‌دهنـد. مثلًا بـا توجّه به این که فاعـل، اخص از مرفوعیت است می گوینـد: «الفاعـل مرفوع». به بیان دیگر: آنچه برای مخـاطب، معلـوم و مشـخص است، به عنـوان موضـوع، و آنچه برای او نـامعلوم است، به عنوان محمول قرار می گیرد. مثلًا وقتی «زید» برای مخاطب معلوم باشد و «آمدن او از سـفر» معلوم نباشد می گوییم: «زید جاء من السـفر» و اگر مخاطب بداند شخصی از سـفر آمده ولی نداند که آن شخص زید است می گوییم: «الذی جاء من السفر زیدٌ». مرحوم بروجردی با این سه مقدّمه می‌خواهد اثبـات کنـد که مراد از «موضوعـات»، در عبـارت مشـهور که می گوینـد: «تمـایز علـوم به تمـایز موضوعـات است» همـان «جـامع بین محمولات» می‌باشـد. ولی با توجّه به اسـتبعادی که این ادّعا دارد، مطلب زیر را به عنوان تأیید مدّعای خود بیان می‌فرماید: در فلسـفه مشاهـده می کنیم موضوعـاتِ مسائـل، مختلـف است ولی محمـول در همه مسائـل، عنوان «موجود» می‌باشـد، در عین حـال، فلاسـفه می گوینـد: موضوع علم فلسـفه، وجود است از اینجـا معلوم می‌شود که مراد از «موضوع علم»، همـان «جـامع بین محمولات» است. و اگر مقصـود از موضوع علم، جـامع بین موضوعـات مسائـل باشـد، نبایـد «وجود» را به عنوان «موضوع علم فلسـفه» مطرح کننـد. زیرا وجود، جامع بین موضوعات مسائل نیست بلکه با توجّه به اینکه محمولاتِ همه مسائل، عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۱۲

«موجود» است، «وجود» به عنوان جـامع بین محمولات مسائل است. در نتیجه، جامع بین محمولات، همان موضوع علم است، بنابراین هم می‌تـوانیم بگـوییم: تمـایز علـوم، به تمـایز جـامع بین محمولـات است و هم می‌تـوانیم بگوییم: تمـایز علوم، به تمـایز موضوعـات است.[۴۴]

اشکالات کلام مرحوم بروجردی:

در کلام ایشان دو دسـته اشـکال وجود دارد: اشـکال به بعضـی از مقدّمات و اشکال به نتیجه‌ای که می گیرد و تمایز علوم را به تمایز بین جامع محمولات می‌دانـد. اشـکال اوّل: مرحوم بروجردی برای اثبات ادّعای اوّل خود دو مقـدّمه ذکر کرده است، در مقـدّمه اوّل آن فرمود: وقتی مسائل هر علم را ملاحظه می کنیم، دو جهت و حیثیت ذاتی در آن مشاهده می کنیم: یکی مغایرت مسائل این علم با علم دیگر، و دیگری مغـایرت هریـک از مسائـل این علم بـا مسائـل دیگر همین علم، در عین این که بین مسائل هر علمی سـنخیت و مشابهت، تحقّق دارد. «الفاعل مرفوع» یک مغایرت ذاتی با «الصـلاة واجبـة» دارد و یک مغایرت ذاتی با «المفعول منصوب» دارد. در عین این که بـا «المفعول منصوب» سـنخیت و تشابه دارد. این دو جهت، از ذات مسائل بیرون نیست و اموری چون غرض و مـدوِّن و سـایر جهاتی که خارج از محـدوده مسائل است، در این معنا نقشـی ندارنـد. این قسـمت از کلام مرحوم بروجردی مورد قبول است. ایشـان دنبـاله مطـالب فـوق می‌فرمایـد: مسائـل، عبـارت از موضوعـات و محمولـات است، پس وجه تمـایز را بایـد در موضوعـات و محمولات پیدا کرد و در این جهت، به نسبت‌ها نباید اعتنایی کرد برای اینکه اوّلًا: نسبت‌ها معانی حرفی می‌باشند و استقلالی ندارند، ثانیاً: نسبت‌ها در مسائل مشترکند و از نظر نسبت، امتیازی تحقّق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۳

ندارد. این قسمت از کلام مرحوم بروجردی قابل قبول نیست زیرا اگرچه موضوع و محمول به عنوان قوام مسئله می‌باشند ولی آنچه در اصل تشکیل مسئله دخالت دارد، ایجاد رابطه بین موضوع و محمول است. انسان به وجودِ زید و وجودِ قائم آگاه است و متکلّم با گفتن «زید قائم» بین این دو ارتباط برقرار می‌کند و آنچه برای مخاطب، مجهول بوده است به او می‌فهماند. و به تعبیر مرحوم آخوند، آنچه متکلّم در مقام افاده آن است، بیان هو هویت بین زید و قائم است. بنابراین، آنچه در مسائل، دخالت اصلی دارد و قوام مهمّ مسئله را تشکیل می‌دهد، نسبت بین موضوع و محمول است. چرا مسأله «الفاعل مرفوع» را تشکیل داده‌اند؟ آیا ما جهل به فاعل داشتیم؟ آیا جهل داشتیم که مرفوعی در علم نحو وجود دارد؟ خیر.

بلکه آنچه برای ما مجهول بوده ارتباط بین مرفوعیت و فاعلیت است، که در مسأله «الفاعل مرفوع» در صدد بیان آن می‌باشند. ما- إن شاء اللَّه- در مباحث پیرامون معانی حرفی، خواهیم گفت که نوع افاده‌ها و تفهیم و تفهّم‌ها بر محور معانی حرفی دور می‌زند، اصلًا متکلّم می‌خواهد معانی حرفی را تفهیم کند، می گوید: «من دیشب، ساعت هشت، از سفر آمدم». همه این اضافه‌ها معانی حرفی است و همه آنها مقصود به تفهیم می‌باشند. امّا آنچه ایشان فرمود که «این نسبت در همه مسائل وجود دارد» مورد قبول نیست. کجا نسبت «الفاعل مرفوع» در «المفعول منصوب» وجود دارد؟ مگر هر مبتدا و خبری یک مفاد دارند؟ نسبت در هر مسئله، متغایر با نسبت در مسئله دیگر است، نسبت در هر مسئله، تشکیل‌دهنده جهتِ اصلیِ آن مسئله است و این متغایر با نسبت در مسئله دیگر است، هرچند هر دو مبتدا و خبرند. همان گونه که موضوعات با هم تفاوت دارند، در حالی که همه آنها موضوعند، چطور به نسبت که می‌رسیم بگوییم:

نسبت‌ها با هم فرق ندارند برای اینکه همه مبتدا و خبرند؟ یکی «الفاعل مرفوع» و یکی «اللَّه تعالی موجود» و هر دو مبتدا و خبرند. چطور در موضوع و محمول، متغایرند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۴

ولی در نسبت یکی می‌باشند؟ اساس تغایر بین این دو را همان نسبت تشکیل می‌دهد.

نسبتِ وجود به خداوند غیر از نسبتِ مرفوعیت به فاعل است. و اگر قرار باشد نسبت بین همه مبتدا و خبرها یکی باشد پس نباید بین «اللَّه موجود» و «أنا قائم» فرقی باشد. اشکال دوّم: مرحوم بروجردی در مقدمه دوّم ادّعای اوّل خود فرمود: تمایز بین مسائل هر علمی با یکدیگر، به تمایز موضوعات مسائل است، در نتیجه تمایز بین مسائل هر علم با مسائل علوم دیگر در رابطه با محمولات است. مثلًا در فلسفه مشاهده می کنیم که موضوعات مسائل، با یکدیگر تفاوت دارند ولی محمول در همه آنها یک چیز- یعنی «موجود»- است. یا در بعضی از علوم- مانند علم نحو- به ابوابی برخورد می کنیم که دارای مسائل متعددی می‌باشند ولی محمول آنها واحد است مثلًا در باب مرفوعات با مسائل «الفاعل مرفوع»، «المبتدأ مرفوع»، «النائب عن الفاعل مرفوع» و «الخبر مرفوع» برخورد می کنیم که خبر در همه آنها «مرفوع» است. بنابراین، ما نمی‌توانیم تمایز بین مسائل هر علم با یکدیگر را به محمولات نسبت دهیم بلکه ناچاریم این تمایز را به موضوعات مسائل نسبت دهیم و بگوییم: «اللَّه تعالی موجود» متمایز از «الجسم موجود» است چون موضوع این‌ها با یکدیگر فرق دارند. ما می گوییم: فرمایش مرحوم بروجردی در همه علوم جریان ندارد و حتّی بعضی از علوم برعکس فلسفه است یعنی موضوع در تمام مسائل یک چیز است، مثلًا در علم عرفان مشاهده می کنیم که موضوعِ خودِ علم و موضوعِ همه مسائل آن «اللَّه تعالی» است. شما که تمایز بین مسائل هر علمی از مسائل دیگر آن علم را به موضوعات می‌دانید در مورد علم عرفان چگونه مسئله را حل می کنید؟ آیا تمایز بین «اللَّه تعالی موجود» و «اللَّه تعالی عالم» به تفاوت موضوع است؟ اشکال سوّم: مرحوم بروجردی در ادّعای دوّم خود فرمود: مراد مشهور از موضوع علم، همان جامع بین محمولات است و علم فلسفه را نیز به عنوان مؤید ذکر کرد که موضوع علم، «وجود» است و این «وجود» جامع بین محمولات مسائل است. اوّلًا: آیا مشهور در رابطه با این سؤال که

«موضوع علم نحو چیست؟» چه جوابی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۵

خواهنـد داد؟ بـدون شک خواهند گفت: موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است. حال ببینیم آیا «کلمه و کلام» جامع بین مرفوعات و منصوبـات و مجرورات است، یا جامع بین فاعل و مفعول و مضاف الیه است؟ تردیـدی نیست که آنچه جامع بین مرفوع و منصوب و مجرور اسـت «کیفیـت آخر کلمه» است و آنچه جـامع بین فاعـل و مفعـول و مضـاف الیه است «کلمه و کلـام» می‌باشـد. ثانیـاً: آنچه مرحوم بروجردی به عنوان مؤیـد ذکر کرد بایـد بیشتر مورد تأمّـل قرار گیرد. ایشان فرمود: ما می‌بینیم از طرفی موضوع علم فلسـفه را «وجود» قرار داده‌اند و از طرفی محمول در همه مسائل آن «موجود» می‌باشد، از اینجا کشف می‌کنیم که آنچه به عنوان موضوع علم قرار می‌دهنـد، همـان جـامع بین محمولـات مسائـل است، زیرا موضوعـات مسائـل، عبـارت از جسم و عرض و جـوهر و ... است. در ارتباط با این کلام مرحوم بروجردی می‌گوییم: در مورد أصالهٔ الوجود و أصالـهٔ الماهیهٔ دو قول داریم: عده‌ای قائل به أصالهٔ الوجود و عده‌ای قائل به أصالهٔ الماهیهٔ می‌باشند. مرحوم حاجی سبزواری به هر دو قول اشاره کرده، می‌فرماید:

إنَّ الوجود عندنا أصیل دلیل من خالفنا علیل [۴۵]

حال این سؤال مطرح است که اگر موضوع فلسـفه را «وجود» بـدانیم آیا کسـی که قائل به أصالـهٔ الماهیهٔ است خارج از دایره فلسـفه بحث می‌کنـد؟ کسـی که قائل به أصالـهٔ الماهیـهٔ است، وجود را امری اعتباری می‌دانـد چگونه می‌توانیـد به او بگوییـد: موضوع علم فلسـفه «وجود» است؟ قائل به أصالهٔ الماهیهٔ چگونه می‌تواند بپذیرد علمی که از حقایق اشیاء بحث می‌کند، موضوعش امری اعتباری باشد؟

برای حلّ اشکال فوق دو راه وجود دارد: راه اوّل: همان حرفی که مرحوم بروجردی فرمود و بعضی از بزرگان فلاسفه نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۶

قائل شدند، در فلسفه پیاده کنیم و بگوییم: مسائل فلسفی اگرچه در ظاهر به صورت «اللَّه تعالی موجود» و «الجسم موجود» است ولی واقع مسئله برعکس است یعنی بایـد بگـوییم: «الموجـود- یعنی الواقـع- هو اللَّه»، «الموجود هو الجسم» و ... در نـتیجه، موضوع علم فلسـفه، جـامع بین موضوعات مسائل است نه جامع بین محمولات. راه دوّم: ممکن است راه بهتری را بپیماییم و بگوییم: موضوعِ علم فلسفه، «وجود» نیست بلکه قائلین به أصالهٔ الوجود چون واقعیت را منحصر به وجود دیدند، موضوع علم فلسفه را «وجود» قرار دادند. و موضوع علم فلسـفه عبارت از «واقعیت» است. و موضوعات مسائل آن، مصادیق همین واقعیت می‌باشـند. جسم، یک واقعیت است. عرض، یک واقعیت است. جوهر، یک واقعیت است. این واقعیت را قائلین به أصالـهٔ الوجود، در محـدوده وجود می‌بیننـد و قائلین به أصالهٔ الماهیهٔ، در محدوده ماهیت می‌بینند. تذکر: اشکالات فوق، اشکالات نقضی و مقدماتی بر کلام مرحوم بروجردی بود.

ولی دو اشـکال اساسـی بر کلام ایشان وارد است که بنیاد کلام ایشان را متزلزل می‌کنـد. اشـکال چهارم: هـدف ما از بحث پیرامون «تمایز علوم» چیست؟ اگر این معنا مسلّم باشد که مثلًا اصول، هزار مسئله مشخص و فقه هم هزار مسأله مشخص دارد تمایز بین این‌ها چیست؟ آیا با وجود این، باز هم باید از «تمایز علوم» بحث شود؟

وقتی ما در مسائل علوم تردیـدی نداریم چه نیازی به بحث تمایز علوم داریم؟ به بیان دیگر: آیا بحث تمایز علوم بحثی است که فقط جنبه علمی دارد و هیـچ اثر عملی برآن مترتب نمی‌شود، یـا اینکه اثر عملی برآن مترتب است؟ ما تمایز علوم را برای این می‌خواهیم که اگر در مسـأله‌ای شـک داشتیم، بر اسـاس ملاک تمایز علوم مشـخص کنیم که آیا آن مسـئله جزء مسائل فقه است یا جزء مسائل اصول؟ مثلًا در بـاب استصـحاب، اگر شـک کردیم که آیـا مسأله استصـحاب از مسائل فقهیّه است یا از مسائل اصولیه؟ با مراجعه به ملاک تمایز علوم، علاوه بر مشخص کردن جای بحث در رابطه با استصحاب، اگر اثر عملی نیز دارد برآن مترتب کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۷

مثلًا اگر کسی گفت: در مسائل فقه، تقلید جریان دارد ولی در مسائل اصولی نمی‌توان تقلید کرد. در این صورت اگر استصحاب، مسأله فقهی باشد تقلید در آن جایز و اگر اصولی باشد تقلید در آن جایز نخواهد بود. پس از بیان مقدّمه فوق باید ببینیم مرحوم آقای بروجردی که تمایز علوم را به تمایز «جامع بین محمولات» می‌داند آیا مقصودشان چه مقدار از محمولات است؟

ظاهر این است که مراد ایشان «جامع بین محمولات همه مسائل» است، یعنی محمولاتِ همه مسائل علم را ملاحظه کرده و جامع بین آنها را پیدا می‌کنیم و آن جامع را به عنوان «وجه امتیاز این علم» معرفی می‌کنیم. حال به مرحوم بروجردی می‌گوییم: شما از طرفی تمایز علوم را به تمایز جامع بین محمولات همه مسائل می‌دانید و از طرفی تمایز علوم را برای استکشاف مسائل مشکوک می‌دانید- که علی‌القاعده باید چنین باشد-. ما فرض می‌کنیم در علم نحو هزار مسأله روشن و ده مسأله مشکوک داریم. برای اینکه بدانیم آیا این ده مسئله جزء مسائل علم نحو است یا جزء مسائل این علم نیست، باید ببینیم آیا جامع بین محمولات در این‌ها وجود دارد یا وجود ندارد؟ ما از مرحوم بروجردی سؤال می‌کنیم: شما جامع را از کجا بدست آوردید؟ آیا جامعی که مطرح می‌کنید جامع بین هزار مسئله است یا جامع بین هزار و ده مسئله؟ و به تعبیر دیگر: آیا این ده مسأله مشکوک، در تشکیل جامع، نقش داشته‌اند یا نه؟ اگر بفرمایید: نقش داشته‌اند، می‌گوییم: از کجا متوجّه شدید این‌ها جزء علم نحوند تا در تشکیل جامع نقش داشته باشند؟ شما که در برابر این ده مسئله، شک دارید. پس باید قبلًا برای شما مشخص شده باشد که این مسائل جزء علم نحو است و شکی برای شما باقی نمی‌ماند که بخواهید آن را از راه جامع برطرف کنید. و اگر بفرمایید: جامع بین هزار مسئله درنظر گرفته شده و این ده مسئله در تشکیل جامع دخالتی نداشته‌اند، می‌گوییم: «ثبت العرش ثم انقش». شما اوّل ثابت کنید که هزار مسئله، تمام مسائل علم نحو است بعد جامع بین این هزار مسئله را در نظر بگیرید. و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۸

اگر قبلًا این معنا برای شما ثابت شده، دیگر چه نیازی به تمایز دارید؟ تمایز برای استکشاف حالِ مسأله مشکوک است و شما شکّی ندارید. بیان دیگر در رابطه با اشکال: شما می‌خواهید وضع این ده مسأله مشکوک را از راه جامع بین محمولات مسائل کشف کنید، پس در حقیقت، اوّل باید جامع بین محمولات روشن شود و معیار تمایز در اختیار ما قرار گیرد تا بتوانیم وضع این ده مسأله مشکوک را روشن کنیم. یعنی روشن شدن وضع این ده مسأله مشکوک، متوقف بر بدست آوردن جامع بین محمولات تمام مسائل علم نحو است. و از طرفی، بدست آوردن جامع بین تمام مسائل علم نحو متوقف بر روشن شدن وضع این ده مسأله مشکوک است، زیرا اگر این ده مسئله، جزء مسائل نحو باشد، باید جامع بین هزار و ده مسئله را درنظر بگیریم و اگر جزء مسائل نحو نباشد، باید جامع بین هزار مسئله را ملاحظه کنیم. و این چیزی شبیه دور است که در کلام ایشان پیدا می‌شود. وارد شدن اشکال فوق بر مشهور: همین اشکال بر مشهور نیز وارد است، زیرا مشهور، از طرفی می‌گویند: تمایز علوم به تمایز موضوعات است و مقصود آنان از موضوعات- بر اساس معنای معروفی که در رابطه با کلام مشهور بیان کردیم- عبارت از «موضوعات علوم» بود، و از طرفی می‌گویند: موضوع علم، جامع بین موضوعاتِ مسائل علم است و نسبت بین آنها نسبت کلّی و مصادیق و طبیعی و افراد است.

همان گونه که مرحوم آخوند بیان کرد. در اینجا از مشهور سؤال می‌کنیم: این جامع بین موضوعات مسائل که شما درست کردید و اسم آن را «موضوع علم» گذاشتید، آیا چه مقدار از موضوعات مسائل علم را درنظر گرفتید؟ ناچارند بگویند: همه موضوعات مسائل را ملاحظه کردیم. می‌گوییم: شما تمایز را برای چه می‌خواهید؟ مگر نه این است که تمایز را برای استکشاف حال مسائل مشکوک لازم دارید؟ آیا برای تشکیل جامعِ بین موضوعاتِ مسائل، این ده مسأله مشکوک را نیز ملاحظه کردید یا نه؟ آیا موضوعات این ده مسئله،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۹

در تشکیل جامعی که اسمش را موضوع علم گذاشتید دخالتی دارند یا نه؟ اگر بگویند: دخالت دارد، می‌گوییم: پس قبلًا برای شما معلوم شده که این ده مسئله، جزء مسائل علم نحو است. موضوعاتش هم در تشکیل جامعِ موضوعی دخالت داشته و موضوع علم، یک کلّیِ طبیعی است که موضوعات این ده مسئله را نیز شامل می‌شود. و اگر چنین است شما چه نیازی به بحث تمایز علوم دارید؟ چه اثری بر این بحث مترتّب می‌شود؟ و اگر بگویند: این ده مسئله، نقشی در تشکیل جامعِ موضوعی نداشته، می‌گوییم:
از کجا می‌دانستید که این‌ها جزء مسائل علم نحو نیست که در تشکیل جامع آن حسابی باز نکردید؟ و اگر بگویند: تردید داریم که آیا این ده مسئله جزء مسائل نحو هست یا نیست؟
می‌گوییم: پس شما نمی‌توانید جامع روشنی را ارائه دهید و آن را به عنوان معیار و ضابطه تمایز مورد استفاده قرار دهید. به نظر می‌رسد که اشکال مذکور به مرحوم بروجردی و مشهور قابل دفع نیست.

آیا اشکال فوق به مرحوم آخوند هم وارد است؟

اشکال فوق به مرحوم آخوند وارد نیست، زیرا مرحوم آخوند تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌داند و در غرض، فرقی نمی‌کند که مسائل علم، ده مسئله باشد یا صد مسئله یا هزار مسئله. مثلًا غرض علم منطق این است که انسان را از خطای در فکر بازمی‌دارد، خواه منطق، هزار مسئله داشته باشد یا پنجاه مسئله. و خواه مسائل مشکوک، جزء منطق باشد یا نباشد. ولی در تشکیل جامع بین محمولات مسائل- که مرحوم بروجردی معتقد بود- و جامع بین موضوعات مسائل- که مشهور عقیده داشتند- وجود و عدم وجود، حتی نسبت به یک مسئله هم دخالت دارد. دخول و خروج یک مسئله هم موجب تغییر عنوان جامع می‌شود. اشکال پنجم: آیا مراد مرحوم بروجردی و مشهور از جامع، کدام قسم از اقسام
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۰
جامع است؟ توضیح: جامع بر سه قسم است: صنفی، نوعی، جنسی. جامع صنفی: گروهی از افراد یک نوع که زیر پوشش یک جامع مضیّقی- غیر از جامع نوعی- قرار گرفته باشند، آن جهتی که این گروه را زیر پوشش خود جمع می‌کند «جامع صنفی» نامیده می‌شود. مثلًا عنوان «سفیدپوست» یک جامع صنفی است که گروهی از افراد انسان را زیر پوشش خود قرار می‌دهد و این عنوان، غیر از افراد این گروه را شامل نمی‌شود. جامع نوعی: گروهی از افراد یک جنس که زیر پوشش یک نوع قرار گرفته باشند، آن نوع که آنها را زیر پوشش خود گرفته، «جامع نوعی» نامیده می‌شود. مثلًا انسان‌های سفیدپوست علاوه بر جامع صنفی، دارای یک جامع نوعی نیز می‌باشند، آن جامع نوعی عبارت از «انسان» است که هم شامل صنف سفید پوست می‌شود و هم سایر اصناف را در بر می‌گیرد. جامع جنسی: گروهی از افراد که زیر پوشش یک جنس قرار گرفته باشند، آن جنس که آنها را زیر پوشش خود گرفته، «جامع جنسی» نامیده می‌شود. مثلًا عنوان «حیوان» یک جامع جنسی است که علاوه بر اینکه افراد و اصناف انسان را شامل می‌شود، سایر انواع حیوان را نیز شامل می‌شود. در اینجا از مرحوم بروجردی و مشهور سؤال می‌کنیم که مراد شما از جامع کدام‌یک از اقسام جامع است؟ ما شواهدی داریم که مراد مرحوم بروجردی و مشهور، جامع نوعی است: شاهد اوّل: مشهور که می‌گویند: «نسبت موضوع علم با موضوعات مسائل، نسبت طبیعی و افراد و کلّی و مصادیق است»، معلوم می‌شود جامع نوعی را اراده کرده‌اند و موضوعات مسائل را به عنوان افراد این جامع و مصادیق آن فرض کرده‌اند و اگر جامع جنسی را اراده می‌کردند باید می‌گفتند: «موضوعات مسائل به عنوان انواعِ موضوع علم می‌باشند، یعنی هرکدام از آنها یک نوع است و جامع عبارت از جنس است».
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۱

درحالی که چنین تعبیری نیاورده‌اند. و همین‌طور، جامع صنفی هم اراده نشده است، برای اینکه در صنف، کلمه طبیعی و افراد به کار برده نمی‌شود. طبیعی و افراد در مورد نوع و جنس و فصل به کار برده می‌شود. شاهد دوّم: اگر جامع صنفی یا جنسی اراده شده باشد در مورد علم صرف و نحو با مشکل مواجه خواهیم شد. برای اینکه در علم نحو، هریک از عناوین «معربات» و «مبنیّات» به عنوان یک صنف مطرح می‌باشند. و اگر جامع صنفی اراده شده باشد باید هریک از معربات و مبنیّات به عنوان علم مستقلی مطرح باشند درحالی که هر دو صنف را در علم نحو- به عنوان علم واحد- مطرح کرده‌اند. و نیز ملاحظه می‌کنیم که موضوع علم نحو را «الکلمهٔ و الکلام من حیث الإعراب و البناء» و موضوع علم صرف را «الکلمهٔ و الکلام من حیث الصحهٔ و الاعتلال» قرار داده‌اند. در حالی که اگر جامع جنسی اراده شده بود باید موضوع علم صرف و موضوع علم نحو «کلمه و کلام» باشد، چون جامع جنسی، کلمه و کلام است. ولی ما می‌بینیم «کلمه و کلام» را دو نوع کرده‌اند، یک نوع را به عنوان «اعراب و بناء» موضوع علم نحو قرار داده‌اند و یک نوع را به عنوان «صحت و اعتلال» موضوع علم صرف قرار داده‌اند. در نتیجه تردیدی نیست که مراد مشهور و مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی از جامع، همان جامع نوعی است که حدّ متوسط بین جامع صنفی و جامع جنسی می‌باشد. حال به مشهور و مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی می‌گوییم: فرض می‌کنیم علم نحو دارای صد مسئله مسلّم و ده مسأله مشکوک است که نمی‌دانیم آیا جزء علم نحو است یا نه؟ و می‌خواهیم با مراجعه به معیار و ضابطه تمایز علوم، وضعیت این مسائل مشکوک را مشخص کنیم. حال می‌گوییم: معنای جامع نوعی این است که تمام افراد خودش را شامل می‌شود و غیر افراد خود را شامل نمی‌شود. شما که نمی‌دانید این ده مسأله مشکوک، جزء مسائل علم نحو است یا نه؟

چگونه جامع نوعی را بدست آوردید؟ جامع نوعی بین موضوعات مسائل، یعنی جامع بین همه موضوعات مسائل. آیا موضوع این ده مسئله، جزء موضوعات مسائل نحو

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۲

است یا نه؟ ممکن است جامعی که بین موضوعات آن صد مسئله پیدا کردید جامع صنفی باشد و این ده مسئله هم به عنوان یک صنف دیگر از مسائل نحو دارای جامع صنفی دیگری باشد. یعنی ممکن است ما در علم نحو دو صنف داشته باشیم، مثلًا «معربات» به عنوان یک صنف و «مبنیات» به عنوان صنف دیگر مطرح باشند. بنابراین جامعی که شما پیدا کرده‌اید نمی‌تواند برای استکشاف حال مسائل مشکوک مورد استفاده قرار گیرد. بیان اشکال به عبارت دیگر: معنای جامع نوعی این است که تمام مصادیق را شامل می‌شود، مثل کلمه انسان که تمام مصادیق خود را شامل می‌شود و فرقی بین مسلمان و کافر و صحیح و بیمار و غیره وجود ندارد. همه افراد، در این عنوان که جامع نوعی است واردند. حال از شما- که می‌خواهید جامع نوعی درست کنید- سؤال می‌کنیم: آیا مسائل مشکوک را داخل در این علم می‌دانید یا نه؟ اگر داخل باشند، معنایش این است که این مسائل مشکوک به عنوان صنف دیگری است و جامعی که بین آن صد مسئله پیدا کرده‌اید به عنوان جامع صنفی است، پس الآن که می‌خواهید از جامع بین این صد مسئله استفاده کنید، تا وقتی که وضعیت این ده مسئله معلوم نگردد نمی‌توانید بدست آورید که آیا این جامع، صنفی است یا نوعی؟ اگر مشخص شود که این‌ها جزء مسائل علم نحو است، ممکن است اینجا دو صنف وجود داشته باشد، یک صنف همان صد مسئله که جامع بین آنها را پیدا کرده‌اید و یک صنف هم این ده مسئله باشد. و اگر این ده مسئله خارج باشند، جامع بین صد مسئله به عنوان جامع نوعی خواهد بود. خلاصه اینکه تا وضعیت مسائل مشکوک مشخص نشود نمی‌توان جامعی که بین مسائل مشخص وجود دارد به عنوان جامع نوعی دانست. نکته قابل توجّه: در جامع نوعیِ مشخص، کم و زیاد بودن افراد تفاوتی ندارد.

مثلًا نوع انسان، مرکب از حیوان و ناطق است و انسان به عنوان یک «جامع نوعی»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۳

مطرح است خواه ده میلیون فرد داشته باشد یا هزار میلیون. ولی در مسأله مورد بحث ما این گونه نیست، زیرا ما جامع نوعی را بدست

نیاوردیم. اگر یقین پیدا می‌کردیم مسائل علم نحو همین صد مسئله است می‌توانستیم بین این‌ها جامعی درست کنیم ولی فرض این است که ما هنوز نمی‌دانیم جامع چیست؟ چون فرض این است که مسائل مشکوک داریم و می‌خواهیم با ملاک تمایز، وضعیت آنها را روشن کنیم. اگر این مسائل مشکوک، جزء علم باشد ممکن است مسائل قطعی، یک صنف باشند و این مسائل- که فعلًا مشکوکند- نیز یک صنف باشند و بین هر دو صنف، یک جامع نوعی درست کنیم. ولی این مجرّد احتمال است، زیرا ممکن است این مسائل، جزء علم نباشد و همان جامعی که بین مسائل قطعی درست کردیم به عنوان جامع نوعی مطرح باشد. آن‌وقت اشکال می‌شود که شما نوعیت این جامع را از کجا بدست آوردید؟

۵- نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» پس از نقل کلام مشهور و کلام مرحوم آخوند می‌فرماید:
تحقیق این است که اطلاق هیچ‌کدام از این دو قول را نمی‌توان پذیرفت. بلکه مسأله تمایز علوم باید در دو مقام مورد بحث قرار گیرد: ۱- تمایز در مقام تعلیم و تعلّم: یعنی استاد، ضابطه‌ای در اختیار محصّل قرار دهد تا محصل با استناد به آن ضابطه، قدرت پیدا کند که مسائل علم مورد بحث را از مسائل سایر علوم جدا سازد. مثلًا محصّل می‌خواهد علم نحو یاد بگیرد، استاد ضابطه‌ای در اختیار او قرار می‌دهد تا با استناد به آن ضابطه بفهمد که کدام مسئله مربوط به علم نحو است و کدام مسئله مربوط به علم نحو نیست. ۲- تمایز در مقام تدوین: یعنی مدوِّنِ اوّل که می‌خواهد یک سلسله مسائل را به عنوان مسائل این علم تدوین کند نیاز به معیار و ضابطه‌ای دارد تا بر اساس آن، مسائل این علم را از مسائل علوم دیگر جدا سازد، مثلًا اگر یک مدوّن می‌خواهد مسائل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۴

علم صرف و علم نحو را جداگانه تدوین نماید بر اساس چه معیاری مسأله‌ای را جزء علم صرف و مسأله دیگر را جزء علم نحو بداند؟ آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: این دو مقام با یکدیگر تفاوت دارند. در مقام اوّل چون هدف این است که متعلّم بفهمد فلان مسئله، آیا مربوط به این علم است یا مربوط به علم دیگر است؟ تمایز در این مقام، راه‌های مختلفی دارد و ممکن است به هریک از موضوع یا محمول یا غرض باشد و حتّی ممکن است استاد، فهرستی اجمالی از مسائل علم را در اختیار محصّل قرار دهد و مثلًا بگوید هر مسأله‌ای که در این فهرست ذکر شده، مسأله‌ای نحوی است و هر مسأله‌ای که ذکر نشده، خارج از مسائل علم نحو است. دلیل این مطلب این است که حقیقت هر علمی، حقیقتی اعتباری است و وحدتی که حاکم بر مسائل علم است، وحدتی اعتباری است. یعنی مجموعه مسائلی که از آن به «علم نحو» تعبیر می‌کنیم، دارای ترکیبی اعتباری است. معنای مرکب اعتباری این است که یک سلسله مسائلی را کنار هم گذاشته و مجموعه این‌ها را به اعتبار اینکه در غرض واحدی دخالت دارند، به عنوان علم واحدی نامیده‌اند.[۴۶] و تمییز هر مرکب اعتباری از مرکب اعتباری دیگر ممکن است به یکی از امور مذکور باشد. ولی تمایز در مقام دوّم (مقام تدوین) به دو صورت است: صورت اوّل: علمی که در مقام تدوین آن برآمده‌اند دارای ثمره‌ای عملی و فایده‌ای خارجی است، مثل اکثر علوم متداول- مانند فقه، اصول، نحو، صرف و ...-. تمایز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۵

این گونه علوم به تمایز اغراض است، زیرا آنچه سبب می‌شود که مدوِّن، عده‌ای از مسائل متباین را مثلًا به عنوان علم اصول مطرح

کنـد و عـده دیگری را بـه عنـوان علـم فقه مطرح کنـد، چیزی جز این نیست که مجمـوعه اوّل در غرض خاصـی و مجمـوعه دوّم در غرض خاص دیگری اشتراک دارند. و اگر در اینجا، غرض را به عنوان ملاک تمایز علوم ندانیم بلکه تمایز علوم را به تمایز موضوع بـدانیم همـان اشـکالی که مرحـوم آخونـد بر مشـهور وارد کرد در اینجـا نیز وارد می‌شـود، یعنی لازم می‌آیـد که هر بـابی بلکه هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. صورت دوّم: علمی که در مقام تدوین آن برآمده‌اند دارای ثمره‌ای عملی و فایده‌ای خارجی نیست، مثل علم فلسـفه که هـدفش احـاطه علمی به حقایق اشـیاء است ولی از نظر عملی ثمره‌ای برآن مترتب نمی‌شود. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: در اینجا تمایز یا «بالذّات» یا «بالموضوع» و یا «بالمحمول» است. سپس دو مثال می‌زند: مثال اوّل: اگر موضوع علمی، کره زمین باشد، در این علم از خصوصـیات مختلفی که ممکن است در مورد کره زمین پیش بیاید، بحث می‌شود، مثل، کمیّت، کیفیت، و .... مثال دوّم: اگر موضوع علمی، انسان باشد، در این علم از خصوصـیات انسان- خصوصیات ظاهری و خصوصیات باطنی- بحث می‌شود. سپس می‌فرمایـد: در مثـل این‌ها، تمایز یا «بالـذات» است و یا «بالموضوع» و لا ثالث لهما. بلی در بعضـی موارد نیز تمایز به «محمول» است، مثـل اینکه علمی بحث کنـد از چیزهـایی که حرکت برای آنهـا ثـابت است خواه جوهر باشـند یـا عرض.[۴۷] به‌نظر می‌رسـد در عبـارت ایشـان تهافت وجود دارد، زیرا در ابتـدای بحث فرمود: در این‌گونه موارد تمایز یا بالـذات است یا بالموضوع یا بالمحمول و بـدون اینکه ضابطه‌ای مطرح کنـد به ذکر مثال پرداخت. و بعـد از ذکر مثالها فرمود: در این‌ها تمایز یا بالذات است و یا بالموضوع و لا ثالث لهما. و سپس مثالی برای تمایز به محمول می‌زند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۶

اشکالات کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

اشـکال اوّل: اگر ما تمایز در مقام تـدوین را به اغراض بـدانیم- همان‌طور که مرحوم آخوند تمایز در مقام تدوین را به تمایز اغراض دانست ۴۸]- در این صورت چه فرقی است بین غرضـی که ثمره عملی برآن مترتب است و غرضـی که ثمره عملی نـدارد؟ آیـا اگر غرض علمی «صون اللسـان عن الخطأ فی المقال» باشـد و غرض علم دیگری «معرفـهٔ الأشـیاء و العلم بحقایق الأشـیاء کما هی» باشـد، تفـاوتی بین این دو غرض وجود دارد؟ خصوصـاً بـا توجّه به اینکه گفـتیم: «مراد مرحـوم آخونـد از غرض، همـان وجود ذهنی غرض است که در مقام تـدوین، عنوان باعثیت و محرّکیت دارد و هنوز به مقام عمل نرسـیده است». این مطلب را قبلًا نیز گفتیم که: «غرض از نظر وجـود خـارجی، متأخر از معلـول اسـت ولی از نظر وجـود ذهنی، تقـدّم بر معلـول داشـته و نسبت به معلـول، جنبه بـاعثیت و محرّکیت دارد». حـال وقتی وجود ذهنی غرض، به عنوان محرّک برای تـدوین علم بود چه تفـاوتی وجود دارد بین اینکه این وجود ذهنی غرض، در خـارج- به عنوان یـک ثمره عملی- تحقّق عینی پیـدا کنـد یـا اینکه خارجیت آن به همان جهت نفسانیت باشـد که عبـارت از معرفت و علم است؟ به عبـارت دیگر: در مقـام تـدوین که وجـود ذهنی غرض مطرح است، فرقی نیست که غرض «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» باشـد یا «معرفـهٔ الأشـیاء و العلم بحقائقها کما هی» باشـد. و در مقام تدوین، فرقی بین این دو علم تحقّق پیدا نکرده است و همین مقدار برای ایجاد تمایز در مقام تدوین کفایت می‌کند. پس چرا آیت‌اللَّه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۷

خـویی «دام ظلّـه» در مـورد علمی کـه ثمره عملی دارد تمـایز را بـه اغراض دانست و در مـورد علمی که ثمره عملی نـدارد تمـایز به اغراض را نپذیرفت؟[۴۹] اشـکال دوّم: ایشان در مورد قسم اوّل، اشـکال مرحوم آخوند به مشهور را مطرح کرده و فرمود: اگر تمایز را به تمایز اغراض ندانیم لازم می‌آید که هر بابی بلکه هر مسأله‌ای علم مسـتقلی باشد. گفتیم: این اشـکال مرحوم آخوند بر مشـهور

وارد نیست. زیرا مرحوم آخوند خیال کردند مشهور که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌دانند، مرادشان تمایز هریک از موضوعات مسائل است، درحالی‌که مشهور چنین حرفی نمی‌زنند، مشهور یک موضوع برای علم قائل می‌باشند و تمایز را به یک موضوع می‌دانند، اگر کسی تمایز را به این یک موضوع دانست، از کجا لازم می‌آید که هر بابی، بلکه هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد؟ معلوم می‌شود که ایشان (آیت‌اللَّه خویی) توجّه نداشته است که مرحوم آخوند، کلام مشهور را درست معنا نکرده است و اگر معنای صحیح حرف مشهور در کار بود اشکال مرحوم آخوند بر مشهور وارد نمی‌شد. بنابراین، همان اشکالی که به مرحوم آخوند وارد بود به آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نیز وارد است. و اگر تمایز علوم به تمایز اغراض نباشد تالی فاسدی که ذکر کردند پیش نمی‌آید. اشکال سوّم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در مورد علومی که غرض خارجی بر آنها مترتب نیست فرمود: تمایز یا «بالذات» است یا «بالموضوع» و یا «بالمحمول».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۸

گذشته از تهافتی که در کلام ایشان وجود داشت، ببینیم آیا مراد از تمایز «بالذات» چیست؟ اگر مراد ایشان از تمایز بالذات، همان تمایز به سنخیتی باشد که امام بزرگوار «دام ظلّه» بر آن تکیه داشتند، چرا در مورد مقام تعلیم و تعلّم، این را بکار نبردند؟ با اینکه سنخیت، مسأله روشنی است. نمی‌توان گفت: مراد ایشان از «بالذات» این است که بین چنین علومی حقیقتاً تمایز وجود دارد، زیرا آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در بحث پیرامون غرض تعلیم و تعلّم، این معنا را نفی کرده و فرمود: وحدتی که میان مسائل علم وجود دارد وحدت اعتباری است و در وحدت اعتباری تمایز بالذات به معنای جنس و فصل تحقّق پیدا نمی‌کند. اشکال چهارم: برفرض صرف‌نظر از اشکال قبلی می‌گوییم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» دو مثال ذکر کرده و فرمود: تمایز یا «بالذات» است و یا «بالموضوع». سپس مثال دیگری ذکر کرده و فرمود: تمایز «بالمحمول» است. ما سؤال می‌کنیم:

ضابطه تمایز چیست؟ با مثال که نمی‌توان کار را درست کرد. آنجا که تمایز «بالذات» یا «بالموضوع» است روی چه ضابطه‌ای است؟ و آنجا که تمایز «بالمحمول» است روی چه ضابطه‌ای است؟ در قسم اوّل که می‌گویید: تمایز یا «بالذات» و یا «بالموضوع» است آیا مرادتان این است که در اینجا دو جهت تمایز وجود دارد که وقتی این علم را با علوم دیگر- که غرض خارجی ندارند- ملاحظه می‌کنیم دو جهت تمایز وجود دارد؟ یا مقصود شما این است که اگر این علم را با علم دیگر مقایسه کنیم تمایزش «بالذات» است و اگر با علم سوّم- که مشابه است- مقایسه کنیم، تمایزش «بالمحمول» است؟ ملاک چیست؟ چطور شد که یک علم در مقایسه با علم دوّم، تمایزش «بالذات» باشد و همان علم در مقایسه با علم سوّم تمایزش «بالمحمول» باشد؟ در کلام ایشان هیچ اشاره‌ای به این مطلب نشده است. و مطرح کردن تمایز به این صورت- بدون بیان ضابطه- به عدم تمایز برگشت می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۹

ما می‌خواهیم ضابطه در دستمان باشد. مدوّن می‌خواهد ضابطه در اختیار داشته باشد، یک سری مسائل را در مقام تدوین در کتابش بنویسد و یک سری مسائل را حذف کند. بنابراین، با توجّه به اشکالاتی که به کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» وارد است، نمی‌توان کلام ایشان را در رابطه با تمایز علوم پذیرفت. تذکر: اشکالاتی نیز در رابطه با مسئله تعلیم و تعلّم مطرح است که چون مورد بحث ما نیست از آنها صرف‌نظر کردیم.

۶- نظریه جدید در مورد تمایز علوم

اشاره

در باب تمایز علوم، نظریه جدیدی ارائه شده که تمایز علوم را به تمایز «روش‌ها» و «شیوه‌ها» و «اسلوب‌ها» و به تعبیر آنان «متدها» ی بحث قرار دهیم و بگوییم: تغییر روش و اسلوب، موجب تعدّد علم و تمایز علوم می‌شود، اگرچه موضوعِ علوم، واحد باشد. یعنی اگرچه علوم متعددی در رابطه با یک موضوع بحث کنند ولی چون روش و اسلوب بحث در آنها تفاوت دارد، همین امر سبب تمایز علوم بشود. مثلًا در مسأله «انسان‌شناسی» اگر از روش تعقّل و برهان و استدلال استفاده کنیم، این را «انسان‌شناسی فلسفی» یا «علم النفس» می‌نامند و اگر بخواهیم انسان را از طریق آیات و روایات مورد بحث قرار دهیم می‌توانیم آن را به عنوان علم دیگری به حساب آورده و مثلًا آن را «انسان‌شناسی دینی» بنامیم. و اگر بخواهیم انسان را از راه تجربه و آثار و بقایای انسان‌های اوّلیه مورد بررسی قرار دهیم می‌توانیم آن را علم سوّمی به حساب آورده و آن را «انسان‌شناسی جسمانی یا زیستی» بنامیم. بنابراین ما سه علم داریم که موضوع آنها «انسان» است ولی چون روش بحث در هرکدام با دیگری فرق دارد همین تفاوت روش‌ها سبب تمایز علوم گردیده است. مسئله «خداشناسی» نیز به همین شکل است، زیرا گاهی از راه برهان علت و معلول و امثال آن- که در فلسفه مطرح است- تحقّق پیدا می‌کند که می‌توان آن را

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۳۰

«خداشناسی فلسفی» نامید. و گاهی از راه کشف و شهود و امثال آن- که در عرفان مطرح است- تحقّق پیدا می‌کند، که می‌توان آن را «خداشناسی عرفانی» نامید.

درحالی‌که موضوع هر دو، «خداشناسی» است.[۵۰]

بررسی نظریه جدید در تمایز علوم

ابتدا باید ببینیم آیا این نظریه می‌خواهد در باب تمایز علوم به ارائه یک ضابطه کلی نسبت به همه علوم بپردازد یا اینکه آنچه مورد بحث این نظریه است، همه علوم نیست بلکه علوم مشابه است. مثلًا با توجّه به اینکه انسان‌شناسی از دیدگاه عقل، مشابه با انسان‌شناسی از دیدگاه روایات و انسان‌شناسی از دیدگاه تجربی است، نظریه جدید می‌خواهد ضابطه‌ای در رابطه با تمایز علوم مشابه مطرح کند. بررسی احتمال اوّل: اگر مراد اینان ارائه ضابطه کلّی نسبت به همه علوم باشد- که مورد بحث ما همین است- در این صورت، باید انسان‌شناسی از دیدگاه عقلی با خداشناسی از دیدگاه عقل را علم واحدی به حساب آورند چون در هر دوی این‌ها از روش برهان و استدلال عقلی استفاده شده است، و این خلاف بداهت است و از طرفی چون روش بحث در این‌ها واحد است نمی‌توانند ملتزم شوند که این‌ها دو علمند.

بنابراین، احتمال اینکه مراد آنان ارائه ضابطه کلّی در تمام علوم باشد احتمال بعیدی است. بررسی احتمال دوّم: اگر مراد اینان ارائه ضابطه در مورد علوم مشابه باشد- که ظاهراً مرادشان همین است- این احتمال نیز دارای اشکال است: اوّلًا: بحث ما در تمایز علوم، بحث کلّی است و ما دنبال ضابطه‌ای هستیم که بتوانیم از آن ضابطه، در مورد تمایز همه علوم استفاده کنیم، درحالی‌که این نظریه به گوشه‌ای از بحث توجّه دارد.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۳۱

ثانیاً: این حرف حتی در مورد خودش هم صحیح نیست، زیرا وقتی انسان می‌خواهد مدّعایی را ثابت کند باید تمام احتمالات مقابل آن را نفی کند. و در اینجا برای اثبات تمایز به روش‌ها، فقط احتمال تمایز به موضوعات نفی شده است ولی دو احتمال دیگر- یعنی

تمایز به محمولات و تمایز به اغراض- به قوّت خود باقی هستند.

بلکه احتمال قوی وجود دارد که در تمامی این‌ها، تمایز به اغراض باشد زیرا غرض فلسفه از انسان‌شناسی، غیر از غرض آیات و روایات از انسان‌شناسی است. غرض فلسفه این است که انسان شناخته شود اگرچه یک نفر یهودی بیاید و انسان را بشناسد.

ولی غرض آیات و روایات از شناخت انسان این است که این شناخت به عنوان طریق شناخت خداوند و مذهب حقّ قرار گیرد. ثالثاً: اگر موضوعی دارای ابعاد مختلفی باشد و هر بُعد آن، موضوع برای یک علم قرار گیرد، این اختلاف در موضوع است. مثلًا در بعضی کتابها موضوعی به عنوان «عدالت از دیدگاه اسلام» مورد بحث قرار گرفته است. حال اگر کسی «عدالت از دیدگاه کمونیسم» را مورد بحث قرار دهد آیا موضوع این دو بحث، یک چیز است؟ بدون شک، این‌ها دو موضوعند اگرچه در هر دوی آنها کلمه «عدالت» ذکر شده است ولی «عدالت از دیدگاه اسلام» غیر از عدالت دروغین کمونیسم است. همین قید «اسلام» و «کمونیسم» موضوع را دوتا می‌کند. قیود «فلسفه»، «مذهب» و «تجربه» نیز موضوع انسان‌شناسی را متعدّد می‌کند. بنابراین، ممکن است ما ادعا کنیم تمایز علوم به تمایز موضوعات است، زیرا «انسان‌شناسی فلسفی» با «انسان‌شناسی مذهبی» و «انسان‌شناسی تجربی» سه موضوع جداگانه‌اند و تکرار «انسان» دلیل بر وحدت موضوع نیست. «خداشناسی فلسفی» و «خداشناسی از طریق کشف و شهود» و «خداشناسی کلامی» نیز موضوعشان یکی نیست اگرچه «خداشناسی» در هر سه آنها تکرار شده ولی با توجّه به اینکه هرکدام «خداشناسی» را از دیدگاه مختلفی مورد بحث قرار داده‌اند همین امر سبب اختلاف موضوع می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۲

[-۷]

نظریه مختار ما

به‌نظر می‌رسد آنچه امام خمینی «دام ظلّه» در باب تمایز علوم فرمود- که تمایز علوم را به سنخیت بین مسائل دانستند- راجح‌تر از سایر اقوال است، آن‌هم با حفظ دو جهت زیر که در طی بحث‌های گذشته به آن اشاره کردیم: جهت اوّل: سنخیت بین مسائل هر علمی، در رابطه با ذات مسائل است. این مطلب را مرحوم بروجردی نیز تأیید کرده و تصریح کرد که مسأله غرض و مدوِّن و سایر امور، نقشی در این سنخیت ندارد و سنخیت در رابطه با ذات مسائل است. ولی اختلاف نظری که بین ما و مرحوم بروجردی پیش آمد این بود که ایشان مسائل را به محدوده موضوع و محمول منحصر دانسته و مسأله نسبت را- به عنوان این که معنای حرفی است و در تمام مسائل یکسان است- کنار می‌زدند. در حالی که ما روی «نسبت» تکیه داشتیم و گفتیم: اگرچه هر مسأله‌ای نیاز به موضوع و محمول دارد ولی روح مسئله، همان نسبتی است که بین موضوع و محمول تحقّق دارد و تا وقتی شما بین «الفاعل» و «مرفوع» ارتباطی ایجاد نکنید نمی‌توانید مسأله «الفاعل مرفوع» را به عنوان یک مسأله نحوی مطرح کنید. و بین این نسبت‌ها، سنخیتی ذاتی تحقّق دارد. وقتی «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم بین این دو مسئله یک سنخیتی وجود دارد و هر دو باید در یک علم مورد بحث قرار گیرند.

ولی این سنخیت، بین «الفاعل مرفوع» و «الصلاة واجبة» وجود ندارد. جهت دوّم: این سنخیت ذاتی، بر غرض تدوین- به وجود ذهنی‌اش- مقدّم است.

البته غرض تدوین- به وجود خارجی‌اش- متأخر از علم است. ولی غرض تدوین- به وجود ذهنی‌اش- قبل از تدوین علم، تحقّق پیدا کرده است. به‌همین‌جهت، غرض تدوین، از نظر رتبه، مقدّم بر این سنخیت است ولی آنچه ما را به سوی غرض هدایت می‌کند و در برخورد اوّلیه با مسائل، با آن روبرو می‌شویم، همان مسئله سنخیت است، به‌همین‌جهت ما گفتیم: هرجا مسأله علت و معلول مطرح

بود نمی‌توان دست روی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۳

علت گذاشته و علت را ترجیح داد بلکه باید ببینیم راهنمای ما چیست؟ اگر از طریق معلول به علت رسیده‌ایم باید دست روی معلول بگذاریم و اگر معلول را نادیده بگیریم، علت هم کنار می‌رود زیرا آنچه علت را برای ما کشف کرده است، معلول می‌باشد پس معلول، در مقام هدایت و راهنمایی، مقدّم بر علت است اگرچه از نظر رتبه، متأخر از علت است. بنابراین، اگرچه سنخیت بین مسائل هر علم بعد از تشکیل مسائل پیدا شده است- چون اگر موضوعِ مسائل نباشد سنخیت تحقّق پیدا نمی‌کند- و غرض تدوین- به وجود ذهنی‌اش- قبل از تشکیل مسائل مطرح است ولی آنچه ما را به همه امور هدایت می‌کند، همین سنخیتی است که بین مسائل و در جوهره ذاتِ این مسائل تحقّق دارد و اگر کشفی باشد در رابطه با همین سنخیت است. در رابطه با مسائل مشکوک نیز مشکلی نداریم زیرا مسائل مشکوک را کنار مسائل قطعی علم می‌گذاریم، اگر سنخیتی بین آنها وجود داشت، جزء مسائل آن علم به حساب می‌آید و اگر سنخیتی وجود نداشت، خارج از آن علم است. باید به این نکته توجّه داشت که مسأله سنخیت، غیر از مسئله جامع است. در سنخیت، فرقی بین قلّت و کثرت مسائل نیست ولی در مورد جامع بین موضوعات- که مشهور معتقد بودند- و جامع بین محمولات- که مرحوم بروجردی عقیده داشت- دخول و خروج مسائل مشکوک، نقش دارد. علم نحو اگر دارای سه مسئله باشد بین این سه مسئله، سنخیت وجود دارد و اگر سه هزار مسئله هم داشته باشد بین آنها سنخیت وجود دارد. ولی در جامع این‌گونه نیست. نتیجه بحث در مورد تمایز علوم از آنچه گفته شد معلوم گردید که نظریه حضرت امام خمینی «دام ظلّه»- با آن تقریبی که ذکر کردیم- بر سایر نظریات ترجیح دارد. و اگر از این نظریه، تنزّل کنیم، نظریه مرحوم آخوند بهتر از سایر نظریات است، زیرا اشکال نظریه ایشان کمتر از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۴

اشکال سایر نظریات بود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۶

مسأله سوم موضوع علم اصول

اشاره

اصولیین اتفاق دارند بر این که علم اصول موضوع دارد، حتی کسانی که عقیده داشتند ممکن است بعضی از علوم موضوع نداشته باشند، تردیدی ندارند که علم اصول دارای موضوع است. زیرا آنچه مورد نفی آنها واقع شده است نیاز هر علمی به موضوع است ولی ممکن است علمی در عین اینکه نیاز به موضوع ندارد دارای موضوع باشد. ولی آیا موضوع علم اصول چیست؟ در این رابطه نظریاتی وجود دارد:

۱- نظریه مشهور و محقّق قمی رحمه الله

اشاره

مشهور- که از جمله آنان محقق قمی رحمه الله صاحب قوانین است- عقیده دارند:

موضوع علم اصول عبارت از ادلّه اربعه با وصف دلیلیت این ادلّه است.[۵۱]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۳۷

اشکالات نظریه مشهور

اشکال اوّل: در مباحث مربوط به «موضوع علم»، مشهور معتقد بودند: «هر علمی دارای موضوع واحدی است» پس چرا در اینجا فرموده‌اند: «موضوع علم اصول، ادلّه اربعه است» در حالی که معنای «ادلّه اربعه» این است که ادلّه با وصف این که چهار عنوان هستند، موضوع برای علم اصول قرار گرفته‌اند. ممکن است مشهور بگویند: ما ادلّه اربعه را به عنوان این که چهار چیزند، موضوع علم اصول قرار نمی‌دهیم بلکه قدر جامع بین ادلّه اربعه را درنظر می‌گیریم و آن را به عنوان موضوع علم اصول قرار می‌دهیم. و قدر جامع بین ادلّه اربعه، عنوان «الحجة فی الفقه» است. «الحجة فی الفقه» یعنی چیزی که می‌تواند در فقه به عنوان دلیل و سند برای حکم الهی قرار گیرد. و روشن است که چنین عنوانی دارای وحدت است. در جواب مشهور می‌گوییم: توجیه شما را می‌پذیریم ولی چرا همین عنوان «الحجة فی الفقه» را موضوع برای علم اصول قرار ندادید؟ و چرا چیزی که صراحت در تعدد دارد به عنوان موضوع علم اصول مطرح می‌کنید؟ اشکال دوّم: صاحب فصول رحمه الله بر کلام مشهور و محقق قمی رحمه الله اشکال کرده می‌فرماید: شما که موضوع علم اصول را «ادلّه اربعه با وصف دلیلیت آنها» قرار می‌دهید پس چرا در علم اصول بحث می‌کنید: آیا ظاهر کتاب حجت است یا نه؟ کتابی که حجت است و با وصف حجیت به عنوان موضوع برای علم اصول قرار گرفته است، چگونه می‌شود در علم اصول از حجیت و عدم حجیت آن بحث کرد؟

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۳۸

بنابراین شما یا باید ملتزم شوید که مسئله «ظاهر الکتاب حجة أم لا؟» مسئله اصولی نیست و یا باید ملتزم شوید که وصف حجیت در موضوع علم اصول اخذ نشده و ذات کتاب به عنوان موضوع برای علم اصول است. در باب اجماع نیز همین اشکال مطرح است زیرا تمام مباحث اجماع در رابطه با این است که آیا اجماع حجت است یا نه؟ و اگر قرار باشد «اجماع با وصف حجیت و دلیلیت» موضوع برای علم اصول باشد، این ضروریه به شرط محمول است و دیگر در علم اصول نمی‌توان بحث کرد که «آیا اجماع حجت است یا نه؟»، زیرا لازم می‌آید بگوییم: الإجماع الذی هو حجةٌ هل یکون حجةً أم لا؟ و نیز وقتی سنت- با وصف حجّیت و دلیلیت- موضوع علم اصول باشد، معنای «خبر واحد حجت است یا نه؟» این است که «آیا خبر واحدی که حجت است، حجت است یا نه؟».[۵۲]

۲- نظریّه صاحب فصول رحمه الله

اشاره

صاحب فصول رحمه الله پس از اشکال بر کلام مشهور و محقق قمی رحمه الله می‌فرماید: راه حلّ این است که وصف «کونها حجة»

را از موضـوع علم اصول برداشته و موضوع را «ذات ادلّه اربعه» قرار دهیم. بنـابراین می‌توانیم در علم اصول از حجیت ظـاهر کتـاب، اجماع و خبر واحد بحث کنیم.[۵۳]

اشکال مرحوم آخوند بر صاحب فصول رحمه الله

مرحـوم آخونـد می‌فرمایـد: راه حلّ صـاحب فصـول رحمه الله مشـکل را حـلّ نمی‌کنـد، زیرا مـا از صـاحب فصـول رحمه الله سؤال می‌کنیم: شـما که سـنّت را- به عنوان یکی از ادلّه اربعه- موضوع علم اصول قرار دادید، آیا مرادتان از این سنّت چیست؟ دو احتمال وجود

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۳۹

دارد: احتمال اوّل: مراد از سـنت، قول و فعل و تقریر واقعی معصوم علیه السلام باشد که از آن به «سنت محکیّه» تعبیر می‌کنیم، یعنی چیزی را که روایـات حکـایت می‌کنـد. بنـابراین، روایـاتْ عنوان حاکی، و قول و فعل و تقریر معصوم علیه السـلام، عنوان محکیّ را دارد. اگر زراره نقل کند که امام صادق علیه السـلام فرمود: «صـلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ»، نقل زراره، عنوان حاکی و قول امام علیه السـلام عنوان محکیّ را دارد و مـا- روی احتمـال اوّل- بـا قول معصوم علیه السـلام کـار داریم نه با نقل زراره. احتمال دوّم: ممکن است از سنت معنای عامی اراده شود که هم «سنت محکیّه»- یعنی فرمایش امام علیه السلام- و هم «سنت حاکیه»- یعنی نقل زراره- را شامل شود. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: هر دو احتمـال فوق دارای اشـکال است: اشـکال احتمال اوّل در کلام صاحب فصول رحمه الله اگر مراد صاحب فصول رحمه الله سنت محکیّه باشد، باید مسأله حجیت خبر واحد- که از مباحث مهم علم اصول است- از اصولی بودن خـارج شود. توضیـح: در بحث حجیت خبر واحـد که بحث می‌کنیم «آیا خبر واحـد حجت است یا نه؟» آنچه به عنوان موضوع واقع شـده، «خبر واحـد» است و روشن است که مراد از «خبر واحـد» همـان «نقل زراره» است. و بنا بر احتمال اوّل- که مراد سـنت محکیّه باشـد- «نقل زراره» نه مصـداق کتاب است و نه مصداق سـنت. زیرا بنابراین احتمال، سـنت به معنای قول و فعل و تقریر معصوم علیه السـلام است و «نقل زراره» هیـچ‌یک از این‌ها نیست. پس بحث از حجیت خبر واحـد، بحث از ادلّه أربعه نمی‌باشد. همچنین در باب تعـادل و ترجیـح که دو خبر با یکـدیگر تعارض می‌کننـد، بحث می‌شود که قاعـده کلّی در باب تعارض چیست؟ گفته می‌شود: اگر یکی از خبرین دارای ترجیح بود باید صاحب ترجیح اخذ شود و اگر ترجیحی در کار نبود، قاعده اقتضای تساقط می‌کند. ولی اخبار علاجیّه حکم به

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۴۰

تخییر می‌کننـد. درحـالی‌که مـا می‌بینیم «روایتان متعارضـتان»- که موضوع بحث در کتاب تعادل و ترجیـح است- نه جزء کتاب و نه جزء سـنت محکیّه است. پس بایـد بحث تعادل و ترجیـح، خارج از مباحث علم اصول باشد. خلاصه اینکه مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله می‌فرمایـد: اگر مقصود شـما از سـنت، سـنت محکیّه باشد التزام به اینکه «موضوع علم اصول ذوات ادلّه اربعه است» نمی‌تواند اشـکال را برطرف کند.[۵۴] کلاـم مرحوم آخونـد، هنوز ادامه دارد. شـیخ انصاری رحمه الله ۵۵] در توجیه کلاـم صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: ما در بحث حجیت خبر واحد، مسئله را به گونه دیگری طرح کرده و موضوع آن را خود سنت محکیّه- که یکی از ادلّه اربعه است- قرار داده و می‌گوییم: «آیـا سـنت محکیّه- یعنی قول و فعـل و تقریر معصوم علیه السـلام- بـا خبر واحد ثـابت می‌شود یا نه؟» در این صورت بحث از حجیت خبر واحـد، بحث از ادلّه اربعه است، زیرا موضوع مسـئله، قول امام علیه السـلام است و قول امام علیه السلام به عنوان سنّت محکیه است.[۵۶] در باب تعادل و ترجیح نیز این‌گونه توجیه می‌شود: «آیا قول امام علیه

السلام به کدام یک از خبرین متعارضین ثابت می‌شود؟». آنوقت به ما جواب می‌دهند: اگر ترجیحی در کار باشد، قول امام علیه السلام با خبر صاحب ترجیح ثابت می‌شود و اگر ترجیحی در کار نباشد، چنانچه ما قاعده را اخذ کنیم باید بگوییم: قول امام علیه السلام با هیچ‌یک از خبرین متعارضین ثابت نمی‌شود و چنانچه به اخبار علاجیه مراجعه کنیم باید بگوییم: به هرکدام از خبرین متعارضین که خواستید می‌توانید قول امام علیه السلام را اثبات کنید.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۱

البته مرحوم شیخ انصاری، توجیه در رابطه با تعادل و ترجیح را ذکر نکرده است ولی لازمه کلام ایشان در باب خبر واحد این است که در مورد تعادل و ترجیح نیز این‌گونه گفته شود تا دفاع مرحوم شیخ از صاحب فصول رحمه الله کامل شده و اشکالات وارد بر صاحب فصول رحمه الله برطرف شود. مرحوم آخوند در پاسخ شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: توجیه شما (شیخ انصاری رحمه الله) اشکال کلام صاحب فصول رحمه الله را برطرف نمی‌کند، زیرا ما از شما شیخ انصاری سؤال می‌کنیم: شما که مسأله «خبر الواحد حجۀ أم لا؟» را به مسأله «هل تثبت السنۀ بخبر الواحد أم لا؟» تأویل می‌کنید، آیا مرادتان ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبدی؟ ثبوت بر دو قسم است: ۱- ثبوت واقعی: به معنای ثبوت تکوینی و حقیقی و خارجی است. ۲- ثبوت تعبدی: اگر زراره گفت: امام علیه السلام فرمود: «نماز جمعه واجب است»، باید به این نقل زراره ترتیب اثر دهیم و نماز جمعه را واجب دانسته برطبق آن عمل کنیم.

با اینکه ما خودمان از امام علیه السلام نشنیده‌ایم و نمی‌دانیم که آیا امام علیه السلام واقعاً این جمله را فرموده است یا نه؟ در ثبوت تعبدی، آنچه مطرح است این است که اگر عادل، به ما خبر داد که امام علیه السلام چنین فرموده است باید ترتیب اثر دهیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: هریک از این دو معنا را که اراده کرده باشید دارای اشکال است: اشکال ثبوت واقعی: ما داریم موضوعیت ادلّه اربعه را بحث می‌کنیم و در تعریف موضوع گفته‌ایم: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذّاتیۀ». و چون در اینجا بحث «عرض» مطرح می‌شود باید مسأله هر علم مفاد «کان ناقصه» را دارا باشد زیرا عرض و معروض در «کان ناقصه» مطرح است. در «کان ناقصه» موضوع، محقق است و از عوارض آن بحث می‌شود. «کان زید قائماً» معنایش این است که یک زید مفروض الوجود داریم که در اینجا معروض است و ما از عرضش- یعنی قیام- بحث

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۲

می‌کنیم، یا خبر می‌دهیم و یا به صورت سؤال می‌گوییم: «هل کان زید قائماً؟». ولی اگر مسئله به صورت مفاد «کان تامّه»- که نیاز به خبر ندارد- باشد، بحث از وجود و عدم وجود موضوع خود می‌کند، «هل کان زیدٌ؟» یعنی «هل تحقّق زیدٌ؟»، «هل ثبت زیدٌ؟». در «کان تامّه» بحثی از عوارض نداریم بلکه بحث از اصل تحقّق و عدم تحقّق موضوع است. بنابراین، وقتی می‌گوییم: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّۀ» خود این تعبیر، مسئله را روی «کان ناقصه» پیاده می‌کند، یعنی موضوعِ مفروض الوجودی تحقّق دارد و می‌خواهیم از عوارض آن بحث کنیم. آنچه مرحوم شیخ انصاری فرموده است، بحث از تحقّق و عدم تحقّق قول معصوم علیه السلام است، بحث از مفاد «کان تامّه» است و بحث از مفاد «کان تامّه» نمی‌تواند موضوع را مشخص کند. باید بحث از مفاد «کان ناقصه» باشد تا عنوان عرض و معروض تحقّق پیدا کند. در نتیجه اگر در مسئله «هل یثبت قول المعصوم علیه السلام بخبر الواحد؟» ثبوت واقعی اراده شده باشد باید گفت: چنین مسأله‌ای، بحث از عوارض نکرده و نمی‌تواند در مسائل علم اصول داخل باشد. اشکال ثبوت تعبدی: ثبوت تعبدی به این معناست که گفته شود: «آیا قول معصوم علیه السلام تعبداً با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه؟» یعنی اگر زراره بگوید: امام علیه السلام فرمود:

«صلاۀ الجمعۀ واجبۀ»، آیا بر ما لازم است تعبداً- از باب حجّیت خبر عادل- برطبق نقل زراره عمل کنیم، با اینکه خودمان از امام علیه السلام نشنیده‌ایم و برای ما احراز نشده که امام علیه السلام واقعاً چنین چیزی را فرموده باشد. پس معنای «ثبوت تعبدی» همان

«وجوب ترتیب اثر بر قول عادل» است. مرحوم آخوند می‌فرماید: حال که معنای «ثبوت تعبدی» معلوم گردید، از مرحوم شیخ انصاری سؤال می کنیم: آیا معروض این «وجوب ترتیب اثر تعبدی» چیست؟ آیا معروضش روایت زراره است یا قول امام علیه السلام؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۳

پاسخ روشن است، زیرا ما در بحث حجّیت خبر عادل می گوییم: «یجب ترتیب الأثر علی قول العادل»، پس «وجوب ترتیب اثر» که ما از آن به «ثبوت تعبدی» تعبیر می کنیم، از خواص روایت است، از آثار نقل زراره است، از عوارض حکایت قول امام علیه السلام است و از عوارض نفس قول امام علیه السلام نیست. بنابراین، اگر شما ثبوت را «ثبوت تعبدی» بدانید باز هم نمی‌توانید موضوع را «قول امام علیه السلام» قرار دهید بلکه باید موضوع را «روایت زراره» قرار دهید و در این صورت، اشکال برمی گردد که شما در بحث حجّیت خبر واحد نه از کتاب بحث کرده‌اید، نه از سنت محکیّه، نه از اجماع و نه از عقل.[۵۷] اشکال احتمال دوّم در کلام صاحب فصول رحمه الله اگر مراد از سنّت در کلام صاحب فصول رحمه الله معنای عامی باشد که هم سنت محکیّه- یعنی قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام- و هم سنّت حاکیه- یعنی نقل زراره- را شامل می‌شود، یعنی هر دوی این‌ها از مصادیق سنّت بوده و در موضوع علم اصول دخالت دارند. مرحوم آخوند می‌فرماید: در این صورت ما از اشکال اوّل صرف‌نظر می کنیم، زیرا بنابراین احتمال، خبر واحد از مصادیق سنت بوده و در بحث حجیت خبر واحد مانعی ندارد که خود خبر واحد به عنوان موضوع قرار گیرد. در باب خبرین متعارضین نیز اشکال برطرف می‌شود. ولی بنا بر این احتمال، اشکال دیگری پیدا می‌شود، زیرا در این صورت بحث در بعضی از مسائل علم اصول- مانند مباحث الفاظ و غیر آن- بحث از عوارض ادلّه اربعه نیست. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «صیغهٔ افعل ظاهرهٔ فی الوجوب أم لا؟» آیا مقصود «صیغه افعل در خصوص کتاب و سنت است» است یا «مطلق صیغه افعل که در کلام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۴

عرب استعمال می‌شود» اراده شده است؟ روشن است که موضوع بحث در مورد «صیغه افعل» عمومیت دارد و مطلق صیغه افعل مورد بحث است. شاهد این مطلب این است که برای پاسخ به مسأله فوق به تبادر و لغت و فهم عرب و بنای عقلاء مراجعه می‌شود. در بحث «لا- تفعل» و بحث «مشتق» و سایر مباحث الفاظ نیز همین مسئله مطرح است. البته باید توجّه شود که وقتی می گوییم: «مباحث مربوط به صیغه افعل و لا تفعل و مشتق و ... عمومیت داشته و مخصوص کتاب و سنت نیست»، این مطلب منافات ندارد با این که اصولی بخواهد ثمره این بحث‌ها را در فقه مورد استفاده قرار دهد. به تعبیر دیگر: اگرچه ثمره این بحث‌ها در فقه و در رابطه با ادلّه اربعه محقق می‌شود ولی موضوع بحث، عام است. و ما با نتیجه، کاری نداریم، می‌خواهیم ببینیم موضوع بحث چیست؟[۵۸]

اشکال به مرحوم آخوند:

ممکن است کسی بگوید: ما در همان موضوع عام بحث می کنیم ولی ما از عوارضِ ذاتیِ جنسِ مشتق بحث می کنیم و عرضِ ذاتیِ جنس می‌تواند به عنوان عرضِ ذاتیِ نوع نیز باشد. اگر چیزی عرضِ ذاتیِ حیوان- که جنس است- قرار گیرد، عرضِ ذاتی انسان- که به عنوان نوع برای حیوان است- نیز می‌باشد. بنابراین، مانعی ندارد که ما نزاع را در مورد مطلق مشتق مطرح کنیم و بحث را روی عوارض ذاتی مشتق ببریم ولی هدف ما استفاده نتیجه آن در شرعیات باشد. به تعبیر دیگر: اینکه بگوییم: نزاع در مورد مشتق- در علم اصول- پیرامون مطلق مشتق است، منافات ندارد با اینکه بگوییم: «موضوع علم اصول ادلّه اربعه است»، زیرا مشتقی که در ادلّه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۵

اربعه واقع می‌شود مثل انسانی است که در تحت جنس حیوان قرار گرفته است و ما اگر از عوارض ذاتی جنس مشتق بحث کنیم، می گوییم: عوارضِ ذاتیِ جنس به عنوان عوارضِ ذاتیِ نوع نیز به حساب می‌آید و آنچه ما در مورد موضوع علم می‌خواهیم این است که در آن علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث شود، خواه واسطه‌ای در کار باشد یا واسطه‌ای در کار نباشد. پاسخ اشکال: کسی که طرف مقابل مرحوم آخوند است، صاحب فصول رحمه الله می‌باشد و صاحب فصول رحمه الله معتقد است: عرضِ ذاتی جنس، نمی‌تواند عرضِ ذاتی نوع باشد بلکه عرضِ ذاتیِ جنس، نسبت به نوع، عنوانِ عرض غریب را دارد. در نتیجه اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله به قوّت خود باقی است.

۳- نظریه مرحوم آخوند

اشاره

با توجّه به اینکه مرحوم آخوند معتقد است: «موضوع علم، جامع بین موضوعات مسائل آن علم است و ارتباط بین موضوع علم و موضوعات مسائل، ارتباط بین کلّی و افراد و طبیعی و مصادیق است» روی این مبنا فرموده است: «موضوع علم اصول عبارت از قدر جامع بین موضوعات مسائل علم اصول است، و لازم نیست این قدر جامع دارای عنوان و نام مشخصی باشد، بلکه همین مقدار که بدانیم موضوع علم اصول قدر جامع بین موضوعات مسائل این علم است کفایت می کند».[۵۹]

اشکال بر کلام مرحوم آخوند:

اوّلًا: خیلی بعید است که موضوع، آن‌قدر مبهم باشد که ناچار باشیم به این کیفیت به آن اشاره کنیم. ثانیاً: امام خمینی «دام ظلّه» در رساله مختصری که در رابطه با تعریف علم اصول

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۶

دارند، فرموده‌اند: شاید آنچه مرحوم آخوند فرموده، قدری عار باشد برای علم اصول که بزرگان این‌همه عمر خود را در آن صرف کرده‌اند و کتاب‌های متعدّدی نوشته‌اند. آن‌وقت کسی سؤال کند: موضوع این علم که این‌همه از آن بحث می کنید چیست؟ جواب داده شود:

نمی‌دانیم. فقط می‌توانیم اشاره کنیم و بگوییم: قدر جامع بین موضوعاتِ مسائل آن است. این برای علم اصول، عار است. بله در مورد علومی که منزوی هستند می‌توان چنین گفت ولی علمی که این‌همه مورد توجّه بزرگان بوده، درست نیست در موردش این گونه حرف بزنیم.

۴- نظریه مرحوم آیت‌اللّه بروجردی

اشاره

مرحوم آیت اللَّه بروجردی عقیده دارد: موضوع علم اصول عنوان «الحجهٔ فی الفقه است. ایشان براساس مبنایی که در رابطه با موضوع علم داشت و می‌فرمود:

موضوع هر علمی عبارت از جامع بین محمولات مسائل آن علم است، در اینجا نیز می‌فرماید: وقتی با مسائل علم اصول برخورد می‌کنیم می‌بینیم مسائل علم اصول دو دسته‌اند: دسته اوّل: مسائلی هستند که محمولات آنها- به حسب ظاهر- عنوان «حجّهٔ أم لا؟» می‌باشد، مثلًا: در مورد خبر واحد- که از مسائل مهمّ علم اصول است- می‌گوییم:

«خبر الواحد حجّهٔ أم لا؟». کسی که خبر واحد را حجّت می‌داند، آن را از مصادیق «الحجّهٔ فی الفقه» می‌شمارد و کسی که خبر واحد را حجت نمی‌داند، آن را از دایره «الحجهٔ فی الفقه» خارج می‌داند. بسیاری از مسائل علم اصول این‌گونه‌اند، مثل مسأله حجّیت ظواهر، حجّیت استصحاب و .... دسته دوّم: مسائلی هستند که محمولات آنها- به حسب ظاهر- عنوان «حجهٔ أم لا؟» نیست ولی در واقع به همین عنوان برگشت می‌کنند. مثلًا وقتی بحث می‌کنیم که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۷

آیا هیئت افعل برای چه معنایی وضع شده است؟ نمی‌خواهیم ببینیم که آیا هیئت افعل- از نظر لغت من حیث هی لغهٔ- بر چه معنایی وضع شده است بلکه هدف ما از مطرح کردن این مسئله در اصول این است که آیا هیئت افعل، در معنای وجوب، حجّیت دارد یا نه؟ در مورد هیئت لاـ تفعل نیز می‌گوییم: آیا هیئت لاـ تفعل، در معنای تحریم، حجّیت دارد یا نه؟ حتی در باب مشتق نیز می‌توان گفت: آیا مشتق، نسبت به منقضی حجّت است یا نه؟ اگر مشتق، حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ در حال باشد فقط در خصوص متلبس حجّت خواهد بود و نسبت به منقضی حجّت نخواهد بود، زیرا مجاز- در صورتی که خالی از قرینه باشد- حجّیت ندارد. و اگر مشتق، حقیقت در اعم باشد نسبت به منقضی هم حجت است. در باب برائت شرعیه، که بحث می‌کنیم آیا در صورت احتمال تکلیف وجوبی یا تحریمی، وجوب یا حرمت تحقّق دارد یا نه؟ واقع بحث به این برگشت می‌کند که آیا احتمال عقلایی تکلیف، بر مکلّف حجّت است یا نه؟ مرحوم بروجردی سپس در رابطه با معنای حجّت می‌فرماید: معنای حجت، آن چیزی نیست که مرحوم شیخ انصاری در اوّل رسائل فرموده و حجّت را عبارت از «حد وسط منطقی» دانسته است. بلکه «الحجّهٔ ما یحتج به المولی علی العبد و ما یصحّ الاحتجاج به للعبد علی المولی» یعنی حجّت عبارت از چیزی است که مولا می‌تواند با استناد به آن گریبان عبد را بگیرد و عبد می‌تواند با استناد به آن، از موافقت تکلیف مولا شانه خالی کند. ما وقتی می‌گوییم: «هیئهٔ افعل حجّهٔ علی الوجوب» یعنی روز قیامت خداوند متعال با استناد به هیئت افعل در «أقیموا الصلاهٔ» می‌تواند گریبان مکلف را بگیرد که من در ضمن هیئت افعل، صلاهٔ را مأمور به قرار دادم. و زمانی که می‌گوییم: «أصالهٔ البراءهٔ حجّهٔ» یعنی عبد می‌تواند در برابر مولا به أصالهٔ البراءهٔ تمسّک کند و بگوید: «عقل، عقاب بدون بیان را قبیح می‌داند»، به‌همین‌جهت، مجرّد احتمال تکلیف نمی‌تواند بر مولا به عنوان حجّت مطرح باشد. و خداوند نمی‌تواند بگوید: چون تو احتمال تکلیف می‌دادی پس حجّت بر تو تمام است. و نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۸

عقل در مورد دوران بین محذورین، حکم به تخییر می‌کند و ما می‌توانیم بگوییم:

«أصالهٔ التخییر حجّهٔ» یعنی اتیان یک طرف، برای شما کافی است و مولا نمی‌تواند با وجود اتیان یک طرف، اتیان طرف مقابل را نیز از شما بخواهد. از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسائل اصولی قسم دوّم- که به حسب ظاهر در آنها عنوان حجّت نبود- را نیز می‌توان به مسائل اصولی قسم اوّل- که به حسب ظاهر در آنها عنوان حجّت وجود داشت- برگشت داد و در نتیجه، عنوان حجّت در تمام مسائل اصولی مطرح است و می‌توان گفت: موضوع علم اصول، عنوان «الحجّهٔ فی الفقه» است. مرحوم بروجردی سپس

می‌فرمایـد: مسائلی چون مقـدّمه واجب- که در آن از ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه بحث می‌شود- و مسأله ضدّ- که در آن بحث می‌شود آیـا امر به شـیء مقتضـی نهی از ضـد است یـا نه؟- از مسائل علم اصول خارجنـد و به حکم عقل برگشـت می‌کنند.[۶۰] البته ما می‌توانیم این موارد را نیز در عنوانی که مرحوم بروجردی مطرح کرد وارد کنیم تا این‌گونه مسائل نیز داخل در مسائـل علم اصول باشـند، زیرا حجّت- به نظر ما- اختصاص به حجّت شـرعی نـدارد بلکه شامل حجّت عقلی نیز می‌شود همان گونه که در مسـأله أصالـهٔ البراءهٔ، حجّت عقلی مطرح بود. بنـابراین در مورد مقـدّمه واجب می‌گوییم: آیـا وجوب ذی المقـدّمه، حجّت بر وجوب مقدّمه است یا نه؟ یعنی اگر مولا، ذی المقدّمه را واجب کرد آیا این وجوب، به عنوان حجّت بر وجوب مقدّمه است یا نه؟ در صورتی که ملازمه ثابت باشد، عقل حکم به حجّیت می‌کند. و در مسئله ضد می‌گوییم: آیا امر به ازاله، حجّت بر نهی از صـلاهٔ است یـا نه؟ در اینجـا هم مسـأله حجّت، مطرح است و لاـزم نیست این‌ها را از علم اصول خارج بـدانیم. قبل از بررسـی کلام مرحوم بروجردی، لازم است کلام امام خمینی «دام ظلّه» را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۹

نیز مطرح کنیم و پس از آن به نقد و بررسی نظریه این دو بزرگوار بپردازیم.

کلام امام خمینی «دام ظلّه»

امـام خمینی «دام ظلّه» اگرچه مبنـای مرحوم بروجردی در مورد موضوع علم- یعنی جامع بین محمولات- را نپـذیرفت، بلکه موضوع علم را جـامع بین موضوعـات مسائـل دانست، ولی در مـورد موضـوع علم اصول، نظریه مرحوم بروجردی را پـذیرفته و معتقـد است: موضوع علم اصول عنوان «الحجـهٔ فی الفقه» است، امّا با توجّه به اینکه «حجّیهٔ» در مسائل علم اصول به عنوان محمول قرار می‌گیرد و ایشـان موضوع علم را «جـامع بین موضوعات مسائل» می‌دانـد برای تطبیق عنوان «حجّیهٔ» بر «جامع بین موضوعات مسائل» می‌فرمایـد: مسائل علم اصول، از مسائل واقعی تکوینی- مثل «زیـد قائم»- نیست که ما مجبور باشـیم «زید» را موضوع و «قائم» را محمول بدانیم. بلکه مسائل علم اصول از امور اعتباری است، به‌همین‌جهت فرقی بین «خبر الواحـد حجّهٔ» و «الحجّهٔ خبر الواحد» نیست. هر دو قضـیه، صحیـح است. بلکه چه‌بسـا بتـوانیم بگوییم: موضوع قرار دادن «حجّیهٔ» بهـتر از محمول قرار دادن آن است، زیرا خداونـد متعـال برای احکـام و قوانین خود، حجّت‌هـایی در اختیـار ما قرار داده است و آنچه برای ما مجهول است، تعیّنات و مصادیق این حجّت‌هاست. و ما از طریق علم اصول می‌خواهیم به این مصادیق برسیم، مثلًا نمی‌دانیم آیا این حجّت در ضمن خبر واحد تعیّن دارد یا نه؟ قـائلین به حجّیت خبر واحـد می‌گوینـد: بلی. و منکرین حجّیت خبر واحـد می‌گوینـد: نه. و نمی‌دانیم آیا این حجّت، در ضـمن ظاهر کتاب تعیّن دارد یا نه؟ پاسـخ قائلین به حجّیت ظواهر کتاب، مثبت و پاسخ اخباریین، منفی است. سـپس امام خمینی «دام ظلّه»- مانند مرحوم بروجردی- تشبیهی ذکر کرده و می‌فرمایـد: ما ملاحظه می‌کنیم که موضوع فلسـفه را «وجود» یا «موجود بما هو موجود» قرار داده‌اند، درحالی که وقتی با مسائل فلسفه برخورد می‌کنیم، می‌بینیم عنوان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۰

«موجـود» جنبـه محمـولی دارد نه موضـوعی. از اینجـا می‌فهمیم که اگرچه ظـاهر قضـیه فلسـفی، «الجسم موجـود» است ولی بـاطنش «الموجود جسم» می‌باشد. در علم اصول نیز این‌چنین است.[۶۱] در نتیجه، مرحوم بروجردی و حضرت امام خمینی «دام ظلّه» موضوع علم اصول را عنوان «الحجّیهٔ فی الفقه» می‌داننـد ولی تقریب اسـتدلال آنان با یکدیگر تفاوت دارد. بررسـی کلام آیت‌اللّه بروجردی رحمـه الله و امـام خمینی «دام ظلّـه» بـه مرحـوم بروجردی عرض می‌کنیـم: مـا جـامع بیـن محمولاـت را نمی‌پـذیریم بلکـه جـامع بین

موضوعات را می‌خواهیم. و نسبت به کلام امام خمینی «دام ظلّه» می گوییم: ما هیچ انگیزه‌ای نداریم که مسأله اصولی را قلب کرده و مثلًا به جای «خبر الواحد حجّةٌ» بگوییم: «الحجّةُ خبر الواحد»، بلکه با باقی مانـدن مسئله بر اصل خود می‌توانیم عنوان «الحجّةُ فی الفقه» را به عنوان موضوع علم اصول بپذیریم. برای بیان مطلب ابتدا به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: معنای قضـیه «زیدٌ انسانٌ» این است که «زیـد، واحـدی از طبیعت انسـان است»، زیرا تنوین تنکیر در «انسـانٌ» موجب می‌شود که «انسـان» در این قضـیّه از «طبیعت انسان» جـدا شود. در این صورت اگر «انسـان» مصـداق طبیعت انسـان قرار گیرد معنـایش این نیست که زیـد، دیگر مصـداق طبیعت انسـان نیست. هم «زیـد» مصـداق طبیعت انسان است و هم «انسانٌ» مصـداق طبیعت انسان است، بلکه «زیـد» در مصداقیت قوی‌تر از «انسانٌ» است، زیرا «انسـانٌ» به معنای «واحـدٌ من أفراد الإنسان» است و این معنا، معنایی کلّی و دارای ابهام است. و این ابهام در «زیـد» وجود ندارد. اکنون با توجّه به مقدّمه فوق، به امام خمینی «دام ظلّه» عرض می کنیم:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۱

ما انگیزه‌ای نـداریم که مسئله «خبر الواحد حجّةٌ» را قلب کرده و به صورت «الحجّةُ خبر الواحد» دربیاوریم بلکه مسئله را به صورت اصلی خود باقی گذارده و می گوییم:

«حجّةٌ» در مسأله «خبر الواحد حجّةٌ» غیر از «الحجّة فی الفقه» است زیرا «حجّةٌ» در مسأله اصولی دارای تنوین است و به معنای «واحدٌ من مصـادیق الحجّة» می‌باشـد- مثل «انسانٌ» در مثال قبل- ولی در «الحجّة فی الفقه» که به عنوان موضوع علم اصول است، طبیعی و کلّیِ حجّت مطرح است. در این صورت، مصـداقیت «خبر الواحـد» نسبت به «الحجّة فی الفقه» قوی‌تر از مصداقیت «حجّةٌ» نسـبت به «الحجّة فی الفقه» است چون مراد از «الحجّة فی الفقه» حجّت‌های روشن و واضح است، نه حجّت مبهم. مثل اینکه بگوییم: موضوع علم اصول «الحجّة الواضحة فی الفقه» است. و اگر ما چنین تعبیری را بکار ببریم، «خبر الواحـد» به عنوان مصداق «الحجّة الواضحة» است و «حجّةٌ» مصـداق آن نمی‌باشـد. زیرا «حجّةٌ» همراه با تنوین نکره است و به معنای «أحـد الحجـج» و دارای ابهام است و تعیّن نـدارد و برای مـا روشن نیست. نتیجه بحث در ارتباط با موضوع علم اصول: از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که موضوع علم اصول عنوان «الحجّة فی الفقه» است و مـا هرچنـد این عنوان را «جامع بین موضوعات مسائل» بـدانیم نیازی به قلب مسائل نیست و آنچه در مورد فلسـفه گفته شد، نمی‌توان در رابطه با تمام مسائل علم اصول مطرح کرد، زیرا لازم می‌آید در تمام مسائل اصول جای موضوع و محمول را عوض کنیم و این موجب بروز مشکلاتی در علم اصول می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۲

مسأله چهارم تعریف علم اصول

اشاره

برای علم اصول، تعاریفی ذکر کرده‌اند که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- تعریف مشهور از علم اصول

اشاره

مشـهور فرموده‌اند: علم اصول، علم به قواعد ممهَّده برای استنباط احکام شرعی است.[۶۲] توضیح: علوم متعدّدی در استنباط احکام شرعی دخالت دارند، مانند: ادبیات عرب، تفسـیر قرآن، منطق و ... ولی این علومْ «ممهَّده» برای اسـتنباط احکام شرعی نیستند، و تنها علمی که «ممهَّد» برای اسـتنباط احکام شـرعی است علم اصول می‌باشد. بنابراین کلمه «ممهَّده» به عنوان فارق بین علم اصول و سایر علومی است که در استنباط احکام شرعی دخالت دارند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۳

مرحوم آخونـد، اشـکالاتی بر این تعریف وارد کرده است ولی قبل از بیان اشـکالات مرحوم آخونـد تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که تعریف کردن علم اصول یا علم دیگر به «علم به قواعـدی است که ...» دارای مسامحه است، زیرا ما در بحث‌های گذشـته گفتیم: هر علمی عبـارت از مجموعه مسائـل آن علم است و علم به آن مسائـل، در حقیقت و ماهیت علم دخالتی نـدارد. علم نحو عبارت از مسائـل «کـلّ فاعـل مرفوع» و «کـلّ مفعول منصوب» و ... است و یـاد گرفتن مسائـل و عـدم آن، دخـالتی در ماهیت علم نحو نـدارد. بنابراین، تعریف مشهور دارای مسامحه است.

اشکالات مرحوم آخوند بر تعریف مشهور

اشاره

مرحوم آخوند، دو اشکال بر تعریف مشهور وارد کرده است:

اشکال اوّل: تعریف مشهور، جامعیت ندارد

اشاره

زیرا مسائـل زیـادی در علم اصول مطرح است که نمی‌توان آنها را خارج از علم اصول دانست، در حالی که تعریف فوق شامل آنها نمی‌شـود. و این مسائـل هم از نظر کیفی دارای اهمیت می‌باشـند و هم از نظر کمّی شایـد بیش از یـک سوّم مسائـل علم اصول را به خود اختصـاص داده‌انـد و پیـداست که ثلث مباحث یک علم را نمی‌توان خارج از آن علم و اسـتطرادی دانست. یکی از این مسائل، مسأله «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» می‌باشد: توضیح: در اصول، دلایلی برای حجّیت مطلق ظنون ذکر شده است، چهارمین دلیل در این رابطه، دلیل انسـداد است. دلیل انسداد دارای مقدّماتی است که یکی از آن‌ها انسداد باب علم و علمی است ۶۳] و به‌همین‌جهت آن را دلیل انسداد نامیده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۴

حال اگر مقدمات دلیل انسداد تمام باشد، در رابطه با نتیجه این مقدّمات، اختلاف وجود دارد. بعضـی نتیجه آن را حجّیت مطلق ظنّ بنا بر کشف و بعضی حجّیت مطلق ظن بنا بر حکومت می‌دانند. البته هر دو قبول دارند که دلیل انسداد یک دلیل عقلی است.

ولی کسانی که قائل به کشـفند، معتقدنـد در صورت تمام بودن مقـدمات، عقل کشف می‌کنـد که شارع مقدّس در چنین شـرایطی، مطلق ظن را حجّت قرار داده است.

بنابراین، حجّیت ظنّ در حال انسـداد، حجّیت شـرعی است هرچند کاشف این حجّیت عبارت از عقل است. ولی کسانی که نتیجه را

حجّیت مطلق ظن بنا بر حکومت می‌دانند، معتقدند که در صورت تمام بودن مقدمات دلیل انسداد، خود عقل «مطلق ظن» را حجّت قرار می‌دهد. عقل همان‌طور که حکم به حجّیت «قطع» می‌کرد، در چنین شرایطی نیز «ظن» را حجّت می‌داند. با این تفاوت که حکم عقل به حجّیت قطع، شرایطی ندارد ولی در باب «ظنّ» با توجّه به مقدمات دلیل انسداد و شرایط آن می‌باشد. و به تعبیر دیگر: حکم عقل به حجّیت قطع، به نحو اطلاق است ولی در مورد «ظنّ» مشروط است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۵

بنابراین، اگر نتیجه دلیل انسداد، حجّیت ظنّ بنا بر حکومت باشد، «ظن» به عنوان یک حجّت عقلی مطرح خواهد بود. مرحوم آخوند می‌فرماید: تعریف مشهور، ظنّ انسدادی بنا بر کشف را شامل می‌شود، زیرا در این صورت، «ظن» حجّیت شرعی پیدا می‌کند و مانند خبر واحد و سایر حجج و امارات شرعی در تعریف مشهور داخل است. ولی ظن انسدادی بنا بر حکومت را شامل نمی‌شود زیرا «ظن» در این صورت به عنوان یک حجت عقلی مطرح است. سؤال: قطع نیز یک حجّت عقلی است پس چگونه تعریف مشهور شامل آن می‌شود و در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد؟ جواب: ظاهر این است که مراد از استنباط- در تعریف مشهور- استنباط قطعی است و شامل ظنّی نمی‌شود. بنابراین، قطع اگرچه حجّت عقلی است ولی با توجّه به این که استنباط در مورد آن قطعی است، پس تعریف مشهور شامل آن می‌گردد. ولی در مورد ظن انسدادی بنا بر حکومت، استنباطْ غیر قطعی است و تعریف مشهور شامل آن نمی‌شود. اگرچه ظن انسدادی بنا بر حکومت نیز به عنوان یک حجّت عقلی مطرح است. سؤال: اگر استنباط قطعی ملاک باشد، استنباط قطعی، در موارد حجج و امارات شرعی چگونه تصویر می‌شود؟ آیا استنباط حکم شرعی از خبر واحد، استنباط قطعی است؟ جواب: کلام مشهور در اینجا بر اساس مبنایی است که در مورد امارات شرعی اختیار کرده‌اند. مشهور معتقدند: وقتی شارع مقدس اماره را حجت قرار داد، برطبق مؤدّای اماره حکمی ظاهری جعل می‌کند، خواه این اماره مطابق با واقع باشد یا مطابق نباشد. و حکم ظاهری در اینجا برای ما قطعی است نه ظنّی، هرچند حکم واقعی برای ما مظنون است. مثلًا اگر خبر زراره قائم به وجوب نماز جمعه شود معنای حجّیت خبر زراره- بنا بر نظر مشهور- این است که شارع با گفتن «صدّق العادل» خود را پشتوانه قول زراره دانسته و به دنبال خبر او، وجوب نماز جمعه را به عنوان حکم ظاهری جعل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۶

می‌کند. خواه نماز جمعه در واقع واجب باشد یا نه. و اگر مسئله این‌طور شد، حجّت‌های عقلی از حجّت‌های شرعی جدا می‌شوند. یعنی اگر ما قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کردیم، به دنبال این قطع، حکم مماثلی جعل نمی‌شود. بلکه قطع، به این معناست که اگر نماز جمعه به حسب واقع واجب بود گریبان ما را می‌گیرد و اگر واجب نبود گریبان ما را نمی‌گیرد. ولی اگر زراره خبر به وجوب نماز جمعه داد، در اینجا حکم ظاهری برای ما قطعی است نه ظنّی و آنچه برای ما ظنّی است حکم واقعی نماز جمعه است. بنابراین، در مورد امارات شرعی، استنباط قطعی مطرح است. به‌همین‌جهت، مشهور در کلام خود فرمودند: «القواعد الممهّدة لاستنباط الأحکام الشرعیة» و احکام شرعیه را مقید به «واقعیه» نکرده‌اند. پس تعریف مشهور شامل امارات و حجج شرعی می‌باشد. مرحوم آخوند معتقد است: تعریف مشهور شامل «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» نمی‌شود. زیرا در مورد ظنّ انسدادی بنا بر حکومت که عقل حکم به حجّیت ظنّ می‌کند، حکم ظاهری جعل نمی‌شود. و این حکم عقل، مانند حکم عقل به حجّیت قطع است با این تفاوت که استنباط در مورد قطع، با وصف قطعیتش محفوظ است- اگرچه حکم ظاهری در کار نیست-. وقتی مکلّف، قطع به حکمی پیدا کرد، دیگر احتمال اینکه قطع او مخالف با واقع باشد برایش مطرح نیست اگرچه شاید به حسب واقع، قطع او مخالف با واقع باشد، چون قاطع، قطع به حکم واقعی دارد و به نظر خودش فقط واقع را می‌بیند. در مورد امارات شرعی نیز قطع به حکم ظاهری وجود دارد. ولی در مورد ظنّ انسدادی بنا بر حکومت، نه قطع به حکم واقعی داریم و نه قطع به حکم ظاهری. بنابراین اگر مشهور در کلام خود «استنباط قطعی» را اراده کرده باشند، «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» از مسائل اصولی خارج بوده و تعریف مشهور، شامل

آن نمی‌شود.[۶۴]

دفاع از مشهور

ممکن است مشهور بگویند: نظر ما استنباط قطعی نیست بلکه اعم از استنباط قطعی و ظنّی است. در این صورت، اشکال مرحوم آخوند دفع می‌شود.

اشکال دوّم مرحوم آخوند بر کلام مشهور:

برای بیان این اشکال، ابتدا باید مقدّمه‌ای ذکر کنیم: یکی از مباحث مهم علم اصول مباحث اصول عملیه است که حدود یک‌سوّم مباحث اصول را به خود اختصاص داده است و نمی‌توان ملتزم به استطرادی بودن این مباحث گردید. اصول عملیه بر دو قسم است: قسم اوّل: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند، مانند: أصالة الحلیة، أصالة الطهارة و استصحابی که در شبهات موضوعیه جاری می‌شود، مثل اینکه بدانیم لباسی در اوّل صبح نجس بوده سپس شک در تطهیر آن بنمائیم و استصحاب نجاست را جاری کنیم و یا در طهارت آبی که حالت سابق آن مشخص نیست شک کنیم و أصالة الطهارة جاری کنیم و یا در مورد مایعی که مردّد بین خمر و خلّ است اصالة الحلّیة را جاری کنیم. قسم دوّم: اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیّه جریان دارند، مثل: أصالة الحلّیة و أصالة البراءة- که در شبهات حکمیه وجوبیه جریان پیدا کند- و مثل استصحاب- که در شبهات حکمیه جاری شود-. مثلًا اگر نتوانیم حکم نماز جمعه را از روی دلیل بدست آوریم ممکن است به استصحاب تمسّک کرده و بگوییم: نماز جمعه در زمان حضور امام علیه السلام واجب بوده و الآن در وجوب آن شک داریم و مقتضای استصحاب این

است که نماز جمعه در زمان غیبت نیز واجب باشد. حال یک نزاعی بین علما وجود دارد که آیا اصول عملیه، داخل در علم اصول می‌باشند یا از آن خارجند و یا در این زمینه باید تفصیل داد؟ شیخ انصاری رحمه الله و مرحوم آخوند و جماعتی دیگر معتقدند: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جریان دارند، از مسائل علم اصول خارج بوده و داخل در مسائل فقهی می‌باشند، ولی اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه جریان دارند، داخل در مباحث علم اصول می‌باشند.[۶۵]

بعضی دیگر قائلند: همه مباحث اصول عملیه، خارج از علم اصول است و ذکر آنها در علم اصول، استطرادی است. حال با توجّه به مقدّمه فوق برمی‌گردیم به اصل اشکال مرحوم آخوند بر تعریف مشهور: مرحوم آخوند می‌فرماید: تعریف مشهور، اصول عملیه‌ای را که در شبهات حکمیه جاری می‌شوند، شامل نمی‌شود، با اینکه اصول عملیه از مباحث مهم علم اصول است و نمی‌توان ملتزم به استطرادی بودن مباحث مربوط به آنها گردید.[۶۶] در اینجا ممکن است کسی سؤال کند: چه فرق است بین اینکه انسان، حکم وجوب نماز جمعه را از روایت بدست آورد یا از استصحاب؟ چرا تعریف مشهور شامل قسم اوّل بشود ولی قسم دوّم را شامل نشود؟ بعضی از شاگردان مرحوم آخوند[۶۷]- که طبعاً این معنا را از خود مرحوم آخوند گرفته است- در حاشیه کفایه در پاسخ سؤال فوق می‌گوید: عبارت مشهور که فرموده‌اند: «القواعد الممهّدة لاستنباط الأحکام الشرعیة»،

به این معناست که ما یک سری قواعد داریم و یک سری احکام شرعیه و این احکام شرعیه را از این قواعد استنباط می کنیم. ملاحظه می‌شود که در این تعریف روی کلمه «استنباط» تکیه شده است و در استنباط باید بین «مستنبَط» و «مستنبَط منه» مغایرت وجود داشته باشد. بنابراین باید قواعد ممهَّدهٔ غیر از احکام شرعی باشند و احکام شرعی، نفس این قواعد نیستند. البته مراد از مغایرت این نیست که بین آن‌ها ضدّیت وجود داشته باشد بلکه به معنای این است که این‌ها دو چیزند که یکی از دیگری استنباط می‌شود. حال اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه دلالت کند، مجتهد می گوید:

من وجوب نماز جمعه را از راه خبر واحد استنباط کردم ولی اگر به استصحاب تمسّک کند نمی‌تواند بگوید: من وجوب جمعه را از راه «لاـ تنقض الیقین بالشک» استنباط کردم، زیرا مسئله وجوب جمعه یکی از مصادیق «لاـ تنقض الیقین بالشک» است و تطبیق کلّی بر فرد را نمی‌توان استنباط نامید. تطبیق کلّی بر فرد با استنباط فرد از کلّی تفاوت دارد. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم کلَّ عالم» در مورد اکرامِ زیدِ عالم نمی‌توان گفت: حکم اکرام زیدِ عالم را از «أکرم کلَّ عالم» استنباط کردم بلکه این، از باب تطبیق کلّیِ «أکرم کلَّ عالم» بر مصداق- یعنی «زیدِ عالم»- است. در باب قیاس نیز که صغری و کبری و شکل اوّل درست می کنید نمی‌توانید بگویید: من حکم صغری را از کبری استنباط می کنم. خلاصه اشکال مرحوم آخوند این است که چون مشهور در تعریف خود کلمه «استنباط» را بکار برده‌اند و ما در مورد اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه نمی‌توانیم «استنباط» را مطرح کنیم بنابراین، اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه از تعریف مشهور خارج است.[۶۸]

۲- تعریف مرحوم آخوند از علم اصول

اشاره

مرحوم آخوند برای فرار از اشکالاتی که بر کلام مشهور وارد است، تعریف دیگری برای علم اصول ارائه کرده و فرموده است: «الأولی تعریفه بأنّه صِناعهٔ یعرف بها

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۱

القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل».[۶۹] یعنی علم اصول عبارت از فنّ و صناعتی است که انسان به وسیله آن فن و صناعت، قواعدی را می‌شناسد که آن قواعد باید یکی از دو خصوصیت زیر را- به طریق مانعهٔ الخلوّ- دارا باشند: یا قواعدی باشند که بتوانند در طریق استنباط حکم شرعی قرار گیرند و یا قواعدی که در طریق استنباط قرار نمی‌گیرد ولی مجتهد در مقام عمل و از روی ناچاری به آنها پناه می‌برد. به نظر مرحوم آخوند، آن دو اشکالی که به تعریف مشهور وارد بود بر این تعریف وارد نیست و ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه- که به نظر مرحوم آخوند، از تعریف مشهور خارج بودند- در این تعریف داخل می‌باشند.

زیرا این دو مورد از مواردی هستند که به عنوان آخرین چاره و آخرین پناهگاه برای مجتهد بوده و داخل در «أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل» می‌باشند. و فرض این است که اگر ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه را نیز کنار بگذارد دیگر راهی برای بدست آوردن حکم الهی ندارد.

اشکالات تعریف مرحوم آخوند

اشاره

امام خمینی «دام ظلّه» فرموده است: تعریف مرحوم آخوند از بدترین تعریفات برای علم اصول است سپس دو اشکال به این تعریف وارد کرده که یکی از آنها قابل جواب است و دیگری هم- در مقابل اشکالاتی که دیگران وارد کرده‌اند- خیلی مهم نیست.

اشکال اوّل: کلمه «صناعهٔ» مربوط به «علوم عملی» است

و در مواردی بکار می‌رود که آثار عملی مشهود دارد، مثل نجّاری و آهنگری و .... ولی علم اصول

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۶۲

این گونه نیست، به‌همین‌جهت در تعبیرات امروزه می گویند علم و صنعت. و صنعت را در محدوده خاصی بکار می‌برند. امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: در تعریف مرحوم آخوند «صناعهٔ» به عنوان وسیله‌ای برای «معرفت قواعد» مطرح شده است در حالی که این قواعد چیزی غیر از مسائل علم اصول نیست. در نتیجه، بنا بر تعریف ایشان، مسائل علم اصول، از علم اصول خارج می‌شوند، چون مرحوم آخوند، مسائل علم اصول را چیزی دانسته‌اند که با علم اصول شناخته می‌شوند نه اینکه خودِ علمِ اصول باشند. و علم اصول- به نظر مرحوم آخوند- همان صناعتی است که قواعد و مسائل، با آن صناعت شناخته می‌شوند.[۷۰] این اشکال خیلی مهمّ نیست.

اشکال دوّم: تعریف مرحوم آخوند،

اشاره

بعضی از قواعد فقهیه را نیز شامل می‌شود، زیرا بعضی از قواعد فقهیه نیز- مانند قواعد اصولیه- در طریق استنباط حکم شرعی قرار می گیرند، مثلًا یکی از قواعد فقهیه قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» است که در مکاسب در مسئله «مقبوض به بیع فاسد» مطرح شده است. معنای این قاعده این است که هر عقدی که در صحیح آن عقد، ضمان به مسمّی وجود داشته باشد- چون در صحیح همیشه ضمان به مسمّی وجود دارد- در فاسد آن نیز ضمان به مثل و قیمت واقعی تحقّق دارد. این یک قاعده‌ای است که از روی دلیل ثابت شده است. و این قاعده فقهیه می‌تواند در طریق استنباط قرار گیرد، مثلًا اگر شک کنیم که در مورد مقبوض به بیع فاسد ضمان تحقّق دارد یا نه؟ می‌توانیم از راه این قاعده، حکم شرعی را استنباط کنیم.[۷۱]

دفاع از مرحوم آخوند:

اینجا حساب کلّی و فرد است و استنباط صدق

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۶۳

نمی کند. بلکه حکم فرد از طریق روشن بودن حکم کلّی بدست می‌آید و گفته می‌شود: صغری: البیع یضمن بصحیحه، کبری: کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، نتیجه: البیع یضمن بفاسده.

اشکال سوّم: مرحوم محقق اصفهانی ۷۲] در حاشیه بر کفایه، بر مرحوم آخوند اشکال کرده می‌گوید:

اشاره

با توجه به این که مرحوم آخوند در مقام تعریف علم اصول، جامعی بین قواعد اصولیه مطرح نکرد، معلوم می‌شود به نظر ایشان جامعی بین آنها وجود نداشته است و اگر وجود داشت باید در تعریف علم اصول، همان جامع را ذکر می‌کرد. روشن است که با نبودن جامع بین این دو خصوصیت، نمی‌توان انتظار داشت که بر علم اصول یک غرض مترتب باشد. خود مرحوم آخوند بارها در کفایه فرموده است: «اگر دیدیم معلول، واحد است کشف می‌کنیم که علّت هم واحد است و دو مؤثر بدون قدر جامع نمی‌توانند در یک اثر تأثیر بگذارند». بنابراین، چون دو خصوصیت در بین است باید دو غرض بر علم اصول مترتب باشد، هر غرضی بر یکی از دو خصوصیت. و این با کلام مرحوم آخوند- در اوایل کتاب- منافات دارد، زیرا ایشان ابتدا فرمود: «بعید است علمی دارای دو غرض باشد» و سپس فرمود: «چنین چیزی امتناع وقوعی دارد». پس چگونه ممکن است چیزی را که خود ایشان قائل به امتناع وقوعی آن می‌باشد در اینجا ملتزم شده باشد؟[۷۳]

دفاع از مرحوم آخوند:

ممکن است گفته شود: اگرچه مرحوم آخوند اشاره‌ای به جامع نکرده است ولی می‌توان در واقع جامعی بین این دو خصوصیت فرض کرد.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۶۴

نحوه تصوّر جامع به این صورت است که به جای این دو خصوصیت- یعنی «القواعد التی ...» و «أو الّتی ...»- بگوییم: «القواعد التی یوجب تعیین وظیفهٔ المکلّف فی مقام العمل» یا بگوییم: «القواعد التی یرفع التحیّر فی مقام العمل» و روشن است که تعیین وظیفه مکلّف در مقام عمل و نیز رفع تحیّر او در مقام عمل، هم به خبر واحد و ظاهر کتاب و هم به ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه حاصل می‌شود. مکلّف می‌خواهد بداند وظیفه او در روز جمعه چیست؟ ممکن است روایتی دلالت بر وجوب نماز جمعه کند و وظیفه مکلّف را مشخّص کند و ممکن است وظیفه مکلّف از راه استصحاب وجوب نماز جمعه مشخص شود. بنابراین هم روایت و هم استصحاب در تعیین وظیفه مکلّف در مقام عمل و در رفع تحیّر از او در مقام عمل مشترکند. اشکال بر کلام فوق: اگر بخواهیم به این صورت قدر جامع درست کنیم، این قدر جامع شامل قواعد فقهیه نیز می‌شود، زیرا مکلّف وقتی با مسأله بیع فاسد برخورد کرد و ندانست که آیا بیع فاسد ضمان‌آور است یا نه؟ قاعده «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» مشکل او را حلّ کرده و تحیّر او را برطرف می‌کند، زیرا در قدر جامع ذکر شده کلمه «استنباط» مطرح نشده است تا به وسیله آن، قواعد فقهیه خارج شود. بنابراین، نمی‌توان بین دو عنوان مذکور در کلام مرحوم آخوند، قدر جامعی فرض کرد. در نتیجه اشکال مرحوم محقق اصفهانی بر کلام مرحوم آخوند به قوت خود باقی است.

اشکال چهارم بر تعریف مرحوم آخوند:

این اشکال در رابطه با حجّیت امارات شرعیه- مثل خبر واحد- بر مرحوم آخوند وارد است و توضیح مطلب نیاز به مقدّمه‌ای دارد

که در ذیل به ذکر آن می‌پردازیم: مشهور معتقدند: معنای حجّیت شرعی امارات- مثل خبر واحد- این است که شارع مقدّس برطبق مؤدای اماره، حکمی ظاهری جعل می‌کند. بنابراین اگر زراره، وجوب نماز جمعه را روایت کرد شارع مقدّس یک وجوب ظاهری برای نماز جمعه، جعل می‌کند، هرچند خبر زراره مطابق با واقع نباشد و نماز جمعه وجوب نداشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۵

ولی با توجّه به اینکه زراره، عادل است شارع مقدّس قول او را اعتبار کرده است، یعنی برطبق مؤدای قول او حکمی ظاهری جعل می‌کند. و روی همین مبنای مشهور بود که ما در مورد کلمه «استنباط» در تعریف مشهور گفتیم: این استنباط اعم از استنباط حکم واقعی و استنباط حکم ظاهری است. مرحوم آخوند معتقد است: معنای حجّیت امارات شرعی همانند معنای حجّیت قطع است با این تفاوت که حجّیت قطع، عقلی و حجّیت امارات، شرعی است. معنای حجّیت در مورد قطع، منجّزیت و معذّریت است، یعنی اگر به چیزی قطع پیدا کردیم و قطع ما با واقع مطابق بود، قطع، جنبه منجّزیت پیدا می‌کند زیرا همان حکم واقعی گریبان ما را می‌گیرد. و اگر با واقع مخالف بود این قطع برای ما جنبه معذّریت پیدا می‌کند و موجب می‌شود که در مورد ترک واقع- نزد خداوند- معذور باشیم، بدون اینکه در صورت مخالفت قطع با واقع، حکم جدیدی جعل شود. اگر ما صد بار هم قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کنیم ولی به حسب واقع، نماز جمعه واجب نباشد، وجوبی پیدا نمی‌کند. مرحوم آخوند می‌فرماید: خبر واحد نیز از این جهت مانند قطع است و در صورت موافقت با واقع، جنبه منجّزیت مطرح است و واقع، گریبان انسان را می‌گیرد. و در صورت مخالفت با واقع، فقط جنبه معذّریت مطرح است، بدون اینکه انشاء حکم مماثل وجود داشته باشد. ولی حجّیت قطع و خبر واحد از یک جهت با یکدیگر تفاوت دارند و آن این است که حجّیت قطع، عقلی است و حجّیت خبر واحد، شرعی است، یعنی شارع مقدّس نسبت به خبر واحد، جعل حجّیت کرده و گویا فرموده است: جعلت خبر العادل حجة.

زیرا حجّیت، از احکام وضعی- مانند زوجیت و ملکیت- و قابل جعل است. البته این قابلیت جعل در مورد امارات است و در باب قطع، خود عقل حکم به حجّیت می‌کند و جعل حجّیت غیر از حکم به حجّیت است. به بیان دیگر: این «صدّق العادل» که شما در اصول مطرح می‌کنید باطنش همان جعل حجّیت در رابطه با خبر عادل است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۶

حال با توجّه به مقدّمه فوق به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما از یک طرف مسأله خبر واحد را از اهم مسائل اصولی می‌دانید و از طرفی معتقدید: نقش شارع در ارتباط با خبر واحد، جعل حجّیت است و حجّیت را به معنای منجّزیت و معذّریت دانستید نه به معنای انشاء حکم مماثل و مطابق با مؤدّای اماره.

حال سؤال می‌شود: مسأله خبر واحد در کدام‌یک از آن دو خصوصیتی است که در مورد قواعد علم اصول مطرح کردید؟ بدیهی است که- بنابه فرموده ایشان- نمی‌توانیم بگوییم: «مسأله خبر واحد داخل در خصوصیت اوّل- یعنی «التی یمکن أن تقع فی طریق الاستنباط»- است زیرا اگر زراره، روایتی بر وجوب نماز جمعه نقل کرد، نمی‌توانیم بگوییم: «این خبر واحد در طریق استنباط قرار گرفته است»، چون با روایت زراره چیزی استنباط نشده است و معنای حجّیت قول زراره- به فرموده مرحوم آخوند- منجّزیت و معذّریت است و این با استنباط فرق دارد. به عبارت دیگر: اگر زراره، روایتی بر وجوب نماز جمعه نقل کرد، ما نمی‌توانیم بگوییم: «از این روایت، وجوب را استنباط کرده‌ایم»، زیرا قول او برای ما افاده علم به وجوب نمی‌کند، حتی در بسیاری از موارد افاده ظنّ هم نمی‌کند. بلکه معنای حجّیت قول زراره، منجّزیت و معذّریت است یعنی به دنبال قول زراره، شارع می‌گوید: اگر قول زراره مطابق با واقع بود، همان واقع گریبان شما را می‌گیرد و اگر مخالف با واقع بود، تو معذوری. و با این دو «اگر» نمی‌توان استنباط را درست کرد. و نیز نمی‌توان گفت: مسأله خبر واحد داخل در خصوصیت دوّم- یعنی «أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل»- است، زیرا این خصوصیت به عنوان آخرین چاره و راه حلّ است در حالی که خبر واحد در فقه به عنوان آخرین راه حلّ مطرح نیست بلکه

برای اثبات احکام، ابتدا به سوی خبر واحد می‌رویم و آخرین چاره، اصول عملیه است. بنابراین، خبر واحد و سایر امارات شرعیه از تعریف مرحوم آخوند خارج است در حالی که این‌ها از مهم‌ترین مباحث علم اصول می‌باشند. و این مهم‌ترین اشکالی است که بر مرحوم آخوند- روی مبنای خودشان- وارد است. در نتیجه، تعریف مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۷

نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد.

۳- تعریف محقق نائینی رحمه الله از علم اصول

اشاره

محقق نائینی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: «علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر صغریات را به آنها ضمیمه کنیم، حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود».[۷۴]

اشکالات تعریف مرحوم نائینی

بر کلام مرحوم نائینی اشکالات زیر وارد است: اشکال اوّل: در تعریف علم، نباید کلمه «علم» را اخذ کنیم، زیرا هر علمی عبارت از مجموعه‌ای از مسائل است، خواه کسی عالم به آن مسائل باشد یا نباشد. درست است که این علوم، علوم اعتباری می‌باشند ولی اعتباری بودن به معنای پوچ بودن نیست، بلکه این علوم در عین این که اعتباری هستند، دارای واقعیت می‌باشند و واقعیت آنها را مسائل آن علم تشکیل می‌دهد و این مسائل در جای خود محفوظ است، خواه کسی عالم به آنها باشد یا نباشد. نه این که علم عبارت از علم به مسائل باشد. این اشکال، بر تعریف مشهور و تعریف مرحوم آخوند نیز وارد بود. اشکال دوّم: تعریف مرحوم نائینی شامل بعضی از قواعد فقهیه نیز می‌شود. توضیح: قواعد فقهیه به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اوّل: قواعدی که از نظر عمومیت، همانند نوع می‌باشند و مصادیق و ماهیت‌هایی تحت پوشش آنها قرار دارند، که این‌ها افرادند و دارای خصوصیات فردی می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۸

دسته دوّم: قواعدی که از نظر عمومیت، جنبه جنس داشته و انواعی تحت آن قواعد وجود دارند که خود آن انواع به نوبه خود دارای عمومیت می‌باشند. با توجّه به مطلب فوق می‌گوییم: تعریف مرحوم نائینی، آن دسته از قواعد فقهیه را که جنبه جنس دارند شامل می‌شود، زیرا در تعریف ایشان عنوان «استنباط» ذکر نشده بلکه عنوان صغری و کبری و نتیجه مطرح شده و فرموده است: علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر صغریات به آنها ضمیمه شود، حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود. بنابراین، قواعد فقهیه دسته دوّم، در تعریف مرحوم نائینی داخلند، مثلًا قاعده «کلّ عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» یکی از قواعدی است که جنبه جنس دارد و انواعی- چون بیع، اجاره و ...- تحت پوشش آن قرار دارند، که هریک از این انواع دارای هزاران مصداق می‌باشند. قاعده «ما یضمن» کبرایی است که اگر صغری به آن ضمیمه شود حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود، مثلًا اگر شک کنیم که در بیع فاسد ضمان وجود دارد یا نه؟ با استفاده از قاعده «ما یضمن» می‌گوییم: صغری: البیع یضمن بصحیحه، کبری: کلّ عقد یضمن بصحیحه

یضمن بفاسده، نتیجه: البیع یضمن بفاسده. اگر ایشان در تعریف خود کلمه «استنباط» را ذکر می‌کرد، ما روی همان کلمه تکیه کرده و می‌گفتیم: «مسأله کلّی و مصداق و جنس و نوع را نباید استنباط نامید، استنباط در موردی است که بین «مستنبَط» و «مستنبَط منه» مغایرت وجود داشته باشد». ولی با توجّه به این که ایشان صغری و کبری و نتیجه را مطرح کردند اشکال فوق بر ایشان وارد است. باید توجّه داشت که ما نمی‌خواهیم بگوییم: مسأله «کلّ خمر حرام» و امثال آن در تعریف مرحوم نائینی داخل است، زیرا نتیجه‌ای که از این گونه مسائل حاصل می‌شود حکم جزئی است نه کلّی، چون گفته می‌شود:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۹

صغری: هذا خمر، کبری: کل خمر حرام، نتیجه: هذا حرام. نتیجه‌ای که از این قیاس حاصل شد حکمی جزئی است. آنچه را ما اشکال می‌کنیم مسئله بیع و امثال آن می‌باشد که دارای حکمی کلّی می‌باشند. همان گونه که بیع صحیح دارای حکمی کلّی است، بیع فاسد نیز دارای حکمی کلّی است. قاعده «ما یضمن» می‌گوید: «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» و نتیجه این قاعده عبارت از «البیع یضمن بفاسده» است و این حکم کلّی است، به خلاف «هذا حرام» که به عنوان نتیجه در «کل خمر حرام» مطرح است. اشکال سوم: ظاهر تعریف محقق نائینی رحمه الله این است که با انضمام صغری به قواعد اصولیه که کبریات هستند، حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود و به قاعده دیگری نیاز نداریم درحالی که در بعضی موارد به قواعد دیگر نیز احتیاج داریم. مثال: بدون تردید مسائلی چون «صیغه افعل ظاهر در وجوب است» و «صیغه لا- تفعل ظاهر در حرمت است» از مسائل علم اصول می‌باشند و کسی نمی‌تواند اصولی بودن آنها را انکار کند، هرچند ممکن است این مسائل در علوم دیگری- مثل لغت- نیز مورد بحث قرار گیرند و در آنجا نیز به عنوان مسأله آن علم مطرح باشند ولی در علم اصول نیز به عنوان یک مسأله اصولی مسلّم مورد بحث قرار می‌گیرند، در حالی که با انضمام آنها به صغری، حکم کلّی الهی استنتاج نمی‌شود، مثلًا گفته می‌شود: صغری: الصلاة معروضة لهیئة افعل، کبری: هیئة افعل ظاهرة فی الوجوب، نتیجه: هیئة افعل التی عرضت للصلاة، ظاهرة فی الوجوب. روشن است که حکم الهی، خودِ وجوب نماز است نه ظهور در وجوب، به‌همین‌جهت برای بدست آوردن حکم الهی باید از مسأله اصولی دیگری کمک بگیریم و آن

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۰

مسأله «کل ظاهر حجّة» است، بنابراین گفته می‌شود: صغری: هیئة افعل الّتی عرضت للصلاة ظاهرة فی الوجوب، کبری: کلّ ظاهر حجّة، نتیجه: ظهور هیئة افعل- التی عرضت للصلاة- فی الوجوب حجّةٌ. بنابراین، تعریف مرحوم نائینی نیز نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد.

۴- تعریف محقق عراقی رحمه الله از علم اصول

اشاره

محقق عراقی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: قواعد اصولی قواعدی هستند که یکی از خصوصیات زیر را- به طریق منع خلو- دارا باشند: ۱- راه را برای تشخیص حکم باز می‌کنند. ۲- وظیفه عملی مکلّف را مشخص می‌کنند. ۳- کیفیت تعلّق حکم به موضوع خود را مشخص می‌کنند.[۷۵] دو خصوصیت اوّل، همان چیزی است که مرحوم آخوند در رابطه با علم اصول بیان کرد. با این تفاوت که مرحوم عراقی در ارتباط با خصوصیت اوّل، کلمه استنباط را از تعریف مرحوم آخوند حذف کرده و خصوصیت

سوّمی نیز اضافه کرد که در توضیح آن فرموده است: مباحثی چون عام و خاص و مطلق و مقیّد که در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، نه خودشان در تشخیص حکم نقش دارند و نه وظیفه عملی مکلّف را مشخص می‌کنند بلکه کیفیت تعلّق حکم به موضوع خود را مشخص می‌کنند، که آیا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۱

این حکم به نحو عموم است یا خصوص؟ به نحو اطلاق است یا تقیید؟ ولی مباحث مربوط به مشتق، خارج از علم اصول است و یک بحث لُغوی محض می‌باشد زیرا نه راه تشخیص حکم را باز می‌کند و نه وظیفه عملی مکلّف را و نه کیفیت تعلّق حکم به موضوع را، بلکه مشتق مانند سایر عناوینی است که موضوع حکم قرار می‌گیرد و برای پی بردن به معنای آن، باید به لغت مراجعه کرد. همان گونه که در مورد معنای کلمه «صعید» و امثال آن به لغت مراجعه می‌کنیم باید در مورد مشتق نیز به لغت مراجعه کنیم و ببینیم آیا مشتق- از نظر لغت- حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ و مجاز در منقضی است یا در هر دو حقیقت است؟ ولی مباحث عام و خاص و مطلق و مقید ارتباط با خود حکم دارند، به‌همین‌جهت در علم اصول از آنها بحث می‌شود.

اشکالات کلام محقق عراقی رحمه الله

بر کلام محقق عراقی رحمه الله اشکالات زیر وارد است: اشکال اوّل: اشکالی که محقق اصفهانی رحمه الله به مرحوم آخوند وارد کرد بر کلام محقّق عراقی رحمه الله نیز وارد است و حاصل آن اشکال این است که اگر خصوصیت‌های ذکرشده، دارای قدر جامع بودند باید در تعریف، همان قدر جامع اخذ می‌شد و چون قدر جامع، ذکر نشده است، معلوم می‌شود خصوصیات مذکور دارای قدر جامع نیستند.

پس مرحوم عراقی باید ملتزم به تعدّد غرض در علم اصول باشد. اشکال دوّم: امام خمینی «دام ظلّه» در اشکال به مرحوم عراقی می‌فرماید: در مباحث عام و خاص، این‌گونه نیست که تمام مباحث، کیفیت تعلّق حکم به موضوع را بیان کنند. بلکه بعضی از مباحث عام و خاص، هیچ تفاوتی با مباحث مربوط به مشتق ندارند، مثلًا در مباحث مربوط به الفاظ عموم- مثل کلّ، جمع محلّی به ال، مفرد محلّی به ال و ...- بحث می‌شود که آیا این الفاظ، دلالت بر عموم دارند یا نه؟

بدیهی است که پاسخ این مسائل برعهده علم لغت است، همان گونه که در مشتق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۲

این‌گونه بود. حال از مرحوم عراقی سؤال می‌کنیم: چه تفاوتی بین این‌گونه مسائل و مسائل مربوط به مشتق وجود دارد که شما قسم اوّل را داخل در علم اصول دانسته و قسم دوّم را خارج می‌دانید؟ اشکال سوّم: این اشکال را نیز امام خمینی «دام ظلّه» بر محقق عراقی رحمه الله وارد کرده است، ایشان می‌فرماید: بنا بر تعریف محقق عراقی رحمه الله، بعضی از قواعد فقهیه داخل در علم اصول می‌شوند، زیرا در عبارت ایشان- همانند عبارت مرحوم نائینی- کلمه «استنباط» ذکر نشده است، بلکه همان بدست آوردن حکم- شبیه استنتاجی که مرحوم نائینی مطرح کردند- ذکر شده است و این امر سبب می‌شود که بعضی از قواعد فقهیه- مثل قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»- در تعریف ایشان داخل شود، زیرا این قاعده راه را برای تشخیص حکم باز می‌کند و به وسیله آن می‌توان حکم بیع فاسد را تشخیص داد.[۷۶] بنابراین، تعریف مرحوم عراقی نیز نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد.

۵- تعریف آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» از علم اصول

اشاره

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو العلم بالقواعد التی تقع بنفسها فی طریق استنباط الأحکام الشرعیّة الکلیّة الإلهیة من دون حاجة إلی ضمیمة کبری أو صغری أُصولیة اخری إلیها.[۷۷] قبل از ورود به بحث پیرامون تعریف ایشان، تذکر این نکته لازم است که ذکر «صغری أُصولیة» در عبارت ایشان به احتمال قوی از اشتباه تقریرکننده بوده است، زیرا: اوّلًا: ما چیزی بنام «صغرای اصولیه» نداریم و آنچه به عنوان مسأله اصولی مطرح

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۳

است «کبرای اصولیه» است که در قیاس استنباط عنوان کبری پیدا می‌کند. و ثانیاً: ایشان در مقام توضیح نیز هیچ سخنی در رابطه با «صغرای اصولیه» مطرح نکرده است. توضیح تعریف: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در توضیح تعریف فوق می‌فرماید: این تعریف بر دو رکن استوار است که هر قاعده اصولی باید آن را دارا باشد: رکن اوّل: کلمه «استنباط» است. استنباط دارای این خصوصیت است که در آن «مستنبَط» و «مستنبَط منه» باید مغایرت داشته باشند به گونه‌ای که «مستنبَط منه» جنبه واسطه برای استفاده حکم کلّی داشته باشد. به خلاف موردی که مسأله «کلّی» و «مصادیق» مطرح است که در آنجا عنوان «استنباط» صدق نمی‌کند بلکه عنوان «تطبیق» وجود دارد. سپس می‌فرماید: ذکر کلمه «استنباط» برای این است که موارد «تطبیق» از تعریف علم اصول خارج شوند، به عبارت دیگر: ذکر کلمه «استنباط»، برای خارج کردن «قواعد فقهیه» است، زیرا در قواعد فقهیه، مسأله استنباط مطرح نیست بلکه مسأله تطبیق کلّی بر فرد و مصداق مطرح است.[۷۸] بنابراین، با ذکر کلمه «استنباط» قواعدی چون قاعده «ما یضمن» از تعریف قواعد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۴

اصولیه خارج می‌شود، زیرا حکم بیع فاسد از قاعده «ما یضمن» استنباط نمی‌شود بلکه این قاعده یک قاعده کلّی است که بیع، یکی از مصادیق آن می‌باشد و تطبیق آن قاعده بر بیع، استنباط نامیده نمی‌شود. اشکال: گویا کسی به ایشان اشکال می‌کند که آنچه در مورد کلمه «استنباط» و مسأله «تطبیق» مطرح کردید، اقتضا می‌کند که بعضی از مسائل مسلّم علم اصول، مانند اصول عملیّه شرعیّه و عقلیّه و ظن انسدادی بنا بر حکومت از علم اصول خارج شوند. امّا در اصول عملیه شرعیّه- مانند استصحاب- مستشکل می‌گوید: چه فرقی بین استصحاب و قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» وجود دارد؟ اگر قاعده «ما یضمن» بر بیع تطبیق دارد، «لا تنقض الیقین بالشک» نیز بر نماز جمعه‌ای که «متیقن الوجوب فی السابق و مشکوک الوجوب فی اللاحق» است تطبیق دارد. بنابراین نمی‌توان بین این دو، فرق قائل شد و در مورد قاعده «ما یضمن» عنوان «تطبیق» را پیاده کرد و در مورد قاعده «لا- تنقض» عنوان «استنباط» را مطرح کرد. امّا در مورد اصول عملیّه عقلیّه- مثل قاعده قبح عقاب بلابیان و ظن انسدادی بنا بر حکومت حکمی وجود ندارد تا مسأله «استنباط» مطرح باشد. مثلًا در مورد قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، عقل می‌گوید: عقاب بدون بیان قبیح است و بیش از این چیزی را اثبات نمی‌کند. و قبیح بودن عقاب بلابیان دلیل بر وجود حکم نیست.

سایر اصول عملیّه عقلیّه نیز این‌گونه‌اند. و در مورد ظنّ انسدادی بنا بر حکومت نیز عقل می‌گوید: چنین ظنّی حجّت است. و در اینجا نیز حکمی وجود ندارد- نه حکم واقعی و نه حکم ظاهری- تا مسأله «استنباط» مطرح باشد. بنابراین یا باید قواعد فقهیه‌ای مثل قاعده «ما یضمن» را در تعریف علم اصول داخل دانست و یا باید ملتزم شد مباحث اصول عملیه- که تقریباً یک سوّم علم اصول را به خود اختصاص داده است- از علم اصول خارج بوده و ذکر آنها در علم اصول، استطرادی است. پاسخ: اشکال فوق در صورتی وارد است که گفته شود: استنباط، عبارت از اثبات

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۵

حکم است، خواه اثبات حکم به وجدان باشد یا به شرع. در حالی که ما (آیت‌اللَّه خویی) یک چنین محدودیتی برای استنباط قائل نیستیم بلکه استنباط را دارای معنای وسیعی می‌دانیم و حتی مسأله‌ای چون منجّزیت و معذّریت را نیز در محدوده استنباط داخل می‌دانیم. بنابراین، اگر برای اثبات حکمی، مُثبِتی نداشته باشیم ولی منجِّز یا معذِّر داشته باشیم، همین منجِّز و معذِّر را داخل در محدوده استنباط می‌دانیم. و اشکال مرحوم آخوند به مشهور- در ارتباط با عدم شمول تعریف مشهور، نسبت به اصول عملیه- به این جهت بود که مشهور، معنای محدودی برای استنباط در نظر گرفته بودند و اگر مشهور نیز- مانند ما- معنای وسیعی برای استنباط در نظر می‌گرفتند، اشکال مرحوم آخوند به آنان وارد نبود.[۷۹] در اینجا لازم بود که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» فرق بین اصول عملیه و قواعد فقهیه را نیز بر اساس مبنای خود- در توسعه معنای «استنباط»- مطرح کرده و بیان کند که چگونه مسأله منجّزیت و معذّریت در این مورد پیاده می‌شود؟ به‌گونه‌ای که اصول عملیه در مباحث علم اصول، داخل بوده و قواعد فقهیّه، خارج باشند. ولی ما در اینجا- با توجّه به مطالب آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»- به توضیح مطلب فوق می‌پردازیم: در ارتباط با مسأله نماز جمعه، وقتی به «لا- تنقض» مراجعه می‌کنیم، «لا- تنقض» معذّر و منجز خواهد بود، یعنی اگر حکم نماز جمعه در زمان غیبت، به حسب واقع نیز وجوب بود، در اینجا «لا- تنقض» جنبه «منجّزیت» دارد و اگر نماز جمعه به حسب واقع حرام بود «لا- تنقض» جنبه «معذِّریت» پیدا می‌کند، یعنی مکلّفی که آن را انجام داده دارای عذر است. ولی در قواعد فقهیه «فردیّت» مطرح است نه منجّزیت و معذّریت. به عبارت دیگر: در مثل نماز جمعه علاوه بر «فردیّت»، «لا تنقض» به عنوان پشتوانه است و منجّزیت و معذّریت را به وجود می‌آورد ولی در مورد قاعده «ما یضمن» فقط جنبه فردیّت مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۷۶

اگرچه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» مطلب فوق را نفرموده است ولی با توجّه به بیانات ایشان، باید مرادشان همین مطلبی باشد که ذکر کردیم. رکن دوّم: وقوع قواعد اصولی در طریق استنباط، نیاز به انضمام بعضی از قواعد اصولی دیگر نداشته باشد یعنی نیاز به انضمام «کبرای اصولیه» نداشته باشد. ولی قواعد مربوط به علوم دیگر- که در طریق استنباط قرار می‌گیرند- نیاز به انضمام قاعده‌ای اصولی به عنوان کبری دارند. مثلًا یکی از قواعد اصولی «حجّیهٔ خبر ثقه» است، حال اگر خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه دلالت کند می‌گوییم: صغری: خبر ثقه دلالت بر وجوب نماز جمعه کرده است. کبری: خبر ثقه حجت است. نتیجه: دلالت خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه حجّت است. ولی قواعدی در علوم دیگر مطرح است که آنها هم در استنباط دخالت دارند و به عنوان پایه و مبنای استنباط، محسوب می‌شوند امّا تعریف علم اصول شامل آنها نمی‌شود، مثل قواعد علم لغت و رجال و درایه و ... که در استنباط، نقش بسزایی دارند ولی برای استنباط از این علوم، باید کبرایی اصولی به آنها ضمیمه کنیم، مثلًا: در علم رجال می‌خوانیم: «زرارهٔ ثقهٔ»، حال اگر زراره روایتی نقل کند که بر وجوب نماز جمعه دلالت می‌کند برای استفاده حکم نماز جمعه نمی‌توان به مجرّد ثقه بودن زراره اکتفا کرد بلکه باید قاعده اصولی «خبر الثقهٔ حجهٔ» را به آن ضمیمه کرد. بنابراین، بین «زرارهٔ ثقهٔ»- که در علم رجال مطرح است- و «خبر الثقهٔ حجهٔ» که در علم اصول مطرح است، فرق وجود دارد با اینکه هر دوی آنها در استنباط نقش دارند. فرق این است که «زرارهٔ ثقهٔ» برای استنباطِ حکم کافی نیست و باید مسأله‌ای اصولی به آن ضمیمه شود، بخلاف «خبر الثقهٔ حجهٔ» که نیاز به انضمام مسأله اصولی دیگر ندارد. در علم لغت نیز اگر لغوی بگوید: «الصعید مطلق وجه الأرض»، این کافی برای

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۷۷

استنباط حکم تیمّم از آیه فتیمّموا صعیداً طیّباً[۸۰] نیست بلکه باید مسأله اصولی «قول اللغوی حجّهٔ» را نیز به آن ضمیمه کنیم.

اشکالات کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

بر کلام ایشان اشکالاتی وارد است: اشکال اوّل: اشکالی است که بر بعضی از تعاریف دیگر نیز وارد بود و آن اشکال این است که علم اصول، علم به قواعد نیست بلکه نفس قواعد است و اگر کسی هم سراغ آن علم نرود، علم اصول در جای خود محفوظ است. اشکال دوّم: ما نمی‌توانیم «استنباط» را شامل «منجِّز» و «معذِّر» نیز بدانیم زیرا در موارد تنجیز و تعذیر، حکمی استنباط نشده است. توضیح: وقتی خبر زراره، بر وجوب نماز جمعه دلالت کرد و ما گفتیم: «خبر ثقه حجّت است» و حجّیت را- مانند مرحوم آخوند- به معنای منجّزیت و معذّریت دانستیم، معنای منجّزیت و معذّریت این است که اگر قول زراره مطابق با واقع بود، واقع برای ما منجّز شده و گریبان ما را می‌گیرد و اگر مخالف با واقع بود، ما در مخالفت با واقع معذوریم. معلوم است که ما در اینجا چیزی در ارتباط با نماز جمعه استنباط نکرده‌ایم. به ذهن کسی نرود که ما ظنّ به وجوب نماز جمعه پیدا می‌کنیم و این خود، استنباط است، زیرا ما اگرچه استنباط را شامل «ظنّ» نیز می‌دانیم ولی این‌گونه نیست که خبر زراره همواره برای ما ظنّ‌آور باشد بلکه گاهی از قول زراره «ظنّ» هم پیدا نمی‌شود ولی در عین حال، قول زراره شرعاً حجّت است و حجّیت، دائر مدار حصول ظنّ نیست. اشکال سوّم: ما در مقام تعریف علم اصول می‌باشیم و می‌خواهیم ضابطه‌ای برای مسائل اصولی مشخص کنیم، به‌همین‌جهت در تعریف علم اصول، کاری به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۸

کلمه «علم» نداریم بلکه کلمه «قواعد» را می‌آوریم و می‌گوییم: علم اصول عبارت از قواعدی است که .... و به عبارت دیگر: در تعریف علم اصول، ضابطه و ملاک قواعد اصولیه مشخص می‌شود. ولی ایشان در تعریف خود فرموده است: «من دون حاجهٔ إلی ضمّ کبری أُصولیهٔ إلیها» درحالی‌که تعریف علم اصول در حقیقت برای بیان معیار و ضابطه‌ای برای همین کبرای اصولیه است. بنابراین، تعریف ایشان مستلزم دور است، زیرا علم ما به کبرای اصولیه متوقّف بر علم به تعریف علم اصول است و از طرفی علم به تعریف علم اصول، متوقّف بر علم به کبرای اصولیه است. این اشکال، مهم‌ترین اشکالی است که به تعریف آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» وارد است. در نتیجه، تعریف ایشان نیز تعریف کاملی نیست.

۶- تعریف امام خمینی «دام ظلّه» از علم اصول

اشاره

امام خمینی «دام ظلّه» در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو القواعد الآلیهٔ التی یمکن أن تقع کبری ۸۱] استنتاج الأحکام الکلّیهٔ الفرعیّهٔ الإلهیّهٔ أو الوظیفهٔ العملیّهٔ.[۸۲] در کلام ایشان، برای قواعد اصولی خصوصیت‌هایی مطرح شده که به توضیح آنها می‌پردازیم: ۱- علم الاصول هو القواعد الآلیهٔ: قواعدی که می‌توانند، کبرای استنتاج حکم الهی قرار گیرند، دو دسته‌اند: قواعد آلی و قواعد استقلالی. قواعد آلی: قواعدی است که وسیله و طریق رسیدن به هدف دیگری- یعنی حکم الهی- بوده و خود آنها استقلالًا مورد نظر نیستند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۹

قواعد استقلالی: قواعدی هستند که خود آنها مورد نظر و ملاحظه‌اند. به عبارت دیگر: قواعد آلی «ما به یُنظر» است، یعنی به سبب آن، به چیز دیگر نظر می‌شود و این قاعده، طریق و مرآت برای آن چیز است. و قواعد استقلالی «ما فیه ینظر» است یعنی در خود

آنها نظر می‌شود و خود آنها هدف می‌باشند. ایشان می‌فرمایند: قید «آلیت» که در تعریف ذکر کردیم برای اخراج قواعد فقهیه‌ای است که می‌توانند کبرای استنتاج واقع شوند. زیرا قواعد فقهیه جنبه «آلیت» ندارند بلکه خود آنها به‌طور مستقل مورد هدف می‌باشند، هرچند از آن قاعده، حکم کلّی استنتاج شود. مثلًا یکی از قواعد فقهیه که از آن حکم کلّی استنتاج می‌شود، قاعده «ما یضمن» است، این قاعده اگرچه در طریق استنتاج حکم بیع فاسد قرار می‌گیرد ولی خود آن نیز استقلال دارد و بیع و اجاره و ... به عنوان مصداق و فرد این قاعده مطرح می‌باشند. همان گونه که در قیاس: العالم متغیّر، کلّ متغیّر حادث، فالعالم حادث، جمله «کلّ متغیّر حادث» اگرچه در طریق استنتاج قرار گرفته ولی استقلال خود را از دست نداده است. سپس می‌فرماید: ما در مورد قاعده «لا حرج» و «لاضرر»- که از قواعد فقهیه هستند- نیز همین مطلب را می‌گوییم و برای آنها استقلال قائلیم، هرچند قاعده لا حرج- یعنی «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»[۸۳]- به عنوان مقیّدی است که اطلاق ادلّه اوّلیه- مثل دلیل روزه یعنی «کتب علیکم الصیام»[۸۴]- را قید می‌زند. البته دلیل «لا حرج» به عنوان حاکم بر دلیل وجوب روزه مطرح است و نتیجه آن تقیید می‌باشد. قاعده «لاضرر» نیز بر دلیل وجوب وضو حکومت داشته و نتیجه آن تقیید دلیل وجوب وضو است. ولی در عین حال، این دو قاعده دارای استقلال می‌باشند و همان گونه که دلیل «لا تعتق الرقبة الکافرة»- که حکم کلّی است- اطلاق «أعتق رقبة» را قید می‌زند و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۰

خود نیز مستقلًا یک حکم کلّی است، قاعده لا ضرر و لا حرج نیز اطلاقات ادلّه اوّلیه را قید می‌زنند و خودشان نیز دارای استقلال می‌باشند. در نتیجه، قواعد اصولی جنبه آلی و قواعد فقهی جنبه استقلالی دارند. ۲- التی یمکن ذکر کلمه «یمکن» به این جهت است که بعضی از مسائل اصولیه وجود دارند که اگرچه در اصولی بودن آنها تردیدی نیست ولی مشهور قائل به عدم اعتبار آنها شده‌اند، بلکه در بعضی، اجماع بر عدم اعتبار آنها قائم شده است. مثل شهرت فتوائیه و اجماع منقول به خبر واحد و قیاس که از مباحث اصولی می‌باشند و ممکن است کبرای استنتاج قرار گیرند، هرچند مشهور، قائل به عدم حجّیت شهرت فتوائیه و اجماع منقول به خبر واحد می‌باشند،[۸۵] و نیز علمای شیعه اتفاق بر عدم حجّیت قیاس دارند[۸۶] ولی عدم حجّیت، غیر از امکان وقوع در طریق استنباط- که محلّ بحث ماست- می‌باشد. بنابراین، ذکر کلمه «یمکن» برای این است که مسأله شهرت فتوائیه و اجماع منقول به خبر واحد و قیاس و امثال آنها، هم از نظر قائلین به حجّیت و هم از نظر قائلین به عدم حجّیت، بتوانند به عنوان مسأله‌ای اصولی مورد بحث قرار گیرد. ۳- أن تقع کبری ذکر کلمه «کبری» برای اخراج قواعد علوم دیگر است که در طریق استنباط احکام الهی دخالت دارند ولی کبری واقع نمی‌شوند، مثل قواعد علم رجال و درایه و لغت و ...

که هرچند برای استنباط احکام الهی جنبه «آلیت» دارند ولی در قیاس استنباط احکام الهی به عنوان کبری واقع نمی‌شوند بلکه نیاز به انضمام کبرای اصولی دارند، مثلًا در علم رجال می‌خوانیم: «زرارة ثقةٌ» و با انضمام کبرایِ اصولی «قول الثقة حجةٌ» نتیجه می‌گیریم: «قولُ زرارة حجّة».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۱

۴- استنتاج الأحکام الکلّیة الفرعیة الإلهیّة این عبارت اشاره به یکی از دو نتیجه‌ای است که ایشان مطرح کرده است. می‌فرمایند: این که قید «العملیّة» را دنبال «الأحکام» نیاوردیم برای این است که تعریف، احکام وضعیه را نیز شامل شود، زیرا احکام وضعیه- مثل طهارت و نجاست- به‌طور مستقیم به عنوان حکم عملی نیستند. مثلًا در مورد «الدّم نجس»- که یک حکم مستقل و وضعی الهی کلّی فرعی است- حکم نجاست، روی موضوع دم رفته و عنوان عملی در نفس این حکم وجود ندارد. بلی در مورد «کلّ نجس یجب الاجتناب عنه» عنوان عملی مطرح است ولی این حکم دیگری است. ۵- أو الوظیفة العملیّة این عبارت اشاره به دومین نتیجه‌ای است که امام خمینی «دام ظلّه» مطرح کرده است. ایشان فرموده است: علّت اینکه «الوظیفة العملیّة» را جداگانه ذکر کردیم این است که در قواعد اصولی گاهی استنتاجِ حکم مطرح نیست بلکه تنها وظیفه مکلّف را در مقام عمل مشخص می‌کند،

مانند ظنّ انسدادی بنا بر حکومت. و این همان نکته‌ای است که موجب شد مرحوم آخوند بفرماید: «أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل». توجّه: امام خمینی «دام ظلّه» در آخر کلامشان می‌فرماید: بعضی از مسائل، بین علم اصول و علوم دیگر مشترک است، مثل اینکه بحث می‌شود: آیا هیئت افعل برای وجوب وضع شده است یا نه؟ این مسئله، هم لغوی است و هم اصولی، البته دید لغوی نسبت به مسائل با دید اصولی تفاوت دارد. از نظر لغوی، خود مسئله استقلال دارد ولی از نظر اصولی، مسئله، جنبه آلیت دارد و به عنوان مقدّمه برای فقه است.[۸۷]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۲

بررسی کلام امام خمینی «دام ظلّه»

تعریف ایشان بهترین و محکم‌ترین تعاریف برای علم اصول است ولی درعین‌حال، دو اشکال نسبت به آن مطرح است: اشکال اوّل: «قاعده حلّیت» و «قاعده طهارت» بدون شک از مسائل علم اصول می‌باشند ولی دارای جنبه استقلالی می‌باشند و تعریف شامل آنها نمی‌شود. در اینجا، برای روشن شدن مطلب، بین استصحاب و قاعده حلّیت و قاعده طهارت- که هر سه از اصول عملیّه‌اند[۸۸]- مقایسه‌ای انجام می‌دهیم: در «لا تنقض الیقین بالشک»- که دلیل استصحاب است- آنچه در ابتدای امر به ذهن می‌رسد این است که دلیل دارای استقلال بوده و یکی از احکام کلّی الهی است و همان گونه که وجوب جمعه، حکم کلّی الهی است و از راه روایات ثابت می‌شود، «لا- تنقض الیقین بالشک» نیز باید از راه روایات ثابت شود. ولی واقعیت امر این است که اگرچه «لا- تنقض الیقین بالشک» حکم کلّی الهی است ولی جنبه «آلیت» دارد، زیرا مسأله «لا تنقض الیقین بالشک» مثل مسأله جعل حجّیت برای خبر واحد است. حجّیت، حکم کلّی الهی است که شارع برای خبر واحد جعل کرده است- اگرچه حجّیت خبر واحد را از راه بنای عقلاء ثابت کنیم و بگوییم:

شارع، بنای عقلاء را امضا کرده است، که بهترین دلیل برای حجّیت خبر واحد همین است- ولی درعین‌حال، جعل حجّیت برای خبر واحد، جنبه استقلالی ندارد بلکه شارع مقدّس خبر واحد را حجّت قرار داده تا اگر- مثلًا- زراره روایتی بر وجوب نماز جمعه بیان کرد، این روایت برای ما وجوب جمعه را اثبات کند. در باب «لا تنقض» نیز همین حرف را می‌زنیم، «لا تنقض» اگرچه مجعول شارع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۳

است ولی مقصود بالأصالة نیست بلکه برای این است که- مثلًا- حکم وجوب جمعه را از آن استفاده کنیم. پس آلی بودن مسأله «لا تنقض» جای تردید نیست و در باب استصحاب، مسئله حلّ است. ولی در مورد قاعده حلّیت- یعنی «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه»[۸۹] و قاعده طهارت- یعنی «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر»[۹۰]- با مشکل مواجه می‌شویم [۹۱] زیرا ظاهر این است که این دو قاعده جنبه استقلالی دارند و تفاوتی با قاعده «ما یضمن» ندارند و مواردی که حکم آنها را از این‌گونه قواعد استفاده می‌کنیم، جنبه مصداق دارد. پاسخ اشکال اوّل: از بیانات امام خمینی «دام‌ظلّه» استفاده می‌شود که مانعی ندارد ملتزم شویم، این‌ها جزء مسائل علم اصول نیستند.[۹۲] معنای این کلام این است که ما برائت شرعیه را از برائت عقلیه جدا کرده و بگوییم: «برائت شرعیه، خارج از علم اصول و برائت عقلیه، داخل در علم اصول است».

و چنین تفکیکی مشکل است. اشکال دوّم: اگر گفته شود: «علم اصول دارای وحدت غرض است». همان اشکالی که به مرحوم آخوند وارد بود به ایشان نیز وارد است، زیرا دو قاعده‌ای که قدر جامع نداشته باشند نمی‌توانند در غرض واحد تأثیر کنند. دفاع از کلام امام خمینی «دام ظلّه»: مسئله تأثیر و تأثّر، مربوط به واقعیات و حقایق است و به نظر امام خمینی «دام ظلّه»، در اینجا نمی‌توان به

تأثیر و تأثّر واقعی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۴

ملتزم شد. بله، این اشکال به مرحوم آخوند وارد است، ولی امام خمینی «دام ظلّه» چون این مبنای مرحوم آخوند را قبول ندارد- و آن مبنا، مورد قبول ما هم نیست- اشکال به ایشان وارد نیست. نتیجه بحث در تعریف علم اصول: از آنچه گفته شد معلوم گردید که تعریف امام خمینی «دام ظلّه» برای علم اصول بهترین تعاریف است و اشکال کمتری برآن وارد است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۵

مسأله پنجم تمایز مسائل اصولی از قواعد فقهی

اشاره

در موارد زیادی برای ما این مشکل پیش می‌آید که فلان مسئله- که به‌صورت قاعده کلّی است- آیا مسأله اصولی است یا قاعده فقهی؟ در ارتباط با ملاک تمایز مسائل اصولی از قواعد فقهی، چهار نظریه مطرح است که در ذیل به توضیح آنها می‌پردازیم:

نظریه اوّل (نظریه محقّق نائینی رحمه الله)

اشاره

کلام محقّق نائینی رحمه الله در اوایل اصول: نتیجه مسئله اصولی به عنوان یک حکم کلّی مطرح است و هیچ ربطی به احکام جزئیه ندارد اما قاعده فقهی، با وجود اینکه گاهی نتیجه آن به عنوان حکم کلّی است ولی می‌توان در ارتباط با حکم جزئی نیز به آن تمسک کرد، یعنی متضمن حکم جزئی نیز می‌باشد.[۹۳]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۶

مثال: قاعده «ما یضمن» از قواعد فقهی است و از این قاعده، علاوه بر اینکه حکم بیع فاسد- که حکم کلّی است- استفاده می‌شود، حکم بیع شخصی- که حکم جزئی است- نیز استفاده می‌شود، مثلًا در یک بیع فاسد شخصی می‌گوییم: صغری: هذا البیع الشخصی یضمن بصحیحه، کبری کلّ عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، نتیجه: هذا البیع الشخصی یضمن بفاسده. ولی قاعده «لا تنقض»- که از قواعد اصولی است- برای پی بردن به حکم کلّی مورد استفاده قرار می‌گیرد، مثل اینکه «وجوب نماز جمعه در عصر غیبت» را- که حکمی کلّی است- با استصحاب ثابت کنیم. سؤال: قاعده «لا تنقض» همان گونه که در رابطه با حکم کلّی مورد استفاده قرار می‌گیرد، در رابطه با «حکم جزئی» نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد، مثل اینکه طهارت لباس خاصی را با استصحاب ثابت کنیم. جواب: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند از مسائل علم اصول خارجند، زیرا نتیجه آنها حکم جزئی- مثل طهارهٔ هذا الثوب و حلّیهٔ هذا المائع- می‌باشد. و ما این مطلب را در ابتدای مباحث مربوط به تعریف علم اصول- در ضمن بررسی اشکال مرحوم آخوند به مشهور- متذکر شدیم. کلام محقق نائینی رحمه الله در بحث استصحاب: مرحوم نائینی در کتاب استصحاب دو فرق بین قواعد اصولی و قواعد فقهی بیان کرده است، اگرچه این دو جهت به هم ربط دارند: فرق اوّل: همان مسئله کلّی و جزئی بودن است که در اینجا با نکته‌ای اضافی فرموده است: جزئی آن است که به عمل آحاد مکلّفین تعلّق می‌گیرد بدون اینکه نیاز به

انضمام چیز دیگر باشد، مثل: هذا الثوب نجس، هذا المائع المردد بين الخمر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۷

و الخلّ مباحٌ أو حرامٌ. ولی مسأله اصولی آن است که بـدون واسطه به عمل مکلّف تعلق نمی‌گیرد، مثل مسأله حجّیت خبر واحد که تا وقتی خبر واحدی دالّ بر وجوب نماز جمعه قائم نشود، این مسأله اصولی نتیجه نمی‌دهد و وضع عمل مکلّف را مشخص نمی‌کند. البته این معنـا برای جزئی و کلّی، مخـالف بـا معنـای اوّل نیست بلکه این معنـا لازمه همان معناست. فرق دوّم:[۹۴] مسأله اصولی آن است که نتیجه آن تنهـا برای مجتهـد، مورد اسـتفاده است و مجتهـد اگر آن نتیجه را در رسـاله‌اش بنویسـد، برای مقلّـد قابل اسـتفاده نخواهـد بود. ولی مسأله فقهی آن است که فقیه می‌توانـد بـدون هیـچ واسـطه‌ای آن را در اختیار مقلّد قرار دهد، مثل اینکه در رساله خود بنویسد: کلّ عقد یضـمن بصـحیحه یضـمن بفاسده بلی، اگر مسئله اصولی در مورد شبهات موضوعیه باشد، مجتهد می‌تواند آن را در اختیـار مقلّـد قرار دهـد، مثـل اینکه به مقلّـد بگویـد: اگر در زمان سابق، یقین به طهارت لباست داشتی و در زمان لاحق در آن شـک کردی، یقین خودت را بـا شـکّت نقض مکن. و یـا بگویـد: بیّنه، در موضوعـات خـارجی حجّیت دارد. ولی در مورد شـبهات حکمیه نمی‌تواند- مثلًا- «لا تنقض اليقين بالشك» را در اختیار مقلّد قرار دهد، زیرا کسـی می‌تواند از «لا تنقض» حکمی مثل وجوب نماز جمعه را اسـتفاده کنـد که تمام روایات پیرامون نماز جمعه را بررسـی کرده باشـد و نتوانـد حکم نماز جمعه را- نفیاً و اثباتاً- از این روایـات برداشت کنـد و وجوب نمـاز جمعه برای او مشـکوک البقاء باقی بمانـد. و بـدیهی است که مقلّـد از عهـده چنین چیزی برنمی‌آید.[۹۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۸

اشکال بر کلام مرحوم نائینی

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در مقـام اشـکال بر کلاـم مرحوم نائینی فرموده است:[۹۶] آنچه محقّق نـائینی رحمه الله در رابطه بـا مسائل اصولی بیـان فرمود قابل قبول است و نتیجه مسأله اصولی فقط در اختیار مجتهـد است و نمی‌توان آن را در اختیار مقلّـد قرار داد ولی آنچه در رابطه بـا قواعـد فقهی فرمود، قابل قبول نیست زیرا بعضـی از قواعـد فقهی وجود دارنـد که نمی‌توان نتیجه آنها را در اختیار مقلّـد قرار داد، مثلًا مقلّد از کجا بداند بیع از عقودی است که صـحیح آن ضـمان‌آور است؟ بعضـی از عقود نیز محلّ بحث است که آیا صـحیح آنها ضـمان‌آور است یا نه؟ مثل اجاره نسبت به عین مسـتأجره. پس چگونه می‌توان قاعـده «ما یضـمن» را- که قاعده‌ای فقهی است- در اختیار مقلّد قرار داد؟ بنابراین، اگرچه قاعده «ما یضمن» قاعده‌ای فقهی است ولی موردش را باید مجتهد تعیین کند. و نیز در باب صـلح داریم: «الصـلح جايز بين المسلمين إلّا ما كان مخالفاً لكتاب اللَّه» یا «غير موافق لكتاب اللَّه» و در باب شرط ضمن معامله داریم:

«المؤمنون عنـد شـروطهم الّـا ما كان مخالفاً لكتاب اللَّه» یا[۹۷] «غير موافق لكتـاب اللَّه». بـدیهی است که مقلّـد نمی‌توانـد موافقت یا مخالفت صـلح یا شـرط با کتاب اللَّه را تشـخیص دهد، در حالی که صلح و شرط بدون تردید از مسائل فقهی می‌باشند. ولی تا وقتی مجتهد مورد آنها را مشخص نکند و افراد آنها را بیان نکند برای مقلّد قابل استفاده نخواهد بود.[۹۸]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۹

در نتیجه نظریه محقّق نائینی رحمه الله در این زمینه قابل قبول نیست.

نظریه دوّم (نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»)

اشاره

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در رابطه با تمایز قاعده فقهی از مسأله اصولی می‌فرماید: در مسأله اصولی، عنوانِ استنباطْ مطرح است ولی در قاعده فقهی، عنوانِ تطبیق مطرح است هرچند قاعده فقهی در رابطه با حکم کلّی باشد.[۹۹] یادآوری می‌شود که ایشان در ارتباط با «استنباط» فرمود: از ویژگی‌های استنباط این است که «مستنبَط» و «مستنبَط منه» باید مغایرت داشته باشند و مسأله کلّی و فرد و جنس و نوع نباشد زیرا عنوان این گونه موارد، «تطبیق» است نه «استنباط».[۱۰۰]

اصول فقه شیعه ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۸۹

اشکال بر نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

در بعضی از مواردِ قواعد فقهی، مسأله استنباط مطرح است، مثلًا اگر در طهارت و نجاست الکل- به صورت کلّی- شک کنیم، و دلیلی بر طهارت یا نجاست آن نداشته باشیم، قاعده طهارت جاری می‌شود، درحالی‌که قاعده طهارت از قواعد فقهیه است و در اینجا برای استنباط به کار برده شده است. و اگر از ما سؤال شود: طهارت الکل را از کجا استنباط کردید؟ می‌توانیم پاسخ دهیم: از راه قاعده طهارت. پاسخ اشکال: این اشکال به ایشان وارد نیست زیرا: اوّلًا: ما قبول نداریم که قاعده طهارت قاعده فقهی باشد، چه فرقی بین این قاعده و قاعده حلّیت وجود دارد؟ این دو دارای یک حکم می‌باشند و یا باید هر دو را قاعده اصولی بدانیم و یا هر دو را قاعده فقهی به حساب آوریم. و چون اصولیون قاعده حلّیت را قاعده اصولی می‌دانند پس قاعده طهارت نیز قاعده اصولی است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۰

ثانیاً: تطبیق قاعده طهارت بر الکل، با تطبیق قاعده «ما یضمن» بر بیع فاسد، فرقی ندارد و در هر دو، تطبیق بر مصداق تحقّق دارد، زیرا وقتی دلیلی بر نجاست و طهارت الکل پیدا نکردیم مصداق «شیءٌ شکّ فی طهارته و نجاسته» می‌شود، البته مصداقِ نوعیِ این عنوان نه مصداق فردی آن، یعنی نوعی است که زیر پوشش جنس است. پس عنوان «تطبیق» وجود دارد نه «استنباط»، اگرچه حکم مربوط به الکل، حکم کلّی است.

نظریه سوّم ممکن است گفته شود: «قواعد اصولی، قواعدی است که در اکثر ابواب فقه مورد استفاده قرار می‌گیرد ولی قاعده فقهی، منحصر به ابواب خاص است،

اشاره

مثلا قاعده «ما یضمن» فقط در عقود معاوضی جریان دارد و در نکاح و میراث و ... جاری نمی‌شود، به‌خلاف استصحاب که در تمام

ابواب فقه جریان دارد.

بررسی نظریه فوق

لازمه پذیرفتن نظریه فوق این است که قاعده طهارت و قاعده حلیت از قواعد فقهی باشند، چون قاعده طهارت، فقط در باب طهارت و نجاست مطرح است و قاعـده حلّیت نیز فقط در مسأله دوران بین حرمت و حلّیت مطرح است و همان گونه که ما اشاره کردیم این دو از قواعد اصولی می‌باشند.

نظریه چهارم (نظریه امام خمینی «دام ظلّه»)

اشاره

از بیانات امام خمینی «دام ظلّه» که در تعریف علم اصول فرمود، استفاده می‌شود که فرق بین قاعده اصولی و قاعده فقهی در آلیت و استقلالیت است. قاعده اصولی جنبه آلیت دارد و قاعده فقهی جنبه استقلالیت.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۹۱

قاعـده فقهی اگرچـه کلّی باشـد و کلّیت آن به‌صـورت جنس بـوده که انـواعی تحت آن واقـع شـده باشـند ولی در عین حـال دارای استقلال بوده و مقصود بالأصالهٔ می‌باشد.

قاعده «ما یضـمن» خودش دارای اسـتقلال است و لازم نیست به انواع آن نظر کنیم. امّا قاعده اصولی- مثل «لا تنقض الیقین بالشک» و «خبر الواحـد حجّهٔ» و «ظواهر الکتاب حجّهٔ»- اگرچه حکم الهی است ولی دارای اسـتقلال نبوده و برای دست‌یابی به احکام دیگر مورد اسـتفاده قرار می‌گیرد. مثلًا مسـئله «خبر الواحـد حجّهٔ» برای این است که اگر خبر واحدی داشـته باشـیم که حکم نماز جمعه را بیان می‌کند، از آن خبر حکم نماز جمعه را استفاده کنیم.[۱۰۱]

بررسی نظریه امام خمینی «دام ظلّه»

نظریه ایشـان بهـترین نظریـات در رابطه بـا ملاـک تمـایز بین مسـأله اصولی و قاعـده فقهی است، زیرا لاـزمه نظریه فوق این است که مباحث اصول عملیه‌ای که در شـبهات موضوعیه جاری می‌شونـد نیز از مباحث علم اصول به حساب آینـد. و ما می‌بینیم تمام مباحث شبهه موضوعیه در علم اصول مطرح شده و خروج آنها از علم اصول، مشـکل است. چگونه می‌توان ملتزم شد استصـحاب جاری در شبهات حکمیه، جزء مباحث اصول و استصـحاب جاری در شـبهات موضوعیه خارج از مباحث اصول است؟ ولی درعین‌حال، نظریه ایشان خالی از اشـکال نیست، زیرا بر اساس این نظریه بایـد أصالـهٔ الحلّیـهٔ و أصالهٔ الطهارهٔ را از علم اصول خارج بدانیم، چون این‌ها دارای جنبه اسـتقلالی می‌باشند و تطبیق آنها بر مواردشان، تطبیق کلّی بر فرد است و نمی‌توان در آنها عنوان آلیت درنظر گرفت. در

حالی که أصالهٔ الحلّیهٔ در علم اصول مطرح شده است.

البته أصالهٔ الطهارهٔ در اصول مطرح نشده، آن‌هم به جهت مسلّم بودن و قلّت مباحث آن، نه به جهت اینکه مسأله اصولی نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۲

نتیجه بحث در تمایز بین قاعده فقهی از مسأله اصولی اگرچه نظریه امام خمینی «دام ظلّه» نیز دارای اشکال بود ولی با توجّه به این که اشکال نظریه ایشان کمتر از اشکال نظریات دیگر بود ما همین نظریه را اختیار می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۴

امر دوّم: وضع

اشاره

۱- آیا ارتباط بین الفاظ و معانی، ذاتی است یا مربوط به وضع است؟ ۲- اگر ارتباط بین الفاظ و معانی مربوط به وضع است، آیا واضع چه کسی است؟ ۳- حقیقت و ماهیت وضع چیست؟ ۴- تقسیم وضع به اعتبار معنا. ۵- وضع شخصی و نوعی. ۶- وضع در حروف. ۷- خبر و انشاء. ۸- اسماء اشاره و ضمایر.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۶

مسأله اوّل کیفیت ارتباط بین الفاظ و معانی

اشاره

بدون شک، در هر لغتی بین الفاظ و معانی ارتباط وجود دارد به نحوی که انسان از لفظْ انتقال به معنا پیدا می‌کند. ولی آیا ارتباط موجود به چه کیفیتی است؟ در این زمینه دو قول وجود دارد. عدّه‌ای آن را ذاتی و عدّه‌ای مربوط به وضع می‌دانند.

نظریّه اوّل (ارتباط بین لفظ و معنا ذاتی است)

اشاره

قائلین به این قول، ادلّه‌ای برای نفی مدخلیّت وضع اقامه کرده‌اند و معتقدند با نفی وضع، خواه‌ناخواه ارتباط ذاتی ثابت می‌شود. قبل از وارد شدن به بحث، تذکر این نکته لازم است که قائلین به این قول، اگرچه مدّعایشان اعمّ است ولی در اعلام شخصیّه نمی‌توانند قائل به ارتباط ذاتی شوند، زیرا ما بالوجدان می‌بینیم که تا وقتی برای فرزند اسم‌گذاری نشود، بدون اسم خواهد بود.

بنابراین کلام اینان تنها در محدوده الفاظِ دالّ بر مفاهیم کلّی، قابل بحث است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۷

به‌هرحال، از کلام اینان چیزی که موضوع بحث را مشخص کند بدست نمی‌آید، هرچند نظریه آنان- درهرصورت- مردود است و ما به‌زودی ادلّه بطلان این نظریه را بیان خواهیم کرد.[۱۰۲]

مراد از ارتباط ذاتی چیست؟

در این که مراد از ارتبـاط ذاتی چیست؟ دو احتمـال وجود دارد: یکی این که مقصود، ارتباط بین علت و معلول باشـد و دیگر اینکه مراد، اقتضـاء باشـد و اقتضـاء، مرحله‌ای از ارتبـاط است که به علّیت تامّه نمی‌رسـد. و درهرصورت، ممکن است مراد از معنا واقعیت معنـا باشـد، مثلًا مـاء یعنی واقعیت آب، و ممکن است مراد، انتقال مسـتمع به معنا باشـد. بنابراین، ارتباط ذاتی بین لفظ و معنا دارای چهـار احتمـال است: احتمـال اوّل: اگر مقصـود از ارتبـاط ذاتی، علّیت تـامّه و مقصود از معنـا، واقعیت معنـا باشـد بایـد الفـاظ، علتِ ایجادکننـده حقیقتِ معنـا باشـند، یعنی مثلًا لفظ «ماء» ایجادکننـده حقیقتِ «آب» باشـد، همان گونه که «نار» علت موجـده «حرارت» است. و بطلان این مطلب واضـح است. احتمال دوّم: اگر مقصود از ارتباط ذاتی، اقتضاء و مقصود از معنا، واقعیت معنا باشـد این نیز بطلانش واضـح است و همان گونه که لفظ «ماء» ایجادکننـده حقیقتِ «آب» به نحو علّیت تامّه نیست ایجادکننده آن به نحو اقتضاء- یعنی علّیت ناقصه- نیز نمی‌توانـد باشـد، زیرا ما می‌بینیم الفاظ، بعـد از معانی تحقّق پیـدا می‌کننـد. مثلًا مخترع، ابتـدا چیزی را اختراع می‌کند و بعد نام‌گذاری می‌کند و اگر ادّعای اینان شامل اعلام

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۹۸

شخصیّه هم بشود که مسئله روشن است زیرا فرزند، ابتدا متولّد می‌شود و سپس نام‌گذاری می‌شود و این‌گونه نیست که نام‌گذاری قبل از تحقّق شـیء وجود پیدا کند به‌نحوی‌که نام‌گذاری، در تحقّق شیء دخالت داشته باشد و علت برای تحقّق شیء باشد- و لو به نحو اقتضاء- به‌طوری که اگر نام‌گذاری نباشد شیء تحقّق پیدا نکند. احتمال سوّم: اگر مقصود از ارتباط ذاتی، علّیت و مراد از معنا، انتقال مستمع به معنا باشد و بگوییم: لفظ، علت تامّه برای انتقال مستمع به معناست باید هر انسانی به معانی تمام لغات در جهان آگاه باشـد و با شـنیدن لفظ- که علّت تامّه‌ای برای انتقال مستمع به معناست- مسـتمع معنای آن را بفهمد و بطلان این احتمال نیز واضـح است. احتمال چهارم: اگر مقصود از ارتباط ذاتی، اقتضاء بوده و مراد از معنا، انتقال مستمع به معنا باشـد، یعنی الفاظ، اقتضای انتقال به معنـا را دارنـد هرچنـد انتقال به معنا دارای شـرایط دیگری- چون تعلّم- می‌باشـد ولی اصل اقتضاء (علّیت ناقصه) وجود دارد. این احتمـال، از نظر مقام ثبوت، ممکن است ولی از نظر مقام اثبات، دلیلی برای آن اقامه نشـده است. قائلین به ارتباط ذاتی با نفی مسأله وضع نتیجه گرفته‌انـد که ارتباط بین لفظ و معنا ارتباط ذاتی است. احتمال چهارم نیز-ماننـد سه احتمال دیگر- باطل است زیرا: اوّلًا: در جای خود ثابت شده است که خداوند متعال از جمیع جهات بسیط بوده و ترکّب در ذات پاک حضـرتش قابل تصوّر نیست ولی با وجود این می‌بینیم- حتی در لغت واحـد- چه رسـد به لغات مختلف- الفاظ مختلفی که هیچ جهت اشتراکی با یکدیگر ندارند، از این ذات حکایت می‌کنند. حال اگر بین لفظ و معنا ارتباط ذاتی- و لو به نحو اقتضاء- وجود داشته باشد باید در ذات بسیط حضرت حق دو جهت وجود داشته باشد که یک جهت آن ارتباط ذاتی با لفظ «اللَّه» و یک جهت ارتباط ذاتی با لفظ «خدا» دارد.

در حالی که در مورد خداونـد دو جهت تصوّر نمی‌شود. زیرا خداوند بسیط است و ترکیب و تجزیه‌ای در خداوند وجود ندارد. این مطلب را امام خمینی «دام ظلّه» بیان کرده است.[۱۰۳]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۹۹

ثانیاً: در لغت عرب، الفـاظی وجود دارد که برای دو معنـا یـا بیشتر از دو معنای متضاد وضع شـده است، مثل لفظ «قُرء» که به معنای «طهر» و «حیض» آمـده است و کلمه «جَوْن» که برای «أسود» و «أبیض» وضع شـده است. حـال اگر ارتبـاط ذاتی بین لفـظ و معنـا را بپـذیریم باید قبول کنیم که این‌گونه الفاظ، اقتضای دو معنای متضاد را دارند و نیز باید بین دو معنای ذاتی در متضادین ایجاد علاقه

کنیم و این امر غیر ممکن است. این مطلب را آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بیان کرده است.[۱۰۴]

دلیل قائلین به ارتباط ذاتی بین لفظ و معنا

همـان گونه که اشاره کردیم قائلین به ارتباط ذاتی، دلیلی برای اثبات آن اقامه نکرده‌انـد بلکه با نفی مسأله وضع نتیجه گرفته‌انـد که ارتباط بین لفظ و معنا ذاتی است.
اینـان می‌گوینـد: اگر مـا در مسـأله ارتبـاط بین الفاظ و معانی، پای وضع را به میان بیاوریم این سؤال مطرح می‌شود که واضع به چه مناسـبتی لفـظ «مـاء» را برای «آب» وضع کرده است؟ و مثلًا به‌جای «ماء» لفظ «نار» را برای این معنا انتخاب نکرده است؟ آیا بین لفظ «مـاء» و «نار» فرقی وجود دارد؟ اگر فرقی نیست، وضع کردن لفظ «ماء» برای «آب» ترجیـح بلامرجّـِح است و چون ترجیـح بلامرجّح محال و باطل است پس بایـد بگوییم: بین لفظ «ماء» و معنای «آب» ارتباط ذاتی وجود دارد و وضع، دخالتی در ایجاد ارتباط نـدارد.
پاسخ دلیل فوق اوّلًا: ترجیح بلامرجّح باطل نیست و آنچه ثابت شده این است که تحقّق معلول
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۰۰
بـدون علّت محال است و از آن اصـطلاحاً به «ترجّح بلامرجّح» تعبیر می‌کنند، یعنی وجود ممکن- اگر معلول باشد- نمی‌تواند بدون علت باشـد و امکان، مساوق با معلولیت است. ولی ترجیح بلامرجّح فعل انسان است و اشـکالی ندارد. مثل اینکه انسان تعداد زیادی از یک کتاب را ملاحظه می‌کند و یکی از آنها را انتخاب کرده و خریداری می‌کند، این ترجیح بلامرجّح است و اسـتحاله‌ای ندارد. شاهد این امر وجدان است و دلیلی هم بر محال بودن آن اقامه نشده است. ثانیاً: برفرض که قبول کنیم ترجیح بلا مرجّح محال است، ولی دلیلی نداریم که مرجّح، ارتباط به علاقه ذاتی بین لفظ و معنا داشته باشد. بلکه ممکن است مرجّحات دیگری هم در کار باشد، مثل اینکه در مقام نام‌گذاری فرزند مرجّحاتی- چون هم‌نام بودن با ائمّه علیهم السلام- را ملاحظه کرده و اسمی برای فرزند انتخاب می‌کنیم. در بـاب وضـع هم ممکن است گفته شـود: واضع وقـتی «آب» را دیـده لفـظ «مـاء» زودتر به ذهنش آمـده- اگر واضع بشـر باشد- و همان لفظ را برای «آب» وضع کرده است. مثل القابی که موقع تأسیس شناسنامه درست کردند، مثلًا از کسی می‌پرسیدند: لقب تو چیست؟ می‌گفت: لقبی ندارم. می‌گفتند: به چه چیز علاقه داری؟ مثلًا می‌گفت:
«به نام مقدّس امام حسین علیه السلام»، پس لقب او را حسینی می‌گذاشتند. بنابراین، لازم نیست مرجّحْ علاقه ذاتی بین لفظ و معنا باشد.

نظریه دوّم (ارتباط بین لفظ و معنا ناشی از وضع است)

از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که ارتبـاط ذاتی بین لفـظ و معنـا- به هریـک از معـانی چهارگانه که در نظر بگیریم- باطل است و ظاهر این است که ارتباط بین لفظ و معنا ناشی از وضع است و دلیلی هم که برای نفی وضع مطرح شد دلیل درستی نبود.
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۰۲

مسأله دوّم واضع چه کسی است؟

اشاره

در ارتباط با اینکه «واضع چه کسی است؟» نظریاتی وجود دارد: عده‌ای معتقدند: واضع، خداوند متعال است. و عده‌ای عقیده دارند: واضع، بشر است. قائلین به قول دوّم، خود دو دسته‌اند: جماعتی، واضع را شخص معیّن می‌دانند. و جماعتی قائلند: افراد متعددی در وضع دخالت دارند. در اینجا به بررسی نظریات می‌پردازیم:

نظریه اوّل (واضع، خداوند است)

اشاره

بیشتر اصولیین اهل تسنن و مرحوم نائینی از علمای شیعه، معتقدند: واضع، خداوند است. قائلین به این قول، برای اثبات مدّعای خود دو نوع دلیل ذکر کرده‌اند: نوع
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۰۳
اوّل، ادلّه‌ای است که جنبه اثباتی دارد و نوع دوّم ادلّه‌ای است که واضع بودن بشر را نفی می‌کند، اگرچه نتیجه هر دو دسته دلیل یک چیز است.

ادلّه برای اثبات اینکه واضع، خداوند است

اشاره

مهم‌ترین ادلّه‌ای که برای اثبات این مطلب اقامه کرده‌اند دو دلیل است:

دلیل اوّل: آیه شریفه وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها

ثُمَّ عَرَضَ هُمْ عَلَی الْمَلائِکَهِٔ فَقالَ أَنْبِئُونِی بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ [۱۰۵] تقریب استدلال: آیه شریفه می‌فرماید: خداوند همه اسم‌ها را به آدم علیه السلام یاد داد. و معلوم است که قبل از تعلیم اسماء باید وضعی وجود داشته باشد و از جانب خداوند، هر اسمی برای مسمّای خود وضع شده باشد، مثلًا اوّل کلمه سماء برای آسمان وضع شده باشد و پس از آن خداوند به آدم یاد بدهد. و وجود اسماء، قبل از تحقّق وضعْ غیر ممکن است.
بنابراین قبل از خلقت آدم علیه السلام، وضع وجود داشته و چون قبل از خلقت آدم، انسانی وجود نداشته است پس واضع، خداوند است. پاسخ دلیل اوّل: در قسمتی از آیه فرموده است: ثُمَّ عَرَضَ هُمْ علی الملائکهٔ و ضمیر «هُم» برای ذوی العقول است و این نشان می‌دهد که آنچه در استدلال بیان شده نمی‌تواند مراد آیه باشد. «هُم» نه تنها «اسماء» نیستند بلکه همه مسمّیات هم نیستند. مسأله تعلیم اسماء این گونه نبوده است که مثلًا خداوند به آدم علیه السلام بگوید: اسم این چیز آسمان است و بعد هم خداوند از ملائکه

سؤال کند که اسم این چیز چیست؟ و آنان بگویند: نمی‌دانیم. مسئله، به این صورت نبوده زیرا اوّلا: از کجا معلوم که ملائکه نمی‌دانسته‌اند؟ ثانیاً: برفرض که نمی‌دانسته‌اند، این مسأله مهمی نیست که خداوند موجودی را با آن‌همه مزایا بخواهد برای ملائکه معرفی کند و خلیفهٔ اللّٰه بودن او را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۴

مطرح کند و خصوصیت علمی چنین موجودی دانستن تعدادی لفظ باشد. این معنا برای آیه معنای درستی نیست، و معنای صحیح آیه چیز دیگری است که مفسّرین بزرگوار- خصوصاً مرحوم علّامه طباطبایی- پیرامون آن بحث کرده و نکات دقیقی ذکر کرده‌اند.[۱۰۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۷

دلیل دوّم: آیه شریفه وَ مِنْ آیاتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِکُمْ وَ أَلْوانِکُمْ

.[۱۰۷] تقریب استدلال: آیه شریفه، اختلاف زبان‌ها را از نشانه‌های خداوند قرار داده است و اگر واضع، بشر بود و مسأله وضع، ربطی به خداوند نداشت وجهی برای آن نبود که به خداوند نسبت داده شود و از آیات خداوند به حساب آید، خصوصاً که در آیه، اختلاف الوان را نیز به خداوند نسبت داده و معلوم است که اختلاف الوان مربوط به خداوند است و به دست بشر نیست بنابراین اختلاف السنه نیز باید مربوط به خداوند باشد. پاسخ دلیل دوّم: واضع بودن بشر، منافاتی با این ندارد که اختلاف السنه و الوان را از آیات خداوند بدانیم، زیرا توانایی وضع لغات توسط خداوند به بشر اعطاء شده است و این خود از آیات و نشانه‌های خداوند است که موجودی چنین پرقدرت، خلق کرده که قادر بر وضع لغات است.

ادلّه‌ای که واضع بودن بشر را نفی می‌کند

اشاره

مرحوم نائینی دو دلیل بر نفی واضع بودن بشر اقامه کرده است: دلیل اوّل: مسأله وضع، دارای اهمّیتی ویژه است و اساس زندگی انسان‌ها را تشکیل می‌دهد، زیرا انسان‌ها، مقاصد خود را از راه زبان به یکدیگر تفهیم می‌کنند.

به‌همین‌جهت، مسأله وضع در تاریخ بشر شاید از مهم‌ترین وقایع باشد. با وجود این، در هیچ‌یک از کتاب‌های تاریخی روز معینی را به عنوان روز وضع معرفی نکرده‌اند، و اگر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۸

وضع، توسط بشر انجام گرفته بود، تاریخ نباید چنین مسأله مهمی را فراموش کند و ذکری از آن به میان نیاورد. بنابراین واضعْ بشر نیست. دلیل دوّم: الفاظ، از ترکیب حروف به‌دست‌می‌آید و کیفیت ترکیب حروف، نامتناهی است و نیز گاهی الفاظ، از ترکیب کلمات به‌وجود می‌آید. بنابراین، الفاظ، غیر متناهی می‌باشند. معانی نیز غیر متناهی است زیرا معانی، محدود به موجودات ممکن نیست بلکه شامل واجب‌الوجود و ممتنع الوجود نیز می‌شود و واضح است که مجموعه «واجب، ممکن، ممتنع» نامتناهی است. بنابراین، معانی نیز- مانند الفاظ- غیر متناهی است. حال با توجّه به اینکه انسان، محدود و قدرت او نیز محدود است و موجود محدود- هرچند هم متعدّد باشد- نمی‌تواند الفاظ نامحدود را برای معانی نامحدود وضع کند، ما ناچاریم مسأله وضع را در ارتباط

با موجودی نامتناهی بـدانیم که آن ذات مقـدّس پروردگار است. محقق نائینی رحمه الله در تأییـد مطلب فوق می‌فرمایـد: اگر واضع، بشـر باشـد، این سؤال پیش می‌آید که آیا چگونه الفاظی که برای معانی وضع کرده بود به سایر افراد بشـر منتقل کرد؟ بدیهی اسـت که انتقـال دفعی وضع میلیون‌هـا لفـظ برای میلیون‌ها معنا، غیرممکن است. و اگر گفته شود: «انتقال، تـدریجی بوده است»، این سؤال مطرح می‌شود که بـا توجّه به محـدود بودن امکانـات انسان‌هـا در آن زمان، در مـدتی که وضع الفاظ برای معانی هنوز به مکان‌های دور از واضع نرسیده بود آنـان چگونه مقاصـد خود را به یکـدیگر تفهیم می‌کردنـد؟ آیـا بـا اشـاره صـحبت می‌کردنـد یا با الفاظ؟ نمی‌توان گفت با اشاره مقاصد خود را تفهیم می‌کردند و از طرفی با الفاظ هم نمی‌توانستند صـحبت کنند چون فرض این است که هنوز از وضع اطلاـع پیـدا نکرده‌انـد. علاـوه بر این، مشـکل دیگری در رابطه با خود وضع مطرح است و آن این است که آیا واضـع وقتی خواست الفاظ را وضع کند چگونه مقاصد خود را به دیگران تفهیم کرد؟

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۰۹

آیـا مثلًا گفت: «أیّهـا النّاس»، یا گفت: «وَضَـعْتُ»، یا لیوان آب را به دست گرفت و گفت: «هـذا ماءٌ»؟ در حالی که فرض این اسـت هنوز وضعی صورت نگرفته و مخاطبین، معنای «أیّها النّاس»، «وضعتُ»» و «هذا» را نمی‌دانند. و برفرض اینکه وضع به کمک اشاره را بپـذیریم، مشـکل دیگری مطرح است زیرا اشـاره در مورد مفـاهیم جزئیه است، مثل اینکه کسـی- در حال اشاره کردن به کتاب- به فرزندش بگوید: کتاب را به من بده، درحالی‌که وضع در مورد مفاهیم کلّیه است و نمی‌توان با در دست گرفتن ظرفی آب، لفظ ماء را برای کلّی آن وضع کرد. مرحوم نائینی، پس از بیان مطالب فوق نتیجه می‌گیرد که واضع خداونـد است. سؤال: در مورد خداوند، دو نوع جعـل مطرح است: جعـل تکوینی و جعـل تشـریعی.[۱۰۸] آیـا مسـأله وضـع داخـل در کـدام‌یک از این دو نوع جعـل است؟ جـواب: محقّق نـائینی رحمـه الله می‌فرمایـد: دلیلی نـداریم کـه جعـل خداونـد منحصـر به این دو نـوع باشـد، بلکه مسأله وضـع، امر جـداگانه‌ای است. سؤال: اگر واضع خداوند است، خداوند چگونه وضع را به مردم انتقال داده است؟ جواب: محقق نائینی رحمه الله می‌فرماید: در جعل تکوینی، انتقال معنا ندارد زیرا جاعل و موجِد خود خداوند است. در جعل تشریعی هم خداوند قوانین و مقرّرات را به‌وسـیله انبیاء در اختیار بشـر قرار می‌دهـد. ولی در مورد مسأله وضع، سه احتمال مطرح است: ۱- وضع نیز- مانند جعل تشریعی- توسط یکی از انبیاء به مردم انتقال داده شده است. ۲- وضع از طریق الهام به مردم فهمانده شده است.[۱۰۹]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۱۰

۳- ممکن است از الهـام بالاتر رفته و بگوییم: مسأله وضع امری فطری است و خداونـد، وضع راماننـد توحیـد در فطرت و نهاد بشـر قرار داده است. الهام، همیشگی نیست ولی فطرت همیشگی است.[۱۱۰]

اشکالات کلام مرحوم نائینی

بر کلام مرحوم نائینی اشـکالات متعدّدی وارد است: اشکال اوّل: نظر به اینکه اهمیت وضع توسّط خداوند، به مراتب بیش از اهمّیت وضع توسط بشـر است، اگر قرار باشـد خداوند الفاظ را برای معانی وضع کرده و توسط یکی از انبیاء به بشـر ابلاغ کرده باشد، جای این سؤال است که چرا این مسأله با اهمّیت در کتب آسـمانی ذکر نگردیـده است؟ و چرا قرآن کریم که انواع نعمت‌های خداوند را بیان می‌کنـد از این نعمت بزرگ سـخنی به میان نیاورده است؟ بنابراین، آنچه گفته می‌شود که اگر وضع توسط بشـر صورت گرفته است پس چرا تاریخ آن را ثبت و ضـبط نکرده است؟ این سؤال در مقابل کسانی که معتقدند واضع خداوند است و توسط یکی از انبیاء به بشـر ابلاغ کرده است، به نحو قوی‌تری مطرح است. اشکال دوّم: اگر بنا باشد، خداوند، مسئله وضع را به انسان‌ها الهام کرده باشـد جای این سؤال است که آیا به همه انسان‌ها- تا روز قیامت- الهام کرده یا به عـدّه خاصـی در ابتدای خلقت الهام کرده است؟

ظاهر کلام محقّق نائینی رحمه الله این است که خداوند مسئله وضع را به همه افراد انسان- از ابتدای خلقت تا روز قیامت- الهام کرده است، در این صورت نباید کسی جاهل به لغات باشد، بلکه تمام افراد بشر باید به‌صورت فطری عالم به لغات باشند و علمای لغت نباید بر دیگران امتیاز داشته باشند. درحالی‌که این‌گونه نیست. و اگر مرحوم نائینی بگوید: مسأله وضع، به بشر ابتدائی الهام شده و بقیه افراد بشر

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۱۱

باید تعلّم کنند- در کلام مرحوم نائینی اشاره به این مطلب نیست ولی برفرض که ایشان بخواهد چنین چیزی بفرماید- می‌گوییم: اگر در عالم یک لغت داشتیم، می‌توانستیم فرض کنیم که مسأله وضع به بشر ابتدائی الهام شده و دیگران در طول تاریخ از راه تعلّم، آن را فرا گرفته‌اند. ولی با توجّه به اینکه در عالَم، لغات متعددی وجود دارد چگونه می‌توان چنین چیزی را پذیرفت؟ آیا می‌توان قبول کرد که خداوند تمام لغات موجود در عالم را به بشر ابتدائی الهام کرد؟ اشکال سوّم: ما می‌دانیم که لغات، متکثّر و متعدّد است و بر اساس کلام مرحوم نائینی باید وضع در مورد این لغاتِ متعدّد را به خداوند نسبت دهیم درحالی‌که نسبت دادن همه این لغات به خداوند مشکل است. توضیح: در رابطه با لغاتِ متعدد یا باید بگوییم: «هر لغتی توسط یک پیامبر در اختیار مردم قرار داده شده است»، یا بگوییم: هریک از لغات، به دسته‌ای از انسان‌های ابتدائی الهام شده است. لغت عربی به یک دسته، لغت فارسی به یک دسته و ... و یا بگوییم: هریک از لغات، به صورت فطری در نهاد دسته‌ای از افراد بشر قرار داده شده است. و یا تبعیض قائل شویم- اگرچه این مطلب در کلام مرحوم نائینی نیست- و بگوییم: بعضی از لغات به‌صورت الهام بوده و بعضی از لغات، به واسطه پیامبر بوده است. توجیهات فوق برای ما قابل قبول نیست زیرا: بدیهی است که مسأله وضع برای سهولت تفهیم و تفهّم و انتقال اغراض است.

درحالی‌که تکثّر لغات، موجب صعوبت تفهیم و تفهّم است و به‌جای اینکه انسان را به هدف نزدیک کند، او را از هدف دور می‌کند. چون اگر همه مردم دنیا به یک زبان صحبت می‌کردند انتقال اغراض به دیگران به آسانی صورت می‌گرفت ولی اکنون که لغات، متعدّد است انسان‌ها برای انتقال اغراض خود به دیگران باید ابتدا قسمتی از وقت خود را برای فراگیری زبان آنان بکار برند و این خود دارای مشکلاتی است. باید توجّه داشت که هرچند اختلاف زبان‌ها برای بشر زیان‌ها و محرومیت‌هایی را

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۱۲

به دنبال داشته است ولی در عین حال از آیات الهی است و نشانه قدرت خداوند است که به بشر توانایی داده است که این‌همه زبان‌های مختلف را به‌وجود آورد. و به تعبیر دیگر: اگر یک چیزی آیه خداوند بود دلیل بر این نیست که حتماً باید به نفع انسان‌ها هم باشد بلکه حساب این دو جدای از یکدیگر است. معصیتی که انسان انجام می‌دهد از آیات قدرت خداوند است- که به بشر چنین نیرو و قدرتی را داده است- ولی در عین حال، فعل خداوند نیست و به نفع انسان هم نیست. بنابراین، آیه شریفه و مِن آیاتِهِ خلقُ السّمَاواتِ و الأرضِ و اختلافُ أَلْسِنَتِکُمْ و أَلْوانِکُمْ ۱۱۱] که اختلاف السنه را از آیات الهی به حساب می‌آورد به این معنا نیست که اختلاف السنه به نفع بشر است و یا اختلاف السنه ارتباط مستقیم با خداوند دارد و خداوند آن را به‌وجود آورده است. مسأله اختلاف الوان- که در آیه شریفه مطرح شده- نیز از یک بُعدش مانند اختلاف السنه است، زیرا نمی‌توان گفت: اگر سیاه‌پوست‌ها سفیدپوست بودند به ضرر آنها بود یا اگر سفیدپوست‌ها سیاه‌پوست بودند به ضرر آنها بود. البته از بُعد دیگرش با اختلاف السنه فرق دارد زیرا از خارج برای ما معلوم است که مسأله اختلاف الوان مربوط به خداوند است.

نظریه دوّم (واضع، بشر است)

آنچه وجدان برآن دلالت دارد و تاریخ حکایت می‌کند این است که هم اصل تکثّر لغات و هم توسعه لغات توسّط بشر صورت گرفته است، ولی نه یک بشر خاص- مثلًا «یعرب بن قحطان» در مورد لغت عرب- بلکه همه افراد بشر در این مسئله سهیم می‌باشند. مؤید این مطلب این است که ما همه‌روزه شاهد پیدا شدن معانی جدید و بی‌سابقه در مورد اکتشافات می‌باشیم و به تبعیّت از آن، الفاظ جدیدی که توسّط خود مخترعین

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۱۳

و مکتشفین وضع می‌شود را مشاهده می‌کنیم و در زبان‌های دیگر نیز به تناسبِ خود، لغت دیگری در برابر آن معنا وضع می‌کنند. راز این مطلب این است که وقتی مخترع چیزی را اختراع می‌کند برای اشاره به آن و معرفی آن راهی جز وضع ندارد، بشر نیز وقتی احساس کرد برای سهولت تفهیم و تفهّم نیاز به وضع الفاظ برای معانی دارد، الفاظ را برای معانی وضع کرد ولی در ابتدای امر، چون معانی محدود بوده الفاظ نیز محدود بوده است. سپس به مرور زمان، پیدایش معانی جدید، الفاظ جدیدی را طلب کرد و زبانها توسعه پیدا کرد. بنابراین، واضع شخص خاص نیست بلکه افراد متعددی در مسأله وضع دخالت دارند. سؤال: مرحوم نائینی اشکالی را در رابطه با کیفیت وضع مطرح کرده و فرمود: اگر معنا جزئی باشد، وضع، مشکلی ندارد، مثل اینکه انسان با اشاره به فرزندی که تازه متولّد شده او را نام‌گذاری کند، ولی در معانی کلّیه چگونه می‌تواند مثلًا «ماء» را در برابر «کلّی آب» وضع کند؟ جواب: واضع، وقتی لفظ «ماء» را برای «آب» وضع می‌کند و مثلًا می‌گوید: «هذا ماء»، معلوم نیست که آیا این «ماء» برای معنای کلّی وضع شده است یا برای معنای جزئی. سپس وقتی روزهای دیگر و نسبت به آب‌های دیگر لفظ «ماء» را اطلاق می‌کند، معلوم می‌شود که لفظ «ماء» برای مفهوم کلّی وضع شده است و انطباق بر موارد به عنوان فردیّت است. نتیجه بحث در مورد واضع از آنچه گفته شد معلوم گردید که واضع، بشر است، آن‌هم نه یک بشر، بلکه افراد و گروه‌های زیادی در مسأله وضع دخالت دارند و هر گروهی برای خود زبان خاصی را به‌وجود آوردند و مسأله تعصّب، نقش زیادی در تکثّر لغات داشته است، که نمی‌خواستند با زبان گروه‌های دیگر صحبت کنند.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۱۴

مسأله سوّم حقیقت و ماهیت وضع

اشاره

در رابطه با حقیقت و ماهیت وضع، نظریاتی وجود دارد که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- نظریه مرحوم محقّق خراسانی

اشاره

مرحوم آخوند فرموده است: الوضع هو نحو اختصاصِ اللفظ بالمعنی و ارتباطٍ خاصٍ بینهما ناشٍ من تخصیصه به تارة و من کثرة استعماله فیه اخری و بهذا المعنی صحّ تقسیمه إلی التعیینی و التّعینی.[۱۱۲] یعنی وضع، یک نحوه اختصاصی است که لفظ به معنا پیدا می‌کند و یک نوع ارتباط خاصّی است که بین لفظ و معنا محقّق می‌شود. این ارتباط و اختصاص، گاهی در اثر تخصیص لفظ

به معنا و گاهی به جهت کثرت استعمال لفظ در معنا تحقّق پیدا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۵

می‌کند. و به این معنا، تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی صحیح است. توضیح: وضع تعیینی: یعنی واضع به اختیار و انتخاب خود لفظی را برای معنایی وضع کند، مثل اینکه پدری برای فرزند خود نامی را انتخاب می‌کند. وضع تعیّنی: در صورتی است که لفظی در معنای مجازی کثرت استعمال داشته باشد به‌گونه‌ای که دلالت بر معنای مجازی نیاز به قرینه صارفه نداشته باشد و خود لفظ- بدون قرینه- بر معنای مجازی دلالت کند. مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: ماهیت و حقیقت وضع بر دو قسم است، مثل اینکه گفته می‌شود: الإنسان إمّا کاتب و إمّا غیر کاتب، که معنای آن این است که کاتب و غیر کاتب در ماهیت انسانیت مشترکند، یعنی ماهیت و واقعیت انسان دو قسم دارد.

بنابراین، وضع تعیّنی هرچند واضع ندارد ولی با وضع تعیینی در ماهیت و حقیقت وضع مشترك است به‌همین‌جهت ما ناچاریم وضع را به‌گونه‌ای تعریف کنیم که هر دو قسم وضع را شامل شود، پس می‌گوییم: وضع یك نوع اختصاص و ارتباط لفظ به معناست که این اختصاص گاهی در اثر تعیین واضع و گاهی در اثر کثرت استعمال- به صورت وضع تعیّنی- تحقّق پیدا می‌کند. پس جمله «و بهذا المعنی صحّ تقسیمه ...» در عبارت مرحوم آخوند علاوه بر اینکه معنای مطابقی خود را افاده می‌کند، به‌منزله تعلیلی برای تعریف ایشان نیز می‌باشد، یعنی علت اینکه ما وضع را این‌گونه تعریف کردیم مسأله تقسیم وضع به دو قسم تعیینی و تعیّنی است.

اشکالات کلام مرحوم آخوند

بر کلام مرحوم آخوند دو اشکال مهم وارد است: اشکال اوّل: ما کاری به تقسیم نداریم. شما در تعریف وضع- و بیان حقیقت و ماهیتِ آن- می‌گویید: «الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنی». «نحو» در اینجا به معنای «نوع» است یعنی «وضع یك نوع ارتباط لفظ به معناست». این تعریف دارای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۶

ابهام است زیرا شما بیان نکرده‌اید که چه نوع ارتباطی است. مثل اینکه در تعریف انسان گفته شود: «انسان، نوعی از موجودات عالم است» که هرچند این جمله صحیح است ولی تعریف انسان نیست. اشکال دوّم: ما بعد از اینکه، ذاتی بودن دلالت الفاظ بر معانی را نفی کردیم و گفتیم: «دلالت الفاظ بر معانی ناشی از وضع واضع است»، آیا اختصاصی که شما ذکر می‌کنید خود وضع است یا نتیجه آن؟ بدون تردید ارتباط بین لفظ و معنا نتیجه وضع است نه خود وضع. یعنی بعد از اینکه وضع تحقّق پیدا کرد ارتباطی بین لفظ و معنا ایجاد می‌شود. و در واقع، این وضع است که چنین ارتباطی را به‌وجود آورده است، زیرا ارتباط لفظ و معنا ارتباط ذاتی نیست. و به عبارت دیگر: مورد بحث ما، وضع به معنای مصدری- که عمل واضع است- می‌باشد ولی مرحوم آخوند وضع به معنای اسم مصدری- که نتیجه عمل واضع است- را تعریف کرده است و ذکر این معنا در تعریف ماهیت وضع، درست نیست. ممکن است کسی بگوید: اگر موضوع بحث، وضع به معنای مصدری باشد، تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی به چه معناست؟ جواب داده می‌شود: ظاهر تقسیم همین است که شما می‌گویید یعنی مقسَم، به معنای حقیقی و ماهیتش مورد تقسیم قرار می‌گیرد و ما تا وقتی که قرینه بر خلاف نداشته باشیم این ظاهر را می‌پذیریم ولی در جائی که قرینه بر خلاف داشته باشیم نمی‌توانیم ظاهر را بپذیریم. قرینه این است که بگوییم: اطلاق وضع- به معنای مصدری- در مورد «وضع تعیّنی» مجاز است و اصلًا وضع تعیّنی، وضع نیست بلکه در اثر کثرت استعمال، معنای مجازی، عنوان معنای حقیقی را پیدا می‌کند. ولی این که هر معنای حقیقی باید «موضوع له» باشد و

عنوان «وضع» در مورد آن صدق کند، مورد قبول نیست. ممکن است معنایی موضوع له نباشد ولی درعین‌حال، معنای حقیقیِ لفظ باشد. پس حقیقت بودن، اعم از وضع است. در نتیجه کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند مورد قبول باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۷

۲- نظریه بعض الأعاظم رحمه اللّه

اشاره

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» نظریه زیر را از بعض الأعاظم رحمه الله نقل کرده است: وضع عبارت از ملازمه واقعیه‌ای بین لفظ و معناست که این ملازمه توسط واضع تحقّق پیدا می‌کند. بعض الأعاظم رحمه الله در توضیح تعریف خود می‌فرماید: آوردن قید «واقعیه» منشأ این نشود که کسی بگوید: حال که کلمه «واقعیه» بکار برده شده باید ملازمه فوق تحت یکی از عناوین «جوهر» یا «عرض» باشد. منظور از قید «واقعیه» که در تعریف آورده شده هیچ‌یک از اقسام پنج‌گانه جوهر و اقسام نه‌گانه عرض نیست. مقولات خمسه جواهر عبارتند از: عقل، نفس، صورت، ماده و جسم. و ملازمه بین لفظ و معنا داخل در هیچ‌یک از این عناوین نیست. مقولات نه‌گانه عرضیه هم در یک جهت مشترکند که اگر بخواهند در خارج، تحقّق پیدا کنند باید در ضمن موضوع- یعنی جوهر- تحقّق پیدا کنند. درحالی‌که ملازمه بین لفظ و معنا نیاز به موضوع و جوهر ندارد. زیرا دو طرف این ملازمه، دو طبیعت است. طبیعی لفظ، ملازم با طبیعی معناست، خواه این دو طبیعت در خارج وجود پیدا کنند یا وجود پیدا نکنند. و خواه این لفظ در این معنا استعمال شود یا نشود، فرق نمی‌کند. ملازمه بین لفظ و معنا در اثر وضع تحقّق پیدا کرده است و اگر تا قیامت هم این لفظ در این معنا استعمال نشود، ملازمه باقی است. بنابراین، ملازمه بین لفظ و معنا نیاز به موضوع ندارد. ملازمه یک واقعیت است و خواه کسی لفظ را ایجاد کند یا ایجاد نکند، فرقی در این ملازمه نمی‌کند. سپس می‌فرماید: مطرح کردن این سخن که «تمام واقعیات باید تحت جوهر و عرض باشند» صحیح نیست، زیرا واقعیت دارای معنای اعمی است. واقعیاتی وجود دارند که ربطی به مسائل جوهر و عرض ندارند. در باب ملازمات، نوعاً این‌طور است، مثلًا ملازمه‌ای که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۸

بین زوجیت عدد و انقسام به متساویین وجود دارد تحت عنوان هیچ‌کدام از اقسام خمسه جوهر و اقسام نه‌گانه عرض نیست، درحالی‌که یک واقعیت مسلّم است. همچنین ملازمه بین تعدّد آلِهَه و فساد آسمان و زمین که در آیه شریفه لو کان فیهما آلههٔ إلّا اللّه لفسدتا[۱۱۳] ذکر شده، بدون شک دارای واقعیت است ولی داخل در اقسام جوهر و عرض نیست. سپس می‌فرماید: ملازمه بین لفظ و معنا با سایر ملازمات تفاوت دارد، اگرچه هر دو دارای واقعیت می‌باشند. تفاوت این است که ملازمات دیگر ازلی هستند و کسی آنها را به وجود نیاورده است ۱۱۴] ولی ملازمه در وضع، حدوثی است و به سبب وضع واضع حاصل می‌شود. البته از جهت بقاء فرقی بین این ملازمه و سایر ملازمات نیست و اختلاف فقط در مرحله حدوث است. خلاصه حرف بعض الأعاظم رحمه الله این است که ملازمه بین لفظ و معنا دارای واقعیت بوده و مثل ملکیت و زوجیت، از امور اعتباری نیست که حدوث و بقاء آن مربوط به عالم اعتبار باشد. زمانی شارع زوجیت زنی را برای مردی اعتبار می‌کند و وقتی طلاق می‌دهد، عدم زوجیت را اعتبار می‌کند و با رجوع، زوجیت را اعتبار می‌کند.[۱۱۵]

اشکالات کلام بعض الأعاظم رحمه الله

در ارتباط با کلام ایشان سه اشکال مطرح است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۹

اشکال اوّل: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در اشکال به بعض الأعاظم فرموده است: اگر ملازمه برای همه افراد- چه عالم به وضع و چه جاهل به آن- باشد، لازم می‌آید که سماع لفظ و تصوّر آن، علّت تامّه برای انتقال ذهن به معنای آن باشد. بنابراین، باید کسی جاهل به لغات نباشد، درحالی‌که وجود جاهل به لغات از بدیهیات است. و اگر ملازمه برای خصوص عالم به وضع باشد، پس گفته می‌شود: اگرچه این ملازمه ثابت است ولی این نتیجه وضع است نه خود وضع.[۱۱۶] در دوره قبل، این اشکال را به تعبیر زیر بیان کردیم: اگر ملازمه برای خصوص عالم به وضع باشد «شبه دور» پیش می‌آید، زیرا معنای «وضعتُ هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی» این می‌شود: «جعلتُ بین اللفظ و المعنی ملازمةً للعالم بهذا الجعل» و این مستلزم یک «شبه دور» است چون «العالم بهذا الجعل» در معنای وضع ملاحظه شده است. پاسخ اشکال: این اشکال را در دوره قبل پذیرفته بودیم ولی اکنون به‌نظر می‌رسد اساس آن باطل است، زیرا واضع، لفظ را در برابر معنا وضع کرده و بین لفظ و معنا ایجاد ملازمه واقعیه می‌کند. این ملازمه واقعیه را عدّه‌ای می‌دانند و عدّه‌ای نمی‌دانند و مسأله وضع، هیچ ارتباطی با عالم و جاهل ندارد. همان گونه که ملازمه موجود در آیه لو كانَ فيهما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا[۱۱۷] ملازمه‌ای واقعی بوده و ربطی به عالم و جاهل ندارد. و بر اساس حرف بعض الأعاظم رحمه الله واضع بین لفظ و معنا ایجاد ملازمه کرده است، حال بعضی عالم به ملازمه می‌شوند و بعضی علم پیدا نمی‌کنند.

ولی این که ملازمه برای چه کسی است؟ در باب ملازمه مطرح نیست. اشکال دوّم: در کلام بعض الأعاظم رحمه الله کلمه «ملازمه»- به معنای اسم مصدری- ذکر شده نه «إیجاد الملازمة» که به معنای مصدری است. و همان ایرادی که بر کلام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۰

مرحوم آخوند وارد بود بر کلام ایشان نیز وارد است. پاسخ اشکال: ممکن است گفته شود: مراد ایشان از «ملازمه» همان معنای مصدری- یعنی إیجاد الملازمة- است. اشکال سوّم: در باب ملازمات، نمی‌توان تصوّر کرد که ملازمه‌ای حدوثاً سابقه عدم، و بقاءً واقعیت داشته باشد. به عبارت دیگر: با توجّه به این که عمل واضع در مقام حدوث، امری اعتباری است، نمی‌توان تصوّر کرد چنین چیزی در مقام بقاء، عنوان واقعیت پیدا کند. بلکه یا حدوثاً و بقاءً واقعیت دارد و یا به‌طور کلّی اعتباری است. مثلًا ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، دارای واقعیت است، زیرا عقل حکم به این ملازمه می‌کند و سابقه عدم ندارد و ازلی است. ولی زوجیت، امری اعتباری و لحظه‌به‌لحظه است. شارع هر لحظه اعتبار زوجیت می‌کند بین زن و مرد. بنابراین، اگر مسأله وضع، امری اعتباری است، حدوثاً و بقاءً اعتباری است و اگر واقعیت دارد، اوّلًا:

واقعیتْ ازلی است و ثانیاً: به اعتبار نمی‌توان واقعیتی را درست کرد. در نتیجه کلام بعض الأعاظم رحمه الله قابل قبول نیست.

۳- نظریه صاحب منتهی الاصول و جماعتی از اصولیین

اشاره

صاحب منتهی الاصول ۱۱۸] و جماعتی از اصولیین وضع را این‌گونه تعریف کرده‌اند: ماهیت وضع عبارت از ایجاد هو هویت و اتّحاد اعتباری بین لفظ و معناست. توضیح: معنای «هو هویت» همان چیزی است که در قضایای حملیّه به عنوان ملاک حمل می‌باشد، زیرا در قضایای حملیّه متداول- مثل «زیدٌ قائمٌ»- آنچه ملاک برای حمل است همین اتّحاد بین موضوع و محمول است. و به عبارت دیگر: بین موضوع و محمول، هو هویت تحقّق دارد و نسبتی بین «زید» و «قائم» وجود ندارد.[۱۱۹]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۲۱

زیرا «قائم» همان «زید» است و اگر نسبتی وجود داشته باشد، بین «زید» و «قیام» است نه بین «زید» و «قائم». و فرض ما این است که محمول در قضیه حملیّه، «قائم» است نه «قیام». بنابراین، «زیدٌ قائمٌ» به معنای «زیدٌ هو القائمُ» است، البته بدون درنظر گرفتن معنای حصر، و «زیدٌ هو القائم» یعنی بین «زید» و «قائم» اتّحاد و هو هویت تحقّق دارد. هو هویت یعنی: «این اوست و بین این دو، مغایرتی وجود ندارد». اتّحاد و هو هویت بر دو قسم است: حقیقی و اعتباری. هو هویت حقیقی: در قضایای حملیّه که واقعیتی را حکایت می‌کنید، هو هویتی که ملاک حمل است، هو هویت حقیقی و واقعی است. به‌همین‌جهت بعد از گفتن «زیدٌ قائمٌ» اگر دیدند زید در خارج ایستاده است و هو هویت واقعیه بین زید و قائم تحقّق دارد، قضیّه حملیّه را «صادقه» می‌گویند. و اگر دیدند بین زید و قائم، هو هویت تحقّق ندارد، قضیّه حملیّه را «کاذبه» می‌گویند. بنابراین، چون در قضایای حملیّه، معنای قضیّه خبریه، اخبار از واقعیت و اخبار از یک جهت واقعی است، هوهویتی که در آنجا ملاک حمل است «هو هویت حقیقی» است. هو هویت اعتباری و جعلی: این در صورتی است که بین موضوع و محمول به حسب واقع، اتّحادی وجود نداشته باشد بلکه معتبِر، آن را ایجاد می‌کند، مثل اتّحادی که بین لفظ و معنا- به عقیده این جماعت- وجود دارد. زیرا لفظ و معنا از دو مقوله‌اند، معنا گاهی از مقوله «جوهر»، و لفظ- به‌عنوان اینکه صوت و کیفیت است- از مقوله «عرض» می‌باشد و اتّحاد حقیقی بین مقوله جوهری با مقوله عرضی معنا ندارد. و اینکه «عرض» در وجود خارجی نیاز به «موضوع» و «جوهر» دارد، به این معنا نیست که بین «عرض» و «جوهر» هو هویت و اتّحاد حقیقی وجود دارد. بنابراین، هو هویت و اتّحاد واقعی بین لفظ و معنا معقول نیست بلکه اتّحاد بین آن دو، اعتباری است. امور

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۲۲

اعتباری هم بین عقلاء وجود دارد و هم در شرع.[۱۲۰] صاحب منتهی الاصول، برای توضیح مطلب می‌فرماید: مسائل اعتباری در روایات ما بسیار است، مثلًا شارع طواف خانه خدا را نازل به منزله صلاهٔ دانسته و فرموده است: الطواف بالبیت صلاهٔ.[۱۲۱] به‌همین‌جهت اموری چون طهارت از حدث و خبث که در صلاهٔ معتبر است در طواف نیز معتبر است. ملاحظه می‌شود که بین صلاهٔ و طواف- حتی از نظر ظاهری- فرق وجود دارد ولی در مقام اعتبار و تنزیل، شارع مقدس طواف را نازل به منزله صلاهٔ قرار داده است و در عالم اعتبار تشریعی، بین صلاهٔ و طواف اتّحاد برقرار کرده است. و در روایت دیگر فرموده است: «الفقّاع خمر استصغره الناس».[۱۲۲] در اینجا نیز به اعتبار تشریعی، فقّاع را خمر دانسته و می‌فرماید: «علمای اهل سنّت، فقّاع را کوچک شمرده و با آن معامله خمر نکرده‌اند». سپس می‌فرماید: در باب حجّیت اماره، شیخ انصاری رحمه الله معتقد است: معنای حجّیت اماره بنا بر طریقت این است که مؤدای اماره نازل به منزله واقع قرار داده شده است و به اعتبار شرعی، با آن معامله واقع می‌شود و گویا فرقی نیست بین اینکه در لوح محفوظ نوشته شده باشد: «صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ» یا اینکه زراره روایت صحیحی بر وجوب نماز جمعه نقل کند. سپس می‌فرماید: عقلاء نیز برای خود اعتباراتی دارند. یکی از این اعتبارات عقلائی مسأله وضع است. یعنی بین لفظ و معنا یک اتّحاد اعتباری وجود دارد و به

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۲۳

عبارت دیگر: لفظ، نازل به منزله معناست. صاحب منتهی الاصول برای اثبات مدّعای خود دو دلیل ذکر کرده است: دلیل اوّل: وقتی متکلّم، لفظ را القاء می‌کند آنچه به ذهن مخاطب می‌آید، گویا خود معناست. و در مقام خطاب، لفظ بما هو لفظ مورد توجّه قرار

نمی‌گیرد و گویا مخاطب فکر می‌کند که معانی یکی پس از دیگری القاء می‌شوند و وساطت لفظ در کار نیست.
این نوع برخورد با تکلّم، دلیل بر هو هویت است. اگر بین لفظ و معنا اتّحاد و هو هویت نبود، برای سامع چگونه ممکن بود که متکلّم را القاءکننده معانی ببیند، در حالی که متکلّم الفاظ را ایجاد می‌کند. دلیل دوّم: در مباحث فلسفه و غیر آن برای معانی چهار وجود ذکر کرده‌اند: ۱- وجود حقیقی و خارجی. ۲- وجود ذهنی، یعنی تصوّر معنا و التفات نفس به معنا. ۳- وجود انشائی، یعنی ایجادکننده، معنا را در قالب لفظ یا عملی ایجاد می‌کند، مثل انشاء طلب که با صیغه افعل ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر: صیغه افعل، به طلبْ وجودِ انشائی می‌دهد و غایت مفاد هیئت افعل، وجود انشائی طلب است. ولی وجود انشائی در همه مفاهیم وجود ندارد، مثلًا مفهوم انسان دارای وجود انشائی نیست. ۴- وجود لفظی. ایشان می‌فرمایند: اگر بین لفظ و معنا، هو هویت و اتّحاد اعتباری تحقّق نداشت چرا «وجود لفظی» را- در ردیف سایر اقسام وجود- به‌عنوان یکی از اقسام وجود معنا به حساب می‌آورید؟ بنابراین، باید بگوییم: بین لفظ و معنا، هو هویت و اتّحاد اعتباری تحقّق دارد. سپس دو مؤیّد ذکر می‌کند: ۱- سرایت کردن حسن و قبح معانی به الفاظ، مؤیّد وجود هو هویت و اتّحاد اعتباری بین لفظ و معناست. ۲- مسأله وضع، مانند مسأله استعمال است. و همان گونه که در مقام استعمال،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۴

وقتی لفظی در معنایی استعمال می‌شود، لفظ به عنوان آلت برای پی بردن به معنا و فانی در معناست و حساب لفظ و معنا از یکدیگر جدا نیست در مورد وضع نیز این چنین است.[۱۲۳]

اشکالات نظریه صاحب منتهی الاصول رحمه الله

اگرچه کلام ایشان دارای نکات جالبی است ولی اشکالاتی برآن وارد است: اشکال اوّل: مسأله وضع چیزی است که تا حدودی مورد ابتلای خود ما نیز می‌باشد و ما نیز- در محدوده خاصی- از جمله واضعین می‌باشیم. مثلًا نام‌گذاری فرزند شعبه‌ای از وضع است و بدیهی است کسی که نامی برای فرزند خود قرار می‌دهد هدفش این است که لفظی را دالّ بر فرزند و حاکی از او قرار دهد، و چیزی به عنوان هو هویت برای او مطرح نیست. و همچنین است کسی که وسیله‌ای اختراع می‌کند و نامی برای آن قرار می‌دهد. و اصولًا ایجاد هو هویت و اتّحاد بین لفظ و معنا حتّی نزد اهل علم هم مطرح نیست چه رسد به کسی که از این‌گونه اصطلاحات هیچ اطلاعی ندارد. ممکن است به ذهن کسی بیاید که مسأله وضع در کلیات غیر از نام‌گذاری در جزئیات- که مورد ابتلای ماست- می‌باشد. می‌گوییم: وجدان حکم می‌کند که در ماهیت وضع، تفاوتی بین نام‌گذاری فرزند از طرف پدر و وضعِ لفظ «انسان» برای ماهیت «حیوان ناطق» وجود ندارد. تنها تفاوتی که بین این دو وجود دارد این است که در جزئیات، وضع خاص و موضوع له خاص و در کلیات، وضع عام و موضوع له عام است. بنابراین مهم‌ترین اشکال نظریه فوق این است که این نظریه خلاف وجدان است. اشکال دوّم (اشکال بر دلیل اوّل): اصل این سخن که «مخاطب در مقام استماع، القاء لفظ را القاء معنا دانسته و با القاء لفظ تصوّر می‌کند که معانی بدون واسطه الفاظ به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۵

ذهن او القاء می‌شود» کلام مورد قبولی است ولی علت و ریشه این مسئله، وجود اتّحاد و هو هویت بین لفظ و معنا نیست بلکه این مسئله به این جهت است که الفاظ به عنوان آلت برای رسیدن به معنا هستند و با توجّه به اینکه آنچه در مقام تفهیم و تفهّم، مقصود بالأصاله است معانی می‌باشد به‌همین‌جهت، مخاطب بعد از شنیدن لفظ، به‌طور مستقیم متوجّه معنا شده و توجّهی به لفظ ندارد.

اشکال سوّم (اشکال بر دلیل دوّم): اگرچه دلیل دوّم آنان- که در رابطه با مراتب وجود بود- به حسب ظاهر، دلیل خوبی است ولی با دقت در آن پی می‌بریم که نکته‌ای در آن دلیل، مورد غفلت واقع شده و نه تنها این دلیل به نفع آنان نیست بلکه دلیلی بر علیه آنان است و آن نکته این است: در دلیل مذکور، وجود لفظی را- در ردیف وجود حقیقی- از اقسام وجود معنا به حساب آورده‌اند و شکی نیست که بین انواع و اقسام یک شیء، نسبت تباین وجود دارد، مثلًا حیوان دارای انواعی است که بین آن انواع، نسبت تباین وجود دارد. بنابراین همان‌طور که بین وجود خارجی و وجود ذهنی، تباین محقق است و معقول نیست که وجود خارجی، وجود ذهنی و وجود ذهنی، وجود خارجی شود، بین وجود حقیقی یا خارجی معنا و وجود لفظی آن نیز مباینت وجود دارد نه اتّحاد و هو هویت که مستدلّ ادّعا می‌کرد. توضیح: اگر گفته شود: «زیدٌ متّحد مع قائم» و «قائم متّحد مع زید»، دیگر نمی‌شود بین زید و قائم تباین وجود داشته باشد بلکه دایره اتّحاد و هو هویت تا جایی است که اگر گفته شود: «زیدٌ قائمٌ» و سپس گفته شود: «زیدٌ عالمٌ» و زید در دو قضیه یک شخص باشد، معنای آن این است که هو هویت بین سه چیز تحقّق دارد، بین زید و قائم و بین زید و عالم و بین قائم و عالم، زیرا ملاک در قضیه حملیّه، اتّحاد و هو هویت است و لازمه هو هویت بین زید و عالم و بین زید و قائم این است که بین قائم و عالم هم هو هویت باشد. به‌همین‌جهت اگر قضیّه سوّمی به عنوان نتیجه این دو به شکل «العالم قائمٌ» یا «القائم عالم» تشکیل شود، بدون شک، صادق است، چون این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۶

قضیّه لازمه وجود هو هویت بین «زید و قائم» و بین «زید و عالم» است. هو هویت در عالم اعتبار نیز همانند هو هویت واقعی است و کسی که بین لفظ و معنا هو هویت و اتّحاد را اعتبار می‌کند لوازم و جهاتی که مربوط به اتّحاد و هو هویت است را نیز اعتبار می‌کند و دیگر نمی‌تواند وجود لفظی معنا را در ردیف وجود حقیقی آن به حساب آورد که منجرّ به تباین میان آن دو گردد. بنابراین، دلیل مذکور مستلزم نفی هو هویت است و خود این، دلیلی به نفع ماست. حال با توجّه به مطالب فوق، جای این سؤال است که تقسیم مذکور در رابطه با وجود چه تقسیمی است؟ جواب این است که تقسیم مذکور دارای نوعی مسامحه است و وجود لفظی را نباید از اقسام وجود معنا به حساب آورد و برفرض که چنین تقسیمی مطرح شود، تقسیم حقیقی نیست، زیرا وجود لفظی از مقولات عرضی و وجود معنا از مقولات جوهری است و بین مقولات عرضی و مقولات جوهری، تباین وجود دارد. در نتیجه، تفسیری که صاحب منتهی الاصول و جماعتی از اصولیین در مورد حقیقت و ماهیت وضع اختیار کردند ناتمام است.

۴- نظریه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در تفسیر وضع فرموده است: «حقیقت و ماهیت وضع عبارت از تعهد و التزام نفسانی است». در اینکه تعهد و التزام به چه چیزی مورد نظر است؟ احتمالاتی وجود دارد که ذکر آنها مفید نیست ولی معنای قابل قبول این است که بگوییم: تعهد به اینکه وقتی انسان بخواهد معنایی را از راه لفظ تفهیم کند[۱۲۴] با فلان لفظ خاص آن را تفهیم کند. مثلًا شخصی که برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۷

فرزندش نام «زید» را وضع می‌کند متعهّد می‌شود که هرگاه بخواهد فرزندش را صدا بزند یا او را مطرح کند از طریق لفظ زید باشد. و وقتی انسان به وجدان خود مراجعه کند می‌بیند در مسأله نام‌گذاری چیزی غیر از این نیست. بنابراین، وقتی پدر در مقام

نام‌گذاری فرزندش می‌گوید: «جعلت اسم ولدی زیداً»، این عبارت، خودِ وضع نیست بلکه این جمله، از حقیقت وضع- که همان التزام نفسانی است- حکایت می‌کند. و در این جهت فرقی بین وضع شخصی با وضع کلّی وجود ندارد. سپس می‌فرماید: بنا بر آنچه گفته شد معلوم می‌شود که واضع در هر لغت، تمامی افرادی هستند که با آن لغت تکلّم می‌کنند، زیرا این تعهّد و التزام در همه افراد اهل یک لغت وجود دارد ولی جهت اینکه عنوان «واضع» فقط به «واضع اوّل» اطلاق می‌شود و به دیگران «مستعمِل» گفته می‌شود، این است که واضع اوّل در این جهت از دیگران سبقت گرفته است و الّا فرقی بین واضع اصطلاحی و مستعملین وجود ندارد و حقیقت وضع- که عبارت از تعهّد نفسانی است- در مورد همه آنان وجود دارد. سپس می‌فرماید: معنای مذکور برای وضع، هیچ‌گونه مخالفتی با معنای لغوی وضع و یا استعمال لفظ وضع در سایر موارد ندارد، زیرا مراد ما از وضع عبارت از «وضع لفظ برای معنا» است و این همان معنای لغوی وضع است. چون وضع در لغت به معنای «جعل» و «اقرار» و «تثبیت» چیزی است و واضع در حقیقت با تعهّد نفسانیِ خود، این مسئله را تثبیت می‌کند که هرگاه خواست معنایی را از طریق لفظ تفهیم کند، لفظ مخصوص به آن را تلفّظ کند. در موارد دیگر استعمال وضع نیز مسئله به همین کیفیت است، مثلًا معنای «وضع قانون» این است که قانون‌گذار، تعهد نفسانی به پیاده کردن و تثبیت قانون در سطح جامعه دارد.[۱۲۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۸

البته قبل از آیت اللّه خویی «دام‌ظلّه»، بزرگان دیگری نیز قائل به این نظریه بوده‌اند و ایشان به تبعیت از آنان، چنین تفسیری را اختیار کرده است.[۱۲۶]

اشکالات کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

در کلام ایشان اشکالاتی وجود دارد که مانع از پذیرفتن آن می‌باشد: اشکال اوّل: کلام ایشان در مورد وضع اعلام شخصیّه قابل قبول نیست، زیرا ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که با وجود پدر، دیگران هیچ‌گونه حقی برای نام‌گذاری فرزند او ندارند، و استعمال نام فرزند توسط دیگران، به تبعیت از پدر می‌باشد و نمی‌توان گفت: «دیگران نیز تعهّد و التزام نفسانی دارند ولی چون پدر، قبل از دیگران چنین کاری را انجام داده است به او واضع می‌گویند». بنابراین عنوان تقدّم و تأخّر و اسبقیت در اینجا مطرح نیست، بلکه این عنوان مطرح است که در نظر مردم، نام‌گذاری حق پدر است و دیگران تابع او هستند. در بقیه موارد نیز به‌همین‌صورت است. مثلًا مخترع نیز چون حق نام‌گذاری برای اختراع خود را دارد اسمی برای اختراع خود وضع کرده و دیگران از او تبعیّت می‌کنند. و این که گفته شود: «واضع و مستعمِل، در حقیقت وضع- یعنی تعهّد نفسانی- مشترکند»، خلاف وجدان است. در مورد الفاظی که برای معانی کلّی وضع شده‌اند نیز مسئله به همین کیفیت است، زیرا اگر- مانند مرحوم نائینی- واضع را خداوند بدانیم، می‌گوییم: خداوند سزاوارتر است که الفاظ را برای معانی وضع کند و دیگران به عنوان تابع، الفاظ را استعمال می‌کنند، نه اینکه آنان هم- در ردیف خداوند- عنوان واضع پیدا کنند. و اگر واضع را غیر خداوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۹

بدانیم بالاخره یک انسانِ دارای امتیاز، در مقام وضع برآمده و دیگران از او تبعیت کرده‌اند. اگر واضع لغت عرب را «یَعْرب بن قَحْطان» بدانیم، بدون شک امتیازاتی در این شخص بوده که اقتضا می‌کرده اگر لفظی را در مقابل معنایی وضع کرد دیگران هم بپذیرند. و اگر شخصی معمولی و بدون امتیاز، لفظی را برای معنایی وضع می‌کرد، دیگران از او تبعیت نمی‌کردند چون دلیلی برای تبعیت آنان وجود نداشت. بنابراین، واضع، دارای خصوصیتی است که او را از دیگران جدا می‌کند و اطلاق واضع بر همه

مستعملین، هم خلاف ارتکاز و هم خلاف واقع است و ما نمی‌توانیم ملتزم به چنین چیزی بشویم. اشکال دوّم: هنگامی که واضع می‌گوید: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی» خود این عبارت، ایجادکننده وضع است نه اینکه کاشف و حاکی از وضع باشد، زیرا وضع از امور انشائی است و با لفظ ایجاد می‌شود، همان گونه که بیع و زوجیّت با نفس کلمه «بعتُ» و «زوّجتُ» ایجاد می‌شود. و این‌گونه نیست که جمله «وضعتُ هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی» مانند جمله خبریّه «زیدٌ قائمٌ» حکایت از واقعیت کند و محکیٍّ آن ملاک باشد. در جمله انشائی نمی‌توان چنین چیزی گفت. در مورد جعل قانون نیز مسأله به همین کیفیت است و قانون، عبارت از خودِ الفاظی است که بیان می‌شود و قانون به نفس الفاظ تحقّق پیدا می‌کند نه اینکه قانون عبارت از التزام به پیاده شدن معنا در سطح جامعه بوده و لفظ، کاشف و حاکی از آن باشد. در تشریعیات نیز قانون، خودِ (أقیموا الصلاهٔ) و امثال آن می‌باشد نه اینکه (أقیموا الصلاهٔ) حکایت از قانون کند.[۱۲۷] حال که با گفتن «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی»، وضع تحقّق پیدا می‌کند، چگونه می‌توان وضع را به عالم نفسانی مربوط کرد؟ بنابراین تشبیه وضع به مسأله جعل قانون، تشبیه صحیحی نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۰

اشکال سوّم: گذشته از اینکه اطلاق واضع نسبت به مستعمِل، خلاف وجدان و حقیقت است، می‌توان گفت: در استعمالات مجازی- که از نظر کثرت، بیش از استعمالات حقیقی است- تعهد و التزام نفسانی نه در مورد واضع وجود دارد و نه در مورد مستعمِل، زیرا برفرض قبول نظریه ایشان، تعهد نفسانیِ واضع و مستعمِل، فقط در مورد معانی حقیقی صادق است و استعمال لفظ در معنای مجازی، با تعهد نفسانی مغایرت دارد، زیرا گاهی لفظ، در معنای حقیقی خود استعمال می‌شود و گاهی در معنای مجازی.

۵- نظریه مرحوم محقق اصفهانی

اشاره

محقق اصفهانی رحمه الله در مورد حقیقت وضع فرموده است: مسأله وضع از امور واقعی و حقیقی نیست یعنی داخل در مقولات جوهر و عرض نمی‌باشد. اگر کسی بخواهد آن را داخل در واقعیات بداند باید آن را داخل در مقولات عرضیّه بداند، زیرا همان گونه که عرض، چیزی است که عارض بر معروض می‌شود و نیاز به موضوع دارد، وضع نیز به لفظ و معنا نیاز دارد. به عبارت دیگر: وضع به عنوان وصفی است که عارض بر «لفظ» می‌گردد و همان گونه که بیاض بر جسمی عارض گردیده و آن جسم به صفت بیاض متصف می‌شود، وضع نیز عارض بر لفظ گردیده و آن لفظ به صفت «وضع» متصف می‌گردد. محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: توهّم اینکه وضع دارای واقعیت عرضی است باطل است. ایشان برای اثبات مدّعای خود دو دلیل اقامه کرده است: دلیل اوّل: از ویژگی‌های «عرض» این است که در تحقّق وجود خارجی‌اش نیاز به موضوع دارد درحالی‌که مسأله وضع به این کیفیت نیست. توضیح: وقتی واضع می‌گوید: «وضعتُ لفظ الماء بإزاء الجسم السیّال»، در اینجا موضوعْ «طبیعی لفظ» و موضوع له «طبیعی معنا» می‌باشد، نه «لفظ موجود» و «معنای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۱

موجود». و به مجرّد گفتن این جمله- توسط واضع- وضع تحقّق پیدا می‌کند و استعمال- که نتیجه‌اش واقعیت دادن به لفظ و معناست- مقوِّم وضع نیست و خواه کسی لفظ فوق را در معنای مذکور استعمال کند یا استعمال نکند، وضع تحقّق پیدا می‌کند. به عبارت دیگر: در مسأله وضع، ارتباط بین لفظ و معنا ثابت است هرچند لفظ ماء تلفّظ نشود و مفهوم آن در ذهن هیچ‌کس ایجاد

نشود. درحالی‌که اگر وضع مثل بیاض و اعراض بود، همان‌طوری که واقعیت عرض نمی‌تواند بدون واقعیت معروض تحقّق پیدا کند بایـد در بـاب وضع نیز تـا وقتی لفـظ و معنا وجود خارجی پیـدا نکرده‌انـد، وضع تحقّق پیـدا نکنـد. ولی ما می‌بینیم استعمال و عـدم اسـتعمال، هیچ‌گونه دخالتی در واقعیت وضع ندارند. و از اینجا می‌فهمیم که واقعیت وضع، از مقولات عرضـیّه نیست. دلیل دوّم: نظر به اینکه امور عرضـیه از واقعیات می‌باشند، به سبب اختلاف انظار، اختلاف پیدا نمی‌کنند. و اعتبارات متفاوت، تفاوتی در آنها ایجاد نمی‌کنـد، مثلًا جسـمی که معروضِ بیـاض است نمی‌توانـد در همان آنْ معروض سواد هم باشـد. ولی در باب وضع این‌گونه نیست، زیرا اگر بگوییم: «وضع دارای واقعیت عرضیّه است» باید ملتزم شویم که الفاظی که در یک زبان برای معنایی و در زبان دیگر برای معنـای دیگر وضـع شده‌انـد، معروض دو عرض قرار گرفته‌انـد، مثلًا از نظر لغـت عرب، معروض یـک عرض و از نظر زبـان فارسـی معروض عرض دیگر شده باشند و در امور عرضیه نمی‌توان ملتزم به چنین چیزی شد. بله ممکن است جسمی در یک زمان معروض یـک عرض و در زمـان دیگر معروض عرض دیگر باشـد ولی در زمـان واحـد نمی‌تـوان چنین چیزی را تصـوّر کرد. از اینجـا معلـوم می‌گردد که مسـأله وضع، غیر از مسأله واقعیات عرضـیه است. اشـکال: ممکن است وضع را ارتباط و اضافه بین لفظ و معنا بـدانیم و بگوییم:

همان گونه که اضافه- در مقوله اضافه- بین دو چیز مطرح است در باب وضع هم اضافه بین لفظ و معنا مطرح است و اضافه یکی از حقایق است. محقق اصفهانی رحمه الله در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۲

وجود اضافه بین دو شـیء به معنای داخل بودن در مقوله اضافه نیست، بلکه مقوله اضافه دارای محـدوده خاصـی است، مثلًا خـداوند متعـال عـالم به اشـیاء است و هرجـا عـالم بود، معلوم هم هست و علم عبـارت از اضـافه و ارتباط بین عالم و معلوم است، درحالی‌که عنوان «عـالمٌ» در «اللّه تعالی عالمٌ» داخل در مقوله اضافه نیست، زیرا عناوین جوهر و عرض مربوط به ممکن الوجود است و در مورد خداونـد متعـال راه نـدارد. ایشـان سـپس نتیجه می‌گیرد که مسـأله وضع، امری اعتباری است هماننـد امور اعتباریه‌ای که نزد شـرع و عقلاـء وجود دارد، مثلًا در بیع، بـایع به مشتری می‌گویـد: بعتک هـذه الـدار، و مشتری می‌گویـد: قبلت. به دنبال این عقـد، عقلاء و شـارع، ملکیت مشتری نسـبت به خـانه و ملکیت بـایع نسـبت به ثمن را اعتبـار می‌کننـد. بنـابراین نقش بـایع و مشتری در ایجاد اعتبار ملکیت، نقش تسبیبی است یعنی توسـط آنـان زمینه اعتبـار فراهم می‌شود و اعتبـار مسـتقیم توسـط شارع و عقلاء صورت می‌گیرد. و همچنین در مـورد زوجیت، البته بـا اختلاـفی که بین شـارع و عقلاـء در این موارد وجود دارد. بـدیهی است که ملکیت و زوجیت از امور واقعیه نیست یعنی بـا ایجـاد ملکیت و زوجیت، تحوّل و تکوینی در طرفین ایجـاد نمی‌شود بلکه در این‌ها فقط جنبه اعتبار وجود دارد. و حتّی واقعیت ذهنیه‌ای که برای بعضی از امور وجود دارد، برای امور اعتباریه وجود ندارد. مثلًا با تصوّر انسان در ذهن، کلّیتی بر مفهـوم آن عـارض می‌شـود و این کلّیت، واقعیت ذهنیه دارد. ولی در امـور اعتبـاریه حـتی این درجه از واقعیت هم وجـود نـدارد. سپس می‌فرماینـد: «مسأله وضع نیز از امور اعتبـاریه است، زیرا در باب وضع، بین لفظ و معنا ارتباط واقعی وجود نـدارد بلکه واضع، ارتباطی را بین لفظ و معنا اعتبار می‌کنـد. قبل از اینکه پـدر برای فرزنـدش اسـمی وضع کنـد هیـچ ارتباط واقعی بین فرزند و آن نام وجود نداشته است، بلکه پدر- با فکر و مشورت- اسـمی برای فرزندش انتخاب می‌کند و با نام‌گذاری، یک ارتباط اعتباری بین نام و فرزند تحقّق پیدا می‌کند. البته اعتبار ملکیت و زوجیت به دست شارع است ولی در باب وضع مربوط به واضع است».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۳

سپس ایشان دو تشبیه مطرح می‌کند که یکی از آنها قابل قبول و دیگری دارای اشکال است. ۱- در مورد نام‌گذاری گاهی از اشاره اسـتفاده می‌شود. اشـاره، امری اعتبـاری است که عقلاـء آن را اعتبـار کرده‌انـد و دارای واقعیت نیست. واقعیت این است که مثلًا زید نشسـته و شـما هم به طرف او اشاره کرده‌اید ولی اینکه مشارالیه به انگشت، عبارت از کسـی است که شما قصد دارید او را مشخص

کنیـد، این یک امر اعتباری است که عقلاء آن را اعتبار کرده‌انـد و رایج شده است، به‌همین‌جهت اشاره‌ها بین ملت‌ها فرق دارد زیرا نحوه اعتبار آنها فرق دارد. محقق اصـفهانی رحمه الله می‌فرمایـد: لفظ هم همین‌طور است یعنی ارتباط آن با معنا واقعیت ندارد بلکه مجرّد اعتبار است بر اینکه با ذکر این لفظ، این معنا، مراد متکلّم است، و در این جهت، بین لفظ و اشاره فرقی نیست. ۲- مسأله وضع در باب الفاظ، ماننـد مسأله دوالّ و علاماتی است که در جاده برای نشان دادن تمام شـدن فرسخ قرار می‌دهند. و همان‌طور که دوالّ دلالـت می‌کنـد بر اینکه این مکـان، رأس فرسـخ است، لفـظ هم بر معنـا دلالت می‌کنـد. بنابراین، از جهت دلالت، فرقی بین این دو وجود نـدارد. تنهـا تفـاوت بین وضع الفـاظ و وضع دوالّ، این است که وضع در بـاب دوالّ از امور واقعیه است زیرا مـا به چشم خود می‌بینیم که این علامت در این مکان وضع شـده است ولی وضع در مورد الفاظ، اعتباری است و واقعیتی درباره حقیقت وضع مطرح نیست.[۱۲۸]

بررسی کلام مرحوم اصفهانی

کلاـم مرحوم اصـفهانی در ارتبـاط با وضع مورد قبول است ولی دو اشـکال به ایشان وارد شـده که یکی قابل جواب است و دیگری مربوط به تنظیری است که بیان کردند و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۴

خـدشه‌ای به اصـل اسـتدلال ایشان وارد نمی‌کنـد. اشـکال اوّل: مطالب مـذکور در مورد وضع، مطالب دقیقی است که عرف به آنها تـوجّه نـدارد. پاسـخ اشـکال: دقیـق بودن، به لحـاظ اصـطلاحاتی است که در آن بکـار رفته است و اگر اصـطلاحاتی چون واقعیـات عرضـیّه و غیره را کنار بزنیم، عرف به‌خوبی این معنا را درک می‌کند، زیرا عرف نمی‌خواهد با نام‌گذاری، ارتباطی واقعی بین اسم و مسـمّی ایجاد کنـد. عمل عرف چیزی است که از آن به امر اعتباری تعبیر می‌شود، اگرچه عرف آن را ندانـد. در باب بیع نیز اگرچه عرف، معنای امور اعتباریه و امور واقعیه را نمی‌دانـد ولی بـدون شک می‌داند که با گفتن «بعتُ» و «قبلتُ» مشتری مالک خانه و بایع مالـک ثمن می‌گردد. بنابراین، دانسـتن خصوصـیات، لازم نیست و در باب وضع هم، اگرچه عرف اصـطلاحات مـذکور را نمی‌داند ولی جهتِ مورد نظر در ذهنش ارتکـاز دارد. اشـکال دوّم: تنظیری که ایشـان در رابطه بـا دوالّ مطرح کرد بسـیار شـگفت‌آور است، زیرا در باب دوالّ سه عنوان وجود دارد: ۱- علامت نصب شده در مکان که از آن به «موضوع» تعبیر می‌کنند. ۲- مکانی که دالّ در آن وضع شـده که از آن به «موضوع علیه» تعبیر می‌کننـد. ۳- هـدفی که وضع برای آن انجـام گرفته- مثـل نشان دادن اوّل فرسـخ و غیره- که از آن به «موضوع له» تعبیر می‌کنند. ولی در باب الفاظ و معانی دو عنوان وجود دارد: ۱- لفظ که از آن به «موضوع» تعبیر می‌شود. ۲- معنـا که از آن به «موضـوع له» تعبیر می‌شـود. حـال جـای این سؤال است که ایشـان «موضوع له» در بـاب الفـاظ را در کـدام‌یک از عناوین سه‌گانه- که در دوالّ حقیقی وجود دارد- قرار می‌دهد؟ ظاهر این است که می‌خواهد بفرماید: «موضوع له» در باب الفاظ، مانند «موضوع علیه» در باب دوالّ است. به‌همین‌جهت آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» به ایشان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۵

اشـکال کرده و فرموده است: لازمه تنظیر شـما این است که در باب الفاظ و معانی به جای «موضوع له» عنوان «موضوع علیه» را بکار ببریم.[۱۲۹] ولی واقع مسـئله این نیست بلکه «موضوع له» در باب الفاظ و معانی، همان «موضوع له» در باب دوالّ است نه مکانی که علامـت در آن قرار داده شـده است. مراد از موضوع له در باب دوالّ این است که عابرین متوجّه شونـد مثلًا اینجا اوّل فرسـخ است و اوّل فرسـخ محسـوس نیست. واقعیت این است که معـانی در بـاب وضع، به جـای محلّی که دوالّ در آن قرار گرفته، قرار داده نشـده

است، بلکه به‌جای «کون هـذا رأس الفرسخ» که عنوان سوم در بـاب دوالّ است قرار گرفته است، یعنی موضوع له در بـاب الفاظ و معانی همـان موضـوع له در بـاب دوالّ است. در این صـورت، فرقی که محقـق اصـفهانی رحمه الله فرمـود که «وضع در بـاب دوالّ، حقیقی و در باب الفاظ، اعتباری است»، صـحیح نیست، بلکه هر دو اعتباری می‌باشند، زیرا در باب دوالّ، آنچه واقعیت دارد علامت و مکـان است و هر دو محسوس می‌باشـند. امّا اینکه «این شـیء علامت بر این است که این مکان، رأس فرسـخ است» امری اعتباری است. ممکن بود این‌گونه اعتبـار نکننـد، بلکه علامـت را برای هریک فرسـخ و نیم یا بیشتر بگذارنـد، همان‌طور که وقتی با انگشـت بـه‌طرف کسـی اشـاره می‌شـود، «مشـارالیه» مـا موجـود خـارجی و دارای واقعیت است، اشـاره به انگشت هم واقعیت دارد ولی اینکه مشارالیه به انگشت عبارت از کسـی است که قصـد دارید او را مشـخص کنید، امری اعتباری است. پس در باب وضع و دوالّ، آنچه در تنظیر دخـالت دارد حیثیت وضع و دلالـت آن است که اعتبـاری می‌باشـد ولی مکـان و علامـت، واقعیت دارنـد. بنابراین، اشـکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» به مرحوم اصفهانی وارد نیست زیرا معنا در هر دو مورد «موضوع له» است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۶

نتیجه بحث در تعریف وضع به‌نظر می‌رسـد کلاـم محقق اصـفهانی رحمه الله در ارتبـاط بـا حقیقت وضع، کلام خوبی است و وضع، امری اعتبـاری است که هیـچ شـائبه‌ای از حقیقت در آن راه نـدارد و این کلاـم مورد قبول مـا نیز می‌باشـد. سؤال: اگر وضع را امری اعتباری بدانیم آیا تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی تقسیمی حقیقی است یا اینکه وضع، فقط تعیینی است و وضع تعیّنی داخل در مقوله وضع نیست؟ جواب: مـا به دو صورت جواب می‌دهیم: ۱- در بیان نظریه مرحوم آخونـد در مورد وضع، اشاره کردیم که علت اینکه مرحوم آخوند وضع را نوعی ارتباط بین لفظ و معنا می‌داند، مسأله تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی است و ما گفتیم دلیلی بر وجود دو قسم برای وضع نداریم. و به عبارت دیگر:

دلیلی نـداریم که وضع به معنای حقیقی، مَقْسَم برای تعیینی و تعیّنی قرار گرفته باشد بلکه محتمل است وضع به معنای اعم از حقیقی و مجازی، مَقْسَم واقع شده باشد.

بنابراین، آنچه بنام وضع تعیّنی نامیده می‌شود در حقیقتْ وضع نیست. البته خارج بودن «وضع تعیّنی» از حقیقت وضع با حقیقی بودن معنا در مورد آن منافاتی ندارد. به بیان دیگر: ما که می‌گوییم: «وضع تعیّنی از حقیقت وضع خارج است»، نمی‌خواهیم بگوییم: «معنا در مورد وضع تعیّنی حقیقی نیست» بلکه اگر لفظی بر اثر کثرت اسـتعمال در معنایی، به حدّی رسید که بدون قرینه برآن معنا دلالت کرد آن معنـا برای لفـظ، معنـایی حقیقی است ولی حقیقی بودن معنا ملازم با وضع نیست، یعنی وضع، اخصّ از حقیقت است. هرجا وضع بود حقیقت هست ولی هرجا حقیقت باشـد معلوم نیست وضع باشد، مثل وضع تعیّنی. بر اساس این جواب، اصل وضع تعیّنی از دایره وضع خـارج است. ۲- می‌توان گفت: اگر کثرت اسـتعمال لفـظ در معنـای مجـازی به حـدّی رسـید که بـدون قرینه برآن معنا دلالت کند، اهل لغت، نوعی ارتباط و اختصاص بین لفظ و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۷

معنـای مجـازی اعتبـار می‌کننـد. بنـابراین، تفـاوت وضع تعیینی و تعیّنی در این است که در وضع تعیینی، شـخص یـا اشـخاص معیّن، ارتبـاط را لحـاظ می‌کننـد، ولی در وضع تعیّنی، این لحـاظ توسـط اهـل لغت صورت می‌گیرد. همـان گونه که در امور اعتباریه مثل ملکیت لاـزم نیست عقلاـء یـا شارع، در یکایک بیع‌های انجام‌شـده ملکیت را اعتبار کننـد بلکه شارع یا عقلاء ضوابطی برای ملکیت قرار می‌دهند که هرجا آن ضوابط وجود داشـته باشد ملکیت اعتبار می‌شود. بنابراین، بین اعتباری بودن وضع و تقسیم آن به دو قسم تعیینی و تعیّنی منافاتی وجود ندارد. و این تقسیم هم حقیقی است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۹

مسأله چهارم تقسیم وضع به اعتبار معنای موضوع له

اشاره

وضع به اعتبـار معنـای موضوع له به چهار قسم تقسـیم می‌شود: ۱- وضع عـام موضوع له عام. ۲- وضع خـاص موضوع له خاص. ۳- وضع عـام موضوع له خاص. ۴- وضع خـاص موضوع له عـام. در ارتبـاط با تقسـیم فوق در سه مقام بحث می‌کنیم: مقام اوّل: معنای اقسام، مقام دوّم: امکان عقلی و عدم امکان عقلی اقسام. مقام سوّم: وقوع و عدم وقوع هریک از اقسام.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۰

مقام اوّل معنای اقسام چهارگانه وضع

اشاره

همـان گونه که در تعریف وضع گفته شـد، وضعْ عبـارت از نوعی ملازمه و ارتبـاط بین لفـظ و معنـا یـا نوعی اختصاص بین این دو است، به‌گونه‌ای که در بـاب وضع، هریک از لفظ و معنا دارای اصالت می‌باشـند و واضع در هنگام وضع بایـد هریک از لفظ و معنا را به‌طور مستقل ملاحظه کند. لفظ و معنا در باب وضع، مثل زوجین در باب نکاح و بایع و مشتری و ثمن و مثمن در باب بیع است، همـان گـونه که در بـاب بیع نمی‌تـوان یـک اعتبـار ملکی یـک‌طرفی محقق سـاخت و یـا در بـاب زوجیت نمی‌توان اعتبـار زوجیّت یـک‌طرفی تحقّق داد بلکه بایـد هر دو طرف مستقلًا ملاحظه شونـد، در باب وضع نیز واضع بایـد هم لفظ و هم معنا را مستقلًا مورد تصوّر و لحـاظ قرار دهـد. در بـاب وضع اعلام شخصیّه، این معنـا روشن است که انسـان گاهی بعـد از فکر و مشورت یا مراجعه به قرآن، اسـمی را مشـخص می‌کنـد، این دلیـل بر این است که مقـام وضع و نام‌گـذاری یـک طرفش مسـتقلًا به لفـظ و طرف دیگرش مستقلًا به معنـا ارتباط دارد. و تابع بودن لفظ برای معنا، مربوط به مقام استعمال است نه مربوط به مقام وضع. واضع، در مقام وضع، برای لفظ، اصالت قائل است ولی کسـی که بعـد از وضع، لفظ را در معنا اسـتعمال می‌کند، لفظ را فانی در معنا و تابع معنا می‌بیند و برای آن اصـالتی- در مقابـل معنا- قائل نیست. فرق بین واضع و مسـتعمِلماننـد فرق بین سازنـده آینه و اسـتفاده‌کننده آن می‌باشـد. کسـی که آینه را می‌سازد برای آن اسـتقلالیت قائل است و مستقلًا آن را ملاحظه می‌کند ولی کسی که از آینه استفاده می‌کند برای آن جنبه مرآتیت قائل است.

منشأ تقسیم وضع به اقسام چهارگانه

معنایی را که واضع- در مقام وضع- تصوّر می‌کنـد، یا کلّی است و یا جزئی. و درهرصورت، لفظ را یا بر همان معنای متصوَّر وضع می‌کند و یا بر غیر آن- از نظر کلیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۱

و جزئیت- وضع می‌کنـد. در نتیجه چهار قسم حاصل می‌شود: ۱- اگر معنای متصوَّر، کلّی باشـد و لفظ برای همان کلّی وضع شود،

این را «وضع عام و موضوع له عام» می گوینـد. ۲- اگر معنای متصوَّر، جزئی باشد و لفظ برای همان جزئی وضع شود، این را «وضـع خاص و موضوع له خاص» می گوینـد. این دو قسم روشن است و تردیـدی در آنها نیست.[۱۳۰] ۳- اگر معنای متصوَّر، کلّی باشد و لفظ برای افراد و مصادیق آن کلّی وضع شود، این را «وضع عام و موضوع له خاص» می گویند. ۴- اگر معنای متصوَّر، جزئی باشد و لفظ برای کلّی آن وضع شود، این را «وضع خاص و موضوع له عام» می گوینـد. همان گونه که ملاحظه شد، در وضْع لفظ و معنا هر دو اصالت دارند ولی تقسیم فوق در رابطه با معناست و لفظ فقط به اعتبار «موضوع» مطرح است. به‌عبارت دیگر: در ارتباط با وضع سه عنوان مطرح است: لفظ (/ موضوع)، معنا (/ موضوع له)، وضع (/ متصوَّر).

مقام دوّم امکان و عدم امکان اقسام چهارگانه

اشاره

در امکان دو قسم اوّل، بحثی نیست ولی در ارتباط با امکان و عدم امکان دو قسم

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۴۲

دیگر بحث‌هایی صورت گرفته است:

بحث اوّل آیا قسم سوّم (وضع عام و موضوع له خاص) امکان دارد؟

اشاره

مرحوم آخونـد، این قسم را ممکن دانسته و فرموده است: جایی که واضع، معنای کلّی را تصوّر کنـد، می‌تواند لفظ را مقابل افراد و مصادیقِ آن وضع کنـد، زیرا کلّی، نوعی مرآت برای شناسایی افراد است و با ملاحظه افراد یک کلّی، مثل زیـد و عَمرو و بکر و ... مشاهـده می‌شود که این افراد گرچه در خصوصیات فردی با یکـدیگر مغایرت دارنـد ولی در جهت جامعی به نام انسانیت مشترکند به گونه‌ای که اگر افرادی از نوع دیگر حیوان را کنـار این افراد قرار دهیم، در مقـام مقـایسه گفته می‌شود: «اینـان انسان و آنها- مثلًا- بقر و غنم هسـتند». بنابراین برای شناسائی فرد، همین اندازه کافی است که آن کلّی که این فرد مصداق آن است مشخص باشد و در مقام وضع- همان گونه که اشاره کردیم- لازم نیست معنای موضوع له به‌طور کامل مشـخص باشـد. مرحوم آخوند می‌فرماید: چون معنای کلّی، قدر جامع بین مصادیق است، تصوّر معنای کلّی، در حقیقت، تصوّر مصادیق است و هرچند مصادیق دارای خصوصـیات فردی می‌باشـند ولی لازم نیست این خصوصـیات برای واضـع مشـخص باشـد. امّـا عکس آن (یعنی وضع خـاص و موضوع له عـام) ممکن نیست، زیرا فرد نمی‌تواند از کلّی حکایت کند. در منطق گفته‌اند: «الجزئی لا یکون کاسباً و لا مکتسباً»[۱۳۱]، جزئی فقط در محـدوده خودش نقش دارد و نمی‌توانـد مرآت برای کلّی واقع شود. بلی، گـاهی تصوّر جزئی، موجب تصوّر کلّی گردیـده و همین امر باعث می‌شود که واضع، لفظ را برای کلّی وضع کند. ولی این مورد از محلّ بحث ما خارج است، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۴۳

بحث در جایی است که فقط جزئی تصوّر شود و لفظ برای کلّی وضع شود. بنابراین به نظر مرحوم آخونـد قسم سوّم، ممکن و قسم

چهارم ممتنع است.[۱۳۲]

اشکال بر کلام مرحوم آخوند

امام خمینی «دام ظلّه» و دیگران بر مرحوم آخوند اشکال کرده و فرموده‌اند: اگر بنا باشد در مورد وضعْ حیثیتِ موضوع له به‌طور کامل متصوَّر باشد، باید گفت:

قسم سوّم (وضع عام و موضوع له خاص) نیز مانند قسم چهارم (وضع خاص و موضوع له عام) غیرممکن است و در این جهت، فرقی بین آن دو وجود ندارد و همان گونه که فرد نمی‌تواند مرآت برای کلّی باشد، کلّی هم نمی‌تواند مرآت برای فرد باشد. ما ملاحظه می کنیم انسان دارای مفهومی کلّی است و عالم مفهوم قبل از عالم ماهیت و عالم وجود است و در عالم مفهوم، انسان نمی‌تواند مرآت برای مصادیق خود باشد، مفهوم نمی‌تواند از مصادیق و موجودات خارجی حکایت کند. مسئله به‌قدری دقیق است که حتی در مورد حمل اوّلی ذاتی عدّه‌ای گفته‌اند: مثال «الإنسان حیوان ناطق» برای حمل اوّلی ذاتی صحیح نیست و مثال صحیح آن «الإنسان بشر» است، زیرا ملاک حمل اوّلی ذاتی عبارت از اتّحاد در عالم مفهوم است و بین «انسان» و «حیوان ناطق» اتّحاد مفهومی وجود ندارد بلکه از جهت حقیقت و ماهیت و وجود، اتّحاد دارند. شاهد بر این مدّعا این است که چه‌بسا شنیدن لفظ «انسان» موجب خطور «حیوان ناطق» به ذهن نمی‌شود. «انسان» و «حیوان ناطق» به دنبال اتّحاد ماهوی دارای اتّحاد وجودی می‌باشند ولی اتّحاد مفهومی ندارند. حال اگر مفهوم، این گونه حساب مستقل دارد چگونه می‌توان آن را مرآت برای افراد قرار داد درحالی که هریک از افراد دارای خصوصیات فردی هستند و این خصوصیات فردی آنان از انسانیت بیرون است. و علاوه بر این، خصوصیات افراد با

یکدیگر فرق دارد. به‌همین‌جهت خصوصیات فردی موجب به‌وجود آمدن تباین بین افراد می‌شود و هیچ‌گاه نمی‌توان گفت: «زیدٌ عمروٌ»، ولی می‌توان گفت: «زیدٌ إنسانٌ» روی حمل شایع صناعی نه حمل اوّلی. بنابراین، مفهوم نمی‌تواند از غیر خودش حکایت کند. به‌همین‌جهت، در مسأله اجتماع امر و نهی، کسانی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی شده‌اند، گفته‌اند: امر، به مفهوم صلاهٔ و نهی، به مفهوم غصب- که مفهوم مستقلی است- تعلق گرفته است و اتّحاد وجودی بین صلاهٔ و غصب در یکجا، ربطی به عالم مفهوم ندارد. بنابراین، مرآت قرار دادن مفهوم برای مصادیق، درست نیست و همان گونه که «وضع خاص و موضوع له عام» ممتنع است، «وضع عام و موضوع له خاص» نیز امتناع دارد. و اگر گفته شود: در وضع، لازم نیست معنای موضوع له به تمام عناوین و وجوه شناخته شود بلکه شناسایی اجمالی آن کافی است. می گوییم: در این صورت، باید وضع خاص و موضوع له عام را نیز- مانند وضع عام و موضوع له خاص- ممکن بدانید، زیرا وقتی «زید» تصوّر می‌شود جهت «انسانیت» او خارج از محدوده «زید» نیست و همان گونه که خصوصیات فردی او تصوّر می‌شود، جهت «انسانیت»- که جهت جامع افراد است- نیز تصوّر می‌شود. بنابراین، مانعی ندارد که در مقام تصوّر، «زید» را تصوّر کنیم ولی در مقام وضع، لفظ را برای کلّی انسان قرار دهیم، زیرا بالأخره با تصوّر «زید»، «کلّی انسان» که جهت جامع اوست نیز تصوّر شده است. خلاصه اشکال: اگر شما می‌خواهید یک مرآت واقعی و دقیق مطرح کنید باید هر دو صورت را ممتنع بدانید و اگر مرآت اجمالی و شناسایی اجمالی را کافی می‌دانید باید هر دو صورت را جایز بدانید. و تفصیل بین این دو صورت، غیر قابل قبول است.[۱۳۳]

دفاع از مرحوم آخوند

اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۵

بعضی از بزرگان در مقام دفاع از مرحوم آخوند برآمده‌اند که در ذیل به بررسی کلام آنان می‌پردازیم:

۱- کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

ایشان در مقام دفاع از مرحوم آخوند فرموده است: مفاهیم کلّی بر دو قسمند: قسم اوّل: کلیاتی است که دارای اصالت می‌باشند و مابازاء خارجی دارند، مثل مفاهیم جواهر و اعراض، مانند: حیوان، انسان، بیاض، سواد و غیره. این قسم از کلّیات- که قسمت اعظم کلیات می‌باشند- نمی‌توانند به عنوان مرآت برای افراد و مصادیقِ خود قرار گیرند بلکه در مقام لحاظ و تصوّر، تنها می‌توانند از جهتِ جامع بین افراد خود حکایت کنند. مثلًا «حیوان ناطق»- که یکی از کلّیات جوهری است- تنها می‌توانند از ماهیت و حقیقت انسان حکایت کند و خصوصیات فردی افراد، ارتباطی به مفهوم آن نداشته و مفهوم نمی‌تواند حاکی از آنها باشد. همچنین «بیاض»- که یکی از کلّیات عرضی است- اگرچه در مقام وجود خارجی‌اش نیاز به موضوع دارد ولی این نیاز، ارتباطی به عالم مفهوم ندارد و بیاض، مفهومی است که فقط از معنای خودش حکایت می‌کند و از محدوده معنا تجاوز نمی‌کند. وجود خارجی بیاض، نقشی در مفهوم بیاض ندارد. بیاض یک ماهیت متأصّل و مستقل است. خلاصه اینکه افراد و خصوصیات فردی افراد بیاض، داخل در مفهوم بیاض نبوده و بیاض حاکی از آنها نیست. بعضی از مفاهیم اعتباری نیز حکم مفاهیم متأصّله را دارند، مثلًا مفاهیمی چون وجوب، امکان و امتناع، از مفاهیم اعتباری می‌باشند که مابازاء خارجی ندارند و مقام آنها حتی از عرض هم پایین‌تر است، زیرا عرض هرچند در مقام وجود خارجی‌اش نیاز به معروض دارد ولی مابازاء خارجی دارد و بیاضِ جسم برای ما بالوجدان محسوس است. این دسته از مفاهیم اعتباری ۱۳۴] نیز از کلیاتی هستند که فقط از مفهوم خود حکایت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۶

می‌کنند و نمی‌توانند مرآت برای افراد و مصادیق قرار گیرند. مثلًا وقتی گفته می‌شود:

«انسان، ممکن الوجود است»، این امکان به عنوان عرض نیست بلکه امری اعتباری ۱۳۵] و دارای واقعیت است. امکان، فقط از مفهوم خود حکایت می‌کند و مرآت برای مصادیق نیست یعنی این‌گونه نیست که وقتی معنا و مفهوم «امکان» تصوّر شد فقط انسان در آن دیده شود و بقیّه ممکنات دیده نشوند. امکان، معنایی دارد که وقتی تصوّر شد فقط خودش می‌باشد و هیچ‌گونه مرآتیتی نسبت به افراد و مصادیق ندارد. قسم دوّم: کلّیاتی است که از افراد و مصادیق، انتزاع پیدا می‌کنند، مثل مفهوم «شخص»، «فرد» و «مصداق». این‌ها مفاهیم کلّی هستند، زیرا می‌گوییم: «زیدٌ فردٌ»، «بکرٌ فردٌ» و ... معلوم می‌شود «فرد» یک عنوان کلّی است که بر تمام افراد و مصادیق خود منطبق است و نیز می‌گوییم: «زیدٌ شخصٌ» و ... در جمع هم می‌گوییم:

«اشخاص» یعنی هرکدام از آنها شخص واحدی هستند. شکی نیست که این‌گونه مفاهیم کلی، از اشخاص، افراد و مصادیق انتزاع شده‌اند.

مفهوم «ما ینطبق علیه الإنسان» نیز از این قبیل است بلکه روشن‌تر از سه مفهوم دیگر می‌باشد. این مفهوم کلّی نیز از افراد، انتزاع شده است زیرا افراد- یعنی زید و عَمرو و بکر- هستند که انسان بر یکایک آنان انطباق دارد. بنابراین، عناوین فوق با عنوان «حیوان ناطق» فرق دارد. شما که می‌گویید: «الحیوان الناطق إمّا موجودٌ و إمّا معدومٌ»، معلوم می‌شود ماهیت «حیوان ناطق» ماهیتی است که یک قسم آن موجود و قسم دیگر آن معدوم است. بنابراین در ماهیت «حیوان ناطق» حتی وجود هم مطرح نیست، چه رسد به خصوصیات وجودی افراد. امّا عناوین چهارگانه فوق- یعنی فرد، شخص، مصداق و ما ینطبق علیه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۷

الإنسان- که از متن افراد و مصادیق انتزاع شده‌اند، چگونه می‌توان گفت این‌ها مرآت برای افراد نیستند؟ بدون تردید در این دسته از کلّیاتِ انتزاعی، جنبه مرآتیت وجود دارد. در نتیجه در کلّیات انتزاعی، کلام مرحوم آخوند مورد قبول است. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: مؤید ما این است که در منطق، یکی از تقسیماتی که برای قضایا ذکر شده است تقسیم قضیّه به طبیعیّه، حقیقیّه و خارجیّه است. قضیّه طبیعیّه: قضیّه‌ای است که موضوع آن نفس طبیعت بوده و مسأله وجود و تعدّد مصادیق در آن مطرح نیست، مثل قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» یعنی طبیعت و ماهیت انسان، عبارت از «حیوان ناطق» است و کاری به وجود و افراد ندارد. قضیّه خارجیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن افرادی از طبیعت است که بالفعل موجود می‌باشند، مثل «أکرم العالم» در صورتی که مراد «عالم بالفعل» باشد. قضیّه حقیقیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن مطلق افراد طبیعت باشد، چه آنهایی که بالفعل موجودند و چه آنهایی که در آینده وجود پیدا می کنند، مثل: «المستطیع یجب علیه الحجّ»، که مراد «کلّ فردٍ من أفراد المستطیع» است.[۱۳۶] بدیهی است در دو قسم اخیر قضیّه که افراد به عنوان موضوع مطرحند، متکلّم، افراد را تصوّر کرده و آن را موضوع قرار داده است و تصوّر افراد، تنها از راه تصوّر کلّی امکان دارد یعنی کلّی «المستطیع» از افراد حکایت کرده و برای مولا به عنوان ابزاری بوده تا بتواند افراد آن را موضوع قضیّه قرار دهد. و اگر کلّی کنار رود، راهی برای تصوّر افراد وجود ندارد. بنابراین کلّیِ «المستطیع» حاکی و مرآت از افراد است. در نتیجه، اشکال کردن به مرحوم آخوند به این صورت که «کلّی به هیچ عنوان نمی‌تواند مرآت برای افراد قرار گیرد» وارد نیست، زیرا ما کلّیاتی داریم که مرآت از افراد و مصادیق می‌باشند. این معنا در کلّیاتی که از فرد انتزاع می‌شوند، روشن است و در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۸

مورد قضایای حقیقیّه و خارجیّه نیز ناچاریم آن را بپذیریم.[۱۳۷] اشکالات کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» ایشان در مورد کلّیات متأصّل‌ه- مثل جواهر و اعراض- و بعضی از امور اعتباری- مثل وجوب و امکان و امتناع- عدم وجود مرآتیت را پذیرفت ولی در مورد عناوین انتزاعیه‌ای که منشأ انتزاع آنها مصادیق و افراد باشد این مطلب را نپذیرفته و قائل به مرآتیت شدند. برای این قسم، چهار مثال ذکر کردند: «فرد»، «شخص»، «مصداق» و عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» و ما همین عنوان اخیر را- که به نظر ایشان روشن‌تر از موارد دیگر است- مورد بحث قرار می‌دهیم: ابتدا ما باید ببینیم معنای حکایت کلّی از افراد چیست؟ و در فردیت فرد، چه چیزی نقش دارد؟ اگر چیزی بخواهد عنوان فرد پیدا کند، تمام خصوصیات فردی در فردیت آن نقش دارد، مثلًا در فردیت یک فرد برای انسان، خصوصیاتی چون زمان، مکان، پدر، مادر و ... نقش دارد. آنچه زیدیتِ زید را تشکیل می‌دهد عبارت از مجموعه خصوصیاتی است که در زید وجود دارد. و اگر بعضی از این خصوصیات کنار برود، عنوان فردیّت نیز کنار می‌رود. حال که معنای فردیت این است، آیا عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» از کدام خصوصیت حکایت می کند؟ تفاوت عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» با عنوان «الإنسان» این است که «الإنسان» به معنای «حیوان ناطق» است و در آن، «وجود» نخوابیده است ولی عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» به معنای «حیوان ناطق موجود» است، زیرا انطباق، از وجود و تحقّق در خارج است. «ما ینطبق علیه الإنسان» یعنی وجود خارجی که ماهیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۹

انسان برآن منطبق می‌شود. حال که چنین است ما دو اشکال به ایشان داریم: اشکال اوّل: بدون شک عنوان «الإنسان الموجود» از عناوین متأصّله جوهری است و به اعتراف آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» این‌گونه عناوین نمی‌تواند حاکی از افراد باشد و با توجّه به اینکه بین عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» و عنوان «الإنسان الموجود» تفاوتی وجود ندارد، عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» نیز نمی‌تواند حاکی از افراد و مصادیق باشد. این اشکال به عنوان جواب نقضی بر کلام ایشان است. اشکال دوّم: عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» نمی‌تواند

ناظر به خصوصیات فردیّه باشد، زیرا «ما ینطبق علیه الإنسان» میلیاردها نفر است که از نظر تعداد، معلوم نیست و خصوصیات این افراد هم برای ما معلوم نیست. اگر این عنوان ناظر به خصوصیات بود و مرآت برای افراد قرار می‌گرفت، حق این بود که در مرحله اوّل ناظر به تعداد آنها باشد درحالی‌که ما ملاحظه می‌کنیم این عنوان حتی ناظر به تعداد افراد نیست چه رسد به خصوصیات افراد. معنای مرآت این است که از داخل این کلّی، خصوصیات را ببینیم زیرا قوام افراد به خصوصیات فردیّه است و ما از عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» پی به خصوصیات نمی‌بریم. عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» عبارت از وجودی است که به انسان اضافه شده است و همان‌طور که «الإنسان الموجود» حکایتی در رابطه با افراد و خصوصیات ندارد، عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» نیز حکایتی در رابطه با افراد و خصوصیات ندارد. همچنین عناوین «فرد» و «مصداق» و «شخص» نیز نمی‌تواند حاکی از افراد باشد. این اشکال به عنوان جواب حلّی کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» است. اشکال سوّم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در قسمتی از کلام خود مطلبی از منطق را به عنوان تأیید ادعای خود مطرح کرده و فرمود: اگر کلی ناظر به مصادیق نباشد، پس در قضایای حقیقیه و خارجیه از چه راهی می‌توان مصادیق را موضوع قضیّه قرار داد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۰

جواب این است که هرچند منطقیین در قضایای خارجیه و حقیقیه کلمه «افراد» را به کار می‌برند ولی مقصود آنان از افراد، «وجودات متعدده» است «نه جهات فردیّه و عوارض مشخّصه». مثلًا وقتی متکلّم می‌گوید: «المستطیع یجب علیه الحجّ»، این قضیّه، یک قضیّه حقیقیه است و ناظر به وجودات و افراد مستطیع است و کاری به عالم و جاهل بودن یا کم و زیاد بودن سنّ و سایر خصوصیات فردیّه افراد ندارد. و در هیچ قضیّه حقیقیه و خارجیه‌ای خصوصیات فردیّه مطرح نیست بلکه تکثر وجود مطرح است. بنابراین، تأیید ذکر شده در کلام ایشان مورد قبول نیست و در نتیجه دفاعی که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نسبت به کلام مرحوم آخوند مطرح کرد نمی‌تواند اشکال را از کلام مرحوم آخوند برطرف کند.

۲- دفاع دیگر از کلام مرحوم آخوند

از اشکالی که بر مرحوم آخوند وارد شده بود جواب دیگری نیز داده شده است. این جواب مبتنی بر این است که بین کلّی‌ها، فرقی وجود ندارد ولی همه کلّی‌ها را با دو دید و نظر می‌توان ملاحظه کرد، بنا بر یکی از این دیدها، حکایت- در همه کلّی‌ها- وجود دارد و بنا بر دید دیگر، در هیچ‌یک از کلّی‌ها حکایت وجود ندارد. قائل می‌گوید: هر کلّی به دو صورت ممکن است ملاحظه شود که حکم آن دو با یکدیگر فرق دارد: اگر کلی را به نحو مهمل و جمود ملاحظه کنیم نمی‌تواند از افراد حکایت کند و اگر به نحو سریان و جریان در افراد ملاحظه کنیم، در این صورت، طبیعت به عنوان مرآت و حاکی از افراد خواهد بود. ما می‌توانیم بگوییم: مؤیّد کلام ایشان این است که مرحوم آخوند- به تبعیت از مشهور- مطلق را به طبیعت ساریه در افراد معنا کرده و معتقد است اگر «مطلق» موضوع برای حکم واقع شود معنایش این است که «طبیعت با وصف سریان و جریان در افراد» موضوع واقع شده است. بنابراین وقتی مطلق به عنوان یک ماهیت ساریه و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۱

طبیعت جاریه ملاحظه شود، با افراد رابطه دارد و به عنوان حاکی از افراد و مرآت برای آنهاست. نتیجه‌ای که این قائل از کلام خود می‌گیرد این است که «وضع عام و موضوع له خاص» امکان عقلی دارد و اگر ما کلّی را به نحو سریان و جریان در افراد ملاحظه کنیم می‌توانیم از راه آن، افراد را هم ملاحظه کنیم.[۱۳۸] بررسی دفاع دوّم: برای بررسی دفاع دوّم، ابتدا باید معلوم گردد که مراد از «فرد» و «افراد» چیست؟ و در تحقّق عنوان «فرد» چه ویژگی‌هایی باید در نظر گرفته شود؟ در تحقّق عنوان «فرد»، مراحل زیر لازم

است: مرحله اوّل: طبیعتی که این فرد به عنوان فرد آن مطرح است، وجود پیدا کرده و در عالم طبیعت خود باقی نمانده باشد، و اگر طبیعت، وجود پیدا نکرده باشد، تحقّق فرد، معنا ندارد. مرحله دوّم: اگر بخواهیم «افراد» درست کنیم، علاوه بر مرحله قبل، باید وجود طبیعت، دارای تکثّر و تعدّد باشد، زیرا تحقّق «افراد»، با یک وجود نمی‌تواند حاصل شود. مرحله سوّم: علاوه بر تعدّد و تکثر وجود، باید هریک از افراد دارای خصوصیاتی فردیّه باشند که این خصوصیات موجب می‌شود آن فرد از فرد دیگر جدا شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۲

بنابراین، افراد یک طبیعت باید سه مرحله دارا باشند: ۱- وجود طبیعت، ۲- تکثر وجود طبیعت، ۳- خصوصیات فردیّه. پس از روشن شدن مقدّمه فوق، در جواب دفاع دوّمی که نسبت به کلام مرحوم آخوند ذکر شده است می‌گوییم: شما که می‌گویید: «طبیعت، گاهی به عنوان ساری در افراد ملاحظه می‌شود» آیا از محدوده طبیعت و ماهیت، خارج می‌شوید یعنی علاوه بر طبیعت، چیز دیگری را ملاحظه می‌کنید یا از محدوده آن بیرون نمی‌روید؟ اگر از محدوده طبیعت خارج شوید، این از محلّ بحث ما خارج است و اگر در محدوده طبیعت باقی بمانید، در این صورت سؤال می‌کنیم: با توجّه به اینکه اوّلین مرحله تحقّق فردیّت، عبارت از «وجود» است، شما که از محدوده طبیعت خارج نشده‌اید «وجود» را از کجای این «طبیعت» استفاده می‌کنید؟ وقتی ماهیت انسان- یعنی حیوان ناطق- تمام ملحوظ شما باشد و چیزی غیر از حیوان ناطق را لحاظ نکرده‌اید، چگونه می‌توانید از این «ماهیت» وجود را برداشت کنید؟ توضیح اینکه: در فلسفه ثابت شده است که «نسبت ماهیت به وجود و عدم، به‌طور مساوی است»، ماهیت «حیوان ناطق» نه با وجود دوستی دارد و نه با عدم دشمنی دارد بلکه نسبت آن به وجود و عدم به‌طور مساوی است، به‌همین‌جهت، ممکن الوجود- برای تحقّق وجودش- نیاز به علّت دارد درحالی‌که اگر ارتباط ماهیت با وجود، بیش از ارتباط آن با عدم بود، وجودِ ماهیتِ ممکنْ نیاز به علت نداشت. بنابراین، اوّلین قدم در باب تحقّق فردیت، عبارت از وجود است. و وجود، خارج از دایره ماهیت است و با تصوّر ماهیت، وجود به ذهن ما نمی‌آید. در این صورت چگونه می‌توانید از دریچه ماهیت، به افراد نگاه کنید؟ در حالی که اولین قدم آن- که مسأله وجود است- ناقص است. و وقتی اولین قدم ناقص بود چگونه می‌توان مراحل بعدی- یعنی تعدد افراد و خصوصیات فردیه- را در ماهیت ملاحظه کرد؟ امّا مؤیّدی که در رابطه با مطلق ذکر کردیم جوابش این است که معنای مطلق،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۳

«سریان و جریان در افراد» نیست بلکه مطلق به معنای «تمام الموضوع هو الماهیهٔ» است. مثلًا: وقتی گفته می‌شود: «أعتق رقبهٔ»، عتق رقبه کافره هم کفایت می‌کند، چون «عتق رقبه» تمام الموضوع قرار گرفته و ایمان و کفر در آن دخالتی ندارد. در نتیجه، مطرح کردن مسأله سریان و جریان هم نمی‌تواند اشکال کلام مرحوم آخوند را برطرف کند و اساس اشکال در مورد «وضع عام موضوع له خاص» باقی است.

تحقیق بحث

امری که نظریه مرحوم آخوند را بعید می‌کند این است که: اگر امکان عقلی «وضع عام موضوع له خاص» را پذیرفتیم، در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا موضوع له، واحد است یا اینکه به حسب تعدّد افراد، متعدّد است؟ چاره‌ای جز این نیست که گفته شود: موضوع له، متعدد است، زیرا نمی‌شود که موضوع له، افراد باشد و درعین‌حال واحد هم باشد. مگر اینکه موضوع له، واحد و کلّی باشد که در این صورت داخل در عنوان «وضع عام و موضوع له عام» خواهد بود.[۱۳۹] اکنون به شما می‌گوییم: لفظی که موضوع له آن متعدّد است، در اصطلاح «مشترک لفظی» نامیده می‌شود و شما اگر «وضع عام موضوع له خاص» را ممکن دانستید باید ملتزم شوید چنین لفظی به عدد افراد طبیعت دارای معنای موضوع له است اگرچه طبیعت دارای میلیاردها فرد باشد، همان گونه

که مثلًا «عین» دارای بیش از هفتاد معنای موضوع له می‌باشد.[۱۴۰]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۴

در اینجا ممکن است کسی بگوید: بین «مشترک لفظی» و «وضع عام موضوع له خاص» دو تفاوت وجود دارد: ۱- در «مشترک لفظی» معانی متغایرند ولی در ما نحن فیه همه معانی، مصادیق یک ماهیت می‌باشند. ۲- در «مشترک لفظی» تعدد وضع وجود دارد و واضع در هر مرتبه‌ای لفظ را برای یک معنا وضع کرده است ولی در ما نحن فیه اگرچه موضوع له متعدد است ولی وضع واحد است یعنی واضع با وضع واحد لفظ را برای همه افراد یک ماهیت وضع کرده است. جواب داده می‌شود: تفاوت‌های فوق مورد قبول است ولی این گونه تفاوت‌ها نمی‌تواند فارق باشد، و تعدد وضع و اینکه معانیِ موضوع له باید ماهیت‌های متغایر باشند در تحقّق اشتراک لفظی دخالت ندارد. آنچه در تحقّق اشتراک لفظی نقش دارد «تعدّد و تغایر موضوع له» است هرچند افراد، دارای جهت جامعی به نام طبیعت باشند ولی درعین‌حال، هریک از افراد دارای خصوصیات فردیه‌ای است که آن فرد را از دیگری متمایز می‌کند. حال اگر شما موضوع له را عبارت از افراد بدانید چاره‌ای ندارید جز اینکه ملتزم شوید لفظی در وضع واحد برای مثلًا صد میلیارد معنای متغایر وضع شده است و این امر اگرچه عقلًا امتناعی ندارد ولی به ذهن بعید است. و همین استبعاد موجب می‌شود که «وضع عام موضوع له خاص» را نپذیریم و آن را ممتنع بدانیم، زیرا از طریق کلّی نمی‌توان افراد را ملاحظه کرد و وجود و مراحل بعد از آن، خارج از دایره ماهیت می‌باشند. نتیجه بحث در مورد وضع عام و موضوع له خاص از آنچه گفته شد معلوم گردید آنچه مرحوم آخوند در رابطه با امکان «وضع عام و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۵

موضوع له خاص» مطرح کرد- به این نحو که فقط معنای کلّی را تصوّر کرده و لفظ را برای افراد آن وضع کنیم- دارای اشکال است و نمی‌توان به آن ملتزم شد، علاوه بر اینکه چنین معنایی بعید است. بلی اگر در کنار تصوّر عام، بتوانیم از راه دیگری افراد عام را تصوّر کنیم، وضع برای افراد مانعی ندارد ولی این فرض داخل در عنوان «وضع عام» نخواهد بود، زیرا «وضع عام» در صورتی است که فقط «طبیعت»، مورد لحاظ و تصوّر قرار گیرد.

بحث دوّم آیا قسم چهارم (وضع خاص موضوع له عام) امکان دارد؟

اشاره

«وضع خاص موضوع له عام» عبارت از این است که واضع در هنگام وضع، معنایی جزئی و خاص را تصوّر کند ولی لفظ را در برابر معنای عامی- که این خاص، عنوان فرد آن است- قرار دهد.

۱- نظریه مرحوم آخوند و جمعی از شاگردان ایشان [۱۴۱]

مرحوم آخوند و بسیاری از شاگردان ایشان، این قسم از وضع را غیر معقول دانسته و معتقدند نمی‌توان معنای جزئی را تصوّر کرده و لفظ را برای کلّی آن وضع کرد، زیرا فرد نمی‌تواند مرآت برای کلّی باشد. فرد، فقط حکایت از معنای شخص خود می‌کند و نمی‌تواند از کلّی حکایت کند. به عبارت دیگر: جزئی، وجودی است که دارای عوارض و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۶

خصوصیات شخصیه است و نمی‌تواند از غیر محدوده خود حکایت کند.[۱۴۲] به‌همین‌جهت در منطق گفته‌اند: «الجزئی لا ـ یکون کاسباً و لا مکتسباً».[۱۴۳] مرحوم عراقی در توضیح کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: گاهی خاص با عنوان مخصوص خود تصوّر می‌شود، مثل تصوّر زید. در این صورت، خاص نمی‌تواند مرآت برای عام واقع شود، زیرا واضح است که مفهوم فرد و خصوصیت، با مفهوم کلّی مغایرت دارد هرچند حمل کلّی بر فرد صحیح است و می‌توان گفت: «زیدٌ إنسان». ولی صحت حمل در اینجا به معنای اتّحاد مفهومی نیست بلکه معنای «زیدٌ إنسان» این است که زید با انسان در وجود خارجی اتّحاد دارند یعنی حمل در اینجا حمل «شایع صناعی» است و بین مفهوم زید و مفهوم انسان، مغایرت وجود دارد. و گاهی خاص، با عنوان عامِّ مقیّد تصوّر می‌شود، مثلًا به‌جای تصوّر «زید» عنوان «الإنسان المتخصّص بخصوصیات الزیدیّة» را تصوّر می‌کنیم. این عنوان اگرچه همان زید است ولی با مورد قبلی تفاوت دارد و خود دارای دو صورت است: صورت اوّل: اگر تقیّد انسان به متخصص بودن به این خصوصیات، داخل در محدوده تصوّر باشد، در این صورت «الإنسان المتخصص بخصوصیات الزیدیّة» از نظر مفهوم با «الإنسان» تفاوت خواهد داشت، همان گونه که خود «زید» با «انسان» تغایر مفهومی دارد و مسأله حکایت و مرآتیت کنار می‌رود. بنابراین، در اینجا نمی‌توان گفت: «انسان، تصوّر شده است» بلکه در اینجا چیزی که مغایر با «انسان» است تصوّر شده است. صورت دوّم: اگر تقیّد انسان به متخصص بودن به این خصوصیات، داخل در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۷

محدوده تصوّر نباشد، در این صورت آنچه تصوّر شده خاص نیست بلکه خود «انسان» تصوّر شده است. و این از بحث ما خارج است. زیرا محلّ بحث این است که آیا تصوّر خاص می‌تواند مرآت برای تصوّر عام گردد؟[۱۴۴]

۲- نظریه قائلین به امکان قسم چهارم

اشاره

قائلین به امکان قسم چهارم می‌گویند: وقوع، بهترین دلیل بر امکان است و چون این قسم در خارج تحقّق پیدا کرده پس امکان عقلی دارد. مثال روشنی که در این زمینه وجود دارد مسأله نام‌گذاری در مورد اختراعات است.

کسی که ماشینی را اختراع کرده وقتی می‌خواهد آن را نام‌گذاری کند در واقع، جزئی- یعنی اختراع خودش- را تصوّر کرده و لفظ را برای کلّیِ مشابه آن قرار می‌دهد و وضع خاص و موضوع له عام تحقّق پیدا می‌کند، و این خود دلیل بر امکان این قسم است. مثال دیگر: کسی که لفظ «حیوان» را برای کلّی «حساس متحرک بالإرادة» وضع کرده، ابتدا ممکن است در بیابان شبحی دیده که حساس و متحرک به اراده بوده، با خود گفته این موجود حتماً تنها نیست و افراد دیگری هم نظیر آن وجود دارند، پس با ملاحظه خصوصیات این فرد، لفظ «حیوان» را برای کلّی «حساس متحرک بالإرادة» وضع می‌کند و در حقیقت، او یک جزئی را تصوّر کرده ولی لفظ را برای کلّی آن قرار داده است. مرحوم آخوند، این قول را به «بعض الأعلام» نسبت داده است که ظاهراً مراد ایشان مرحوم محقق رشتی صاحب بدائع الأفکار و از شاگردان مرحوم شیخ انصاری می‌باشد.

پاسخ مرحوم آخوند به قائلین به امکان قسم چهارم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۸

مرحوم آخوند و جمعی از شاگردان ایشان، که قائل به عدم امکان قسم چهارم بودند، در پاسخ قائلین به امکان فرموده‌اند:[۱۴۵] در

این دو مثال دو تصوّر و دو لحاظ وجود دارد، زیرا کسی که چیزی را اختراع می کند اگرچه در ابتدای امر، همین موجود را تصوّر می کند ولی به دنبال این تصوّر، به کلّی آن انتقال پیدا می کند، سپس لحاظ دوّم تحقّق پیدا کرده و لفظ را در مقابل متصوَّرِ دوّم وضع می کند. ولی در این صورت، «وضع عام و موضوع له عام» خواهد بود و تصوّر جزئی قبل از تصوّر عامّ، مانعیت ندارد، بلکه آنچه در وضع عام شرطیت دارد تصوّر عام است که در اینجا تحقّق دارد ولی به تصوّر ثانوی و به انتقال از تصوّر جزئی به تصوّر کلّی. پس دو مثال مذکور نمی‌تواند دلیل بر امکان قسم چهارم باشد و جزئی نمی‌تواند حاکی از کلّی باشد.[۱۴۶] بررسی کلام مرحوم آخوند به‌نظر می‌رسد پاسخ مرحوم آخوند و شاگردان ایشان تمام نیست و قسم چهارم ممکن است.[۱۴۷] و دلیل قائلین به عدم امکان، مخدوش است. بیان مطلب: مرحوم محقق عراقی، که از جمله قائلین به عدم امکان قسم چهارم بود، برای اثبات عدم امکان فرمود: «زید» با «انسان» تغایر مفهومی دارد و حمل «انسان» بر «زید» حمل «اوّلی ذاتی» نیست، بنابراین زید نمی‌تواند مرآت برای انسان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۹

واقع شود.[۱۴۸] به‌نظر ما این کلام مرحوم عراقی تمام نیست زیرا- همان گونه که قبلًا اشاره کردیم- بعضی معتقدند: «انسان» و «حیوان ناطق» تغایر مفهومی دارند و حمل «حیوان ناطق» بر «انسان» حمل «اوّلی ذاتی» نیست ولی لازمه این مطلب این نیست که نتوانیم «انسان» را مرآت برای «حیوان ناطق» قرار دهیم. بنابراین اگرچه «زید» با «انسان» تغایر مفهومی دارد ولی این، مانع از مرآتیت نیست خصوصاً اگر عنوان «زید» را برداشته و به‌جای آن عنوان «الإنسان المتخصّص بخصوصیات الزیدیة» را قرار دهیم، اگرچه تقیّد را هم لحاظ کنیم. لازمه لحاظ تقیّد، این است که ابتدا «الإنسان» را تصوّر کرده و سپس «المتخصص بخصوصیات الزیدیة» را لحاظ کرده باشیم. و نمی‌توان گفت: ما «الإنسان المتخصّص بخصوصیات الزیدیة» را تصوّر کرده ولی «انسان» را تصوّر نکرده‌ایم. بلکه «انسان» تصوّر شده است آن‌هم نه به تصوّر ثانوی. آیا اگر گفته شود: «رقبه مؤمنه»، کسی می‌تواند بگوید: معنای «رقبه»- که مطلق است- به ذهن من نیامد زیرا آنچه به گوش من خورده «رقبه مقیّد به ایمان» بوده است؟ این حرف، قابل قبول نیست. وقتی کلّی به عنوان مقیّد تصوّر شد، معقول نیست که گفته شود: خود عنوان کلّی لحاظ نشده است. و همان گونه که قبلًا گفتیم: «اولین مرحله تحقّق فردیّت، وجودِ ماهیّت است» و معلوم است که قبل از این مرحله، خود ماهیت مطرح است و ما وقتی می‌خواهیم «زید» را معنا کنیم می‌گوییم: «ماهیة الإنسان الموجودة المتخصّصة بخصوصیات الزیدیة» یعنی ماهیت انسان، قبل از هر چیز مطرح است. برای تأیید مطلب مثالی ذکر می‌کنیم: اگر کسی اسم فرزند خود را «زید» بگذارد، «وضع خاص و موضوع له خاص» تحقّق پیدا کرده است. یعنی خصوص همین موجود خارجی تصوّر شده و لفظ برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۰

همان وضع شده است. در اینجا سؤال می‌کنیم: آیا خاص می‌تواند حاکی از عام باشد؟

قائلین به عدم امکان می‌گویند: چنین چیزی ممکن نیست و انسانیتِ فرزند، هیچ دخالتی در تسمیه او ندارد. در حالی که اگر، از این شخص سؤال کنیم چرا اسم فرزندت را «زید» گذاشتی و مثلًا «اتومبیل» نگذاشتی؟ در جواب خواهد گفت: «مگر کلمه «اتومبیل» را روی «انسان» می‌گذارند؟». معنای این حرف این است که در نام‌گذاری «زید»، اولین مرحله‌ای که مطرح است «انسانیت او» می‌باشد و «وجود» در مرحله دوّم و «خصوصیات فردیّه» در مرحله سوّم قرار دارند. بنابراین، «انسانیت مولود» در نام‌گذاری او نقش دارد. و این نقش، با تصوّر معنای جزئی حاصل شده و تصوّر جداگانه‌ای در کار نیست. یعنی همین مولود را تصوّر کرده نه اینکه از تصوّر این مولود، یک تصوّر دیگری برایش حاصل شود که دارای عنوان کلّی باشد. پس در اینجا، خاصّ، مرآت برای عام قرار گرفته است و غیر از این هم چاره‌ای نیست، زیرا خاص، عبارت از همان «عامّ مقیّد» است. ولی عامّ نمی‌تواند مرآت خاص قرار گیرد، زیرا عام، ماهیت است و ماهیت، کاری به وجود و خصوصیات فردیّه ندارد.

مرحله ماهیت، قبل از مرحله وجود و قبل از مرحله تخصص به خصوصیات فردیّه است ولی خاص، مراحل ماهیت و وجود و خصوصیات فردیّه را پشت سر گذاشته است. در این صورت، چگونه می توان گفت: «خاص» نمی‌تواند «مرآت» برای عام باشد؟ نتیجه بحث در وضع خاص موضوع له عام: از آنچه گفته شد معلوم گردید که قول محقق رشتی رحمه الله به امکان قسم چهارم قابل قبول است. البته مرحوم محقق رشتی، اقسام چهارگانه وضع را ممکن می‌داند ولی ما قسم سوّم را ممکن ندانستیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۱

بحث سوّم مطالبی در ارتباط با وضع عام و موضوع له عام

اشاره

در بحث‌های گذشته گفتیم: امکان قسم اوّل و دوّم از اقسام چهارگانه وضع تقریباً مورد قبول همه واقع شده است، ولی درعین‌حال در رابطه با قسم دوّم (وضع عام و موضوع له عام) دو مطلب باقی مانده که لازم است مورد بحث قرار گیرند: ۱- اشکالی که در رابطه با امکان آن مطرح شده است. ۲- بیانی که محقق عراقی رحمه الله در رابطه با «وضع عام و موضوع له عام» دارد و آن را مبنای بسیاری از مسائل نیز قرار داده است.

مطلب اوّل: اشکال در مورد امکان وضع عام موضوع له عام

اشاره

بعضی گفته‌اند: از انضمام مطلبی که اصولیون در رابطه با وضع می‌گویند با آنچه فلاسفه و منطقیون درباره آن می‌گویند، معلوم می‌شود که «وضع عام و موضوع له عام» امکان ندارد. البته اشکال آن از ناحیه «موضوع له» است نه در رابطه با «وضع». اصولیون می‌گویند: «واضع- در مقام وضع- باید هریک از لفظ و معنا را لحاظ کند». و فلاسفه و منطقیون می‌گویند: تصوّر هر چیز به معنای ایجاد آن چیز در ذهن است که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌کنند- در مقابل ایجاد شی‌ء در خارج که به آن وجود خارجی می‌گویند. بنابراین، شما از یک طرف می‌گویید: «واضع، باید معنای موضوع له را تصوّر کند» و از طرفی می‌گویید: «تصوّر معنا یعنی ایجاد آن معنا در ذهن»، و ما می‌دانیم که ایجاد معنا- چه در ذهن و چه در خارج- ملازم با جزئیت است و به تعبیر فلاسفه «وجود هر شی‌ء، مساوق و ملازم با تشخص و جزئیت است». در نتیجه معنای متصوَّر باید جزئی باشد زیرا در ذهن آمده و لباس وجود ذهنی پوشیده است و در این صورت «معنای موضوع له» نمی‌تواند عام باشد. پس اگر موضوع له تصوّر نشود، وضع تحقّق پیدا نمی‌کند و اگر تصوّر شود جزئی می‌شود. و در این صورت، تصوّر معنای کلّی و وضعِ لفظ برای همان معنای کلّی غیرممکن است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۲

پاسخ اشکال

از انضمام دو مطلب زیر، پاسخ اشکال فوق روشن می‌شود: ۱- اگرچه وقتی معنای عام تصوّر شود و وجود ذهنی پیدا کند، از عمومیت خارج شده و عنوان جزئیت پیدا می‌کند، ولی در مقام وضع، لفظ را برای «عام مقیّد به وجود ذهنی» وضع نمی‌کنند بلکه برای معنای عامی که به ذهن آمده، وضع می‌کنند و قید «به ذهن آمدن» در موضوع له دخالتی ندارد. مثلًا وقتی می‌خواهیم لفظ «انسان» را وضع کنیم ناچاریم «حیوان ناطق» را تصوّر کرده و به ذهن بیاوریم ولی در مقام وضع، لفظ «انسان» را برای خود «حیوان ناطق» وضع می‌کنیم نه برای «حیوان ناطق مقیّد به وجود ذهنی». بنابراین، هرچند تصوّر «حیوان ناطق» در مقام وضع ضروری است ولی این به معنای دخالت تصوّر در موضوع له نیست، بلکه موضوع له، همان «حیوان ناطق»- که عام است- می‌باشد، و چون وضع- یعنی معنای متصوَّر- هم عام است، بنابراین، «وضع عام و موضوع له عام» تحقّق پیدا می‌کند. ۲- تصوّر، عبارت از حصول صورت شیء در ذهن است، زیرا خود شیء خارجی نمی‌تواند در ذهن انسان وارد شود و ما در هر تصوّری یک «ملحوظ بالذات» داریم و یک «ملحوظ بالعرض»، مثلًا وقتی «زید» را تصوّر می‌کنیم، در حقیقت، صورت و عکسی از «زید» در ذهن ما حاصل می‌شود که هروقت بخواهیم از «زید» یاد کنیم به آن صورت توجّه می‌کنیم و این صورت چون مستقلًا مورد توجّه ذهن و نفس است از آن به «ملحوظ بالذات» تعبیر می‌کنند و وجود خارجی «زید» را که این صورت حاکی از آن است «ملحوظ بالعرض» می‌گویند. در کلّیات نیز مسئله به‌همین‌صورت است، وقتی یک کلّی را تصوّر می‌کنیم، صورتی از آن کلّی در ذهن ما نقش می‌بندد و این صورت به عنوان حاکی و مرآت برای آن کلّی است. آن کلّی «ملحوظ بالعرض» و این صورت- که مستقیماً مورد توجّه ماست- «ملحوظ بالذات» نامیده می‌شود. و اتفاقاً با وجود اینکه «ملحوظ بالعرض» به عنوان «ملحوظ بالعرض و بالتبع» مطرح است ولی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۳

در تمام قضایا- حتی در مسأله وضع- آنچه دارای اصالت است «ملحوظ بالعرض» می‌باشد، زیرا اگر گفته شود: «زیدٌ موجود فی الخارج» بدون شک، آنچه در خارج موجود بوده و دارای اصالت است همان شخصی است که مثلًا در فاصله ده‌متری ما قرار دارد نه آنچه در ذهن ماست. در حالی که وجود خارجی، به عنوان «ملحوظ بالعرض» و وجود ذهنی به عنوان «ملحوظ بالذات» مطرح است. از این بالاتر، قضایای حملیّه‌ای داریم که محمول در آنها «معدوم» یا «ممتنع» است، مثل «شریک الباری ممتنع» و ما می‌دانیم که در قضیّه حملیّه نیز- مانند وضع که معنا باید در آن تصوّر شود- باید موضوع و محمول تصوّر شود. پس در قضیه «شریک الباری ممتنع» باید «شریک الباری» را تصوّر کرده و به آن وجود ذهنی بدهیم.

بنابراین وقتی می‌گوییم: «شریک الباری ممتنع»، آنچه امتناع دارد، «وجود ذهنی شریک الباری» نیست زیرا شریک الباری در ذهن وجود پیدا کرده است، بلکه «وجود خارجی آن» ممتنع می‌باشد. آنچه ملحوظ بالذات است، صورت ذهنی شریک الباری می‌باشد که به عنوان حاکی از شریک الباری مطرح است، این صورت ذهنی، موضوع برای قضیّه حملیّه واقع نشده است. موضوع در قضیّه حملیّه، «شریک الباریِ خارجی»- که همان ملحوظ بالعرض است- می‌باشد. در نتیجه در قضایای حملیّه، «ملحوظ بالذات»- یعنی صورت شیء در ذهن- نقشی ندارد و آنچه به عنوان موضوع قضیّه واقع شده، «ملحوظ بالعرض»- یعنی وجود خارجی شیء- است. در باب وضع نیز وقتی معنای عام را تصوّر می‌کنیم، اگرچه «ملحوظ بالذات» در ذهن ماست ولی «موضوع له» همان «ملحوظ بالعرض»- که عبارت از نفس معنای کلی است- می‌باشد.

مطلب دوّم: بیان محقق عراقی رحمه الله در ارتباط با وضع عام و موضوع له عام

مرحوم عراقی، معنای دیگری برای «وضع عام و موضوع له عام» بیان کرده است و این معنا مبنای بسیاری از مسائل اصولیه ایشان گردیده است.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۶۴

قبل از بیان کلام مرحوم عراقی نسبت به «وضع عام و موضوع له عام» لازم است بیان ایشان در رابطه با کلام مشهور نسبت به «وضع عام و موضوع له عام» را مطرح کنیم: محقق عراقی رحمه الله در توضیح کلام مشهور می‌فرماید: وقتی واضع می‌خواهد لفظ «انسان» را برای معنای «حیوان ناطق» وضع کند، تصوّر معنا به دو صورت امکان دارد: صورت اوّل: واضع، ذات معنای «انسان» را بدون هیچ قیدی- حتی قید اطلاق و سریان و عمومیت نسبت به افراد- در نظر گرفته و لفظ را برای این معنای مبهم وضع می‌کند.[۱۴۹] صورت دوّم: واضع، ماهیت را همراه با قید اطلاق و سریان در افراد در نظر گرفته و لفظ را برای آن وضع می‌کند که در این صورت قید اطلاق و سریان در معنای موضوع له دخالت دارد. در هر دو صورت فوق «وضع عام و موضوع له عام» است ولی این دو با یکدیگر تفاوت داشته و ثمراتی بر آنها مترتب است. تفاوت این دو از نظر تصویر، همان مطلبی بود که بیان کردیم و ثمراتی که بر هریک از این دو قسم مترتب است عبارتند از: ۱- همان گونه که در منطق مطرح است، ملاک در قضیّه حملیّه، «اتّحاد و هو هویت» در وجود خارجی است بنابراین در قضیّه حملیّه «زیدٌ إنسان»، بین «زید» و «انسان» در وجود خارجی، اتّحاد وجود دارد یعنی زید همین انسان موجود در خارج است و حمل آن حمل شایع صناعی است. اکنون سؤال می‌کنیم: در قضیّه «زیدٌ إنسان»، انسان را چگونه معنا می‌کنید؟ اگر به صورت اوّل معنا کنید و بگویید: مراد از «انسان» همان «ذات انسان» و «ماهیت آن»

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۶۵

بدون قید است، بدون شک بین «زید» و «انسان» در وجود خارجی، اتّحاد وجود دارد زیرا «زید» با «ماهیت انسان» در خارج متّحد است. ولی اگر «انسان» را به صورت دوّم معنا کرده و بگویید: مراد از «انسان» در قضیّه عبارت از «ماهیت انسان همراه با قید اطلاق و سریان در افراد» است، در این صورت «زید» نمی‌تواند با «انسان» اتّحاد و هو هویت داشته باشد زیرا «زید» با «ماهیت انسان» اتّحاد دارد نه با «انسان ساری در تمام افراد». اگر با «انسان ساری در تمام افراد» اتّحاد داشت باید با همه افراد، متّحد باشد. درحالی‌که بین زید و سایر افراد انسان، مغایرت وجود دارد. پس همان گونه که قضیّه «زیدٌ عمروٌ» فاقد ملاک اتّحاد و هو هویت بوده و باطل است، اگر «انسان» در «زیدٌ انسان» هم به معنای «ماهیت انسان همراه با قید اطلاق و سریان در افراد» باشد، در قضیّه «زیدٌ انسان» نیز ملاک اتّحاد و هو هویت وجود نخواهد داشت، بلکه بین «زید» و «انسان» مغایرت تحقّق خواهد داشت. مگر اینکه قائل به مجازیت شوید و بگویید: هرچند کلمه «انسان» برای «ماهیت انسان با قید سریان در افراد» وضع شده است ولی برای حمل «انسان» بر «زید»، از قید اطلاق صرف‌نظر می‌کنیم و در حقیقت، لفظ موضوع برای کلّ را در جزء استعمال می‌کنیم و به این نحو، اتّحاد و هو هویت را درست می‌کنیم. و چنین استعمالی صحیح خواهد بود. در نتیجه، حمل «انسان» بر «زید» بنا بر معنای اوّل مستلزم مجازیت نیست ولی بنا بر معنای دوّم مستلزم مجازیت است. ۲- در باب مطلق و مقیّد بحثی مطرح است که «آیا تقیید مطلق، مستلزم تجوّز در مطلق است یا نه؟» مثلًا اگر مولا در ضمن یک دلیل گفت: «أعتق الرقبهٔ»، و در ضمن دلیل دیگری گفت: «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ»، آیا حمل مطلق بر مقیّد که نتیجه آن استعمال «أعتق الرقبهٔ» در «الرقبهٔ المؤمنهٔ» است مستلزم مجازیت است و دلیل دوّم به عنوان قرینه مجاز مطرح است یا اینکه تجوّزی صورت نگرفته است؟ مرحوم محقق عراقی می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۶۶

اگر «رقبه» را به صورت اوّل معنا کرده و بگوییم: مراد از «رقبه» همان «ذات رقبه» و «ماهیت آن» بدون قید است، در این صورت، تقیید مطلق، مستلزم مجازیت نیست، زیرا معنای «أعتق الرقبهٔ» این نیست که «سواء کانت مؤمنهٔ أم کافرهٔ» بلکه معنای «رقبه» همان «ذات رقبه» است که معنایی مبهم و مهمل می‌باشد. و گویا در اینجا، تعدّد دالّ و مدلول است، چون «أعتق الرقبهٔ» اصل وجوب عتق رقبه را بیان می‌کند و «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» دلالت می‌کند که این رقبه، باید مؤمنه باشد نه کافره.

بنابراین در اینجا هریک از دو دلیل، قسمتی از مقصود را بیان کرده و مجازیتی در کار نیست. ولی اگر گفتیم: «أعتق الرقبهٔ» به معنای

«أعتق الرقبـة المطلقـة الساریـة فی المؤمنة و الکافرة» است»، در اینجا وقتی با «لا تعتق الرقبة الکافرة» برخورد می کنیم در ابتدا می‌بینیم بین این دو، معـارضه وجود دارد ولی برای رفع معـارضه، دلیـل مقیّـد را قرینه بر تصـرّف در دلیل مطلق قرار می‌دهیم و می گوییم: از «أعتق الرقبة» عتق رقبه مؤمنه اراده شده است و این استعمال در غیر موضوع له و استعمال مجازی است، زیرا بنابراین فرض، رقبه برای «رقبه با قیـد اطلاق» وضع شـده و اسـتعمال آن در رقبه مؤمنه اسـتعمال مجازی است. در نتیجه، تقیید مطلق بنا بر صورت اوّل مسـتلزم مجـازیت نیست ولی بنـا بر صورت دوّم مسـتلزم مجازیت است. محقق عراقی رحمه الله پس از بیان مطلب فوق می‌فرمایـد: به نظر ما، تصور معنـای موضوع له به هیـچ‌یک از دو طریق مـذکور نیست بلکه مـا در مورد «وضع عـام و موضوع له عـام» معنای سوّمی قائلیم. ایشان برای تبیین نظریه خود ابتـدا مقدّمه زیر را مطرح می کند: یکی از بحث‌هایی که در فلسـفه مطرح است این است که آیا ماهیت اصالت دارد یا وجود؟ فلاسـفه بزرگ قائل به اصالت وجود بوده و ماهیت را امری اعتباری و انتزاعی می‌داننـد و در توضـیح انتزاعی بودن می گویند: ما که می گوییم وجود، اصالت دارد، این وجود در سیر جوهری خود مراتبی دارد:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۷

مرتبه اوّل: وجود در سـیر جوهری خود به جـایی می‌رسـد که نیاز به حیّز و مکان دارد، واقعیت مسـئله- بر اساس اصالـهٔ الوجود- این اسـت که این موجـود، شاغـلِ حیّز است و از واقعیت به لحـاظ وجـودش برخـوردار است زیرا مـا واقعیـتی را غیر از وجـود نمی‌بینیم، اصالت را ما در اختیار وجود گذاشتیم. از این واقعیت، به «جسم تعبیر می‌شود. آیا این جسم- یعنی جسمیت و مفهوم ماهیت- دارای واقعیـتی غیر از آن واقعیت- که موجود شاغـل حیّز به لحـاظ وجودش دارا بود- می‌باشـد؟ بر اسـاس اصالـهٔ الوجود و اعتبـاری بودن مـاهیت، لفـظ «جسم»، عنوانی است که از این مرتبه وجودی- که عبـارت از واقعیت شاغـل حیّز است- حکـایت می کنـد. به عبـارت دیگر: «جسم» عنوانی انتزاعی و اعتبـاری است که خودش هیـچ‌گونه واقعیتی نـدارد و واقعیت آن، همان مرتبه وجودی «جسم» اسـت که قوام آن به شاغلیّت حیّز می‌باشـد. مرتبه دوّم: این است که «موجود شاغل حیّز» عنوان «نموّ» پیدا کند. این مرتبه، وجودی کامل‌تر از مرتبه قبلی است که ما برای تعبیر از این واقعیت از عنوان اعتباری «جسم نامی» یا «نبات» استفاده می کنیم ولی خود این تعبیر دارای واقعیـت نیسـت و پشت این عبـارت غیر از واقعیت وجـودی و این مرتبه از وجـود، واقعیت دیگری نیست بلکه این عبـارت حـاکی از واقعیت وجودی و مرتبه‌ای از وجود است که کامـل‌تر از مرحله قبلی است. مرتبه سوّم: این است که «موجود شاغـل حیّز نامی» دارای حساسـیت و تحرک به اراده بشود. این واقعیت وجودی مرتبه‌ای کامـل‌تر از دو مرتبه قبلی است و واقعیتِ آن، همان واقعیتِ وجودیِ محسوس و ملموس است و ما برای تعبیر از این واقعیت از عنوان اعتباری «حیوان» استفاده می‌کنیم. ولی خود این تعبیر دارای واقعیت نیست و پشت سـر این عبارت غیر از واقعیت وجودی و این مرتبه از وجود، واقعیت دیگری نیست. بلکه این عنوان، حاکی از واقعیت وجودی و مرتبه‌ای از وجود است که کامـل‌تر از دو مرحله قبلی است. مرتبه چهـارم: این مرتبه قوی‌تر از مراتب قبلی است که علاـوه بر خصوصیات

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۸

مرتبه قبـل دارای «نـاطقیت» نیز می‌باشـد که ما برای تعبیر از این واقعیت از کلمه «انسان اسـتفاده می کنیم. وقتی ما کلمه «انسان» را به کـار می‌بریم، تنهـا نقشـی که این عنـوان می‌توانـد داشـته باشـد این است که از این مرتبه وجودی حکـایت می کنـد و واقعیت از آن محکی است. به عبـارت دیگر: کلمه «انسـان» به عنـوان مفهـومی اعتبـاری و انـتزاعی نقش داشـته و آنچه واقعیت دارد همـان محکّی است. نه اینکه پشت کلمه «انسـان» واقعیت دیگری باشـد تا از آن به «ماهیت انسان» تعبیر کنیم و ماهیت را در مقابل آن مرتبه خاص از وجود قرار داده و برای آن نقشـی قائل شویم. حال که معلوم گردید «انسان» از نظر واقعیت خارجی، مرتبه خاصـی از وجود اسـت بایـد ببینیم ارتبـاط انسـان با افراد آن چگونه است؟ با بررسـی ارتباط بین انسان و افراد آن درمی‌یابیم که افراد انسان در جهت جامع خاصـی مشترک می‌باشـند که افراد حیوان در آن جهت اشتراک ندارنـد. ولی آیا این امر با اصالهٔ الوجود سازگار است؟ از طرفی ما

اصالت را به‌وجود دادیم و الفاظ ماهیت را برای حکایت از مراتب وجود مطرح کردیم و از طرفی ملاحظه می‌کنیم افراد انسان در یک جهت جامع مشترکند. قائلین به اصالهٔ الماهیهٔ خواهند گفت: افراد انسان در ماهیت انسان مشترکند و مسئله روشن است. ولی قائلین به اصالهٔ الوجود با مشکل برخورد می‌کنند زیرا وجود، ملازم با تشخص است. حال برای حلّ اشکال چه باید کرد؟ آیا مثل آن رجل همدانی بگوییم: کلّی طبیعی نسبت به افرادش مانند پدر نسبت به فرزندان است. در نتیجه، باید گفت: کلّی طبیعی یک وجود واحد دارد و افراد آن‌هم وجودات متعددی دارند و همان گونه که بین پدر و فرزند، مغایرت وجود دارد، بین کلّی طبیعی و وجودات آن- که عبارت از افراد آن می‌باشند- نیز مغایرت وجود دارد. مرحوم عراقی فرموده است: ما در مورد کلّی طبیعی، چنین حرفی را نمی‌زنیم بلکه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۹

می‌گوییم: هریک از وجودات طبیعت، هم به منزله پدر است و هم به منزله فرزند. در نتیجه به تعداد وجودات طبیعت، هم پدر داریم و هم فرزند. و به عبارت دیگر می‌گوییم: هر فردی از افراد انسان از طرفی دارای حصّه‌ای از «انسان» است، پس به منزله پدر است و از طرفی دارای خصوصیات فردیه است، پس به منزله فرزند است. زید، مرکب از حصّه‌ای از انسان و خصوصیات فردیّه خود می‌باشد، بکر نیز مرکّب از حصه‌ای دیگر از انسان و خصوصیات فردیّه خود اوست و .... مرحوم عراقی، مسئله را این‌گونه حل می‌کند. سپس گویا کسی از ایشان سؤال می‌کند: بالاخره لفظ انسان برای چه چیزی وضع شده است؟ آیا برای مجموع حصّه‌ها وضع شده است؟ ایشان در جواب می‌فرماید: واضع- در مقام وضع- لفظ انسان را برای مجموع حصّه‌ها وضع نکرده بلکه برای معنای وسیعی وضع کرده که بر تمام این حصّه‌ها منطبق است. یعنی هم بر حصّه زیدیت صدق می‌کند هم بر حصّه بکریت و .... مرحوم عراقی سپس در جواب این سؤال که واضع چگونه تمام حصص را ملاحظه کرده است می‌فرماید: همان گونه که در تشکیل قضیّه حقیقیّه، ملاحظه اجمالی افراد موجود و غیر موجود کافی است، در اینجا نیز می‌گوییم: در مقام وضع لفظ انسان برای معنای وسیع که شامل تمام حصص می‌شود، لازم نیست تمام حصصْ مورد ملاحظه واضع قرار گیرند بلکه ملاحظه اجمالی حصص کافی است. در نتیجه، معنای وضع عام و موضوع له عام در مورد انسان این نیست که واضع، ماهیت انسان را در نظر گرفته و لفظ را برای ماهیت- که امری انتزاعی و اعتباری است- وضع کرده است، بلکه مقصود این است که واضع، مجموعه حصص را به‌طور اجمال درنظر گرفته و لفظ را برای معنایی که منطبق بر تمام حصص است وضع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۰

کرده است.[۱۵۰] اشکالات کلام محقق عراقی رحمه الله اشکال اوّل: ایشان در مورد کلّی طبیعی فرمود: «هر فرد از افراد کلّی طبیعی دارای حصّه و سهمی از آن می‌باشد و افراد متعدّد- به تعداد خودشان- دارای تعدّد حصص می‌باشند». به نظر ما، این مطلب در مورد کلّی طبیعی صحیح نیست و تحقیق مطلب در مورد کلّی طبیعی و افراد آن، مطلبی است که امام خمینی «دام ظلّه» بیان فرموده است که ما این مطلب را با تفصیل بیشتری بیان می‌کنیم: امام خمینی «دام ظلّه» فرموده است: به اتفاق همه، قضیّه حملیّه «زیدٌ انسان» قضیه‌ای صحیح بوده و حمل آن، حمل شایع صناعی است یعنی ملاک در این حمل، اتّحاد در وجود خارجی است. ولی آیا این اتّحاد بین چیست؟ وقتی ما «انسان» را به عنوان محمول برای «زید» قرار می‌دهیم، در معنای «انسان» تصرّفی نکرده‌ایم بلکه «انسان» با معنای واقعی خود با زید اتّحاد وجودی پیدا کرده است. و زید در خارج همان انسان کامل است و همان انسان، موضوع له لفظ زید است. اینکه در منطق می‌گویند: «کلّی طبیعی به وجود فردش یافت می‌شود»[۱۵۱]، به این معناست که اگر فردی از افراد کلّی طبیعی در خارج تحقّق پیدا کرد تمام کلّی طبیعی محقق شده است. با پیدا شدن یک فرد از افراد انسان، تمام انسان تحقّق یافته است، تمام معنایی که لفظ انسان برای آن وضع شده، تحقّق یافته است. و به تعبیر دیگر: با پیدا شدن زید در خارج، یک انسان کامل تحقّق پیدا کرده است و با تحقّق بکر، انسان کامل دیگری تحقّق پیدا کرده است و ... پس افراد انسان هرکدام انسانی کاملند و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۱

هرکدام آینه تمام‌نمای کلّی طبیعی‌اند نه اینکه حصّه‌ای از انسان باشند و این‌گونه نیست که بگوییم باید تمام افراد کلّی طبیعی جمع شوند تا کلّی را نشان دهند.

درحالی‌که لازمه فرمایش محقق عراقی این است که تا وقتی تمام افراد کلی طبیعی در خارج تحقّق پیدا نکرده‌اند، کلّی طبیعی نیز تحقّق نیافته است. و این مسئله، مورد قبول ما نبوده و در منطق نیز پذیرفته نیست. به‌طور مسلّم، زید و عَمرو و بکر، هرکدام تمام انسان می‌باشند و قضیّه حملیّه «زیدٌ انسان» مجاز نیست و آنچه در خارج با زید اتّحاد وجودی پیدا می‌کند همان «موضوع له لفظ انسان»- و به تعبیر دیگر: «همان انسان کامل»- است و در آن، مسأله حصّه مطرح نیست. ولی بنا بر فرمایش مرحوم عراقی باید در قضیّه «زیدٌ انسان» تصرّف کرده و بگوییم: این قضیه به معنای «زید حصّةٌ من الإنسان» است، زیرا به نظر ایشان بین زید و انسان کامل، هیچ‌گونه اتّحاد وجودی تحقّق ندارد. و معلوم است که در صورت چنین تصرّفی، مرتکب مجاز شده‌ایم درحالی‌که به نظر ما بین زید و انسان کامل اتّحاد وجودی تحقّق داشته و قضیّه حملیّه «زیدٌ انسان» مجاز نیست. البته باید توجّه داشت که وقتی گفته می‌شود: «هر فردی یک کلّی کامل است»، با قطع‌نظر از مفهوم کلّیت می‌باشد. یعنی مراد ما ذاتِ کلّی طبیعی است نه مفهوم آن زیرا جایگاه مفهوم کلّی در ذهن است.[۱۵۲] اشکال دوّم: مرحوم عراقی بر اساس مسأله اصالة الوجود، قائل شد که واقعیت انسان- که همان وجود انسان است- دارای اصالت می‌باشد. سپس فرمود: واضع، لفظ انسان را برای حکایت از آن واقعیت وجودیه وضع کرده است. و وقتی از ایشان در رابطه با آن واقعیت وجودیه سؤال شد فرمود: واقعیت وجودیه عبارت از یک وجود وسیع و منتشر در افراد است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۲

حال از ایشان سؤال می‌کنیم: اگر مثلًا افراد انسان در خارج هزار نفر باشند، آیا چند واقعیت خارجی تحقّق دارد؟ هزار واقعیت یا بیش از هزار واقعیت؟ اگر جواب دهد: در این صورت، در خارج، هزار واقعیت خارجی تحقّق یافته است.

می‌گوییم: پس موضوع له لفظ انسان کجاست؟ آن موضوع له که به عنوان یک وجود وسیع منتشر در افراد، وضع شده و به عنوان قدر جامع مطرح است و دارای واقعیت می‌باشد. روشن است که با توجّه به اینکه ایشان قائل به اصالة الوجود می‌باشد نمی‌تواند بگوید: «موضوع له انسان، عبارت از ماهیت است». و اگر جواب دهد: در اینجا که هزار فرد داریم، هزار و یک واقعیت وجود دارد، که هزار واقعیت آن در رابطه با افراد و یک واقعیت آن به عنوان قدر جامع و منطبق بر افراد بوده که موضوع له لفظ انسان می‌باشد. ظاهر کلام ایشان بر همین معنا دلالت دارد. می‌گوییم: این همان چیزی است که رجل همدانی به آن ملتزم شده است. محقق عراقی رحمه الله به صراحت فرمود: مسأله کلی طبیعی، مسأله أب و أولاد نیست بلکه مسأله آباء و اولاد است، یعنی به عدد هر فرزندی، پدر تحقّق دارد و اضافه بر اولاد، دیگر پدری وجود ندارد. اگر هزار فرزند وجود دارد، همراه آنان هزار پدر وجود دارد و در کنار آنان یک پدر اضافی که خالی از ولدیت و فردیت باشد وجود ندارد. در حالی که لازمه وجود هزار و یک واقعیت در کنار هزار فرد این است که آن هزار واقعیت به عنوان فرزندان و آن یک واقعیت، به عنوان پدر باشد، پدری که دیگر فرزند نیست. و در این صورت، مسأله کلّی طبیعی سر از مسأله أب و أولاد درمی‌آورد، همان چیزی که محقق عراقی رحمه الله از آن فرار می‌کرد. سؤال: ممکن است کسی بگوید: با قطع‌نظر از کلام مرحوم عراقی رحمه الله، آیا مسأله اصالةُ الوجود- که مبنای اصلی کلام ایشان است- مورد قبول است یا نه؟ و اگر مورد قبول است مسأله کلّی طبیعی و افراد را چگونه حل می‌کنید؟ جواب ما از طرفی هر فرد از افراد کلّی طبیعی را تمامِ کلّی طبیعی می‌دانیم نه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۳

حصّه‌ای از آن. زید یک انسان کامل است نه حصه‌ای از انسان، بکر نیز این‌گونه است و ... و از طرفی قائل به اصالةُ الوجود

می‌باشیم. معنای اصالهٔ الوجود این است که غیر از این افراد، برای چیز دیگری نمی‌توان واقعیت قائل شد. هزار فرد یعنی هزار واقعیت.

بنابراین در مسأله فوق، ما هزار واقعیت انسان یعنی هزار انسان کامل داریم. ما مسأله آباء و اولاد را- که مرحوم عراقی قائل بود- قائلیم ولی می‌گوییم: هر فردی، از طرفی واقعیتِ انسانیت را دارد و از طرفی خصوصیات و عوارض فردیه را داراست. و همه افراد در واقعیتِ انسانیت مشترکند ولی در خصوصیات فردیّه تغایر دارند. در نتیجه، زید و بکر اگر در رابطه با کلّی حساب شوند مغایرت ندارند و هر دو انسان می‌باشند ولی اگر در رابطه با خصوصیات فردیه ملاحظه شوند، بین آنان مغایرت کامل تحقّق دارد. پس این‌گونه نیست که اگر ما قائل به اصالهٔ الوجود شدیم دیگر راهی برای حلّ مسأله کلّی طبیعی و افراد- غیر از مسئله حصص- نداشته باشیم، بلکه همین معنای معروف و مشهور- در رابطه با وضع عام و موضوع له عام- با اصالهٔ الوجود سازگار است.

هم واقعیت، از آنِ وجود است و هم کلّی طبیعی در خارج به وجود افراد وجود پیدا می‌کند و هم هریک از افراد، تمام کلّی طبیعی می‌باشند و هم هر فرد دارای عوارض و خصوصیات مشخّصه‌ای است و هیچ تالی فاسدی بر این معنا مترتب نیست.

مقام سوم وقوع و عدم وقوع اقسام ممکن وضع

اشاره

در اینجا بحث می‌کنیم که آیا اقسام ممکن وضع، در خارج نیز مصداق دارند یا نه؟ در رابطه با وقوع «وضع عام و موضوع له عام» در خارج بحثی نیست و مثال آن، اسماء اجناس- مثل رجل- است. «وضع خاص موضوع له خاص» نیز در خارج واقع شده و مثال آن اعلام شخصیّه- مثل زید- است که واضع در آنها معنای جزئی را تصور کرده و لفظ را برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۴

همان معنای جزئی وضع کرده است. ولی در اینجا یک اشکال قوی نسبت به مثال اعلام شخصیه مطرح است.

اشکال نسبت به مثال اعلام شخصیه

اشکال مبتنی بر دو مقدّمه است که هر دو در ضمن مباحث گذشته مطرح گردید: مقدّمه اوّل: موجود ذهنی- با وصف وجود ذهنی‌اش- مغایر با موجود خارجی- با وصف وجود خارجی آن- می‌باشد. زیدی که در حیاط مدرسه است- با وصف وجود خارج- نمی‌تواند در ذهن بیاید، همچنین وجود ذهنی- با وصف ذهنیت- نمی‌تواند در خارج وجود پیدا کند، زیرا وجود ذهنی- برفرض اینکه واقعیت داشته باشد- نوعی از وجود بوده و به عنوان قسیم برای وجود خارجی است و قابل جمع با آن نیست.

همان گونه که «انسان» و «بقر» که دو نوع از حیوانند- یعنی فصل هرکدام غیر از فصل دیگری است- با یکدیگر قابل جمع نیستند. و ما وقتی می‌گوییم: «الوجود إمّا ذهنی و إمّا خارجیّ»، این قضیه به اصطلاح منطقیین، قضیه منفصله حقیقیّه است که مانعهٔ الجمع و مانعهٔ الخلوّ می‌باشد. مقدّمه دوّم: وجود ذهنی عبارت از تصور شیء و التفات نفس به آن چیز است و گفتیم: در وجود ذهنی دو ملحوظ وجود دارد: ملحوظ بالذات و ملحوظ بالعرض. ملحوظ بالذات همان صورت ذهنی و نقشی است که از متصوَّرْ در ذهن

می‌آید، خواه متصوَّر، جزئی باشد و یا کلّی. و ملحوظ بالعرض عبارت از خودِ شیء است. و به تعبیر دیگر: صورت ذهنی، حکایت از موجود خارجی می‌کند پس حاکی و ملحوظ بالذات، همان صورت ذهنی است و محکّی و ملحوظ بالعرض، همان موجود خارجی است. و معنای حکایت، اتّحاد و وحدت نیست بلکه این حکایت، دلیل بر مباینت بین وجود خارجی و وجود ذهنی است. همان گونه که می‌گوییم: «لفظ، حاکی از معناست»، این حکایت، نشان‌دهنده مغایرت است به‌همین‌جهت نمی‌توانیم بگوییم: «اللفظ معنیً»، زیرا قضیّه حملیّه بر محور اتّحاد استوار است. درحالی‌که لفظ و معنا مغایرت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۵

دارند و هرکدام مقوله‌ای جداگانه هستند. حاصل مقدّمه دوّم این است که در وجود ذهنی، ما بدون واسطه، به وجود خارجی دست پیدا نمی‌کنیم بلکه ملحوظ بالذات عبارت از صورتی است که از موجود خارجی حکایت می‌کند، مثل آینه‌ای که نشان‌دهنده چهره انسان است و ملحوظ بالعرض همان موجود خارجی است. پس از روشن شدن دو مقدّمه فوق، مستشکل می‌گوید: شما که می‌گویید: «واضع، لفظ زید را برای معنای جزئی وضع کرده است»، معنای این عبارت این است که لفظ زید برای معنای موجود وضع شده است، زیرا جزئیت، مساوق با وجود است. در حالی که وضع لفظ زید برای معنای موجود، مشکل است، زیرا: اگر زید برای موجود ذهنی- یعنی ملحوظ بالذات- وضع شده باشد دیگر نمی‌توان زید را به موجود خارجی اطلاق کرد چون موضوع له لفظ زید، موجود ذهنی فرض شد و اگر گفته شود: «اطلاق زید بر موجود خارجی مجاز است»، می‌گوییم: «این خلاف بداهت است و حقیقی بودن قضیّه‌ای مانند «هذا الموجود الماشی فی الخارج زیدٌ» را نمی‌توان انکار کرد». و اگر گفته شود: «چنین اطلاقی حقیقی است- که حقیقی هم هست-»، می‌گوییم: «این با آنچه شما فرض کردید منافات دارد، زیرا شما موضوع له زید را معنایی مقید به امر ذهنی فرض کردید و طبق مقدّمه اوّل، موجود ذهنی، مباین با موجود خارجی است». پس چگونه می‌خواهید قضیّه حملیّه تشکیل داده و امری ذهنی را بر امری خارجی حمل کرده و بگویید: «هذا الموجود فی الخارج زیدٌ»؟ و اگر زید برای موجود خارجی- یعنی ملحوظ بالعرض- وضع شده باشد و اطلاق زید بر موجود خارجی اطلاق حقیقی باشد، یعنی واضع- در مقام وضع- اگرچه معنای جزئی را تصور کرده ولی لفظ را برای جزئی خارجی وضع کرده است و به عبارت دیگر:

«موضوع له لفظ زید عبارت از موجود خارجی با حفظ تشخص در خارج باشد». این فرض دارای دو اشکال است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۶

اشکال اوّل: آیا جهت منطقی در قضیّه «الإنسان موجود» چیست؟[۱۵۳] خواهید گفت: جهت قضیّه مذکور «امکان» است، زیرا وقتی ماهیت انسان- که موضوع قضیه فوق است- ملاحظه شود می‌بینیم نه وجود برای آن ضرورت دارد و نه عدم. و بر همین مبناست که برای اثبات صانع می‌گوییم: وجود و عدم برای ماهیت ممکن، ضرورت ندارد پس اگر چنین ماهیتی وجود پیدا کرد علت می‌خواهد. جهت منطقی در قضیّه «زیدٌ موجود» نیز همان «امکان» است و از این جهت فرقی بین «الإنسان موجود» و «زیدٌ موجود» نیست. زیرا همان گونه که وجود و عدم برای «انسان» ضرورت ندارد، برای «زید» هم- که یکی از مصادیق انسان است- ضرورتی ندارد. آنگاه مستشکل می‌گوید: شما در مورد معنای زید گفتید: زید به معنای «موجود در خارج» است و قید وجود خارجی در معنای زید نقش دارد، زیرا اگر قید کنار برود جزئیت هم کنار می‌رود. بنابراین معنای «زیدٌ موجود فی الخارج» این است: «هذا الشیء الموجود فی الخارج- بوصف کونه موجوداً فی الخارج- موجودٌ فی الخارج». در این صورت «موجود» برای زید ضروری خواهد بود. و قضیّه حملیّه‌ای را که موضوع آن مقیّد به وجود محمول باشد «قضیّه ضروریه به شرط محمول» می‌گویند، مثل قضیّه «زیدٌ القائم قائمٌ» که «قیام» برای «زیدٌ القائم» ضروری است زیرا «زیدٌ القائمُ» نمی‌شود غیر قائم باشد. در نتیجه اگر معنای «زید» و جزئیت آن را جزئی خارجی بدانیم و جزئیت را به عنوان قید در معنای زید مطرح کنیم باید قضیّه «زیدٌ موجود» غیر از قضیّه «الإنسان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۷

موجود» باشـد. در حـالی که کسـی قائـل به فرق بین این دو قضیّه نیست. اشـکال دوّم: دو قضـیّه «الإنسـان معـدومٌ» و «زیـدٌ معـدومٌ» صادقند، زیرا در «الإنسان معدوم» ماهیت، نه اضافه خاصی به وجود و نه اضافه خاصی به عدم دارد.

حـال این سؤال مطرح است که معـدوم بودن در چه زمـانی است؟ مشـهور معتقدنـد: وجود طبیعت به وجود فردٍ ما است ولی انعـدام طبیعت به انعدام جمیع افراد است. ما در بحث نواهی خواهیم گفت که این کلام مشهور نادرست است، بلکه طبیعت- در آنِ واحد- هم موجود است و هم معـدوم. وجود آن به لحاظِ فردِ موجود و عـدم آن به لحاظ فرد معدوم است. مثل اینکه اگر ما کلّی جسم- نه جسم خاص- را در نظر بگیریم، کلّی جسم در آنِ واحد هم معروض سواد است و هم معروض بیاض.

طبیعت جسـم، هـم در ضـمن جسم‌هـای معروض بیـاض محقـق اسـت و هـم در ضـمن جسم‌هـای معروض سـواد تحقّق دارد. آنچه نمی‌توانـد در آنِ واحد معروض سواد و بیاض باشد، جسم خاص است نه کلّی جسم. بنابراین، طبیعت انسان در آنِ واحد هم موجود است- در ضـمن فردی مثل زید- و هم معدوم است، در ضـمن فردی مثل عَمرو. البته این اشـکال ما به عنوان جمله معترضه‌ای اسـت که تحقیق آن در بحث نواهی خواهد آمد. ولی شـما فرض کنید انسان قبل از وجود، معدوم بوده و پس از آفرینش بشـر، وجود پیدا کرده است ولی موضوع در قضیّه «الإنسان معدوم» و «الإنسان موجود» یک چیز است، الإنسان یعنی ماهیت انسان که با وجود و عدم سازگار است. به لحاظ قبل از خلقت، معدوم و به لحاظ بعد از خلقت، موجود است. حال در مورد اعلام شخصـیه- مثل زید- مسئله چگونه است؟ بنابراین که وجود خارجی در معنای زید دخالت داشته باشد، آیا می‌توان گفت: «کان زیدٌ معدوماً ثمّ صار موجوداً».؟ وقـتی در مورد انسـان کلمه معـدوم را مطرح می‌کنیم، این معـدوم بودن در رابطه بـا مـاهیت است و نسبت مـاهیت به وجود و عـدم مساوی است درحالی‌که زید،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۸

ماهیت نیست. زید عبارت از چیزی است که- بنابراین فرض- وجود خارجی در معنای آن دخالت دارد و در غیر فرضِ وجود، اصـلًا زیـدی نـداریم. زیـد، یعنی این هیکل مقیّـد به وجود خارجی. معـدوم بودن در مورد «هیکل مقیّد به وجود خارجی» معنا ندارد. زیرا این همیشه بـا وجود همراه است. و در نتیجه عبـارت «زیـدٌ کـان معـدوماً» نبایـد صـحیح باشـد درحـالی‌که این عبـارت درست است. خلاصه اشـکال دوّم: ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم همان گونه که جمله «کان الإنسان معـدوماً فصار موجوداً» را صـحیح می‌داننـد جمله «کان زیـدٌ معـدوماً فصار موجوداً» را نیز صـحیح می‌دانند و فرقی بین این دو قائل نیسـتند. در نتیجه، زید برای «هیکل مقیّد به وجود خارجی» وضع نشده است، زیرا اگر چنین بود نباید جمله «کان زیدٌ معدوماً فصار موجوداً» صحیح باشد.

حلّ اشکال

برای حلّ اشـکال در مورد اعلام شخصیّه باید یکی از دو راه زیر را انتخاب کنیم: راه اوّل: این است که بگوییم: در اعلام شخصـیّه، وضع خـاص و موضوع له خـاص نیست بلکه وضع عـام و موضوع له عـام است، به این صورت که، ماهیت کلّیه‌ای که در معنای زید ملاحظه شده و لفظ زید برای آن وضع شده، عبارت از یک ماهیت کلّی مرکّبی است که مصداق خارجی آن منحصـر به زید است. به عبارت دیگر: موضوع له زیـد، عبارت از ماهیتی است که مصـداق آن منحصـر در زیـد است. مثل این که پدر بگوید: برای اولین پسـری که خـدا در فلان محل و در فلان ماه و فلان روز به من عنایت کنـد لفظ زید را وضع کردم. این‌ها کلّی است و ممکن اسـت اصـلًا وجود پیـدا نکنـد ولی تصور این مفهوم کلّی- قبـل از وجود- برای مـا ممکن است. مصـداق این مفهوم کلّی مرکب عبارت از همان زیـدی است که در خارج تحقّق پیدا می‌کند ولی وجود خارجی، در معنای موضوع له زید نقش ندارد. آنچه نقش دارد همان

عنوان کلّی است ولی این عنوان کلّی، مصداقی به جز زید ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۹

این مطلب نظیر چیزی است که در مورد «واجب‌الوجود» گفته می‌شود. مفهوم «واجب‌الوجود» مفهومی کلّی است، همان گونه که «ممکن الوجود» مفهومی کلّی است، با این تفاوت که «ممکن الوجود» دارای افراد و مصادیق زیادی است ولی «واجب‌الوجود»- به حسب ادلّه قطعی توحید- دارای یک فرد است. بنابراین مانعی ندارد که مفهومی کلّی باشد ولی مصداق آن منحصر به فرد باشد. تنها فرقی که بین عنوان «واجب‌الوجود» و مسأله اعلام شخصیه وجود دارد این است که «واجب‌الوجود» دارای یک وضع نیست بلکه هریک از عناوین «واجب» و «وجود» مفاهیمی کلّی و دارای وضع جداگانه‌ای می‌باشند و وقتی اضافه تحقّق پیدا کرد مسئله را از کلّیت خارج نمی‌کند و تنها دایره آن را محدودتر می‌کند و در عین حال مصداق آن منحصر به یک فرد است ولی در مسأله اعلام شخصیّه، اگر گفتیم زید برای عنوان کلّی مرکب وضع شده، یک وضع در کار است. لفظ زید را به یک وضع، برای اولین فرزند پسر که در فلان محلّ و فلان ماه و فلان روز متولد شود وضع می‌کند ولی این مفهوم کلّی که موضوع له برای زید است دارای یک مصداق می‌باشد. راه دوّم: این است که بگوییم: در مورد اعلام شخصیّه، وضع خاص و موضوع له خاص است ولی در کلمه خاص، توسعه قائل شده و بگوییم: معنای خاص، فقط مقیّد به وجود ذهنی یا وجود خارجی نیست بلکه مورد سوّمی هم داریم و آن در صورتی است که لفظی دارای مفهوم کلّی بوده ولی آن کلّی، منحصر به فرد خاصّ باشد. و همین انحصار به فرد خاص باعث می‌شود که از مصادیق خاص باشد. در نتیجه، مثال اعلام شخصیّه به عنوان مثال برای وضع خاص و موضوع له خاص خواهد بود. و راه دیگری غیر از این دو راه به نظر نمی‌رسد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۱

مسأله پنجم وضع شخصی و نوعی ۱۵۴]

اشاره

در این تقسیم، محورْ عبارت از لفظ است و چهار صورت دارد. یک صورت آن، وضع شخصی و یک صورت آن وضع نوعی و دو صورت آن محلّ خلاف است.

صور چهارگانه وضع

صورت اوّل: جایی است که واضع هنگام وضع، ماده مشخص و هیئت معینی را درنظر می‌گیرد به گونه‌ای که هر دو جهت، در وضع دخالت دارند، اگر ماده تغییر کند و یا در ترتیب حروف و حرکات و سکنات آن تغییری حاصل شود، غیر از چیزی خواهد بود که واضع آن را وضع کرده است. وضع در این قسم، بدون تردید وضع شخصی است و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۲

هم در اعلام شخصیّه و هم در اسماء اجناس امکان دارد. مثلًا وقتی واضع می‌خواهد لفظ زید را برای موجود خارجی وضع کند، از نظر لفظی خصوصیات زیر را مراعات می‌کند: ۱- ماده «ز، ی، د». ۲- ترتیب بین حروف، به گونه‌ای که «ز» حرف اوّل، «ی» حرف دوّم و «د» حرف سوم باشد. ۳- حرکات و سکنات، که در اینجا، «ز» مفتوح، «ی» ساکن و «د» به اختلاف عوامل تغییر می‌کند.

هریک از امور سه‌گانه فوق، اگر اندکی تغییر کند غیر از چیزی خواهد بود که واضع وضع کرده است. در مورد اسماء اجناس- مثل رجل- نیز به‌همین‌صورت است. بنابراین، مراد از وضع شخصی، وضعی است که در آن، برای تمام خصوصیاتِ لفظ- یعنی خصوصیات مربوط به مادّه و هیئت- حساب باز شده است مثلًا اگر به‌جای فتحه «ر» در رجل، آن را مکسور یا مضموم کنیم و یا ترتیب حروف آن را به هم بزنیم، لفظِ به دست آمده، لفظِ موضوع برای معنای مذکور نخواهد بود. سؤال: اگر گفته شود: «زیدٌ لفظٌ»، و مراد «شخص زید» ی باشد که متکلّم به آن تکلّم کرده است، آیا بین «شخص» در مثال فوق با «شخص» در وضع شخصی تفاوتی وجود دارد؟ جواب: بلی، بین این دو، تفاوت وجود دارد زیرا «شخص» در مثال «زیدٌ لفظ» «شخص زید» ی است که واضع به آن تکلّم کرده است، یعنی واضع همان لفظ زید را که به آن تکلّم کرده، موضوع قرار می‌دهد ولی آنچه که واضع در باب «وضع شخصی» وضع می‌کند، عبارت از «طبیعی زید» است خواه زیدی باشد که او می‌گوید، یا زیدی که شخص دیگری می‌گوید. ولی با وجود اینکه طبیعی لفظ زید را موضوع قرار می‌دهد، از لحاظ مادّه و هیئت و خصوصیات، آن را محدود می‌کند. یعنی کلمه «زید»- با این خصوصیات و شرایط- برای «موجود خارجی» وضع شده است. و وضع در اینجا، بدون

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۳

تردید، «وضع شخصی» است، خواه در اعلام شخصیه باشد و یا در اسماء اجناس. صورت دوّم: جایی است که هیچ‌یک از مادّه و هیئت درنظر گرفته نشده‌اند، مثل وضع در جمله اسمیه در بحث‌های آینده خواهیم گفت: همان گونه که مفردات دارای وضع می‌باشند، مرکّبات نیز دارای وضع می‌باشند، مثلًا جمله اسمیّه دارای وضعی جدای از وضع مفردات آن می‌باشد. در جمله اسمیّه، خصوصیات مادّه ملاحظه نشده است.

«زیدٌ قائمٌ» جمله اسمیه است و «عمروٌ قاعدٌ» هم جمله اسمیه است با اینکه موضوع و محمول این دو جمله با یکدیگر تفاوت دارند. از نظر هیئت هم خصوصیتی ملاحظه نشده است البته آزاد بودن هیئت، مانند آزاد بودن مادّه نیست، ولی درعین‌حال، صورت مشخصی برای آن در نظر گرفته نشده است. جملاتی چون «زیدٌ قائمٌ»، «القائم زیدٌ» و «زیدٌ قام» جمله اسمیه‌اند با اینکه صورت آنها با یکدیگر تفاوت دارند، یعنی صورتی را مشخص نکرده‌اند و بگویند جمله اسمیه حتماً باید به این صورت باشد، آن‌گونه که در زید و انسان هیئتْ مشخص است. البته این حرف به معنای مبهم بودن هیئت جمله اسمیه نیست بلکه به این معناست که خصوصیتی در آن مشخص نکرده‌اند، به‌همین‌جهت گفتیم تمام مثالهای مذکور، جمله اسمیّه است اگرچه بعضی از آنها- مثل القائم زید- مفید حصر است ولی در عین حال همه آنها جمله اسمیه‌اند. این قسم از وضع- بدون تردید- وضع نوعی است و اگر بخواهیم وضع در جمله اسمیه را وضع نوعی ندانیم، مثالی برای وضع نوعی نخواهیم داشت، زیرا چیزی وسیع‌تر از وضع در جمله اسمیه و فعلیه و امثال این‌ها نداریم. و این مسئله بین بزرگان مسلّم است که وضع در این‌ها نوعی است. صورت سوّم: جایی است که مادّه، معین بوده ولی هیئت، معین نباشد، مثلًا واضع مادّه «ض، ر، ب» را برای «زدن» وضع کرده است بدون اینکه هیئت معیّنی را در نظر گرفته باشد. این مادّه می‌تواند در هیئت‌های مختلفی- مانند مصدر، فعل ماضی، فعل مضارع، اسم فاعل، اسم مفعول و ...- وارد شود که هرکدام از این هیئت‌ها، معنایی زاید بر مادّه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۴

به آن اضافه می‌کنند، مثلًا: «ضارب» به معنای «یک مرد زننده» و «مضروب» به معنای «یک مرد زده شده» می‌باشد. صورت چهارم: جایی است که هیئت، معین بوده ولی مادّه، معیّن نباشد، مثلًا واضع، «هیئت فاعل» را برای «کسی که تلبس به مبدأ پیدا می‌کند» وضع کرده است ولی در این هیئت، مادّه خاصّی در نظر گرفته نشده است، حتّی خود مادّه «ف، ع، ل» هم در مسئله دخالت ندارد. بلکه استفاده از مادّه «ف، ع، ل» برای بیان هیئت فاعل از روی ناچاری است و آنچه در وضع نقش دارد نفس هیئت است.

آیا وضع در قسم سوّم و چهارم، شخصی است یا نوعی؟

اشاره

در اینجا سه نظریه وجود دارد:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، این مسئله را مطرح نکرده است ولی از توصیفی که در کلام ایشان ذکر شده، استفاده می‌شود که ایشان وضع در این دو قسم را «وضع شخصی» دانسته است. پس در حقیقت، وضع شخصی سه قسم پیدا می کند.[۱۵۵]

۲- نظریه محقق عراقی رحمه الله

محقق عراقی رحمه الله وضع در این دو قسم را «وضع نوعی» دانسته است. پس به نظر ایشان، وضع نوعی دارای سه قسم است.[۱۵۶]

۳- نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۸۵

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در این مقام قائل به تفصیل شده و فرموده است: اگر مادّه معیّن باشد، «وضع شخصی» و اگر هیئت معیّن باشد «وضع نوعی» است. در نتیجه، دو قسم از اقسام چهارگانه وضع، شخصی و دو قسم آن نوعی می‌باشند.[۱۵۷] اگرچه کلام ایشان به این صراحت نیست و این را ما عرض کردیم، زیرا از کلمات ایشان برمی‌آید که وضع بر سه قسم است، درحالی‌که به حسب واقع بر چهار قسم است.

بررسی نظریات فوق

به‌نظر می‌رسد کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بر دو قول دیگر ترجیح دارد، زیرا: اوّلًا: وقتی واضع ماده معیّنی را با خصوصیات مربوط به آن در نظر گرفت- مثل اینکه ماده «ض، ر، ب» را با خصوصیت ترتیب و خصوصیت اینکه تنها حروف اصلی، این‌ها باشند و حرف دیگری هم در کلمه نباشد، در نظر بگیرد- درحقیقت، شخصی بودن و خصوصیت را لحاظ کرده است. اگر گفته شود: در اینجا از نظر هیئت آزاد است. ایشان جواب می‌دهد: آزاد بودن هیئت، منافاتی با شخصی بودن وضع ندارد، زیرا در مثل

«زید»- که بدون تردید وضع آن شخصی است- هم از جهت حرکت حرف آخر آن آزاد است. واضع، لفظ زید را برای موجود خارجی وضع کرده است ولی همین زید در صورت فاعل بودن، مرفوع و در صورت مفعول بودن، منصوب و در صورت مضاف الیه بودن، مجرور است و همان گونه که این اختلافات ضربه‌ای به شخصی بودن وضع آن وارد نمی‌کند، هیئات مختلفی که بر «ض، ر، ب» عارض می‌شوند نیز سبب نمی‌شود که وضع آن را وضع نوعی بدانیم بلکه با توجّه به خصوصیاتی که در لفظ در نظر گرفته‌ایم باید وضع آن را وضع شخصی بدانیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۶

ثانیاً: از بررسی مادّه و هیئت درمی‌یابیم که هیئت، همواره تابع مادّه است و آنچه اصالت دارد مادّه می‌باشد. شاهد این مطلب این است که برای بیان هر هیئتی ناچاریم از یکی از مواد استفاده کنیم، مثلًا برای بیان هیئت فاعل چاره‌ای نیست جز اینکه از مادّه‌ای مثل «ف، ع، ل» استفاده کنیم. ولی در وضع «ض، ر، ب» هیچ هیئتی ملاحظه نمی‌شود و خود مادّه برای بیان این امر کافی است زیرا مادّه، اصالت داشته و به هیئت نیاز ندارد. ولی هیئت- حتی در مقام وضع- نیاز به مادّه دارد. با توجّه به مطلب فوق می گوییم: اگر مادّه، معیّن باشد «وضع شخصی» است چون برای وضع، نیاز به هیئت نداریم و اگر هیئت، معیّن باشد «وضع نوعی» است زیرا برای بیان وضع به مادّه نیاز داریم.

یعنی در حقیقت، وقتی واضع می‌خواهد هیئت «فاعل» را برای کسی که متلبس به مبدأ است وضع کند یک عنوان کلّی و جامع عنوانی را ملاحظه می‌کند و کلمه «فاعل» را به عنوان بیانگر این جامع عنوانی مطرح می‌کند. ذکر این نکته لازم است که مطلب فوق، ثمره عملی ندارد و تنها اصطلاحی است که در علم اصول مطرح شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۷

مسأله ششم وضع در حروف [۱۵۸]

اشاره

گفتیم که وضع بر چهار قسم متصوّر است: وضع خاص و موضوع له خاص، وضع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۸

عام و موضوع له عام، وضع خاص و موضوع له عام، وضع عام و موضوع له خاص. آنچه در اینجا مطرح است این است که آیا وضع حروف داخل در کدام‌یک از اقسام چهارگانه فوق است؟ این مسئله، مورد اختلاف واقع شده است که در ذیل به بحث و بررسی نظرات در مورد آن می‌پردازیم:

نظریه اوّل (نظریه مشهور نحویین)

مشهور بین نحویین این است که وضع حروف عام و موضوع له آنها خاص است، یعنی واضع- در مقام وضع- یک معنای کلّی را تصوّر کرده و لفظ را برای مصادیق آن وضع کرده است. و همان گونه که قبلًا گفتیم: در باب وضع عام و موضوع له خاص، نوعی اشتراک لفظی تحقّق دارد که ناشی از وضعِ واحد است نه اوضاع متعدّد. بنابراین، در باب حروف وقتی واضع خواسته است کلمه «مِنْ» را وضع کند، نخست مفهوم کلّی «ابتدا» را تصوّر کرده و سپس لفظ «مِنْ» را برای مصادیق و جزئیات این مفهوم وضع کرده

است.[۱۵۹]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۹

نظریه دوّم (نظریه مرحوم آخوند)

اشاره

مرحوم آخوند معتقد است، حروف دارای وضع عام و موضوع له عام بوده و حتّی مستعمل فیه در آنها هم عام است یعنی واضع، کلّی ابتدا را در نظر گرفته و لفظ «مِنْ» را برای همین معنای کلّی وضع کرده است و در مقام استعمال نیز در همین معنای کلی، استعمال می‌شود. بنابراین، مراحل سه‌گانه وضع، موضوع له و مستعمل فیه در مورد حروف و اسم‌های هم سنخ آنها یکسان است ولی مقام استعمال آنها با یکدیگر فرق دارد. مرحوم آخوند، ظاهراً این قول را از مرحوم رضی «نجم الأئمه» اخذ کرده است ولی این مسئله در کلام مرحوم رضی روشن نشده است و مرحوم آخوند آن را روشن کرده است.[۱۶۰] کلام مرحوم آخوند، دو محور دارد: محور اوّل: اشکالی است که به مشهور نحویین وارد کرده است. محور دوّم: مطلبی است که خود مرحوم آخوند اختیار کرده است.

۱- اشکال مرحوم آخوند به کلام مشهور نحویین

مشهور نحویین معتقدند: موضوع له در حروف، خاص است. مرحوم آخوند می‌فرماید: «خاص» به معنای «جزئی» است. تشخّص، مساوق با وجود است. خصوصیت، همراه با وجود تحقّق پیدا می‌کند. بنابراین می‌توانیم کلمه «خاص» را برداشته و به‌جای آن کلمه «جزئی» را بگذاریم و بگوییم: موضوع له در حروف، «جزئی» است. اکنون از مشهور نحویین سؤال می‌کنیم: مراد شما از «جزئی»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۰

چیست؟ بدیهی است که مشهور نحویین یا باید بگویند: مراد، جزئی ذهنی است و یا بگویند: مراد، جزئی خارجی است و احتمال سوّمی در این زمینه مطرح نیست.[۱۶۱] و قبلًا هم اشاره کردیم که بین وجود ذهنی و وجود خارجی، تباین وجود دارد، یعنی نمی‌شود تصور کرد موجود ذهنی- به وصف موجود ذهنی بودن- در خارج محقّق شود و یا موجود خارجی- به وصف موجود خارجی بودن- در ذهن تحقّق پیدا کند. احتمال اوّل: اگر نحویین بگویند: «مراد از جزئی، خصوصیت خارجی است، به این معنا که واضع، کلّیِ ابتدا را تصور کرده و لفظ «مِنْ» را برای مصادیق خارجی و حقیقی ابتدا، وضع کرده است. یعنی هرجا ابتدا بود و کلمه «مِنْ» می‌توانست به کار رود همه از مصادیق خارجی ابتداست. این وجودات و مصادیق خارجیِ ابتدا، همه جا وجود دارند.

وقتی شما از منزل به‌طرف درس حرکت می‌کنید، ابتدای این حرکت از منزل بوده و این یک امر واقعی است نه اعتباری. شروع درس از اوّل سال و یا شروع درس یک کتاب و ده‌ها مورد امثال این‌ها- که ما روزانه با آنها سروکار داریم- از مصادیق خارجی ابتدا بوده و دارای واقعیت می‌باشند».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۱

مربوط به بصره است. شاید از کلمات مشهور نحویین که می‌گویند: «الحرف ما دلّ علی معنیً فی غیره»[۱۶۲] نیز این معنا استفاده شود، زیرا ظاهر «فی غیره» این نیست که خود آن معنا خودبخود وصف برای غیر است و از اوصاف این معنا به حسب واقع این است که ظرفش عبارت از غیر است. بلکه ظاهر «فی غیره» این است که معنایی که شما لحاظ می‌کنید در ارتباط با غیر است و با دید ذهنتان آن را وصف و حالت برای غیر می‌بینید. مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر مراد از جزئیت که در معنای «من» و «إلی» نقش دارد جزئیت ذهنیه باشد،[۱۶۳] چند اشکال مطرح است: اشکال اوّل: اگر مولا بگوید: «سِرْ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ»، بدون تردید این دستور مولاـ قابل امتثال است ولی آیا امتثال به چه چیزی تحقّق پیدا می‌کند؟ بدون شک، تصور ذهنی حرکت از بصره به کوفه، امتثال محسوب نمی‌شود، بلکه امتثال در صورتی است که حرکت از بصره به کوفه در خارج تحقّق پیدا کند. و با توجّه به اینکه باید بین مأمور به با آنچه در خارج آورده شده است عینیتْ وجود داشته باشد تا امتثال تحقّق پیدا کند، درمی‌یابیم که مأمور به نمی‌تواند مقیّد به وجود ذهنی باشد، زیرا در این صورت بین مأمور به و آنچه در خارج آورده شده است تباین وجود دارد، چون مقیّد به وجود ذهنی نمی‌تواند بر وجود خارجی منطبق شود و مقیّد به وجود خارجی هم نمی‌تواند منطبق بر وجود ذهنی شود. ولی در بیان مشهور نحویین- بنا بر احتمال دوّم- حرکت خارجیه نه تنها عین مأمور به نیست بلکه مباین با مأمور به است زیرا- بنا بر احتمال دوّم- مأمور به، مقیّد به وجود ذهنی است درحالی‌که امتثال، امری خارجی است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۲

اشکال دوّم: چه تفاوتی بین وضع حروف و وضع اسماء وجود دارد که مسأله لحاظ، در حروف به عنوان قید مطرح گردید ولی در اسماء مطرح نگردید؟ فارق حقیقی بین معنای اسم با معنای حرف، همان استقلالیت و تبعیت است. در اسم جنبه استقلال مطرح است ولی حرف جنبه تبعی و وصفی دارد و اگر قرار باشد در مورد حرف، لحاظ را نیز اضافه کنیم و بگوییم: «من» به معنای «الابتداء الذی لوحظ حالهٔ للغیر» است» باید ابتدای اسمی نیز به معنای «الابتداء الذی لوحظ مستقلًا» باشد پس چرا قید «لحاظ» در معنای اسم نادیده گرفته شد؟ اشکال سوّم: اشکال مهمّی که در اینجا مطرح است همین اشکال سوّم است، برای بیان این اشکال، نخست به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: مقدّمه: هرجا استعمال تحقّق پیدا کند باید لفظ و معنا تصور شوند، زیرا استعمال، یک عمل اختیاری و ارادی است و تصور لفظ و معنا- به عنوان مقدّمه این عمل اختیاری- باید قبل از آن تحقّق یابند. چون اولین مقدّمه اراده، تصور مراد است ولی با توجّه به انس ما نسبت به الفاظ و کثرت ارتباطی که بین لفظ و معنا وجود دارد، این تصورات خیلی سریع انجام می‌گیرد. پس از بیان مقدّمه فوق به ذکر اشکال مرحوم آخوند می‌پردازیم: مرحوم آخوند می‌فرماید: در جمله «سرتُ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» که هم دارای معانی اسمیه ۱۶۴] و هم دارای معانی حرفیه است، استعمال «سرتُ» و «البصرهٔ» و «الکوفهٔ»- که دارای معانی اسمی می‌باشند- تنها به دو لحاظ و تصوّر نیازمند است:

یکی لحاظ لفظ و دیگری لحاظ معنا.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۳

کفایت می‌کند. جواب: این مطلب غیر معقول است، زیرا لحاظی که جزء معنای حرف است، بر لحاظی که مربوط به مقام استعمال است تقدّم دارد. همان گونه که در اسم نیز باید اوّل بصره و کوفه‌ای باشد تا لحاظ استعمالی به آنها تعلّق گیرد، در لحاظِ حرفی نیز باید اوّل معنای حرف محقق شود تا در مقام استعمال لفظ در معنا، لحاظ به آن معنا تعلق گیرد.

و نمی‌توان گفت: «همین لحاظی که نقش مکمِّل بودن معنا را دارد و به عنوان جزئیت برای معنا مطرح است، به عنوان لحاظ استعمالی نیز کافی است». این امر مستلزم تقدّم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۴

شیء بر نفس خود بوده و محال است، زیرا لحاظِ داخل در معنا، مقدّم بر لحاظِ مربوط به استعمال است و اگر بنا باشد همین لحاظ

برای مقام استعمال هم کافی باشد، لازم می‌آید این لحاظ، از یک نظر در ردیف معنا و از یک نظر در رتبه متأخر از معنا قرار گیرد. در نتیجه، این حرف مشهور نحویین که می‌گویند: «معنای حرفی یک معنای جزئی است» و ظاهرشان این است که مراد از جزئیت «جزئیت ذهنیه» است، مستلزم وجود سه لحاظ در معانی حرفی است و این خلاف وجدان است. به‌همین‌جهت، مرحوم آخوند به شدّت آن را ردّ کرده و مطلب دیگری را اختیار می‌کند.

۲- مطلبی که مرحوم آخوند اختیار کرده است

مرحوم آخوند، پس از ردّ نظریه مشهور نحویین می‌فرماید: بین «مِنْ» و «ابتداء»- که اسم است- در تمام مراحل سه‌گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه اتّحاد وجود دارد.
اشکال: اگر بین ابتدای اسمی و معنای «مِنْ» ترادف وجود داشته باشد، باید استعمال هریک در مقام دیگری صحیح باشد درحالی‌که ما در خارج می‌بینیم مواردی که استعمال کلمه «ابتداء» صحیح است، استعمال کلمه «مِنْ» صحیح نیست و مواردی که استعمال کلمه «مِنْ» صحیح است استعمال کلمه «ابتداء» صحیح نیست، مثلًا در جمله «ابتداء السیر کان من البصرة» نمی‌توان به‌جای «ابتداء» کلمه «مِنْ» و به‌جای «مِنْ» کلمه «ابتداء» را به کار برد. و یا در روایت شریفه «کلّ أمر ذی بالٍ لم یبدأ فیه ببسم اللّه فهو أبتر»[۱۶۵] آیا می‌توان به‌جای «یبدأ» کلمه «مِنْ» گذاشت؟ بدون شک، چنین چیزی درست نیست. پاسخ: مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق بیانی دارد که مراد ایشان خیلی روشن نیست و احتمالاتی در آن جریان دارد که دو احتمال آن مهم است و درحقیقت، نظریه مرحوم آخوند از اینجا استفاده می‌شود:[۱۶۶] احتمال اوّل در کلام مرحوم آخوند: «مِنْ» و «ابتداء» در مراحل سه‌گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه اتّحاد دارند و واضع- هم در مورد «مِنْ» و هم در مورد «ابتداء»- مفهوم کلّی ابتداء را در نظر گرفته و لفظ را برای همان مفهوم کلّی وضع کرده است و در مقام استعمال نیز لفظ در همان معنای کلّی استعمال می‌شود و تفاوت آن دو فقط در شرط واضع است، یعنی واضع- در هنگام وضع- شرطی قرار داده و چنین گفته است: اگرچه مَن کلمه «ابتداء» را برای مفهوم «کلّی ابتداء» وضع کرده‌ام و در خود معنا، خصوصیت دیگری قائل نشده‌ام ولی شما در صورتی می‌توانید «ابتداء» را در معنای «کلّی ابتداء» استعمال کنید که «ابتداء» را به عنوان مفهومی مستقلّ ملاحظه کرده باشید. و هرچند مَن کلمه «مِنْ» را برای مفهوم «کلّی ابتداء» وضع کرده‌ام و در معنای آن خصوصیتی قائل نشده‌ام ولی شما در صورتی می‌توانید «مِنْ» را در معنای «کلّی ابتداء» استعمال کنید که «ابتداء» را به عنوان مفهومی غیر مستقل و به عنوان حالت و وصف برای غیر ملاحظه کرده باشید. بنابراین، لحاظ مربوط به مقام استعمال است نه مربوط به مقام وضع. بلکه واضع با قرار دادن شرط مذکور ما را ملزم کرده که در مقام استعمال، بین «مِنْ» و «ابتداء» فرق بگذاریم. ولی از جهت وضعْ تفاوتی بین این دو نیست. اشکالات احتمال اوّل اگر بتوان گفت این احتمال در کلام مرحوم آخوند وجود دارد اشکالاتی به آن وارد است: اشکال اوّل: ارتباط ما با واضع، از طریق کتب لغت است و در کتب لغت هیچ اشاره‌ای به این معنا نشده است که واضع در هنگام وضع، چنین شرطی کرده باشد.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۹۵

اشکال دوّم: برفرض که واضع چنین شرطی کرده باشد، اگر واضعْ خداوند بود مراعات کردن شرط او لازم بود ولی هنگامی که واضعْ غیر خداوند است اطاعت او برای ما لزومی ندارد. اگر گفته شود: پس چرا در باب معاملات، رعایت شروط، لازم است؟ می‌گوییم: لازم الاتباع بودن شرط در باب معاملات برای دو جهت است: ۱- طرفین معامله، شرط را پذیرفته‌اند ۲- دلیل شرعیِ «المؤمنون عند شروطهم»[۱۶۷] برآن دلالت می‌کند. ولی در مورد شرط واضع، ما هنگام وضع نبوده‌ایم تا شرط او را قبول کنیم و

برفرض پذیرفتن شرطِ در ضمن وضع، دلیلی برای لزوم تبعیت آن نداریم. اشکال سوّم: استعمال بر سه قسم است: حقیقی، مجازی و غلط. استعمال «مِنْ» به جای «ابتداء» و عکس آن، استعمال غلط بوده و باطل است، درحالی‌که اگر مسأله «شرط واضع» را بپذیریم نمی‌توانیم چنین استعمالی را باطل بدانیم، زیرا عمل کردن بر خلاف شرط واضع، موجب بطلان استعمال نیست، همان‌طور که تخلّف شرط در باب معاملات نیز موجب بطلان معامله نمی‌شود بلکه غایت امر این است که خیار تخلّف شرط پیدا می‌شود. و مسأله شرط- در اصطلاح- مسأله تعدّد مطلوب است که اگر شرط تخلّف پیدا کرد یکی از دو مطلوب تخلّف پیدا کرده است و اصل مسئله به قوّت خود باقی است. پس چرا در مسأله وضع، استعمال را باطل دانسته و حتی مقام آن را از استعمال مجازی- که صحیح است- هم تنزّل بدهیم. توضیح بیشتر این اشکال در اشکالاتی که بر احتمال دوّم وارد است خواهد آمد. احتمال دوّم در کلام مرحوم آخوند: واضع ملاحظه کرده بین مفاهیم، اختلاف وجود دارد، زیرا دسته‌ای از مفاهیم- مثل مفهوم انسان- به جهت اصالتی که دارند نمی‌توانند به عنوان وصف و حالت برای غیر واقع شوند. در اینجا، واضع لفظ «انسان» را به صورت وضع عام و موضوع له عام برای مفهوم «حیوان ناطق» وضع می‌کند و تردیدی هم ندارد. دسته‌ای دیگر از مفاهیم وجود دارند که لحاظ آنها به دو صورت ممکن است و از نظر استعمال نیز هر دو نوع آن مورد نیاز است. یکی از این مفاهیم، مفهوم «ابتداء» است. واضع، وقتی با چنین مفهومی برخورد کرده، برای آن دو لفظ وضع کرده است:

یکی لفظ «ابتداء» و دیگری لفظ «مِنْ». ولی «ابتداء» را برای جایی وضع کرده که مستعمِل با نظر استقلالی به مفهوم نگاه کند، یعنی «ابتداء» در اینجا مقابل «انتهاء» لحاظ می‌شود نه «ابتدای مضاف به چیز دیگر و وصف برای غیر». و «مِنْ» را برای جایی وضع کرده که مستعمِل نمی‌خواهد مفهوم «ابتداء» را به صورت مستقل لحاظ کند بلکه می‌خواهد این مفهوم را به عنوان «حالت و آلت و وصف برای غیر» ملاحظه کند. بنابراین، موضوع له در «ابتداء» و «مِنْ» و نیز مستعمل فیه در این دو، همان مفهوم «ابتداء» است. و از این جهت، تفاوتی بین آنها وجود ندارد. و تفاوت، تنها در این است که محدوده هرکدام با محدوده دیگری فرق دارد. یعنی واضع، محدوده را مشخص کرده نه اینکه چیزی را شرط کرده باشد. اگرچه از کلمات بعضی از محشّین ۱۶۸] استفاده می‌شود که نظر مرحوم آخوند به احتمال اوّل بوده است ولی به‌نظر می‌رسد احتمال دوّم مورد توجّه مرحوم آخوند بوده است. مؤیّد این مطلب این است که مرحوم آخوند هم در اینجا و هم در بحث مشتق- که بحث حروف را به جهت مناسبت مورد بررسی قرار می‌دهد- می‌فرماید:

استعمال لفظ «مِنْ» به جای «ابتداء» و برعکس آن، استعمال در غیر موضوع له نیست بلکه استعمال به غیر ما وضع له است یعنی استعمال به غیر نحوی است که واضعْ وضع کرده است، زیرا واضع برای هریک از «مِنْ» و «ابتداء» محدوده خاصّی قرار

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۶

داده است. اشکالات احتمال دوّم اگر کسی کلام مرحوم آخوند را این‌گونه توجیه کند اشکالات زیر برآن وارد است: اشکال اوّل:[۱۶۹] شما که می‌گویید: «استعمال «مِنْ» به جای «ابتداء» و عکس آن، استعمال به غیر ما وضع له است»، آیا معتقدید چنین استعمالی باطل است؟ البته ما قبول داریم که استعمال به غیر ما وضع له باطل است و مستشکل نیز همین را می‌گوید ولی آیا کلام مرحوم آخوند می‌تواند چنین چیزی را اثبات کند؟ بدیهی است که مقام «استعمال به غیر ما وضع له» پائین‌تر از «استعمال در غیر ما وضع له» نیست. درحالی‌که مشهور و مرحوم آخوند معتقدند: استعمال مجازی، استعمال در غیر ما وضع له است.[۱۷۰] ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: مگر بین «اسد» و «رجل شجاع» مغایرت به نوع وجود ندارد؟ مگر شما نمی‌گویید: بین انواع هر جنس تباین وجود دارد؟

پس چگونه به مجرّد وجود علاقه مشابهت- آن‌هم مشابهت در شجاعتِ فقط نه در جمیع جهات- لفظ «اسد» را در مباین آن- یعنی «رجل شجاع»- استعمال می‌کنید و نه تنها چنین استعمالی را باطل نمی‌دانید بلکه آن را مورد توجّه فصحاء می‌دانید، ولی نسبت به

کلمه «مِنْ» و «ابتداء»- که به نظر شما موضوع له آن دو یک چیز است و در تمام مراحل سه‌گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه با یکدیگر اتّحاد دارند- استعمال «مِنْ» به جای «ابتداء» و عکس آن را- به مجرّد اختلاف در محدوده وضع- باطل می‌دانید؟ درحالی‌که وقتی شما استعمال مجازی را صحیح بدانید باید استعمال «مِنْ» در «ابتداء» و عکس آن را به‌طریق‌اولی صحیح بدانید، [۱۷۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۷

هرچند اسم آن را استعمال حقیقی نگذارید. ولی به‌هرحال، از استعمال مجازی بالاتر است و شاید عنوان سوّمی- بین استعمال حقیقی و مجازی- پیدا شود. در نتیجه، ما نمی‌توانیم کلام مرحوم آخوند را بپذیریم، زیرا این معنا که استعمال «مِنْ» به جای «ابتداء» و عکس آن، باطل است، امری مسلّم و مورد قبول است ولی کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند آن را اثبات کند. اشکال دوّم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که معنای اسمی، یک معنای استقلالی و مقصود به ذات است ولی معنای حرفی معنایی تبعی و غیر مقصود به ذات است.

درحالی‌که هر دو طرفِ این کلام، مورد نقض قرار گرفته است چون این مطلب در همه معانی اسمی و معانی حرفی جریان ندارد و ما در اینجا به دو مورد نقض اشاره می‌کنیم: نقض اوّل: در مواردی مشاهده می‌کنیم معنای اسمی ۱۷۲] به‌کاررفته‌است ولی جنبه طریقیت دارد نه موضوعیت، مثلًا در آیه شریفه: (کُلوا و اشربُوا حتّی یَتَبَیَّنَ لکُم الخیطُ الأبیضُ من الخیطِ الأسودِ من الفجر ...)[۱۷۳] گفته شده است: «تبیّن طلوع فجر، به معنای علم به طلوع فجر است و علمی که در اینجا ذکر شده، جنبه طریقیت دارد یعنی آیه شریفه برای علم موضوعیتی قائل نشده است و چیزی که دارای عنوان طریقیت باشد استقلال و اصالت ندارد بلکه استقلال، مربوط به ذی الطریق است».[۱۷۴] بررسی نقض اوّل: در دوره‌های قبل، این اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» را پذیرفته بودیم ولی اکنون با دقت نظر درمی‌یابیم که اشکال فوق وارد نیست زیرا:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۸

اوّلًا: دلیلی بر طریقی بودن تبیّن در آیه شریفه نداریم. امام خمینی «دام ظلّه» در رساله مختصری که در رابطه با طلوع فجر تألیف نموده می‌فرماید: تبیّن در آیه شریفه، موضوعیت دارد و کلمه «من الفجر» به عنوان بیان برای تبیّن است نه اینکه فجر، واقعیتِ دیگری باشد که گاهی تبیّن داشته و گاهی تبیّن ندارد. بر همین اساس، ایشان در مورد شب‌های ابری و شب‌های مهتابی- که مسأله تبیّن دیرتر تحقق پیدا می‌کند- فرموده‌اند: «طلوع فجر، همان موقعی است که تبیّن تحقّق پیدا می‌کند». در شب‌های مهتابی (سیزدهم تا بیست و چهارم) تبیّنِ طلوع فجر حدود بیست دقیقه تا یک ربع تأخیر دارد و اگر تبیّن، جنبه طریقیت برای طلوع فجر داشت نباید این مقدار فاصله وجود داشته باشد. تحقیق این مسئله، در فقه، در باب اوقات نماز است. ثانیاً: برفرض که تبیّن در آیه شریفه جنبه طریقیت داشته باشد، می‌گوییم:

طریقیت داشتن تبیّن، با لحاظ استقلالی آن منافات ندارد زیرا بین مقام استعمال و مدخلیت داشتن چیزی در حکم، تفاوت وجود دارد. و تبیّن در آیه شریفه هرچند جنبه طریقیت دارد ولی در مقام استعمال، تفاوتی با کلمه «کلوا» و «اشربوا» ندارد و در هر سه آنها معنا به صورت استقلالی لحاظ شده است. نظیر این معنا در باب قطع نیز وجود دارد، زیرا گاهی قطع با عنوان طریقیت در موضوع حکم قرار می‌گیرد و مثلًا گفته می‌شود: «إذا قطعت بوجوب شیء فتصدّق بدرهم». در اینجا برای جمع بین دو عنوان «طریقت» و «موضوعیت» گفته می‌شود:

اگرچه قطع، به عنوان طریقیت ملاحظه شده ولی از نظر دخالتش در حکم، جنبه موضوعیت دارد. یعنی تا وقتی قطع به وجوب شیء حاصل نشود تصدّق واجب نمی‌شود. و در حقیقت، متکلّم وقتی می‌گوید: «إذا قطعتَ ...»، معنای قطع را به‌صورت مستقل ملاحظه کرده است ولی از جهت مدخلیت در حکم، جنبه طریقیت آن دخالت دارد. و مرحوم آخوند هم قائل به این است و روی مسأله

استعمال، تکیه دارد و کاری

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۹

ندارد که دخالت در حکم به چه صورت است؟ نقض دوّم بر کلام مرحوم آخوند: آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: در مواردی مشاهده می‌کنیم، معنای حرفی جنبه استقلال داشته و مقصود بالإفاده است، مثلًا گاهی برای مخاطب، ذات موضوع و محمول معلوم است ولی خصوصیت آنها مجهول است مثل اینکه از آمدن زید اطلاع دارد ولی نمی‌داند زید با چه کسی آمده است.

به‌همین‌جهت از کسی که آگاه است سؤال می‌کند: زید با چه کسی آمد؟ و او در جواب می‌گوید: زید با عَمرو آمد. ملاحظه می‌شود در چنین مواردی آنچه مقصود بالإفاده است و جنبه استقلالی دارد «خصوصیت معیّت» که معنایی حرفی است می‌باشد. بنابراین نمی‌توان گفت: معنای حرفی در تمام موارد تبعیت داشته و غیر مستقل است.[۱۷۵] مثال دیگر: در جملات خبریه گاهی سامع به ذات موضوع و محمول علم دارد ولی از ارتباط بین آن دو اطلاعی ندارد و هدف متکلّم از بیان جمله خبریه این است که وجود ارتباط بین موضوع و محمول را در اختیار سامع قرار دهد. واضح است که ارتباط بین موضوع و محمول، معنایی حرفی است خواه این ارتباط عبارت از «نسبت» بین موضوع و محمول بوده یا مسأله «هوهویت» باشد، زیرا هم مسأله «نسبت» و هم مسأله «هوهویت» احتیاج به طرفین داشته و از معانی حرفی می‌باشند. و غرض متکلّم هم افاده همین معنای حرفی است. و در نتیجه در چنین مواردی معنای حرفی استقلال داشته و مقصود بالإفاده است. بررسی نقض دوّم: این قسم از اشکال را نیز در دوره قبل پذیرفته بودیم ولی اکنون به همان کیفیتی که از نقض اوّل جواب دادیم از این مورد نیز جواب می‌دهیم: مرحوم آخوند نمی‌خواهد بفرماید: معانی حرفی، مقصود بالذات نیستند. بلکه در اینجا دو عنوان وجود دارد که لازم است بین آنها تمییز داده شود:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۰

۱- «مقصود بالذات» متکلّم از القاء کلام چیست؟ و به عبارت دیگر: متکلّم چه چیزی را می‌خواهد بفهماند؟ ۲- آیا معنای حرفی، «ملحوظ بالاستقلال» است یا نه؟ در مثال «جاء زید مع عمرو» اگرچه «مقصود بالذات»، «معیّت»- که معنای حرفی است- می‌باشد ولی بدون تردید این معنا «ملحوظ بالاستقلال» نیست بلکه متکلّم برای لحاظ آن باید آمدن زید و آمدن عَمرو و مقارنت بین این دو آمدن را لحاظ کند تا «معیّت» تحقق پیدا کند. در مورد جملات خبریه نیز گفته می‌شود: اگرچه «مقصود بالذات» در جملات خبریه- بنا بر قول مشهور- «نسبت»، که معنای حرفی است، می‌باشد ولی بدون شک این معنا «ملحوظ بالاستقلال» نیست و متکلّم نمی‌تواند نسبت موجود در جمله خبریه را مستقلًا لحاظ کند بلکه باید ابتدا طرفین نسبت را ملاحظه کند تا بتواند واقعیت نسبت را لحاظ کند. تذکر: آنچه مورد بحث است «واقعیت نسبت موجود در جمله خبریه» است نه «مفهوم نسبت»، چون مفهوم نسبت را می‌توان استقلالًا ملاحظه کرد و آنچه نیاز به طرفین دارد واقعیت نسبت است. نتیجه اینکه در کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» بین دو عنوان «مقصود بالذات» و «ملحوظ بالاستقلال» خلط شده است.

نظریه سوّم

حروف برای معنایی وضع نشده و موضوع له ندارند بلکه در آنها فقط جنبه اماره و علامت بودن مطرح است یعنی حروف نشان‌دهنده خصوصیتی در متعلّق خود می‌باشند، مثلًا: وقتی «مِنْ» بر کلمه «بصره» داخل شد «بصره» دارای «مُبْتَدئیت» می‌شود و این خصوصیت، قبل از دخول «مِنْ» در «بصره» وجود نداشته است همان گونه که در خود کلمه «مِنْ» نیز خصوصیت «ابتدائیت» وجود ندارد. حروف از این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۱

جهت همانند حرکات اعرابند که در آخر کلمات پیدا می‌شوند. مثلًا: کلمه زید وقتی دنبال «ضَرَبَ» واقع شود و حالت رفعی پیدا کند دارای خصوصیت «فاعلیت» می‌گردد و هنگامی که حالت نصبی پیدا کند دارای خصوصیت «مفعولیت» می‌گردد درحالی‌که زید، جزئی خارجی است و خصوصیت فاعلیت و مفعولیت در معنای موضوع له آن دخالتی ندارد و از طرفی علامت رفع و علامت نصب برای معنایی وضع نشده‌اند ولی ملحق شدن آن دو به یک کلمه، در آن کلمه خصوصیت فاعلیت یا مفعولیت ایجاد می‌کند. این قول به مرحوم رضی «نجم الأئمه» نسبت داده شده است.[۱۷۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۲

اشکالات نظریه سوّم: اشکال اوّل: مقایسه بین حروف و حرکات اعراب مقایسه صحیحی نیست، زیرا برای پی بردن به معانی الفاظ باید به کتاب‌های لغت مراجعه کنیم و کتاب‌های لغت همان گونه که برای اسم‌ها معنا ذکر کرده‌اند برای حروف نیز معنا ذکر کرده‌اند. بنابراین در باب حروف نیز وضع وجود دارد. مؤید این مطلب این است که ما وقتی با جملات مشتمل بر حروف مواجه می‌شویم می‌بینیم حروف در زبان فارسی نیز جانشین دارند، مثلًا: در ترجمه جمله «سرتُ من البصرة» می‌گوییم: سیر کردم از بصره. در حالی که حرکات اعرابی این‌گونه نیست و در فارسی چیزی به‌جای آن نداریم، ما در فارسی، جمله «جاء زیدٌ» را به «زید آمد» معنا می‌کنیم و چیزی به‌جای حرکات اعرابیه نداریم و لازم هم نیست که داشته باشیم. اشکال دوّم: علامت بودن رفع برای فاعلیت و نصب برای مفعولیت، ذاتی نیست و بدون تردید کسی این «علامت بودن» را وضع کرده است، حال اگر کسی این «علامت بودن» را بردارد و به‌جای آن «معنا» را بگذارد و بگوید رفع برای معنای فاعلیت وضع شده است آیا اشکالی دارد؟ بنابراین ادعای عدم وضع در مورد مقیس علیه صحیح نیست و در مورد حروف نیز نمی‌تواند ادعای درستی باشد. اشکال سوّم: در جمله «سرتُ من البصرة» کلمه «سرتُ» سیر را به مخبر نسبت می‌دهد «بصره» هم معنای خود را دارد. آیا «مبتدئیت» از کجا استفاده شده است؟ آیا جز این است که از «مِنْ» استفاده شده است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۳

اینجا با مسأله حرکات اعراب فرق دارد، زیرا در مثال «جاءنی زیدٌ» حرکت رفع، علامت فاعل و زید، فاعل است و ما می‌خواهیم خصوصیت فاعلیت را بیان کنیم و نمی‌خواهیم کلمه‌ای مطرح کنیم که در معنای فاعل استعمال شده باشد ولی در «سرت من البصرة» می‌خواهیم با نفس همین عبارت، مبتدئیت را بیان کنیم به‌همین‌جهت اگر بخواهیم جمله فوق را به معنای اسمی ترجمه کنیم می‌گوییم: «ابتداء سیری من البصرة». حال جای این سؤال است که «مبتدئیت» در «سرت من البصرة» از کجا استفاده شده است؟ آیا می‌توان گفت: با آمدن «مِنْ» معنای «مبتدئیت» به بصره اضافه شده است؟ بدیهی است که چنین چیزی را نمی‌توان پذیرفت، زیرا این امر مستلزم استعمال کلمه بصره در غیر موضوع له است. بنابراین معنای «مبتدئیت» تنها در رابطه با «مِنْ» مطرح خواهد بود. و ما ناچاریم مسأله وضع را در مورد حروف پذیرفته و بگوییم: حروف نیز موضوع له دارند. ولی آیا موضوع له حروف چیست؟ این محلّ بحث است.

نظریه چهارم (نظریه مرحوم محقق نائینی)

کلام محقق نائینی رحمه الله مقابل کلام مرحوم آخوند است. خلاصه کلام ایشان این است که بین معانی حرفی و معانی اسمی تباین ذاتی وجود دارد، زیرا معانی اسمی، اخطاری و معانی حرفی ایجادی هستند. معانی اخطاریه آن دسته از معانی هستند که با قطع‌نظر از استعمال، دارای واقعیت می‌باشند و استعمال، به منزله واسطه‌ای است برای اینکه ذهن سامع را به واقعیت متوجّه کند. و مراد از واقعیت، تنها وجود خارجی نیست بلکه در عالم مفهوم نیز هست. وقتی متکلّم، کلمه «انسان» را استعمال کرد، این یک

مفهوم است و بـا گفتن «انسـان» از جانب متکلّم، بین شـما و این مفهوم، ارتباط برقرار می‌شود و صورتی از این مفهوم در ذهن شـما مجسّم می‌شود. معانی ایجادیه آن دسته از معانی هستند که با قطع‌نظر از استعمال، واقعیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۴

ندارنـد- نه از جهت وجود خارجی و نه از جهت مفهوم- و اسـتعمال، نقش ایجادکننده آن معانی را دارد. محقق نائینی رحمه الله در توضیـح کلاـم خود می‌فرمایـد: موجود خـارجی بر دو قسم است: جوهر و عرض. جوهر موجودی است که در تحقق خـارجی‌اش به موضـوع نیـاز نـدارد بلکه وجـودِ فی‌نفسه و مسـتقل است. عرض موجودی است که در تحقق خـارجی‌اش به موضوع نیـاز دارد، مثل بیاض که نمی‌توانـد بـدون محلّ در خارج محقق شود و بایـد جسـمی باشـد تا بیاض بتواند به‌عنوان عرض برآن عارض شود. سـپس می‌فرمایـد: در عـالم مفهوم و ذهن نیز دو نوع مفهوم داریم: دسـته‌ای از مفـاهیم در عـالم مفهومیت اسـتقلال دارنـد یعنی برای تصور ذهنی آنهـا، به مفهوم دیگری نیاز نیست، مثل مفهوم «انسان» که برای تصور آن نیازی به تصور چیز دیگر نیست. و حتی لازم نیسـت جمله‌ای گفته شـود بلکه بـا شـنیدن لفـظ «انسـان» مخـاطب می‌توانـد مفهـوم آن را تصـور کنـد. اعراض نیز بـا وجود اینکه در تحقق خارجی خود به موضوع نیاز دارنـد ولی در وجود ذهنی خود اسـتقلال دارند و در تصور مفهوم آنها نیازی به موضوع نیست و همان گونه که مـا مفهوم «انسـان» را به‌طور مسـتقل و بـدون نیـاز به چیز دیگری تصور می‌کنیم در مورد تصور مفهوم «بیاض» نیز این‌گونه عمل می‌کنیم، یعنی به تصور جسم، نیاز نداریم. دسـته‌ای دیگر از مفاهیم در عالم مفهومیت استقلال ندارند بلکه برای تصور آنها به چیز دیگر نیاز است و معانی حروف از این دسـته مفاهیم می‌باشند. اگر حرفی به تنهایی استعمال شود معنایی از آن استفاده نمی‌شود به خلاـف اینکه کلمـاتی چون انسـان یـا بیـاض را به تنهـایی اسـتعمال کنیم. مـا وقتی به تعبیرات نحویین و لغویین در معـانی حروف مراجعه می‌کنیم می‌بینیم نمی‌گویند: «مِنْ معناها ابتداء الغایهٔ»، بلکه می‌گویند: «مِنْ لابتداء الغایهٔ». این لام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۵

چیست؟ چرا در معانی اسماء نمی‌آید؟ چرا وقتی الابتداء را معنا می‌کنند نمی‌گویند:

«الابتـداء للابتـداء» بلکه ابتـداء را به معنـای ابتـداء معنـا می‌کننـد؟ ذکر لاـم در معـانی حرفی برای این جهت است که معـانی حرفی، استقلالی ندارند، بلکه مِنْ- مثلًا- برای افاده ابتدائیت بین «سرتُ» و «البصرهٔ» است ولی خود «مِنْ» به تنهایی معنایی ندارد.

بنـابراین معانی حرفی معانی غیر مسـتقل بوده و برای حروف- با قطع‌نظر از متعلّقات آنها- نمی‌توانیم معنایی قائل شویم. محقق نائینی رحمه الله، سپس می‌فرمایـد: علاـوه بر آنچه گفته شـد، فرق مهمی بین معـانی اسـماء و حروف وجود دارد و آن این است که معانی اسـمی، معـانی اخطـاری هسـتند چون در آنهـا مفهوم و واقعیت، وجود دارد و به عبـارت دیگر: معانی اسـمی، اسـتقلال به مفهومیت دارند. وقتی متکلّم، کلمه «انسان» را اسـتعمال می‌کند، در حقیقت بین مخاطب و مفهوم انسان، ارتباط ایجاد می‌کند. به‌همین‌جهت با شنیدن لفظ «انسان»، مفهوم آن به ذهن مخاطب خطور می‌کند. و استعمال، نقش ارتباطی دارد.

ولی معـانی حرفی این‌گونه نیست، زیرا حروف معنـای مسـتقلی ندارنـد که با تلفظ آنها بین معنا و ذهنِ مخاطب ارتباط حاصل شود، بلکه معانی حرفی، ایجادی هستند. سپس می‌فرماید: با توجّه به اینکه اسم‌ها از جهت مفهوم استقلال دارند، در عالم مفهوم هیچ‌گونه ارتبـاطی بین آن‌هـا وجود نـدارد. «جسم» از نظر مفهوم مستقل است، «بیـاض» نیز مسـتقل است و در عالم مفهوم ارتباطی بین آن دو وجود نـدارد. هنگامی که گفته می‌شود: الجسم له البیاض، لام می‌آیـد و در مقام استعمال بین آن دو ارتباط برقرار می‌کند. بنابراین معانی حرفی فقط در ضمن جمله تحقق پیدا می‌کنند، باید جسم یک طرف و بیاض طرف دیگر باشد تا لام بتواند بین آن دو ارتباط برقرار کنـد. به خلاـف معـانی اسـمی که نیـازی به جمله نـداشت و مفرد هم معنـایش به ذهن خطور می‌کرد. به‌همین‌جهت از معانی حرفی به معـانی ایجـادی تعبیر می‌شود، یعنی آن معـانی که بـا قطع‌نظر از اسـتعمال، واقعیتی ندارنـد حتی در عـالم اعتبـار. و آنچه به معنای حرفی واقعیت داده همین استعمال است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۶

سپس می‌فرمایـد: مسأله ایجـادی بودن معـانی حرفی شبیه بـاب عقود و ایقاعـات است. قبـل از اجرای عقـد نکاح، بین زوج و زوجه ارتباطی وجود نداشت و با نفس صیغه، بین آن دو ارتباط زوجیت ایجاد می‌شود، در باب حروف هم تا وقتی استعمال محقّق نشود و جمله‌ای تشکیل نگردد، هیچ واقعیتی به عنوان معنای حرفی وجود ندارد بلکه مقام حروف از مقام عقود و ایقاعات پائین‌تر است زیرا عقود و ایقاعات اگرچه نسبت به مسبّباتِ خود جنبه ایجادی دارند ولی مسبّب آنها- با قطع نظر از عقد یا ایقاع- در عالم مفهومیت، استقلال دارنـد و همانند معانی اسـمی، قابلیت تصور استقلالی دارند. یعنی همان گونه که «انسان» به‌طور مستقل قابل تصور اسـت زوجیت و ملکیت نیز این‌چنین است ولی در حروف چنین چیزی وجـود نـدارد. و از طرفی در بـاب عقـود و ایقاعـات یـک واقعیت اعتبـاری نیز وجود دارد یعنی از نظر عـالم اعتبـار- شـرعی یـا عقلایـی- واقعیتی به نـام زوجیّت، بین زن و شوهر لحاظ می‌شود که به مجرّد اجرای صیغه، زوجیت اعتبـار شـده و در تمـام حالات ادامه دارد ولی در بـاب حروف چنین اعتباری مطرح نیست. و در نتیجه حروف اگرچه بـا عقود و ایقاعـات در ایجادی بودن شبـاهت دارنـد ولی در دو جهت فوق، مقام حروف به مراتب پائین‌تر از عقود و ایقاعات است. محقق نائینی رحمه الله سپس می‌فرمایـد: مسأله اسـماء و حروف، همانند الفاظ و معانی می‌باشد. یعنی همان گونه که الفاظ، فانی در معانی هستند به‌طوری که متکلّم در مقام تکلّم فکر می‌کنـد معانی را بدون وساطتِ الفاظ به مخاطب القاء می‌کند و مخاطب نیز در مقام استماع فکر می‌کند معانی را بدون وساطت الفاظ دریافت می‌کند و گویا هیچ‌کدام از متکلّم و مخاطب توجّهی به الفـاظ ندارنـد، معـانی حرفی نیز فـانی در معـانی اسـمی می‌باشـند و آنچه انسـان در ترکیبات با آن برخورد می‌کنـد معانی اسـمی می‌باشـند و نقش حروف، ایجـاد ارتبـاط بین معـانی اسـمی است. محقق نائینی رحمه الله برای تأییـد کلام خود به روایت زیر اسـتناد کرده است که منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام است: «الاسم ما أنبأ عن المسمّی، و الفعل ما أنبأ عن حرکهٔ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۷

المسمّی، و الحرف ما أوجد معنیً فی غیره».[۱۷۷] در روایت، هم کلمه «أوجـد» آمده و هم معنای حرف را مقید به «فی غیره» کرده است یعنی این معنا در غیر خودِ حرف است و استقلالی ندارد.[۱۷۸] بررسی کلام مرحوم نائینی: بررسی جزئیات کلام محقق نائینی رحمه الله ثمره مهمی ندارد و منجرّ به طولانی شدن بحث می‌گردد ولی دو اشکال اساسی بر کلام ایشان وارد است: اشکال اوّل: در جملات خبریه که در آنها حرفی از حروف به‌کاررفته، متکلّم از یک واقعیتی خبر می‌دهد که به لحاظ تطابق و عدم تطابق خبر با آن واقعیت، خبر به صـدق یا کـذب اتصاف پیـدا می‌کنـد، مثلًا در جمله «زیـدٌ فی المدرسهٔ» باید واقعیت قبل از اخبار را ملاحظه کرده و خبر را با آن بسـنجیم تا صـدق و کذب آن معلوم گردد. وقتی واقعیت قبل از اخبار را ملاحظه کردیم و دیدیم زید در مدرسه است، بـدون تردیـد در اینجـا علاوه بر واقعیت «زیـد» و واقعیت «مـدرسه» واقعیت سوّمی به عنوان «وجود زیـد در مـدرسه» نیز تحقق دارد، واقعیتی که قبل از آمـدن زیـد به مـدرسه وجود نـداشت و به مجرّد بیرون رفتن زیـد از مـدرسه، از بین خواهد رفت. این سه واقعیت حتی قبـل از مقـام اسـتعمال نیز وجود دارد و این‌گونه نیست که بـا اسـتعمال ایجاد شود. در مورد واقعیت «زیـد» و واقعیت «مـدرسه» تردیـدی نیست و آنچه در اینجا مورد بحث است واقعیت «وجود زیـد در مدرسه» است. این واقعیت همان چیزی است که منشأ برای احتمـال صـدق و کـذب می‌گردد. زیرا شـکّی نیست که احتمال صـدق و کـذب در «زیـدٌ فی المدرسهٔ» مربوط به واقعیت «زیـد» یا واقعیت «مـدرسه» نیست، چـون در واقعیت این دو تردیـدی نیست و آنچه مورد شـک و تردیـد قرار می‌گیرد واقعیت «وجود زیـد در مدرسه»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۸

است. شاهـد دیگر بر این مطلب این است که اگر کسـی بخواهـد جمله «زیـدٌ فی المدرسهٔ» را به‌صورت اسـمی و بدون به کار بردن حرف جر اخبـار کنـد می‌گویـد: «المدرسهٔ ظرف زیـدٍ». حـال از مرحوم نـائینی سؤال می‌کنیم: با توجّه به اینکه «ظرف» اسم است و

معانی اسمی حقیقت و واقعیت دارنـد، آیـا این کلمه «ظرف» از چه معنـایی حکایت می‌کنـد؟ شـما که معتقدیـد در جمله «زیـدٌ فی المدرسـهٔ» بیش از دو واقعیت، وجود نـدارد. بـدون شک ایشان واقعیت «ظرفیت مـدرسه برای زیـد» را خواهد پذیرفت پس چه فرقی بین «المدرسـهٔ ظرف زیـد» و «زیـدٌ فی المدرسـهٔ» وجود دارد که مرحوم نـائینی در جمله اوّل واقعیت سوّم را می‌پـذیرد ولی در جمله دوّم نمی‌پـذیرد؟ آیـا اسـتعمال، سـبب برای این مسئله است؟ خیر چنین نیست و اسـتعمال، نقشـی در ایجاد واقعیت سوّم نـدارد بلکه واقعیت سوّم بـا قطع‌نظر از اسـتعمال وجود دارد که گـاهی از آن با اسم تعبیر می‌کنیم و می‌گوییم: «المدرسـهٔ ظرف زیـد» و گاهی با حرف تعبیر کرده و می‌گوییم:

«زید فی المدرسهٔ». که این دو، اختلافِ کمی با هم دارند. البته این سه واقعیت در اصل واقعیت داشتن با هم تفاوتی ندارند و تفاوت آنهـا از ناحیه دیگر است، زیرا واقعیت بر سه قسم است: ۱- واقعیت جوهری که در وجود خارجی نیاز به محلّ و معروض نـدارد. ۲- واقعیت عرضی که در وجود خارجی نیاز به معروض دارد. ۳- واقعیت عرضی که در وجود خارجی نیاز به دو طرف دارد. و ظرفیت «مدرسه» برای «زید» از این قبیل است که هم به ظرف نیاز دارد و هم به مظروف. درحالی‌که واقعیت، سر جای خود محفوظ است. و واقعیت به معنای عدم احتیاج به غیر نیست.

علم یک واقعیت است ولی درعین‌حال، هم نیاز به عالِم دارد و هم نیاز به معلوم ولی این نیاز، سلب واقعیت از علم نمی‌کند. بنابراین نمی‌تـوان در معـانی حرفی واقعیت را انکـار کرد، اگرچه کیفیت آن بـا واقعیت در معـانی اسـمی تفـاوت دارد. مطلب دیگری که به مرحوم نائینی عرض می‌کنیم این است که شما مسأله حروف

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۹

را به عقود و ایقاعات تشبیه کردیـد. خوب بود نکته دیگری را توجّه می‌کردید که در عقود و ایقاعات ما یک لفظ داریم ولی همین لفـظ گاهی در مقام اخبار است و گاهی در مقام انشاء، مثلًا «بعت» یک لفظ است گاهی در مقام اخبار از یک واقعیتی که در خارج تحقـق یـافته می‌باشـد و گـاهی در مقـام انشـاء اسـتعمال می‌شود و جنبه ایجـادی به خود می‌گیرد. چرا در بـاب حروف این حرف را نمی‌زنیـد و به‌طور کلی می‌گوییـد حروف جنبه ایجـادی دارنـد؟ بـا وجود اینکه در بـاب حروف نیز در ابتـدا با دو نوع تعبیر برخورد می‌کنیم: یکی این است که حرف در مقـام اخبار قرار گیرد و مثلًا مخبر بگویـد: «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَهِٔ». و دیگری این است که در مقام انشاء قرار گیرد و مثلًا مولا به عبد بگوید:

«سِرْ مِنَ البصرهٔ». چرا در مورد «بعتُ خبری» معنای اخطاری را می‌پذیرید ولی در مورد «سرتُ خبری» این معنا را نمی‌پذیرید و ملتزم به ایجـادی بودن معنـا می‌شویـد؟ تـذکر: اشـکال اوّل، مربوط به قبـل از مقام اسـتعمال بود ولی اشـکال بعـدی مربوط به بعـد از مقام اسـتعمال است. اشکال دوّم: در باب عقود و ایقاعات که می‌گوییم: الفاظ عقود و ایقاعات، مسبّب خود را ایجاد می‌کنند، بکار بردن کلمه «ایجـاد»، خـالی از مسامحه نیست، زیرا در باب عقود و ایقاعات سـببیّت و مسـببیّت وجود نـدارد، بلکه آنچه در این باب وجود دارد این است که وقتی «أنکحت» و «قَبِلتُ» با شرایط خاص خود انجام شد عقلاء و شارع- که گاهی هم اختلاف دارند- زوجیت را اعتبار می‌کنند و مسأله علّیت و ایجاد- به آن معنا که ما در علت موجده مطرح می‌کنیم- در اینجا مطرح نیست. و این‌گونه نیست که لفـظ «أنکحت» و «قبلتُ» همان گونه که در فضا موجی- به عنوان صوت- ایجاد می‌کنـد زوجیت را هم به این نحو ایجاد کنـد. حال در باب حروف که شما می‌گویید: حروف، ایجاد ارتباط می‌کند. سؤال می‌کنیم:

حروف بین چه چیز ارتبـاط ایجـاد می‌کننـد؟ ظـاهر کلاـم ایشـان این است که بین معـانی اسـمی، ایجاد ارتباط می‌کنـد. یعنی قبل از استعمال، زید و مدرسه دو مفهوم مستقل بوده و بین آن دو ارتباطی وجود نداشته

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۰

است ولی وقتی گفته می‌شود: «زیـد فی المدرسـهٔ»، بین «زیـد» و «مـدرسه» ارتبـاط ایجـاد می‌شـود. سؤال می‌شود: بـا اسـتعمال، چه

ارتباطی بین این دو ایجاد می‌شود که قبل از استعمال وجود ندارد؟ آیا ایجاد ارتباط به این معناست که حتی اگر زید در خانه باشد به مجرّد اینکه شما گفتید: «زید فی المدرسهٔ»، به‌طور ناگهانی خودش را در مدرسه می‌بیند؟ و برفرض که ارتباط این‌گونه باشد آیا این ارتباط امری واقعی است یا چیزی جز تخیّل نیست؟ اگر ارتباط واقعی است چرا قبل از استعمال وجود نداشت؟ پس مقصود شما از ایجاد ارتباط چیست؟ درحالی‌که در باب عقود و ایقاعات اگرچه به کار بردن عنوان «ایجاد» دارای مسامحه است ولی در آنجا «أنکحت» و «قبلت» می‌آید و به چیزی که وجود نداشته است واقعیت اعتباری می‌دهد. یعنی نفس همین الفاظ، با قصد معنا چنین نقشی را داشته است که به زوجیت واقعیت اعتباری داده است. محقق نائینی رحمه الله چاره‌ای ندارد جز اینکه ارتباط را در دایره الفاظ مطرح کند- همان گونه که از کلام ایشان استفاده می‌شود- و بگوید: بین اسماء و حروف تفاوت وجود دارد چون اسماء با قطع‌نظر از جمله، دارای معنا هستند ولی حروف فقط در ضمن جمله معنا دارند و با قطع‌نظر از جمله معنایی ندارند. بنابراین نقش حروف، ایجاد ارتباط در مقام لفظ است زیرا اگر می‌گفتیم: «زید المدرسهٔ»، صحیح نبود، ولی «زیدٌ فی المدرسهٔ»، صحیح است. در نتیجه محقق نائینی رحمه الله باید ملتزم شود که حروف هیچ معنایی ندارند پس چرا می‌گوید: معانی حروف ایجادی است؟ و چرا به باب عقود و ایقاعات تشبیه می‌کند؟

نظریه پنجم (نظریه محقق اصفهانی رحمه الله)

گفتیم که مرحوم آخوند در باب حروف مسأله «لحاظ استقلالی» و لحاظ «حالهٔ للغیر» را مطرح کرد. محقق اصفهانی رحمه الله ابتدا اشکالی بر مرحوم آخوند وارد کرده می‌فرماید: طبیعتی که در ذهن به دو صورت لحاظ می‌شود باید حقیقت و واقعیت خارجی آن نیز به دو

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۱۱

صورت باشد. بنابراین وقتی «ابتدا» گاهی به‌صورت «مستقل» و گاهی به‌صورت «حالهٔ للغیر» ملاحظه می‌شود باید در خارج هم دو نوع «ابتدا» وجود داشته باشد. درحالی‌که وقتی به خارج مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در خارج «ابتدا» ی مستقل وجود ندارد و آنچه در خارج تحقق دارد به عنوان «حالهٔ للغیر» می‌باشد. محقق اصفهانی رحمه الله پس از اشکال بر مرحوم آخوند، می‌فرماید: در فلسفه وجودات را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: قسم اوّل: وجود فی نفسه لنفسه بنفسه. از این قسم به «واجب‌الوجود» تعبیر می‌کنیم. وجود «فی‌نفسه» یعنی در وجود خودش استقلال داشته و به چیزی نیاز ندارد.

این قید برای اخراج قسم چهارم- که معنای حرفی است- می‌باشد، زیرا معنای حرفی حقیقتی متقوّم به غیر است و فی نفسه نیست. «لنفسه» برای اخراج اعراض است. اعراض موجودیتی فی نفسه دارند، یعنی در مقام تصور، نیاز به چیز دیگری ندارند اگرچه در وجود خارجی نیاز به معروض دارند. «بنفسه» برای اخراج موجودات امکانی است، زیرا «بنفسه» یعنی چیزی که به علت موجده احتیاج ندارد بلکه قائم بالذات است. درحالی‌که موجودات امکانی برای وجود خود نیاز به علت دارند چون نسبت آنها به وجود و عدم مساوی است. و با توجّه به اینکه ماعدای واجب‌الوجود، بقیه موجودات ممکن می‌باشند بنابراین قید «بنفسه» همه موجودات ماعدای واجب‌الوجود را خارج می‌کند. قسم دوّم: وجود فی نفسه لنفسه بغیره. این قسم عبارت از جواهری است که در خارج تحقق پیدا می‌کند. جوهر موجود «فی‌نفسه» است یعنی حقیقت آن متقوّم به غیر نیست. و «لنفسه» است یعنی در وجود خارجی نیاز به معروض ندارد و «بغیره» است یعنی در وجود خارجی خود نیاز به علت دارد. به‌همین‌جهت گاهی از «ممکن الوجود» به «واجب‌الوجود بالغیر» تعبیر

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۱۲

می کنند در مقابل «واجب‌الوجود بالذات». زیرا ممکن الوجود وقتی علّتش محقق شود وجودش ضرورت پیدا کرده و واجب می‌شود ولی این وجوب، مستند به غیر است به‌خلاف «واجب‌الوجود بالـذات» که وجودش مستند به غیر نیست. قسم سوّم: وجود فی نفسه لغیره بغیره. این قسم مربوط به وجود أعراض است. عرض موجود «فی‌نفسه» است، یعنی حقیقت آن، یک ماهیت مستقل است و متقوّم به غیر نیست. اگر بخواهیم حقیقت بیاض را بررسی کنیم دیگر مسأله جسم، مطرح نمی‌شود و چه‌بسا به ذهن انسان هم خطور نمی‌کند. و «لغیره» است یعنی در وجود خارجی خود نیاز به معروض دارد و «بغیره» است یعنی در وجود خارجی خود، نیاز به علّت دارد. قسم چهارم: وجود فی غیره لغیره بغیره. «فی غیره» یعنی حقیقت و ماهیت آن متقوّم به غیر است به‌گونه‌ای که نمی‌توان حقیقت آن را بدون غیر ملاحظه کرد. و «لغیره» یعنی در وجود خارجی خود نیاز به معروض دارد. و «بغیره» یعنی در وجود خارجی خود نیاز به علت دارد. به عبارت دیگر این قسم همه چیزش در رابطه با غیر است.[۱۷۹] مثال قسم چهارم: وقتی می‌گوییم: الجسم له البیاض، بدون تردید در اینجا سه

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۱۳

حقیقت و واقعیت وجود دارد: حقیقت «جسم» که حقیقتی جوهری و داخل در قسم دوّم از اقسام چهارگانه وجود است، حقیقت «بیاض» که حقیقتی عرضی و داخل در قسم سوّم است و حقیقت «بیاض بودن جسم» که قبل از عروض بیاض بر جسم وجود نداشت و به عنوان امری حادث و مسبوق به عدم می‌باشد این حقیقت داخل در قسم چهارم است. اشکال: ممکن است کسی بگوید: حقیقت سوّم برای ما قابل قبول نیست، زیرا آنچه ما تاکنون شنیده‌ایم فلاسفه موجودات را به سه قسم تقسیم می‌کنند:

واجب‌الوجود، وجودات جوهری و وجودات عرضی، و قسم چهارمی تحت عنوان «وجود فی غیره لغیره بغیره» که وجود روابط و نسبت‌ها باشد را نمی‌پذیریم. محقق اصفهانی رحمه الله در جواب اشکال فوق می‌فرماید: ما دو دلیل محکم برای اثبات مدعای خود داریم: دلیل اوّل: در باب استصحاب که گفته می‌شود: «لا تنقض الیقین بالشک»، هریک از یقین و شک در رابطه با تصدیق مطرح است یعنی شک و یقین در مورد قضیّه است.

مثلًا گفته می‌شود: یقین دارم زید عالم است یا گفته می‌شود: شک دارم زید عالم است.

و کسی نمی‌تواند بگوید: شک و یقین، مربوط به تصور است و در خود زید شک دارم بدون اینکه محمولی مثل عالم، موجود و ... برای او درنظر بگیرد. لـذا در باب استصحاب می‌گویند: قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه. پس از بیان مقدّمه فوق می‌فرماید: اگر مثلًا شما یقین دارید رنگ سفیدی برای رنگ‌آمیزی دیوارهای اطاق شما آورده‌اند و از خانه خارج شدید و بعد از ساعتی شک کردید آیا هنوز دیوارها رنگ‌آمیزی شده یا نه؟ آیا این یقین و شک شما به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ شما یقین به وجود دیوار دارید و نیز یقین به وجود رنگ دارید، پس دو قضیّه «الجدار موجود» و «البیاض موجود» برای شما یقینی است. ولی آیا شک شما به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ اگر واقعیت سوّمی وجود نداشته باشد چرا می‌گویید: شک دارم

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۱۴

دیوار سفید شده است یا نه؟ بدیهی است که نمی‌توان گفت همان امور متیقّن، به‌صورت مشکوک درآمده‌اند، زیرا این امر غیر معقول است که انسان نسبت به چیزی هم یقین و هم شک داشته باشد.[۱۸۰] سپس می‌فرماید: در مثال مورد بحث، دو قضیّه یقینیه داریم: یکی قضیّه «الجسم موجود» و دیگری قضیّه «البیاض موجود». و آنچه برای ما مشکوک است قضیّه «الجسم له البیاض» است. وجود این دو قضیّه متیقنه و مشکوک بودن شیء دیگر، دلیل بر این است که اگر آن شیء تحقق داشته باشد واقعیت دارد، درست است شما شک دارید ولی شک در این است که آیا این واقعیت، وجود پیدا کرده یا نه؟ و اگر به منزل بیائید و ملاحظه کنید دیوار سفید شده است خواهید گفت: شک ما زایل شد.

بنابراین در اینجا سه قضیّه متیقّنه وجود دارد: الجسم موجود، البیاض موجود و الجسم له البیاض، که در آن حرف به‌کاررفته و معنای

حرفی در آن مطرح است این هم واقعیتی است که گـاهی برای انسان یقینی و گـاهی مشکوک است. دلیل دوّم: در مورد حقیقتِ «قضیّه حملیّه» می گویند: ثبوت شیء لشیء. در اینجا سه عنوان به کار برده شده است: دو عنوان شیء و یک عنوان ثبوت.

عنوان ثبوت، در قضیّه حملیّه‌ای مانند «زیدٌ قائمٌ»، تنها در صورتی آورده می‌شود که مثلًا زید اتصاف به قیام پیدا کرده باشد ولی اگر هنوز چنین صفتی در او پیدا نشده نمی‌توان ثبوت شیء لشیء را مطرح کرد. حال سؤال می کنیم: آیا در قضیّه حملیّه، غیر از دو شیء، واقعیت سوّمی هم وجود دارد؟ اگر بگویید: واقعیت سوّمی وجود ندارد، خواهیم گفت: «زید» قبلًا وجود داشته، عنوان «قیام» هم قبلًا در جای خودش و برای خودش وجود داشته، پس چرا قبل از ایستادن زید نمی‌توان «ثبوت شیء لشیء» را مطرح کرد؟ حتماً تحوّلی در واقعیت به‌وجود آمده است، چیزی که وجود نداشته وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۵

پیدا کرده است که شما عنوان «ثبوت شیء لشیء» را به کار می‌برید. حال سؤال می کنیم: آیا این واقعیتِ سوّم چیست؟ و آیا وجود آن مانند دو وجود اوّل است؟ بدیهی است که وجود واقعیت سوّم، مانند وجود دو واقعیت دیگر نیست، زیرا اگر بخواهد مانند آن دو باشد، دیگر قضیّه حملیّه درست نمی‌شود و ثبوت شیء لشیء تحقق پیدا نمی کند. آیا با کنار هم گذاشتن سه شیء، قضیّه حملیّه تشکیل می‌شود؟

جسم در جای خودش، بیاض هم در جای خودش، واقعیت سوم را هم مثلًا سواد فرض می کنیم، این ارتباطی به جسم پیدا نمی کند. بنابراین، واقعیت سوّم را اگر حتّی بخواهید به عنوان واقعیت عرضی هم مطرح کنید که یک جوهر داشته باشیم و دو عرض، معنایش این است که این‌ها فاقد ارتباطند و برای تحقق «ثبوت شیء لشیء» نیاز به یک رابط داریم. اکنون بحث را در مورد رابط دوّم مطرح می کنیم آیا این رابط، قسم چهارمی از وجود است یا داخل در همان قسم سوّم است و استقلال دارد- هرچند در عالم مفهوم-؟ اگر بگویید: همان قسم سوّم است و استقلال دارد، معنایش این است که چهار شیء بدون ارتباط در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. و اگر آن ارتباط را واقعیت چهارمی بدانید می گوییم: از اوّل همین حرف را بزنید. چرا شما سه شیء تصور می کنید؟ همان دو شیء- که فرضاً یکی از آنها جوهر و دیگری عرض بود- را تصور کرده و یک وجود رابط هم درنظر بگیرید. پس اگر واقعیت چهارم را انکار کنید باید به یکی از دو امر زیر ملتزم شوید: ۱- تسلسل، زیرا برای ایجاد ارتباط بین دو شیء اوّل، نیاز به شیء سوّم داریم و برای ارتباط بین این سه شیء، نیاز به شیء چهارم داریم و برای ارتباط بین این چهار شیء نیاز به شیء پنجم داریم و .... ۲- عدم وجود رابط: در این صورت، قضیّه حملیّه که عنوان «ثبوت شیء لشیء» دارد محقق نخواهد شد. بنابراین شما ناچارید در قدم اوّل واقعیت روابط و نسب را بپذیرید. ولی این را باید

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۶

توجّه داشت که واقعیت قسم چهارم (واقعیت نسب و روابط) پائین‌ترین مراتب وجود است یعنی مقام آن از مقام عرض هم پائین‌تر است و حتی مفهوم و ماهیت هم ندارد.

ولی آیا چگونه می‌توان عدم ماهیت را در اینجا مطرح کرد؟ محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: ماهیت عبارت از چیزی است که هم بتواند در ذهن موجود شود و هم در خارج، مثل انسان. ولی آیا مفهوم «ارتباط» می‌تواند چنین خصوصیتی داشته باشد؟ ما وقتی مفهوم «ارتباط» را بررسی می کنیم می‌بینیم «ارتباط» مفهومی مستقل است و می‌تواند در ذهن موجود شود ولی این مفهوم در خارج مصداقی ندارد زیرا آنچه ما در خارج به عنوان «ارتباط» ملاحظه می کنیم مفهومی وابسته و غیر مستقل است.

نسبت و ارتباط در خارج فانی در طرفین و فاقد استقلال است. پس چگونه ممکن است چیزی که از جهت مفهوم استقلال دارد هیچ‌یک از مصادیقش استقلال نداشته باشند؟

از اینجا پی می‌بریم که مصادیق مفهوم «ارتباط» مانند مصادیق مفهوم «انسان» نیست و این وجوداتِ خارجی، ماهیتشان «ارتباط»

نیست زیرا ماهیتِ «ارتباط»، مفهومی مستقل است ولی وجودات خارجی «ارتباط»، وابسته و غیر مستقل می‌باشند. واقعیت مسئله این است که رابطه بین مفهوم «ارتباط» و مصادیق آن، رابطه بین کلّی و فرد یا ماهیت و مصادیق نیست. بلکه رابطه بین این دو، رابطه عنوان و معنون است. و وجودات خارجی ارتباط، دارای عنوان ارتباط می‌باشند نه اینکه ماهیت آنها، ارتباط باشد. اصلًا این‌ها فاقد ماهیت هستند، زیرا ماهیت، هم باید در ذهن بیاید و هم در خارج و در مورد «روابط»، آنچه در ذهن می‌آید غیر از چیزی است که در خارج محقق می‌شود بلکه این‌ها، یک واقعیات و وجودات خارجی هستند که وقتی می‌خواهند به این وجودات خارجی، عنوان جامعی بدهند می‌گویند: «این‌ها روابط، نسب و اضافات هستند». و این بدان معنا نیست که این عناوین مذکور، ماهیات این واقعیت‌های خارجی می‌باشند بلکه این‌ها عنوان برای معنون‌ها می‌باشند. و بین عنوان و معنون ممکن است اختلاف وجود داشته باشد. مثلًا ممکن است عنوانْ، ماهیتِ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۷

مستقل باشد ولی معنونْ، ماهیتِ غیر مستقل باشد. محقق اصفهانی رحمه الله سپس برای اثبات مدّعای خود نظایری مطرح کرده می‌فرماید: در فلسفه می‌گویند: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه».[۱۸۱] ولی آیا خود این قضیّه یک قضیّه خبریه نیست؟ آیا شما در همین قضیّه، از معدوم مطلق خبر نداده‌اید؟ در این قضیّه «المعدوم المطلق» به عنوان موضوع قرار گرفته است و جمله «لا یخبر عنه» محمول واقع شده و در همین قضیّه از معدوم مطلق خبر داده‌ایم، در حالی که خود قضیّه هم صادق است. برای حلّ این مشکل گفته شده است: «معدوم مطلق» در قضیّه فوق، عنوان برای «معدوم مطلق» های واقعی است که از آنها نمی‌توان خبر داد. و به عبارت دیگر: بین عنوان و معنون اختلاف وجود دارد. عنوان می‌تواند موضوع برای قضیّه حملیّه واقع شود ولی معنون نمی‌تواند. همچنین در قضیّه «شریک الباری ممتنع» که یک قضیّه حملیّه است و در قضیّه حملیّه می‌گویند: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له»،[۱۸۲] اوّل باید «شریک الباری» وجود داشته باشد تا بتوانیم «ممتنع» را برآن حمل کنیم و قضیّه حملیّه را محقّق سازیم. و کسی نمی‌تواند بگوید: در اینجا مفهوم ذهنی «شریک الباری» موضوع قضیّه قرار گرفته است. چون «شریک الباری» ذهنی امتناع ندارد و انسان هر لحظه بخواهد می‌تواند «شریک الباری» را تصور کرده و به آن وجود ذهنی بدهد. بلکه آنچه در اینجا مورد بحث است وجود خارجی «شریک الباری» است. پس چگونه در اینجا موضوع برای قضیّه حملیّه موجبه قرار گرفته است؟ و شما می‌گویید: در قضیّه حملیّه ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له.[۱۸۳]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۸

محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: در اینجا نیز «شریک الباری» عنوان برای «شریک الباری» های مفروض الوجود است که امتناع دارند و این عنوان موضوع برای قضیّه حملیّه قرار گرفته و «ثبوت شیء لشیء» تحقق پیدا کرده است. سپس می‌فرماید: همین مطلب را در باب حروف نیز پیاده کرده می‌گوییم: واضع کلمه «مِنْ» را برای «ابتدا» های خارجی- که واقعیت آنها غیر قابل انکار است- وضع کرده است.[۱۸۴] اشکالات آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» به کلام محقق اصفهانی رحمه الله: اشکال اوّل: آنچه ما در فلسفه مشاهده می‌کنیم، فلاسفه وجود را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: واجب‌الوجود، وجود جوهر و وجود عرض. اگرچه بعضی از فلاسفه خواسته‌اند قسم چهارم را نیز اثبات کنند ولی وجود قسم چهارم مورد قبول ما نیست. امّا دلیلی که محقق اصفهانی رحمه الله برای اثبات مدعای خود در مورد وجود قسم چهارم ارائه کرد[۱۸۵] از نظر ما مخدوش است، زیرا ما نیز وجود مغایرت بین قضیّه مشکوکه «الجسم له البیاض» با دو قضیّه متیقّنه «الجسم موجود» و «البیاض موجود» را قبول داریم ولی چه کسی گفته است: این مغایرت حتماً باید در خارج باشد؟ ما این مطلب را قبول نداریم بلکه مغایرت ذهنی را نیز کافی می‌دانیم و برای آن نظایری سراغ داریم. مثلًا شما یقین دارید انسانی در خانه وجود دارد ولی نمی‌دانید این انسان زید است یا بکر؟ ما در اینجا دو قضیّه داریم: یکی قضیّه «الإنسان موجود فی الدار» که

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۱۹

قضیّه‌ای یقینی است و دیگری قضیّه «زید موجود فی الدار» که برای ما مشکوک است.

بدون شک بین این دو قضیّه مغایرت وجود دارد ولی مغایرت آنها ذهنی است، زیرا وجود خارجی کلّی طبیعی همان وجود افرادش می‌باشد و بین انسان و زید در خارج مغایرتی وجود ندارد بلکه بین آن دو اتّحاد برقرار است. و مغایرت در ذهن است و همین اندازه برای تحقق مغایرت کافی است.[۱۸۶] پاسخ اشکال اوّل: مرحوم اصفهانی ادعا کرد بین قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه باید مغایرت وجود داشته باشد ولی منظورشان این نبود که هرکدام از این دو قضیّه باید وجود مستقلّی داشته باشند. بلکه مقصود ایشان این بود که حقیقت و واقعیت این دو قضیّه با یکدیگر فرق دارد. اگرچه یکی از این‌ها فانی در دیگری است و اضافه به دیگری دارد و متقوّم به آن است ولی فانی بودن و اضافه و تقوّم، واقعیّت را از آن وجودِ مضاف نفی نمی‌کند. بنابراین، در اینجا دو واقعیت و دو حقیقت وجود دارد ولی نه با وجود مستقل. اصولًا اگر گفته شود: «قضیّه متیقّنه باید با قضیّه مشکوکه تغایر داشته باشد»، باید ببینیم آیا این دو قضیّه مربوط به عالم ذهن می‌باشند یا مربوط به عالم خارج؟ اگر دیدیم هر دو مربوط به عالم ذهن است، مغایرت بین آن دو نیز مربوط به عالم ذهن است و اگر هر دو مربوط به عالم خارج بود مغایرت بین آن دو نیز مربوط به عالم خارج است. مثلًا قضیّه «زیدٌ موجود» و «المدرسهٔ موجودهٔ» دو قضیّه یقینی هستند که یقین در آنها به امر خارجی تعلّق گرفته است و در قضیّه «زیدٌ فی المدرسهٔ»- اگر مشکوک باشد- شک به امری خارجی تعلق گرفته و آن «بودن زید در مدرسه» است. بنابراین تغایر بین قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه نیز مربوط به عالم خارج است. هم چنین اگر دو قضیّه ذهنیّه داشته باشیم که یکی یقینی و دیگری مشکوک بود، چون یقین و شک مربوط به عالم ذهن است، تغایر بین این دو نیز مربوط به عالم ذهن است. و مرحوم محقق اصفهانی فرمود: با توجّه به یقینی بودن قضیّه «زیدٌ موجودٌ» و «المدرسهُ

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۲۰

موجودهٌ» و مشکوک بودن قضیّه «زیدٌ فی المدرسهِ» و تغایر بین این دو قضیّه، باید بگوییم: «واقعیت سوّمی وجود دارد که اگر شما دنبال آن بروید و ببینید زید در مدرسه است به آن واقعیت رسیده‌اید و شک شما برطرف خواهد شد. و در این مورد، یقین و شک و تغایر مربوط به عالم خارج می‌باشند. و این خیلی جای تعجّب است که ما دو قضیّه متیقّنه و مشکوکه در رابطه با خارج ببینیم و درعین‌حال بگوییم: مغایرت ذهنی کفایت می‌کند». امّا مثال «زیدٌ فی الدار» و «الإنسان فی الدار»- که آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» مطرح کرد- اگرچه ظاهری فریبنده دارد ولی با دقت نظر درمی‌یابیم که این مثال هم صحیح نیست. ایشان فرمود: بین قضیّه «الإنسان موجود فی الدار»- که یقینی است- و قضیّه «زیدٌ موجود فی الدار»- که مشکوک است- در خارج، مغایرتی وجود ندارد و تغایر آنها ذهنی است. در پاسخ می‌گوییم: اگر ما ببینیم زید در خانه است و قضیّه «زیدٌ فی الدار» را تشکیل دهیم، این قضیّه به قضایای متعدّدی منحلّ می‌شود، مثل: «الجسم فی الدار»، «الجسم النامی فی الدار» «الحیوان فی الدار»، «الإنسان فی الدار»، «الإنسان المتخصِّص بخصوصیّهٔ الزیدیّهٔ فی الدار». این مسئله از نظر منطقی روشن است زیرا زید، فرد انسان است و انسان، نوع حیوان است و حیوان، نوع جسم نامی است و جسم نامی، نوع جسم است و جسم، جنس الأجناس است. هریک از قضایای مذکور ممکن است مورد علم، جهل و شک واقع شود، مثلًا ممکن است کسی نسبت به قضیّه «الجسم فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد. و یا قضیّه «الجسم فی الدار» برای کسی معلوم باشد ولی نسبت به قضیّه «الجسم النّامی فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد. و نیز ممکن است کسی به قضیّه «الجسم النامی فی الدار» علم داشته باشد ولی نسبت به قضیّه «الحیوان فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد، زیرا احتمال می‌دهد جسم نامی درخت باشد نه حیوان. و یا نسبت به قضیّه «الحیوان فی الدار» یقین داشته باشد

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۲۱

ولی نسبت به قضیّه «الإنسان فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد، زیرا احتمال می‌دهد حیوان موجود در خانه بقر باشد نه

انسان. و همچنین ممکن است نسبت به قضیّه «الإنسان فی الدار» یقین داشته باشد ولی نسبت به مصادیق آن جاهل بوده یا شک داشته باشد. بنابراین پشت سر قضیّه «زیدٌ فی الدار» پنج یا شش واقعیت دیگر در دار وجود دارد که عبارتند از واقعیتِ وجود زید، واقعیت وجود انسان، واقعیت وجود حیوان، واقعیت وجود جسم نامی و واقعیت وجود جسم. و این‌ها اگرچه به حسب وجود خارجی با یکدیگر اتّحاد دارند یعنی همان‌طور که وجود انسان عین وجود زید است و وجود حیوان هم عین وجود زید است، وجود جسم نامی هم عین وجود زید است و در وجود، مغایرتی بین زید و سایر موجودات مذکور نیست و مغایرت، مربوط به واقعیت‌های آنهاست. دلیل این امر این است که هریک از وجودات مذکور ممکن است مورد علم یا جهل یا شک کسی واقع شود. و این مراحل به حسب واقعیت آن‌قدر اختلاف دارند که که گاهی آثار عجیبی برآن مترتب می‌شود، مثلًا ممکن است رفیق شما بگوید: «امروز میهمان داشتم». در اینجا شما متوجّه می‌شوید میهمان در منزل رفیق شما بوده است. این یک مرحله از واقعیت است و آثاری برآن مترتب است، مثل اینکه شما بگوئید: «رفیق ما میهمان‌نواز است»، ولی اگر بعد از آن متوجّه شدید آن میهمان یکی از علمای بزرگ بوده است در اینجا واقعیت دیگری تحقق پیدا می‌کند.

البته واقعیت دیگر به معنای وجود دیگر نیست یعنی وجود میهمان با وجود آن عالم بزرگ، دو وجود نیست ولی به‌هرحال در اینجا دو واقعیت وجود دارد: یکی واقعیت وجود میهمان و دیگری واقعیت وجود آن عالم بزرگ. این دو واقعیت با یکدیگر اختلاف دارند و چه‌بسا یکی از آن دو برای انسان معلوم و دیگری مجهول یا مشکوک باشد. پس اینکه می‌گویند: ممکن است «الإنسان فی الدار» متیقّن باشد ولی «زیدٌ فی الدار» مشکوک باشد، می‌گوییم: این درست است ولی شما چه استفاده‌ای از این معنا می‌کنید؟ می‌گویید: وجود انسان همان وجود زید است. مگر کسی گفته: وجود انسان

غیر از وجود زید است؟ ولی اینجا دو واقعیت است که ممکن است یکی از آن دو- یعنی الإنسان فی الدار- متیقّن و دیگری- یعنی زید فی الدار- مشکوک باشد و این خود دلیل بر وجود دو واقعیت است ولی دو واقعیت به معنای دو وجود نیست یعنی به معنای مغایرت بین انسان و زید نیست به‌گونه‌ای که هرکدام وجودی مستقل از دیگری باشند و مرحوم محقق اصفهانی هم همین معنا را ذکر می‌کند. ایشان نمی‌فرماید:

معانی حروف باید وجود استقلالی داشته باشد. بلکه می‌فرماید: حقیقت و واقعیت معانی حرفی با حقیقت و واقعیت معانی اسمی مغایرت دارند. نه اینکه دو وجود در مقابل هم باشند. حتی مثل جوهر و عرض هم نیستند. در نتیجه، کلام محقق اصفهانی رحمه الله در رابطه با واقعیت قسم چهارم از اقسام وجود، کلام صحیحی است و اشکال آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» به ایشان وارد نیست. اشکال دوّم بر کلام محقق اصفهانی رحمه الله: آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: برفرض که ما از اشکال اوّل صرف‌نظر کرده و وجود نسب و ارتباطات را به عنوان قسم چهارم از وجود بپذیریم و شما می‌فرمائید: «این قسم از وجود عبارت از واقعیت‌های خارجی است ولی در مرتبه‌ای ضعیف از وجود قرار گرفته است». ما از شما سؤال می‌کنیم: واضع چگونه حروف را در مقابل واقعیت‌های خارجی وضع کرده است؟

به‌نظر ما این وضع ممتنع است زیرا در باب وضع ضابطه‌ای کلّی وجود دارد و آن این است که معنای موضوع له باید معنایی کلّی باشد که این معنا گاهی در ذهن وجود پیدا می‌کند و گاهی در خارج. و هنگامی که واضع می‌خواهد لفظ را برای آن معنا وضع کند ابتدا این معنای کلّی را تصور می‌کند و سپس لفظ را در مقابل آن قرار می‌دهد. و در این صورت، هیچ اشکالی در باب وضع مطرح نمی‌شود. ولی اگر واضع بخواهد لفظ را در مقابل موجود خارجی وضع کند، چگونه ممکن است موجود خارجی را در ذهن آورده و تصور کند؟ وجود خارجی با وجود ذهنی مغایرت دارد و همان گونه که وجود ذهنی با وصف اینکه در ذهن است نمی‌تواند در خارج محقّق شود وجود خارجی نیز با وصف

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۳

اینکه در خارج است نمی‌تواند در ذهن تحقق پیدا کند. و به تعبیر دیگر: بین وجود خارجی و وجود ذهنی تباین وجود دارد. پس چگونه می‌شود حروف را برای نِسَب و ارتباطات خارجی وضع کرد؟ آیا شما معتقد به امری محال بوده و در وضعْ تصور معنا را لازم نمی‌دانید؟ یا معتقدید واضعْ واقعیت‌های خارجی را به ذهن خود آورده و حروف را برای آنها وضع کرده است؟ آیا شما چنین امر غیرممکنی را ممکن می‌دانید؟ در نتیجه، چنین وضعی محال است زیرا امرش دایر بین دو طرف است که هر دو طرف محالند.[۱۸۷] پاسخ اشکال دوّم: این اشکال یک جواب نقضی دارد و یک جواب حلّی. جواب نقضی: در ابتدای مباحث وضع، تقسیمی برای وضع مطرح شد که بر اساس آن می‌گفتیم: وضع به حسب مقام تصور به چهار قسم تقسیم می‌شود: وضع خاص و موضوع له خاص، وضع عام و موضوع له عام، وضع عام و موضوع له خاص، وضع خاص و موضوع له عام. شما (آیت اللَّه خویی) در آنجا حد اقل سه قسم اوّل را پذیرفتید. یکی از این اقسام همان وضع خاص و موضوع له خاص بود، به این معنا که واضع ابتدا یک معنای جزئی را تصور کرده و سپس لفظ را برای همان معنای جزئی وضع کرده است و مثالی که برای آن می‌زدید وضع در أعلام شخصیّه بود. سؤال این است که واضع، در اینجا چگونه موجود خارجی را تصور کرده است؟ شما که می گویید:

موجود خارجی نمی‌تواند در ذهن، وجود پیدا کند و موجود ذهنی هم نمی‌تواند در خارج، تحقق پیدا کند و حتی بین خود این‌ها هم، اتّحاد ممکن نیست. یعنی دو موجود خارجی، ممکن نیست یک موجود شوند و دو موجود ذهنی هم ممکن نیست یک موجود شوند. آیا واضع در اینجا موجود خارجی جزئی را با وصف خارجیت به ذهن خود آورده و لفظ را برای آن وضع کرده است؟ یا اینکه معنای موضوع له را تصور نکرده است؟ بدون تردید نه موجود خارجی را می‌توان به ذهن برد و نه بدون تصور معنا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۴

می‌توان وضعی محقق ساخت. پس در اینجا وضع چگونه انجام گرفته است؟ با وجود اینکه مسأله وضع خاص و موضوع له خاص مورد تسلّم شما بود در حالی که کلام شما در اینجا- که برای وضع، مفهوم کلّی را لازم می‌دانید- مستلزم انکار این قسم از وضع است.[۱۸۸] جواب حَلّی: این مطلب که «در باب وضع باید معنای موضوع له معنایی کلّی باشد که گاهی در ذهن موجود می‌شود و گاهی در خارج» مورد قبول نیست بلکه معنای موضوع له می‌تواند جزئی خارجی باشد زیرا تصوّر کردن موجود خارجی بدان معنا نیست که آن موجود خارجی با حفظ وجود خارجی‌اش به ذهن آمده است. توضیح: در دو قسم از اقسام وضع- که مورد قبول آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» قرار گرفته است- موضوع له، موجود خارجی است. یکی «وضع خاص و موضوع له خاص» و دیگری «وضع عام و موضوع له خاص» است. شما که می گویید: موجود خارجی نمی‌تواند در ذهن وجود پیدا کند چگونه این دو قسم وضع را توجیه می‌کنید؟ و چرا در اصل امکان این دو قسم مناقشه نکردید؟ بنابراین، وقتی شما اصل این دو قسم را پذیرفتید، دیگر نمی‌توانید کلام محقّق اصفهانی رحمه الله را مورد مناقشه قرار دهید، زیرا ایشان می‌فرماید: موضوع له در باب حروف، واقعیت نِسَب و روابط و اضافات است ولی در اینجا یک معنای کلّی به عنوان ماهیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۵

که بتواند به صورت کلّی طبیعی منطبق بر این واقعیات و نسب شود نداریم. این گونه نیست که مفهوم النسبة یا مفهوم الربط یا مفهوم الإضافة یک ماهیتی باشد و مصادیق آن عبارت از نسبت‌های ظرفیت و ابتدائیت و انتهائیت و ... باشد. بلکه آنچه در اینجا مطرح است مسأله عنوان و معنون است. و این غیر از کلی طبیعی و افراد است. مثلًا افرادی از مصادیق انسان در یک مجلس اجتماع کرده‌اند، این افراد به اعتبار اجتماع در آن مجلس تحت عنوان «المجتمعون فی هذا المجلس» قرار دارند و این عنوان بر آنها منطبق است ولی این عنوان، ماهیت آنها نیست، جنس و فصل آنها نیست بلکه عنوانِ واحدی است که حاکی از یکایک افرادی است که در آن مجلس اجتماع کرده‌اند. این عنوان در مقام ترتیب اثر و ترتّب حکم، کار را آسان می‌کند، مثلًا به‌جای اینکه یکایک افراد

مورد خطاب قرار گیرند و از آنها خواسته شود فردا در ساعت مقرّر در این مجلس شرکت کنند، حکم را روی عنوانی که حاکی از همه آنهاست مترتب ساخته و می گوییم:

«اجتماع‌کنندگان در این مجلس فردا رأس ساعت مقرّر، در مجلس حاضر شوند». واضع نیز در مقام وضع حروف یک چنین عنوانی را تصوّر کرده است، البته نه از این جهت که این عنوان بخواهد ماهیت بوده و واقعیت‌های خارجی مصادیق آن باشند بلکه از این جهت که این عنوان، حاکی و نشان‌دهنده آن واقعیات و نسبت‌های خارجیه است. و این از یک نظر نزدیک به همان وضع عام و موضوع له خاص است ولی آن عام و خاصی که در آنجا مطرح کردیم روی کلّی و فرد و طبیعی و افراد تکیه داشت. و این مسأله‌ای است که نظایرش- چون وضع عام و موضوع له خاص- را شما پذیرفته‌اید. یعنی می‌شود یک کلّی را در نظر گرفت و لفظ را برای مصادیق آن وضع کرد، آیا در اینجا نمی‌شود عنوانی را درنظر گرفته و برای معنونات آن وضع کرد؟ و اگر می گویید:

موضوع له نمی‌تواند خارجی باشد، می گوییم: شما در دو قسم از اقسام ثلاثه که موضوع له خارجی بود پذیرفتید و حتی ما در مورد «وضع عام موضوع له خاص» گفتیم:

ممکن است کسی بگوید: این یک مشترک لفظی است که دارای صدها میلیون معنا می‌باشد ولی یک مشترک لفظی است که به وضع واحد برای آن معانی وضع شده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۶

است. وقتی موضوع له خاص باشد، یعنی هذا الفرد یک موضوع له، ذاک الفرد یک موضوع له و ... زیرا موضوع له، عام نیست که برای معنای کلّی وضع شده باشد. بنابراین وقتی موضوع له خاص باشد یعنی معانی متعدد است به تعدّد افراد ماهیت. در این صورت چون افراد با هم تباین دارند (یعنی نمی‌توان بین دو فرد آنها قضیّه حملیّه تشکیل داد) پس معانی هم با یکدیگر تباین دارند. و در نتیجه یک مشترک لفظی دارای صدها میلیون معنای متباین می‌شود زیرا هر فردی با وصف فردیّت خود متباین با فرد دیگر با وصف فردیّت او می‌باشد. «زیدٌ انسانٌ» درست است ولی «زیدٌ بکرٌ» صحیح نیست. بنابراین وقتی شما نظیر آنچه محقق اصفهانی رحمه الله فرموده را پذیرفته‌اید و حتی بالاتر از آن را هم پذیرفته‌اید و از طرفی اشکال دوّم را با فرض صرف‌نظر کردن از اشکال اوّل مطرح کرده‌اید و در واقع در اشکال دوّم خودتان، وجود قسم چهارم را در مورد روابط پذیرفته‌اید، از نظر وضع نیز نمی‌توانید اشکالی مطرح کنید. مگر اینجا چه خصوصیتی دارد که وضع را ممتنع بدانید؟ درحالی‌که در آن دو قسم از وضع که موضوع له آنها خاص بود وضع را پذیرفتید. ما هرچه فکر می‌کنیم تفاوتی بین اینجا و آن دو قسم نمی‌بینیم. اشکال سوّم بر کلام محقق اصفهانی رحمه الله ۱۸۹]: با مراجعه به استعمالات کلام عرب درمی‌یابیم گاهی حرف واحدی در استعمالات متعدد به‌صورت استعمال حقیقی و صحیح به کار برده شده است ولی همین حرف در بعضی از این استعمالات، بر ارتباط بین موضوع و محمول دلالت دارد و در بعضی دیگر، ارتباطی وجود ندارد بلکه مسأله عینیت مطرح است و در بعضی دیگر استحاله ارتباط تحقق دارد ولی هر سه استعمال، صحیح و به‌صورت حقیقی است. مثلًا در سه جمله «الوجودُ للإنسانِ ممکنٌ» و «الوجودُ للَّهِ تعالی ضروریّ» و «الوجودُ لشریک الباری ممتنعٌ»، حرف لام استعمال شده و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۷

استعمال نیز صحیح و حقیقی است. ولی در جمله اوّل (الوجود للإنسان ممکن) بین ماهیت انسان و وجود او رابطه وجود دارد. معنای رابطه این است که بین ماهیت و وجود، مغایرت است و به‌وسیله لام، ماهیتْ اتصاف به وجود پیدا کرده و وجود اضافه به ماهیت پیدا می‌کند. ولی در مثال دوّم (الوجودُ للَّه تعالی ضروریٌّ) وجودْ عین خداوند است و مغایرتی بین آن دو نیست، بنابراین بین وجود و خداوند، رابطه و نسبت و اضافه مطرح نیست. و در مثال سوّم (الوجودُ لشریک الباری ممتنع) علاوه بر اینکه رابطه وجود ندارد، وجود رابطه استحاله دارد و محال است که شریک الباری اتصاف یا اضافه به وجود پیدا کند. پس شما (محقق اصفهانی) که

معتقدید حرف لام برای ارتباط وضع شده، این استعمالات را چگونه توجیه می‌کنید؟[۱۹۰] پاسخ اشکال سوّم: اگرچه صورت ظاهری قضیّه «الوجود للإنسان ممکنٌ» همین چیزی است که مشاهده می‌کنیم ولی اگر بخواهیم این قضیّه را تحلیل کرده و با واقعیت تطبیق دهیم می‌گوییم: موضوع این قضیّه «الوجود الإمکانی» و محمول آن، «للإنسان» است. در این فرض بین «وجود امکانی» و «ماهیت انسان» ارتباط وجود دارد، و این فرض از نظر وجود ارتباط مورد قبول آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» قرار گرفته و اشکالی در آن نیست. امّا در مثال دوّم (الوجودُ للَّهِ تعالی ضروریٌ) وقتی قضیّه را با واقعیت تطبیق دهیم قضیّه چنین می‌شود: «الوجود الضروریّ للَّهِ». و اگر واقعیت قضیّه به این صورت شد بدون تردید با قضیّه «الوجود للَّه تعالی ضروریٌ» تفاوت دارد، زیرا آنچه با «اللَّه» عینیت داشت «الوجود» بود و بین «ضرورة الوجود» و «اللَّه» عینیت وجود ندارد. «ضرورة الوجود» غیر «اللَّه» است. ضرورت، واقعیت ندارد که بگوییم: «بین آن با اللَّه عینیت وجود دارد». بنابراین همان رابطه‌ای که در مثال اوّل مطرح است در این مثال نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۸

مطرح است. در مثال سوّم (الوجود لشریک الباری ممتنعٌ) نیز می‌گوییم: واقعیت قضیّه این است: «الوجود الممتنع لشریک الباری». باید بین «شریک الباری» و «الوجود الممتنع» مقایسه کرد نه بین شریک الباری و وجود. حال اگر بین «الوجود الممتنع» و «شریک الباری» مقایسه کنیم می‌بینیم بین آن دو مغایرت وجود دارد و امتناع الوجود به عنوان وصف برای شریک الباری قرار می‌گیرد و بین این دو، ارتباط وجود دارد. دلیل ما بر این امر، ادلّه توحید است. ادلّه توحید یک واقعیت را اثبات می‌کند نه امر اعتباری را.

و مقتضای ادلّه توحید «امتناع الوجود لشریک الباری» است یعنی بین ماهیت شریک الباری و بین وجود، ارتباط امتناعی تحقّق دارد. بنابراین در هر سه مثال ذکرشده، ارتباط وجود دارد. باید ببینیم کلام می‌خواهد بر چه چیزی دلالت کند. کلام می‌خواهد امتناع الوجود را برای شریک الباری دلالت کند و ما باید بین «امتناع الوجود» و «شریک الباری» را مقایسه کنیم نه بین «الوجود لشریک الباری» و «ممتنع» را. در نتیجه اشکال سوّم نیز بر محقّق اصفهانی رحمه الله وارد نیست، و کلام ایشان کلام خوبی است ولی در مورد تمام حروف جریان ندارد زیرا در بعضی از حروف عنوان «ایجادیت» یا عناوین دیگر تحقق دارد.

نظریه ششم (نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»)

بین معانی حرفیه با معانی اسمیه تباین ذاتی وجود دارد و هیچ ربطی بین این دو وجود ندارد. توضیح: حروف بر دو قسمند: ۱- حروفی که در مرکّبات ناقصه استعمال می‌شوند، مثل: مِن، إلی، علی و .... ۲- حروفی که بر مرکّبات تامّه داخل می‌شوند، مثل: حروف نداء، تشبیه، تمنی، ترجی و ....

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۹

قسم اوّل: برای تضییق مفاهیم اسمیه در عالم مفهوم و معنا و تقیید آنها به قیودی که خارج از حقیقت آنهاست وضع شده‌اند. هیئت‌های مشتق، اضافه،[۱۹۱] توصیف ۱۹۲] نیز در این جهت با حروف مشترکند. از اینجا معلوم می‌گردد که معنای اسمی معنایی مستقل و فی نفسه است ولی معنای حرفی معنایی غیر مستقل و قائم به غیر است. سپس می‌فرماید: مفاهیم اسمیه- با قطع‌نظر از تقیید آنها- از جهات مختلف دارای اطلاق و توسعه می‌باشند. خواه اطلاق با لحاظ حصص مُنَوِّعَه باشد یا به نسبت به حصص مُصَنِّفه یا مُشَخِّصَه یا به لحاظ حالات مختلف شخص واحد- از قبیل کمّ و کیف و سایر أعراض و صفات متغیر او- باشد. مثلًا وقتی کلمه «حیوان» اطلاق می‌شود، خصوصیت نوعیه در آن دخالت ندارند و حیوان، نسبت به انواع تحت آن دارای توسعه و اطلاق است. و وقتی کلمه «انسان» اطلاق می‌شود، خصوصیات صنفیه در آن دخالت ندارد و انسان، نسبت به اصناف خود- یعنی ابیض، اسود، عالم، جاهل، صغیر، کبیر- دارای توسعه و اطلاق است و همه را شامل می‌شود. و وقتی صنف خاصی از انسان- مثلًا أبیض- را در

نظر بگیرید، خصوصیات فردیّه در آن دخالت ندارند و این صنف نسبت به تمام افراد تحت پوشش خود اطلاق و توسعه دارد. حتّی اگر شما شخص واحدی- مثل زید- را درنظر بگیرید، حالات مختلف او- مانند قیام، قعود، سجود، رکوع، سلامت، مرض و ...- در آن دخالتی ندارد و زید نسبت به همه این حالات، اطلاق و توسعه دارد، به‌گونه‌ای که اگر لفظ «زید» به تنهایی به گوش شما بخورد هیچ‌یک از حالات مذکور به ذهن شما نمی‌آید، زیرا همه حالات فوق نسبتشان با زید مساوی است. بنابراین معانی اسمیّه چه کلّی باشند چه جزئی دارای اطلاق و توسعه هستند. متکلّم نیز گاهی همین معنای اسمی را- با اطلاقی که دارد- موضوع حکم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۰

قرار می‌دهد، مثلًا می‌گوید: صلِّ. ولی زمان یا مکان یا کیفیت آن را ذکر نمی‌کند، و گاهی می‌گوید: أکرم زیداً. و زید را با اطلاقی که دارد موضوع حکم (وجوب اکرام) قرار می‌دهد، زیرا غرض متکلّم این بوده که اکرام زید- در هر حالتی که باشد- وجوب دارد. ولی گاهی غرض متکلّم- به جهت مصلحتی که می‌داند- این است که معنای اسمی را مقیّد کند، مثلًا می‌گوید: أکرم زیداً إن جاءک. که در اینجا «زید در صورت مجیء» که حالت خاصی از زید است مورد نظر می‌باشد. یا مثلًا در مفاهیم کلّیه به‌جای «صلِّ» بگوید: «صلِّ فی المسجد». حال باید ببینیم در دو مثال فوق، تقیید از چه چیزی استفاده شده است و به تعبیر دیگر: چه چیزی این تقیید را به معنای اسمی- که مطلق بود- اضافه کرد؟ آنچه می‌تواند چنین تقییدی را در معانی اسمیه ایجاد کند چیزی جز حروف و هیئاتی که مشابه حروفند- مثل هیئات مشتق، اضافه و توصیف- نیست. بنابراین تضییق و تقیید، معانی قائم به غیر بوده و مستقل نیست. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس در آخر کلام خود می‌فرماید: البته این تضییق، مربوط به مقام دلالت و در عالم مفهوم است و ربطی به اضافه و ارتباط خارجی ندارد. شاهد این مطلب این است که نحوه استعمال حروف، در مواردی که روابط خارجی وجود دارد و در واجب‌الوجود و ممتنع الوجود به یک نحوه است.

در نتیجه، تضییقْ مربوط به معانی و مفاهیم و مقام دلالت و اثبات است و ربطی به خارج ندارد. بنابراین، تعریف حرف به «ما دلّ علی معنی قائم بالغیر» از بهترین تعریفات است. یعنی مقام حرفی قیام به غیر دارد نه آن‌گونه که مرحوم نائینی از روایت امیر المؤمنین علیه السلام استفاده کرده و می‌گفت: معانی حرفی در غیر است. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: آنچه سبب شد ما این نظریه را اختیار کنیم چهار امر است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۱

۱- به نظر ما سایر اقوال باطل بود. ۲- معنایی که برای حرف ذکر کردیم در بین جمیع موارد استعمال حروف- مثل واجب، ممکن و ممتنع- مشترک و بر نحوه واحدی است. ۳- ما در باب وضع گفتیم: «حقیقت وضع عبارت از تعهّد و تبانی متکلّم است که در مقام استعمال وقتی می‌خواهد فلان معنا را تفهیم کند فلان لفظ را استعمال کند» و آنچه در اینجا اختیار کردیم درحقیقت به عنوان نتیجه چیزی است که در باب وضع اختیار شده است، زیرا تضییقات و تقییدات، نامتناهی است و حتّی فرد واحد از نظر حالات مختلف است چه رسد به معنایی که دارای انواع است و هر نوع آن اصنافی و هر صنفی افرادی و هر فردی حالات مختلفی دارد. و چون در مقام وضع نمی‌توان برای یکایک این حالات و افراد وضع خاصی انجام داد، لذا گویا هر متکلّمی متعهّد شده است که برای تفهیم مسأله تضییق، از حروف استفاده کند. ۴- آنچه اینجا اختیار کردیم با وجدان موافق است و با آنچه در اذهان مرتکز است مطابقت دارد. و مورد قبول عرف و عقلاء می‌باشد.[۱۹۳] بررسی نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»: در اینجا ابتدا عللی را که ایشان برای اختیار نظریه خود مطرح فرمود بررسی می‌کنیم: علّت اوّل یعنی بطلان سایر اقوال- به نظر ما تمام نیست زیرا همان گونه که گفتیم، قول مرحوم اصفهانی تا حدّی صحیح بود. علت دوّم یعنی مطرد بودن معنای مختار ایشان در جمیع موارد استعمال حروف- را در پاسخ از اشکال سوّمی که ایشان بر محقق اصفهانی رحمه الله وارد کرده بود پاسخ دادیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۲

علت سوّم یعنی مسأله تعریف وضع- را نیز در مباحث وضع مورد بررسی قرار داده و ردّ کردیم. آنچه باقی می‌ماند علت چهارم یعنی ارتکاز عرفی- است که لازم است در اینجا مورد بررسی قرار گیرد به‌همین‌جهت می گوییم: اوّلًا: اینکه ایشان فرمود: «معانی حرفی برای تضییق معانی اسمی به حسب مقام دلالت و افهام وضع شده است»، باید مورد بررسی قرار گیرد. در جملات خبریه وقتی متکلّم می گوید: «زیدٌ فی المدرسهٔ»، در مقام اخبار و حکایت، همان واقعیتی که در خارج وجود دارد را حکایت کرده و چیزی از خودش اضافه نکرده است و این خبر نقش یک آینه را دارد و مثل این است که دیوارها و موانع موجود کنار رفته و شما زید را در مدرسه ببینید. در اینجا متکلّم چه تضییقی ایجاد کرده است؟ تضییق و تقیید به این معناست که انسان چیزی را از خودش اضافه کند در حالی که متکلّم در جملات خبریه واقعیت را به‌وسیله الفاظ حکایت کرده است و اگر تضییقی وجود دارد مربوط به خود واقع است. واقعیتْ- یعنی بودن زید در مدرسه- از ابتدای امر و قبل از اخبار متکلّم، تضییق داشته است و متکلّم چیزی از جانب خود به آن اضافه نکرده است. بنابراین، در جملات خبریه هیچ تضییق و تقییدی وجود ندارد. امّا در جملات انشائیه قبول داریم که وقتی مولا می گوید: «صلّ فی المسجد»، ماهیت صلاهٔ را به سبب کلمه «فی» مقیّد به «کونها فی المسجد» می کند برای اینکه می‌بیند این حصّه خاص از صلاهٔ دارای مصلحت است. بدون تردید، شما خصوصیت حصّه را امری واقعی و حقیقی می‌دانید نه امری تخیّلی و وهمی، حال این سؤال مطرح است که چه چیز سبب می‌شود که ماهیت مطلقه صلاهٔ را منطبق بر این حصّه خاص- که خصوصیتش یک واقعیت است- بکند؟

به عبارت روشن‌تر: وقتی صلاهٔ را با مسجد ملاحظه می کنیم، می‌بینیم نه مسجد حصّه‌ای از صلاهٔ است و نه صلاهٔ حصّه‌ای از مسجد است و هریک از مسجد و صلاهٔ دارای معنای وسیعی می‌باشند و بر یکدیگر صادق نیستند. و آن حصّه خاص که شما

برایش واقعیت قائلید همان «وقوع الصلاهٔ فی المسجد» است. و مولا همان گونه که در مقام امر به صلاهٔ، ماهیّت صلاهٔ را مأمور به قرار می‌دهد ولی در مقام امتثال، همین ماهیت باید لباس وجود بپوشد، از نظر خصوصیت حصّه هم همین‌طور است که مأمور به «الصلاهٔ فی المسجد» است و این مأمور به وقتی تحقق پیدا می کند که «الصلاهٔ فی المسجد» ایجاد شود. پس اگر ما مسأله تضییق را در جملات انشائیه ملاحظه کنیم می‌بینیم هریک از خصوصیت‌های ایجادشده- مثل خصوصیت نوع، صنف، شخص- دارای واقعیت است و حروف، عهده‌دار بیان این واقعیات می‌باشند ولی متکلّم در مقام انشاء حکم آزاد است، ما نمی گوییم: «موضوع را مقیّد نکند»، ولی معنای تقیّد این نیست که فقط ربطی به مقام اثبات و دلالت داشته باشد، وقتی مولا می گوید: «صلِّ فی المسجد»، این جمله مانند یک جمله خبریه حکایت می کند که «الصلاهٔ فی المسجد تکون مطلوبهٔ لی». و همان گونه که جمله خبریه، حاکی از یک واقعیت بود این جمله نیز حاکی از یک واقعیت- یعنی رابطه و اضافه واقعی- می‌باشد. شما که می گویید: احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلّق است و شما که برای تمام خصوصیات متعلَّق، نقش قائل هستید چگونه معتقدید حرف «فی» در جمله «صلّ فی المسجد» فقط برای تضییق در مقام دلالت است؟ بلکه جمله «صلّ فی المسجد» حاکی از این است که آنچه غرض مولا را تأمین می کند حصّه خاصّی از صلاهٔ است که خصوصیتْ واقعیت دارد و مولا- وقتی می‌خواهد این حصّه خاص را در کلام خود بیاورد کلمه «فی» را به عنوان حاکی از آن قرار می‌دهد و اگر «صَلِّ» و «المسجد» را بدون «فی» و جدای از یکدیگر مطرح می کرد ما نمی‌توانستیم پی ببریم که این خصوصیت در رابطه با امر مولا و مصلحت و مفسده نقش دارد. ثانیاً: شما که می‌فرمائید: «حروف برای ایجاد تضییق وضع شده‌اند»، چه نوع تضییقی را اراده کرده‌اید؟ واضح است که تضییقات ایجادشده به واسطه حروف، با یکدیگر اختلاف دارند، تضییق ابتدائی غیر از تضییق انتهائی است، تضییق ظرفی غیر از تضییق استعلائی است. اگر همه حروف برای تضییق وضع شده‌اند، چرا نمی‌توان

حرفی را به‌جای حرف دیگر استعمال کرد؟ بنابراین نمی‌توان پذیرفت که همه حروف برای یک معنا- یعنی تضییق- وضع شده‌اند. بلکه تضییق در هر حرفی مخصوص به همان حرف است. ثالثاً: تضییقْ عمل متکلّم است و اگر حروف برای تضییق وضع شده باشند، یعنی برای فعل متکلّم وضع شده‌اند و این برگشت می‌کند به کلام مرحوم نائینی که فرمود: «معانی حروف، معانی ایجادیه است». با این تفاوت که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» کلمه «ایجاد» را برداشته و به‌جای آن «تضییق» گذاشته است در حالی که هم باب افعال و هم باب تفعیل در رابطه با فاعل است. اکرام یعنی اکرام صادر از فاعل، تضییق یعنی عمل صادر از فاعل و متکلّم. و اگر حروف برای تضییق وضع شده باشند، باید همانند «بعتُ» و «انکحتُ» انشائی بوده و از واقعیتْ خبری نباشد.

درحالی‌که خود آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» کلام مرحوم نائینی را در رابطه با معانی ایجادیه نپذیرفت.

نظریه هفتم (نظریه مختار ما)

اشاره

مثال معروفی که در رابطه با حروف مطرح می‌شود جمله «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» است این مثال دارای دو خصوصیت است: یکی این که جمله خبریه است و معمولًا در مثال برای معنای حرفی، جمله خبریه مطرح می‌شود. و دیگر این که حروف به‌کاررفته در این مثال از حروف متداول و معروف است و کثرت استعمال دارد. با بررسی این جمله، یک معنای کلّی در رابطه با حروفی که در جمله خبریه به کار برده می‌شوند معلوم می‌گردد بلکه تکلیف اکثر حروف برای ما مشخص می‌شود زیرا اکثر حروف با دو حرف «مِنْ» و «إلی» هم سنخ می‌باشند.

تحقیق در مورد معانی حرفیه:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۵

با قطع‌نظر از آنچه گفته شده است، می‌خواهیم مسأله حروف را با مراجعه به وجدان مورد بحث قرار دهیم: در جمله «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» چند مرحله را باید بررسی کنیم: ۱- بررسی واقعیت، یعنی چیزی که جمله خبریه از آن حکایت می‌کند. ۲- بررسی تصورات و صورت‌هایی که با شنیدن این جمله، در ذهن سامع نقش می‌بندد و از طریق آن صورت‌ها با واقعیت ارتباط پیدا می‌کند. ۳- بررسی خود الفاظ، که متکلّم، آنها را به عنوان ابزاری مورد استفاده قرار داده تا واقعیت را در اختیار سامع قرار دهد.

بررسی مراحل سه‌گانه:

مرحله اوّل (مرحله واقعیت):

در جمله «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» با قطع‌نظر از استعمال، واقعیت‌هایی وجود دارد که جای تردید در آنها نیست. این واقعیات عبارتند از: واقعیت سیر، بصره، کوفه، سیرکننده. آنچه در اینجا مورد بحث است این است که آیا غیر از چهار واقعیت فوق واقعیت‌های دیگری به عنوان اینکه شروع حرکت از بصره و انتهای آن کوفه است، وجود دارد؟ بدون شک باید به وجود این دو

واقعیت نیز اعتراف کنیم. در غیر این صورت نباید بین کسی که سیر خود را از بصره شروع کرده و به کوفه ختم نموده است و کسی که عکس این کار را انجام داده تفاوتی وجود داشته باشد. اگر کسی صبح از قم به تهران رفته و بعد از ظهر از تهران به قم برگشته است آیا واقعیت رفتن با واقعیت برگشتن یک چیز است؟ بدون شک بین این دو واقعیت مغایرت وجود دارد. البته مغایرت در اینجا به معنای تنافی نیست بلکه مراد این است که حقیقت هرکدام غیر از حقیقت دیگری است. این مسئله نیاز به اقامه دلیل و برهان ندارد و وجدان به آن حکم می‌کند. و کسی که آن را انکار کند، امری ضروری و بدیهی را انکار کرده است. ولی گاهی بعضی از امور مانع می‌شود که وجدان انسان به امر ضروری حکم کند،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۶

مثلًا: ممکن است گفته شود: «اگر ابتدائیت و انتهائیت در «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» واقعیت دارد، این واقعیت داخل در کدام یک از اقسام جوهر و عرض است؟» زیرا واقعیات غیر از واجب‌الوجود یا در لباس جوهر است یا در لباس عرض. در جواب می‌گوییم:[۱۹۴] واقعیت مورد بحث ما هیچ‌یک از آن دو نیست. و این مسئله که «واقعیات غیر از واجب‌الوجود باید یا در لباس جوهر باشد یا در لباس عرض»، دلیلی ندارد. نه عقل برآن دلالت می‌کند و نه نقل. ما در اینجا یک امر وجدانی را احساس می‌کنیم که واقعیت چهارمی غیر از واجب‌الوجود و جوهر و عرض وجود دارد ولی این واقعیت، در مرحله وجودش، حتی از عرض هم ضعیف‌تر است زیرا عرض در وجود خارجی‌اش نیاز به یک شیء داشت ولی این واقعیت برای وجود خارجی‌اش نیاز به طرفین دارد. باید «سیر» و «بصره» باشد تا مسأله ارتباط- که ما از آن تعبیر به ابتداء می‌کنیم- تحقق پیدا کند. این واقعیت نه تنها نیاز به طرفین دارد بلکه نیاز آن به‌قدری شدید است که از نیاز معلول به علت هم شدیدتر است. معلول اگرچه نیاز به علت دارد، ولی خودش وجود مستقلی در مقابل علت است.

امّا واقعیت مورد بحث ما فانی در طرفین است به‌گونه‌ای که وقتی انسان چشم باز کند سیر را می‌بیند امّا نفس آن واقعیت (ابتدائیت سیر از بصره) را در خارج نمی‌توان دید ولی درعین‌حال، واقعیتی است که شک و تردیدی در وجود آن نیست. نظیر این مسئله را مرحوم صدر المتألهین در مورد موجودات ممکن بیان می‌کند.

ایشان می‌فرماید: ارتباط بین «وجود ممکن» و «واجب‌الوجود» این‌گونه نیست که «ممکن» را وجودی در مقابل «واجب‌الوجود» فرض کنیم و بگوییم: «ممکن» ارتباط با «واجب‌الوجود» دارد». بلکه وجود ممکن، عین ارتباط به واجب است نه این که «شیءٌ له الرّبطُ» باشد که شیء بودن آن را به‌طور مستقل درنظر بگیریم و بعد بگوییم هذا الشیء یرتبط بالواجب. خیر این‌گونه نیست بلکه در مورد ممکن باید گفت: «هذا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۷

عینُ الرّبط بالواجب» و «حقیقتُهُ الرّبطُ بالواجب».[۱۹۵] بنابراین امکان دارد چیزی واقعیت داشته باشد ولی در واقعیت خودش عین ارتباط باشد. در نتیجه «واقعیت» منافاتی با «عین ربط بودن» ندارد. به‌همین‌جهت مرحوم محقّق اصفهانی از این واقعیت به «وجود رابط» تعبیر کرد در مقابل «وجود رابطی» که مربوط به اعراض است.

مرحله دوّم (مرحله تصورات مستمع):

شما از قم به تهران می‌روید و رفیق شما در این سفر همراه شماست. او بدون اینکه شما خبر دهید واقعیات را درک می‌کند. او درک می‌کند که حرکت از قم آغاز شده و به تهران ختم گردیده است. حال اگر شما بخواهید به‌وسیله الفاظ، واقعیت سفر خود را به کسی که همراه شما نبوده و از سفر شما اطلاع نداشته، خبر دهید می‌گویید: «سرتُ من قم إلی تهران». و با این جمله خبریه، واقعیت سفر خود را در اختیار او قرار می‌دهید. همان واقعیتی که اگر او خود همراه شما بود از نزدیک درک می‌کرد. روشن است

که این جمله خبریّه در صورتی صادق است که عین واقعیتِ تحقق یافته را حکایت کند تا مستمع در مقام تصور، واقعیت را همان گونه که بوده است تصور کند. وقتی شما جمله خبریه فوق را بر زبان جاری کردید، نسبت به واقعیت قم، تهران، سیر، سیر کننده تردیدی نیست که مستمع شما انتقال پیدا می‌کند.

ولی آیا آن دو واقعیت دیگر (شروع سیر از قم و ختم آن به تهران) از چه طریقی در ذهن مخاطب نقش می‌بندد؟ آیا غیر از «مِنْ» و «إلی» چیز دیگری در کلام وجود دارد که بتواند حاکی از آن دو واقعیت باشد؟ حال ببینیم نحوه حکایت «مِنْ» و «إلی» از واقعیت چگونه است؟ واقعیتی که «مِنْ» می‌خواهد صورت آن را در ذهن مخاطب ترسیم کند یک واقعیت اضافی و ارتباطی بود. بنابراین با شنیدن کلمه «مِنْ» معنای کلّی «الابتداء» به ذهن مخاطب نمی‌آید، زیرا اگر چنین باشد واقعیت به ذهن او نیامده است. «سرتُ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۸

الابتداء البصرة» کلمات بدون ربط است و متکلّم می‌خواهد همان واقعیتی را که در خارج تحقق یافته حکایت کرده و در ذهن مخاطب ترسیم نماید. و ما وقتی واقعیت «شروع حرکت شما از قم» را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم این واقعیت یک واقعیت ربطی و اندکاکی و غیر مستقل است بنابراین مخاطب هم که می‌خواهد آن واقعیت را تصور کند باید به‌صورت ربطی و اندکاکی و غیر مستقل تصور کند و نمی‌تواند آن را به‌صورت مستقل تصور کند. در غیر این صورت، آن واقعیت تحقق‌یافته را تصور نکرده بلکه چیز دیگری را تصور کرده است. در نتیجه قضیّه، حاکی از واقع نبوده و صادق نیست.

مرحله سوّم (مرحله استعمال):

ادباء در جمله «سرتُ من البصرة» می‌گویند «من البصرة» جارّ و مجرور و متعلّق به «سرتُ» است. معنای این حرف چیست؟ چرا در باب فاعل و مفعول مسأله متعلّق را مطرح نمی‌کنند؟ در حالی که ارتباط و تعلّق فاعل و مفعول با فعل بیش از ارتباط جارّ و مجرور با فعل است. این مسئله بدان جهت است که واقعیت جارّ و مجرور یک واقعیت ارتباطی است و حقیقت آن یک حقیقت اضافی است بنابراین در مقام انتقال و تصورِ مستمع هم باید به‌صورت ارتباطی و اضافی باشد. گویا نحویین به این معنا توجّه داشته‌اند که چیزی که حقیقتش یک حقیقت ارتباطی و وابسته است باید در عالم لفظ هم ارتباط و وابستگی داشته باشد. به‌خلاف فاعل و مفعول که چون معنای آنها استقلالی است مسأله تعلّق آنها به فعل مطرح نگردیده است. نتیجه اینکه در تمام مراحل سه‌گانه حروف، مسأله اضافه و تعلّق و ارتباط وجود دارد. و چیزی که در تمام مراحل نیاز به طرفین دارد اگر به تنهایی استعمال شود معنا ندارد، ولی اسمها این‌گونه نیستند بلکه اگر تنها نیز استعمال شوند بر معنای مفردی دلالت می‌کنند ولی «مِنْ» به تنهایی حتی معنای مفرد هم ندارد البته این به معنای انکار واقعیت نیست بلکه واقعیت آن یک واقعیت خاص است. و ما در این مطلب با مرحوم نائینی موافقیم ولی نتیجه‌ای که ایشان گرفتند مورد قبول ما نیست.[۱۹۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۹

آنچه گفتیم در مورد حروف حاکیه یعنی حروفی بود که از واقعیت حکایت می‌کنند، مثل «مِنْ» و «إلی» و ...[۱۹۷] ولی یک قسم دیگر از حروف داریم که این جهت در آنها مطرح نیست و واقعیتی را حکایت نمی‌کنند یعنی واقعیتی نیست که بخواهند از آن حکایت کنند، بلکه واقعیت با نفس همان حروف ایجاد می‌شود که به آنها حروف ایجادیه می‌گویند، همان گونه که در عقود و ایقاعات، معنایی که قبلًا وجود نداشته با نفس عقد یا ایقاع محقق می‌شود. و یا در انشائیات- مثل أمر و نهی- می‌بینیم به دنبال هیئت افعل و لا- تفعل، وجوب و حرمت تحقّق پیدا می‌کند بعد از آنکه وجود نداشته است. بعضی از حروف- مثل حروف تأکید- نیز این‌گونه‌اند. مثلًا بین جملات «زیدٌ قائمٌ» و «زیدٌ لَقائمٌ» و «إنّ زیداً لَقائمٌ» از نظر واقعیت هیچ تفاوتی وجود ندارد. واقعیت این است که زید متّصف به قیام است و این واقعیت در هر سه مثال یکسان است و حروف مذکور، از چیزی حکایت نمی‌کنند بلکه نقش آنها

این است که بـا نفس حرف، تأکیـد ایجـاد می‌شود. حروف قسم نیز از این قبیلنـد. یعنی بـا نفس حرف- به اعتبار اینکه واضع، آن را برای قسم وضع کرده است- ایجـاد قسم می‌کنیم. در جملات «جـاء زیـدٌ من السـفر» و «و اللَّه جاء زیـدٌ من السـفر» واقعیت یک چیز است و آن آمدن زید از سـفر است و این واقعیت قابل تغییر نیست، خواه همراه با قسم باشد یا بدون آن. ولی به لحاظ اینکه مخاطبْ منکر است و حرف شـما را قبـول نمی‌کنـد، کلامـ خـود را همراه بـا قسم ذکر می‌کنیـد. البته انگیزه‌هـای دیگری نیز برای قسم وجود دارد. حروف ندا نیز از این قبیلند یعنی این حروف نیز از واقعیتی حکایت نمی‌کنند بلکه وضع شده‌اند تا با نفس حرف، معنای ندا را ایجاد کنند. شـما وقتی می‌گویید: «یا زید»، با لفظ «یا» از واقعیتی خبر نمی‌دهید بلکه با این لفظ، ندا را ایجاد کرده و زید را متّصـف به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۰

«منادا بودن» می‌کنید. بنابراین در باب حروف دو دسته حرف داریم: حروف حاکیه و حروف ایجادیه.

تکمیل بحث

در اینجا چند مطلب را باید بررسی کنیم: مطلب اوّل: ممکن است کسی بگوید: شما کیفیت وضع را در حروف حاکیه- مثل: مِنْ، فی، إلی و ...- چگونه می‌دانید؟ آیا همانند مشهور معتقدید در این حروف، وضع عام و موضوع له خاص است؟ یا مانند مرحوم آخونـد عقیـده داریـد وضع عام و موضوع له عام است؟ و اگر حرف مشـهور را پذیرفته‌ایـد، با اشکالاتی که مرحوم آخوند بر کلام مشهور وارد کرد چه خواهید کرد؟ پاسخ: در تصویر مسأله «وضع عام و موضوع له خاص» گفته‌اند: واضع در مقام وضع یک ماهیت کلّی- که دارای مصـادیق و افراد است- را تصور کرده و لفـظ را برای مصـادیق و افراد این ماهیت وضع کرده است. و ما در مباحث مربـوط به تصـویر اقسـام وضـع، اسـتحاله «وضع عـام و موضوع له خـاص» را ترجیـح دادیم. ولی این تصویر در مسـأله مورد بحث ما (معـانی حرفیه) مطرح نیست زیرا- همـان گـونه که مرحوم محقق اصـفهانی فرمود- مـا که می‌گوییم: «معـانی حرفیه وجودات واقعیه دارنـد» نمی‌گوییم: «این‌هـا مثـل زیـد و عَمرو و بکر دارای ماهیت هسـتند که این ماهیت گاهی در ذهن موجود می‌شود و گاهی در خـارج. بلکه در معـانی حرفیه، مسـأله عنوان و معنون مطرح است، یعنی واضع وقتی می‌خواسـته کلمه «مِنْ» را برای واقعیـات «نسـبت ابتـدائیت» وضع کند. یک «نسـبت ابتدائیت» را درنظر گرفته است. ولی این «نسـبت ابتدائیت» مثل «انسان» نیست زیرا اگر بخواهید به حمل شایع، حقیقت نسبت را از «نسبت ابتدائیت» سلب کنید مانعی ندارد. یعنی شما می‌توانید بگویید:

«النسبهٔ الابتدائیـهٔ لیست بنسبهٔ واقعیّـهٔ». زیرا مفهوم نسـبت، فقط عنوان برای نسبت‌های خارجی است. شاهد این مطلب این است که نسبت‌های خارجی، متقوّم به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۱

طرفین است و در تمـام مراحـل، به طرفین نیـاز دارد ولی خود مفهوم نسـبت ابتـدائیت نیـازی به طرفین نـدارد و هنگام تصور نسبت، چیزی به عنوان طرفین در ذهن انسان تصور نمی‌شود. پس مفهوم نسـبت ابتدائیت، حقیقتاً نسـبت نیست زیرا خصوصیات نسبت- مثل تقوّم به طرفین- در آن وجود نـدارد. بنـابراین مـا ناچـاریم مسئله را از عام و خاص بیرون بیاوریم و به صورت عنوان و معنون مطرح کنیم. مثـل همـان عنوان «المجتمعون فی هـذا المجلس» که مرآت و آینه‌ای برای نشـان دادن افرادی است که در این مجلس اجتماع کرده‌انـد البته فقـط به صورت عنوان نه به صورت اینکه بیـانگر ماهیت افراد اجتماع‌کننـده در مجلس باشـد. واضع نیز در مقام وضع چـاره‌ای جز این نداشـته که یـک چیزی را تصـور کنـد و در اینجـا عنـوان «النسـبهٔ الابتدائیـهٔ» را تصـور کرده ولی لفـظ «مِنْ» را برای

معنونات این عنوان وضع کرده است، یعنی برای آن ابتداهای واقعی که در خارج تحقق پیدا می‌کند، نه برای خود «النسبهٔ الابتدائیهٔ». در نتیجه، این مسئله هرچنـد بـا مسأله «وضع عـام و موضوع له خاص» هم سنخ است، ولی با آن تفاوت دارد و به صورت «عنوان و معنون» است. به این بیان که بگوییم: «در اینجا عنوان، واحـد است ولی معنونات، متعدد است». اشـکال مرحوم آخوند: اوّلًا: اسم این را «افراد» نبایـد گـذاشت، بلکه بایـد «معنونات خاصّه» نامیـد. در این صورت آیا خصوصـیاتی که در این معنونات و موضوع له نقش دارند، خصوصـیات ذهنیه‌اند یا خارجیه؟ ما ناچاریم به مرحوم آخوند بگوییم: «بحث در خصوصـیات واقعیّه و خارجیه است و کاری به خصوصـیت ذهنیه نـداریم». در اینجا مرحوم آخوند به ما اشـکال خواهد کرد که در «سِرْ من البصرهٔ ...» که به صورت کلّی و امر مطرح است موضوع له و مستعمل فیه «مِنْ» چیست؟ و اگر بخواهیم اشـکال دیگری به آن ضمیمه کنیم می‌گوییم: شما که می‌گویید حروف یا حاکیه است یا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۲

ایجادیه، ایـن «مِنْ» در «سِرْ مـن البصـرهٔ ...» از کـدام قسـم است؟ اگر بگوییـد: «ایجـادی است»، وجـدان آن را تکـذیب می‌کنـد و نمی‌پـذیرد که «مِنْ» در «سِرْ من البصـرهٔ ...» چیزی را ایجاد کرده باشـد و اگر بگوییـد: «حاکیه است»، سؤال خواهد شد چه چیزی را حکـایت می‌کنـد؟ هنوز که سیری انجـام نشـده است و این بـا «سـرتُ من البصـرهٔ ...» تفـاوت دارد. «مِنْ» در «سـرتُ من البصـرهٔ ...» حکایت از یک واقعیت خارجی می‌کرد زیرا سـیر محقّق شده بود. ثانیاً: در «سِرْ من البصرهٔ ...» چون «سیر از بصره» به عنوان مأمور به است، بایـد به عنوان امری کلّی باشـد زیرا جزئی خارجی تا وقتی وجود پیـدا نکنـد، جزئی خارجی نیست و بعـد از وجود هم معقول نیست که امر به آن تعلّق بگیرد چون تعلّق امر به جزئی خـارجی، تحصـیل حاصل است. پس چگونه شـما می‌گوییـد: «موضوع له در «مِنْ»، معنونات خاصّه و واقعیات خارجیه است»؟ بدیهی است شـما نمی‌توانید بگویید در «سِرْ من البصرهٔ ...» مجاز در استعمال مطرح است؟ در این صورت چگونه می‌توانیـد بـا معنـای جزئی «مِنْ»، کلّیت در مقـام را درست کنیـد؟[۱۹۸] پاسخ اشـکال مرحوم آخوند: برای حـلّ این مسـئله سه راه وجود دارد: راه اوّل: ما گفتیم: «مِنْ» یک واقعیتی است که تابع طرفین است و انـدکاک در طرفین دارد. یعنی «مِنْ» از خودش چیزی ندارد و فانی در سـیر و بصره است. حال شما بررسی کنید و ببینید دو طرف «مِنْ» چیست؟ اگر دو طرف آن جزئی خارجی و واقعی باشد، لازمه تبعیت معنای «مِنْ» این است که آن‌هم جزئی خارجی و واقعی باشد، مثل اینکه بگوییم: «زیدٌ فی الـدار»، که در اینجا «زیـد» و «دار» جزئی هسـتند. در نتیجه ظرفیت هم یک ظرفیت جزئیه خارجیه مضاف به زیـد و دار است. اما اگر قضیّه را به صورت کلّی مطرح کردیم دیگر لازم نیست یک فرد و مصـداق در کار باشـد. مثلًا اگر بگوییم: «کلّ علماء البلد فی المدرسهٔ» با توجّه به اینکه یک طرف قضیّه، عامّ است و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۳

دارای افراد زیادی است، باید گفت: «ظرفیت در اینجا به حسب کثرت علماء بلد، متعدد است»، اگرچه کلمه «فی» یک کلمه است و این‌طور نیست که کلمه «فی» به حسب تعداد علماء بلد تکثر داشـته باشد. و از جهت استعمال کلمه «فی» نیز فرقی بین «زیدٌ فی الدار» و «کلّ علماء البلد فی المدرسهٔ» وجود ندارد. بنابراین در حروف حاکیه ما نمی‌گوییم: «باید خصوصـیت خارجیه در کار باشد»، بلکه معنـای حرف را تابع طرفین می‌دانیم. اگر طرفین، کلّی بود، معنای «مِنْ» هم کلّی است و اگر جزئی بود، معنای «مِنْ» هم جزئی است. در مثل «سِرْ من البصرهٔ ...» نیز می‌گوییم: با توجّه به اینکه متعلّق امر- یعنی سیر- کلی است، «مِنْ» هم به تبعیت آن کلّی می‌شود. این راه، اشکال مرحوم آخوند را حلّ می‌کند ولی آن اشکالی که ما در مورد حکایت و ایجاد اضافه کردیم به قوّت خود باقی است. که این «مِنْ» حکـایت از چه چیزی می‌کنـد؟ راه دوّم: امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرمایـد: لازمه وضع عام و موضوع له خاص تعـدّد معانی است، هر فردی را که تصور کنیم به عنوان یـک معنـای لفـظ و یـک موضوع له مطرح است و این از قبیـل مشترک لفظی است ولی فرقی که بـا سـایر مشترکـات لفظی دارد در دو جهت است: یکی این که در سـایر مشترکـات لفظی تعـدّد وضـع مطرح است و دیگر

اینکه معانی در مشترکات لفظی، محصور و محدود است درحالی‌که در وضع عام و موضوع له خاص، تعدّد وضع وجود ندارد و واضع با یک وضع، لفظ را برای معانی متعدد وضع کرده است. و معانی به تعداد افراد عام، تعدّد دارد، زیرا معنای خاص بودن موضوع له، این است که لفظ برای خصوصیات وضع شده است و خصوصیات هم با یکدیگر تباین دارند. به‌همین‌جهت لازمه وضع عام و موضوع له خاص این است که به یک مشترک لفظی ملتزم شویم که در آن، وضعْ واحد بوده و موضوع له به تعداد افراد عامّ، تعدّد داشته باشد. با توجّه به مبنای فوق چه مانعی دارد که در مثل «سِرْ من البصرة ...»، به لحاظ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۴

اینکه یک معنای کلّی است، بگوییم: «مِنْ» در اینجا در معانی متعدّده استعمال شده است. البته در اینجا تعدّد معنا به تعدد افراد عام نیست بلکه در اینجا چون در یک طرفِ «مِنْ»، سیر و در طرف دیگر آن، بصره قرار دارد می‌گوییم: لفظ «من» در معنای متعدد استعمال شده ولی تعدّد به مقداری است که در اینجا تصویر می‌شود، مثلًا می‌گوییم: لفظ «مِنْ» در پنجاه معنا استعمال شده است. و اگر گفته شود: «این از باب استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد است و استحاله دارد». جواب می‌دهیم: به نظر ما استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد استحاله ندارد و برفرض که استحاله را بپذیریم، در جائی می‌پذیریم که مشترک دارای معنای استقلالی باشد مثلًا با توجّه به اینکه «عین» اسم است، هریک از معانی آن استقلال دارد. ولی در اینجا که در مورد معنای «مِنْ» تبعیت مطرح است مانعی ندارد که بیش از یک معنا اراده شده باشد و هیچ استحاله‌ای در کار نیست. خلاصه اینکه مانعی ندارد در مثل «سِرْ من البصرة ...» ما یک کلّیت در محدوده سیر و بصره قائل شویم و بگوییم لفظ «مِنْ» در محدوده آن کلّی در افرادش استعمال شده است و فرقی که بین «سِرْ من البصرة» و «سِرْتُ من البصرة ...» وجود دارد این است که در «سرتُ من البصرة ...»، «مِنْ» تنها در یک معنا استعمال شده و در «سِرْ من البصرة ...» در معانی متعدد استعمال شده است و کسی که قائل به جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می‌شود برایش بین این دو استعمال تفاوتی وجود ندارد.[۱۹۹] این بود خلاصه جواب امام خمینی «دام ظلّه» در رابطه با اشکال مرحوم آخوند، هرچند مقرّر، مسئله را خوب بیان نکرده است.[۲۰۰] راه سوّم: در اینجا نکته‌ای مطرح است که هم برای مرحوم آخوند- که اصل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۵

اشکال را مطرح کرده است- و هم برای کسانی که در صدد جواب از اشکال برآمده‌اند مورد غفلت واقع شده است و اگر کسی به این نکته توجّه کند مسئله کاملًا قابل حلّ است و نیازی به جواب‌های دیگر نیست. توضیح: ما باید ببینیم مرحوم آخوند که می‌فرماید: «سرتُ من البصرة ...» جزئی و «سِرْ من البصرة ...» کلّی است آیا این کلّیت و جزئیّت چگونه است؟ کلّیّتی را که در کلام ایشان فرض شده باید این‌گونه توجیه کرد که وقتی انسان از جایی حرکت می‌کند و به جایی دیگر می‌رود، این سیر خارجی خصوصیاتی دارد: اوّلًا:

در زمان معیّنی واقع شده، ثانیاً: از محلّ معیّنی شروع شده و ثالثاً: با وسیله معیّنی سیر را انجام داده است و رابعاً: از راه معیّنی رفته است و ... حال وقتی انسان در مقام اخبار برمی‌آید، قبل از آنکه خبر بدهد، یک حرکت خارجی مشخص از جهت، زمان، مکان، وسیله، مسیر و ... در خارج تحقق پیدا کرده است، زیرا یک حرکت نمی‌تواند تعدد داشته باشد از نظر زمان و مکان و جهات دیگر. ولی هنگامی که مولا می‌گوید: «سِرْ من البصرة إلی الکوفة» در اینجا مسأله کلّی است، زیرا مولا خصوصیات آن را مشخص نکرده است، چگونه برود؟ با چه وسیله‌ای برود؟ از کدام راه برود و ... و امتثال این امر مولا به هر مصداقی حاصل است. کلّیت و جزئیت در کلام مرحوم آخوند، چیزی جز آنچه گفتیم نمی‌تواند باشد. یعنی در مقام اخبار، حکایت از یک امر محقّق خارجی است و همه چیزش مشخص است ولی در مقام انشاء، مسأله کلّی است و زمان و مکان و خصوصیات، در آن ملاحظه نمی‌شود. حال که چنین است باید ببینیم آیا واقعیتی که کلمه «مِنْ» از آن حکایت می‌کند چیست؟ کجای «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» زمان و مسیر و

وسیله حرکت را مشخص کرده است؟ واقعیتی که در خارج از شما صادر شده با تمام خصوصیاتش معیّن و مشخّص است ولی جمله «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» فقط مبدأ سیر و مقصد آن را مشخص می‌کند و سایر خصوصیات از آن استفاده نمی‌شود. آیا می‌توان گفت:

خصوصیات مذکور در معنای «مِنْ» وجود دارد ولی «مِنْ» در جمله «سرتُ من البصرة

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۶

إلی الکوفة» در تمام معنای خود استعمال نشده است و حکایتش در اینجا حکایت ناقص است؟ قطعاً این معنا باطل است و وجدان، چنین چیزی را مردود و غیر قابل قبول می‌داند. بنابراین، به مرحوم آخوند می‌گوییم: اوّل شما مسأله «سرتُ من البصرة» را روشن کنید تا ما هم برای شما «سِرْ من البصرة» را روشن کنیم. برای برطرف کردن ابهام می‌گوییم: واقعیتی که کلمه «مِنْ» از آن حکایت می‌کند، مربوط به متعلّقات «مِنْ» است، یعنی «مِنْ» واقعیت نسبت بین سیر و بصره را مشخص می‌کند چون واقعیت‌های به این سبک نامحدود است. ما وقتی از خانه به مدرسه می‌آییم یک واقعیت نسبت ابتدائیه داریم که یک طرفش منزل و یک طرفش حرکت شماست و همچنین وقتی مطالعه کتابی را شروع می‌کنیم، در اینجا واقعیت دیگری از نسبت ابتدائیه وجود دارد که یک طرف آن کتاب و طرف دیگرش مطالعه است. به عبارت دیگر در مسأله سیر و بصره، شروع حرکت از بصره، یک واقعیت است نه بیشتر، و اگر زمان اوّل صبح باشد، یک واقعیت دیگر نیز تحقق پیدا کرده است و استفاده از وسیله حرکت، واقعیت دیگری را محقّق می‌کند. و این واقعیت‌ها ربطی به واقعیت شروع سیر از بصره ندارند و در معنای «مِنْ» دخالتی ندارند. بنابراین «مِنْ» در جمله «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» بر واقعیت واحدی دلالت دارد و آن شروع حرکت از بصره است و جمله «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» تمام معنای «مِنْ» را حکایت می‌کند. و این معنا در مورد «سِرْ من البصرة إلی الکوفة» نیز جریان دارد بدون اینکه تفاوتی بین آن دو باشد. این مسئله مثل مسأله اسامی در انشاء و اخبار است، آیا اگر اسمی در مقام انشاء به کار برده شود با مقام اخبار تفاوت دارد؟ آیا معنای صلاة در جمله «صلّیت صلاة الظهر» با صلاة در جمله «صلّ صلاة الظهر» تفاوت دارد؟ بدون شک تفاوتی بین این دو وجود ندارد و اگر تفاوتی هست، همان تفاوت بین خبر و انشاء است که در خبر، اوّل محقق می‌شود و در انشاء، بعداً محقق می‌شود. ولی اسم در هر دو حالت یک معنا دارد. در مورد «مِنْ» نیز باید گفت: «مِنْ» در هر دو مثال یک معنا دارد و بر حقیقت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۷

واحدی دلالت دارد که آن ارتباط بین سیر و بصره است و در غیر این صورت باید گفت:

«مِنْ، نتوانسته است بر تمام معنای خود دلالت کند». و این امری است که التزام به آن صحیح نیست. با بیان فوق جایی برای اشکال مرحوم آخوند باقی نمی‌ماند. نتیجه بحث در معانی حروف ۱- حروف به دو قسم تقسیم شدند: حروف حاکیه- که اکثریت حروف را تشکیل می‌دهند- و حروف ایجادیه. در حروف حاکیه، واقعیتی تحقق دارد خواه این واقعیت به صورت جمله خبریه و خواه به‌صورت امر باشد و در مقام حکایت چه به صورت فعل ماضی باشد یا فعل مضارع که از واقعیتی در زمان آینده خبر می‌دهد اگرچه هنوز آن واقعیت، تحقق پیدا نکرده است. ولی در حروف ایجادیه، واقعیتی نیست که این حروف از آن حکایت کنند بلکه واقعیت با نفس همین حروف ایجاد می‌شود، مثل تأکید، قسم و ندا. ۲- در حروف حاکیه، مسأله کلّی و مصادیق مطرح نیست، یعنی این‌گونه نیست که ما یک ماهیت کلّی داشته باشیم و لفظ را برای افراد و مصادیق آن کلّی وضع کنیم.

بلکه آنچه در اینجا می‌توان گفت این است که واضع یک عنوان- مثل عنوان «النسبة الابتدائیة»- را در نظر می‌گیرد و لفظ را برای معنونات این عنوان وضع می‌کند ولی خود این عنوان، جزء حقیقت این معنونات نیست. و واضع چون در مقام وضع نمی‌توانسته یکایک افراد «نسبت ابتدائیه» را در موارد مختلف ملاحظه کند از روی ناچاری عنوان «النسبة الابتدائیة» را ملاحظه کرده و لفظ «مِنْ» را برای معنونات این عنوان وضع کرده است. و راهی غیر از این، برای وضع نبوده است. و این مسئله، چیزی شبیه «وضع عام و

موضوع له خاص» است بـدون اینکه «وضع عام و موضوع له خاص» برآن تطبیق داشـته باشد. در حروف ایجادیه نیز تقریباً همین‌طور است، یعنی واضع وقتی می‌خواسته «یا»

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۴۸

را برای نـدا و واو را برای قسم وضع کنـد، معنـای نـدا یـا قسم را درنظر گرفته ولی لفـظ را برای ایجـاد نـدا یا ایجاد قسم وضع کرده است. وقتی مسأله ایجاد مطرح می‌شود مسأله جزئیت نیز مطرح می‌گردد، زیرا «الوجود مساوق للجزئیـة»، یعنی این‌گونه نیست که واو برای مفهـوم «ایجـاد القسـم» وضـع شـده باشـد، زیرا ایـن مفهـوم، مفهـومی اسـمی است نه حرفی، و معنـای حرفی- حـتی در حروف ایجادیه- با معنای اسـمی تفاوت دارد. و این‌طور نیست که حروف ایجادیه، همانند «بعتُ و اشتریتُ» در یک معنای ایجادی و انشائی اسـمی شـرکت داشته باشند. به عبارت روشن‌تر: اگر حرف به‌صورت مجرّد و تنها استعمال شود نمی‌تواند معنایی که برای آن گفتیم داشـته باشد. خواه آن حرف از حروف ایجادیه باشد یا از حروف حاکیه. واو قسم اگر به تنهایی استعمال شود معنا ندارد درحالی‌که «بعتُ» انشـائیه اگر به تنهایی اسـتعمال شود معنا دارد. و در حقیقت، خود معنای قسم، تأکیـد و نـدا دارای نوعی تعلّق می‌باشـند، ولی این حروف از چیزی حکایت نمی‌کننـد و چیز دیگری وجود نـدارد که قسم و تأکیـد و نـدا برآن منطبق شوند و از آن حکایت کنند بلکه به نفس لفظ این حروف، قسم و تأکیـد و ندا ایجاد می‌شود. بنابراین مسأله تعلّق در تمام حروف وجود دارد ولی در یک دسـته به عنوان حکـایت و در دسـته دیگر به عنوان ایجاد است. به‌همین‌جهت در مثل واو قسم نمی‌توان گفت: «واو برای مفهوم ایجاد قسـم وضع شـده است، زیرا ایجـاد قسم یـک مفهوم اسـمی است که قابـل تصوّر می‌باشـد»، بلکه واو برای مصـادیق ایجاد قسم وضع شـده است. گویا واضع ابتـدا ایجاد القسم را تصوّر کرده و سپس واو را برای مصادیق آن قرار داده است و خود ایجاد القسم، قسم نیسـت بلکه عنوانی است برای «ایجاد القسم» های واقعی که در خارج تحقق پیدا می‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۵۰

مسأله هفتم خبر و انشاء

اشاره

مرحوم آخونـد به دنبـال بحث حروف، فرق بینِ جمله انشائیه با جمله خبریه را بیان کرده است. البته نه به‌صورت کلّی بلکه مسئله را در مورد جمله‌هایی مثل:

«بعتُ داری»- که هم در مقـام اخبار به‌کارمی‌رونـد و هم در مقام انشاء- فرض کرده است. قبل از بحث و بررسـی مسأله خبر و انشاء لازم است مسأله قضایا را مورد بحث قرار دهیم: اقسام قضـیّه حملیّه: قضـیّه حملیّه بر دو قسم است: قضـیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی و قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی. ۱- قضـیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی: قضایایی هستند که بین موضوع و محمول آنها اتّحاد ماهوی تحقق داشته باشد. و از نظر جنس و فصل یکی باشند و این خود بر دو قسم است:

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۵۱

الف: قضـیّه حملیّه‌ای که علاوه بر وجود اتّحاد ماهوی بین موضوع و محمول، اتّحاد مفهومی نیز بین آن دو وجود داشـته باشـد، یعنی آنچه از موضوع فهمیـده می‌شود عین همـان چیزی باشـد که از محمول فهمیـده می‌شود، مثل: «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشـر»، اگر بگوییم مفهوم انسـان بـا مفهوم بشـر یک چیز است. ب: قضـیّه حملیّه‌ای که اتّحاد بین موضوع و محمول آن فقط اتّحاد ماهوی باشـد ولی از نظر مفهوم، اتّحادی بین آن دو وجود نداشته باشد، مثل: «الإنسان حیوان ناطق» که از نظر ماهیت، یک چیز هستند ولی از نظر

مفهوم، بین آنها مغایرت وجود دارد، اگرچه مغایرت بین آنها به اجمال و تفصیل باشد. «انسان» مفهوم اجمالی است برای ماهیت یک چنین موجودی و «حیوان ناطق» مفهوم تفصیلی برای ماهیت همان موجود است. ولی این‌گونه نیست که ما وقتی کلمه «انسان» را می‌شنویم «حیوان ناطق» به ذهن ما بیاید. کسی که منطق نخوانده این معنا به ذهنش نمی‌آید و حتی کسی که منطق خوانده است، در غیر مباحث علمی با شنیدن کلمه «انسان» معنای «حیوان ناطق» به ذهنش نمی‌آید. بنابراین بین «انسان» و «حیوان ناطق» مغایرت مفهومی وجود دارد. و همین‌طور وقتی ما مسأله جنس و فصل را مطرح می‌کنیم و با کلمه «حیوان ناطق» سروکار داریم، این‌گونه نیست که هرجا کلمه «حیوان ناطق» به گوش ما خورد بلافاصله مفهوم «انسان» به ذهن ما بیاید. ۲- قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی: ملاک در چنین قضیّه‌ای، اتّحاد در مقام وجود است، مثلًا در قضیّه «زیدٌ إنسان» ملاحظه می‌کنیم که بین «زید» و «انسان»، مغایرت مفهومی وجود دارد زیرا مفهوم «زید» با مفهوم «انسان» تفاوت دارد. از نظر ماهیت نیز بین آنها مغایرت وجود دارد زیرا ماهیت انسان عبارت از «حیوان ناطق» است ولی ماهیت «زید» عبارت از «حیوان ناطق» ی است که دارای خصوصیات فردیّه است به‌همین‌جهت بین ماهیت زید و ماهیت عَمرو تباین وجود دارد و این تباین به‌قدری است که زید و عَمرو نه اتّحاد مفهومی دارند و نه اتّحاد ماهوی و نه اتّحاد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۲

وجودی، و به‌همین‌جهت نمی‌توان بین آن دو قضیّه حملیّه تشکیل داد. در حالی که زید و عَمرو، در ماهیت «حیوان ناطق» با یکدیگر مشترکند. بنابراین ماهیت زید با ماهیت انسان تفاوت دارد و تنها رابطه‌ای که بین زید و انسان مطرح است، ارتباط در مقام وجود است یعنی ماهیت «حیوان ناطق» در ضمن زید، وجود پیدا کرده است. قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی نیز بر دو قسم است: الف: قضیّه حملیّه‌ای که موضوع آن مصداق واقعی برای محمول باشد، مثل: «زیدٌ إنسان». یعنی برای مصداقیت «زید» برای «انسان» واسطه‌ای در بین نیست بلکه خودش مصداق واقعی «انسان» است. ب: قضیّه حملیّه‌ای که موضوع آن مصداق واقعی برای محمول نیست و برای مصداقیت آن به واسطه نیاز داریم، مثل: «الجسم أبیض». در این قضیّه، «جسم» مصداق واقعی «أبیض» نیست بلکه مصداقیت «جسم» نسبت به «أبیض» با واسطه «بیاض» است. ابتدا قضیّه «البیاض أبیض» مطرح است، که «أبیض» مصداق حقیقی «بیاض» است، مانند «زیدٌ انسان». و «جسم» با توجّه به اینکه معروض بیاض واقع شده، به عنوان یک مصداق تبعی «ابیض» محسوب می‌شود نه مصداق واقعی و حقیقی آن. به‌همین‌جهت فلاسفه در این‌گونه موارد کلمه مصداق را به کار نمی‌برند بلکه از عناوینی چون «مصدوق له» و امثال آن استفاده می‌کنند.

کلام مشهور در ارتباط با اجزاء قضیه حملیّه

اشاره

مشهور معتقدند: قضیّه حملیّه- با قطع نظر از نوع آن- دارای سه جزء است:

موضوع، محمول و نسبت ولی آیا این ترکّب در رابطه با کدام مرحله از مراحل قضیّه حملیّه است؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است مقدّمه‌ای ذکر کنیم: هر قضیّه‌ای دارای سه مرحله است: ۱- مرحله لفظ که از آن به «قضیّه ملفوظه» تعبیر می‌شود. ۲- مرحله معنا- یعنی معنای «قضیّه ملفوظه» که از راه لفظ در ذهن شنونده وارد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۳

می‌شود- که از آن به «قضیّه معقوله» تعبیر می‌شود.[۲۰۱] ۳- مرحله واقعیت و حقیقتی که می‌خواهیم به‌وسیله قضیّه لفظیه و قضیّه معقوله در اختیار مخاطب بگذاریم. از این مرحله به «قضیّه واقعیّه» یا «قضیّه محکیّه» تعبیر می‌شود. حال از مشهور سؤال می‌کنیم: ترکّبی که در مورد قضیّه حملیّه مطرح کردید در رابطه با کدام‌یک از مراحل سه‌گانه فوق است؟ مشهور جواب می‌دهند ترکّب مذکور در رابطه با تمام مراحل سه‌گانه است. در مرحله واقع، یک «زید» داریم و یک «قائم» و یک نسبت. در قضیّه ملفوظه نیز علاوه بر «زید» و «قائم» یک هیئت جمله اسمیه داریم که جمله «زیدٌ قائمٌ» را از «زید» و «قائم» تنها، جدا می‌کند. و در قضیّه معقوله نیز آنچه مخاطب از «زیدٌ قائمٌ» تعقّل می‌کند غیر از چیزی است که از «زید» و «قائم» تعقّل می‌کند.

بررسی کلام مشهور

اشاره

برای بررسی کلام مشهور، ابتدا دو مقدّمه ذکر می‌کنیم: مقدّمه اوّل: در بحث معانی حرفیه گفتیم: «نسبت دارای واقعیت می‌باشد و امر تخیّلی نیست. در قضیّه «زیدٌ فی الدار» علاوه بر واقعیت زید و واقعیت دار، واقعیت سوّمی نیز وجود دارد، آن واقعیت «نسبت ظرفیت» است که زید به عنوان «مظروف» در یک طرف آن و دار به عنوان «ظرف» در طرف دیگر آن قرار دارد. و به تعبیر دیگر: نسبت، واقعیتی است که متقوّم به طرفین است و این امر در تمام معانی حرفیه که از این قبیل است ملاحظه می‌شود. طرفین نسبت نیز باید متغایر باشند و نسبت نمی‌تواند در یک واقعیت تحقق پیدا کند. «ابتداء» هم «بصره» دارد و هم «سیر» و امکان ندارد در ضمن یکی از آن دو تحقق پیدا کند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۴

مقدّمه دوّم: در باب قضایا، اگرچه مراحل سه‌گانه «واقعیت، لفظ، تعقل» را ذکر کردیم ولی در عین حال، آنچه اساس در باب قضایاست همان مرحله اوّل (مرحله واقعیت) است. زیرا هدف از آوردن این لفظ این است که می‌خواهیم به‌وسیله لفظ، واقعیت- یعنی همان قضیّه محکیّه- را در اختیار مخاطب قرار دهیم. حال با توجّه به دو مقدّمه فوق، قضایا را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم در کدام یک از آنها نسبت وجود دارد؟ گفتیم: قضیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی بر دو قسم است: قسم اوّل قضیّه حملیّه‌ای است که موضوع و محمول آن، هم در مرحله وجود و هم در مرحله ماهیت و هم در مرحله مفهوم با یکدیگر اتّحاد دارند و هیچ مغایرتی- حتی به اجمال و تفصیل- بین موضوع و محمول نیست، مثل: «الإنسان إنسان». بدون شک این قضیّه از صادق‌ترین قضایاست و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند. ولی در واقعیت این قضیّه نمی‌توانیم ملتزم به وجود نسبت شویم. نسبت بین چه چیزی وجود داشته باشد؟ این‌طور نیست که انسانی کنار انسان دیگر وجود داشته و ما بین آن دو، ارتباط برقرار کرده باشیم. قسم دوّم: قضیّه حملیّه‌ای است که موضوع و محمول آن، از نظر مفهوم، مغایرت دارند ولی از نظر ماهیت و وجود، مغایرتی بین آنها نیست، مثل: «الإنسان حیوان ناطق». قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» قضیّه‌ای است که هیچ تردیدی در قضیّه بودنش نیست و بلکه سرتاسر منطق را تشکیل می‌دهد. ولی آیا در واقعیت این قضیّه چه چیزی مشاهده می‌شود؟ آیا یک «الانسان» و یک «حیوان ناطق» و یک واقعیت سوم به عنوان «نسبت» مطرح است یا اینکه واقعیت «انسان» همان واقعیت «حیوان ناطق» است؟ پاسخ سؤال، روشن است زیرا واقعیت «انسان» چیزی جز «حیوان ناطق» نیست و مغایرتی که بین آن دو وجود دارد از جهت مفهوم است ولی ماهیت وجود آنها یکی است و ما هرچه فکر می‌کنیم نسبتی در این قضیّه نمی‌یابیم زیرا دو چیز مطرح نیست که بخواهد بین آنها نسبت برقرار شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۵

قضیّه حملیّه به حمل شایع نیز بر دو قسم است: قسم اوّل: قضیّه حملیّه‌ای است که موضوع در آن قضیّه، مصداق واقعی محمول است،

مثل: «زیدٌ إنسان». آیا این قضیّه می‌خواهد بگوید: «زید، کلّی است»؟ این که معنا ندارد. آیا می‌خواهد بگوید: «ماهیت زید همان ماهیت انسان است»؟ این نیز صحیح نیست، زیرا ماهیت زید با ماهیت انسان تفاوت دارد. پس معنای قضیّه «زیدٌ إنسان» چیست؟ قضیّه «زیدٌ انسان» می‌خواهد بگوید: «زید مصداق طبیعت انسان است». و معنای اتّحاد وجودی و اختلاف در ماهیت و مفهوم همین است. زیرا در حمل شایع صناعی، موضوع و محمول فقط در مقام وجود اتّحاد دارند و در مقام مفهوم و ماهیت با هم مغایرت دارند حال ببینیم آیا در خارج یک «زید» و یک «مصداق الإنسان» و یک شیء سوّم به نام «نسبت» وجود دارد؟ خیر، این‌گونه نیست بلکه «واقعیت زید» همان «واقعیت مصداق الانسان» است و در اینجا دو شیء مغایر نداریم که نسبت بیاید بین آن دو، ارتباط برقرار کند، بلکه در اینجا فقط یک واقعیت وجود دارد و آن «واقعیت زید» است. قسم دوّم: قضیّه حملیّه‌ای است که موضوع در آن قضیّه، مصداق واقعی محمول نیست بلکه فردیّت موضوع برای محمول، تبعی است و آنچه در حقیقتْ مصداق محمول است چیز دیگری است که عارض بر موضوع شده و واسطه در کار است، مثل:

«الجسم أبیض». ما اگر دیدیم جسمی در خارج، معروض بیاض قرار گرفته سه واقعیت داریم: جسم، بیاض و اتصاف جسم به بیاض. واقعیت اتصاف جسم به بیاض را دو گونه می‌توان حکایت کرد: الجسم له البیاض، الجسم أبیض. بین این دو نحوه حکایت، تفاوت وجود دارد شما وقتی می‌گویید: «الجسم أبیض»، وجود نسبت و ارتباط واقعی بین جسم و بیاض، مصحّح این قضیّه نمی‌شود، زیرا در این قضیّه کلمه «أبیض» محمول واقع شده است نه «له البیاض» و «أبیض» یعنی «سفید» آیا بین «سفید» و «جسم» مغایرت وجود دارد یا آنچه در خارج سفید است همان جسم است؟ به حسب واقعیت این‌گونه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۶

نیست که ما یک «جسم» و یک «أبیض» و یک «نسبت» بین این دو داشته باشیم بلکه آنچه به حسب واقعیت موجود است، «بیاض نسبت به جسم» است. امّا بین «جسم» و «أبیض» مغایرتی وجود ندارد و جسم همان أبیض و أبیض همان جسم است. بنابراین اگر واقعیت فوق را به صورت «الجسم أبیض» بیان کردیم در این قضیّه، نسبت وجود ندارد. ممکن است کسی بگوید: قضیّه «الجسم أبیض» را به قضیّه «الجسم ذات ثبت له البیاض» معنا می‌کنیم. می‌گوییم: در این صورت نیز بین «الجسم» و «ذات ثبت له البیاض» اتّحاد وجود دارد و هیچ‌گونه مغایرتی بین آن دو مطرح نیست. ولی اگر واقعیت را به صورت «الجسم له البیاض» مطرح کنیم که عنوان «بیاض» در محمول نقش داشته باشد، به حسب ظاهر در آن نسبت وجود دارد. آنچه گفته شد در مورد قضایایی چون «زیدٌ قائمٌ» و «زیدٌ له القیام» و «زیدٌ فی الدار» نیز مطرح است.

بررسی قضایایی که در آنها به حسب ظاهر، نسبت وجود دارد:

در قضایایی چون «زیدٌ له القیام» و «الجسم له البیاض» و «زیدٌ فی الدار» و به‌طور کلّی قضایایی که در تشکیل آنها به حرف نیاز داریم و اگر حرف نیاوریم حملْ صحیح نمی‌شود مگر مجازاً، به حسب ظاهر، نسبت وجود دارد ولی آیا به حسب واقع هم در این‌ها نسبت وجود دارد؟ نحویین این‌گونه قضایا را «قضایای مؤوّله» می‌نامند و می‌گویند: این قضایا اگرچه ظاهرشان چنین است ولی باطن آنها چیز دیگری است، زیرا محمول در این قضایا، در حقیقت همان متعلّق جارّ و مجرور است که در کلام ذکر نشده و محذوف است.

بنابراین، در قضایای «زیدٌ فی الدار» و «الجسم له البیاض» تقدیر چنین است: «زیدٌ کائن فی الدار» و «الجسم ثابت له البیاض».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۷

در این صورت مسئله روشن است، زیرا اگرچه بین «زید» و «دار» نسبت وجود دارد ولی بین «زید» و «کائن فی الدار» هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد و «کائن فی الدار» همان «زید» و «زید» همان «کائن فی الدار» است. و زمانی که بین این دو، اتّحاد وجود

داشت، دیگر نسبت نمی‌تواند مطرح باشد. نسبت نیاز به دو طرف متغایر دارد و در اتّحاد، دو چیز مطرح نیست، همان گونه که در «زیدٌ قائمٌ» گفتیم بین زید و قائم نسبت وجود ندارد چون این دو یک چیزند. ولی اگر گفته شود در قضیّه «الجسم له البیاض» متعلّقی وجود ندارد و جارّ و مجرور بدون اینکه متعلّق به چیزی باشد خبر واقع شده است می گوییم: اوّلًا: مشهور که قضیّه حملیّه را مرکب از سه جزء می‌دانند می گویند: «در قضیه «الجسم له البیاض»، نسبت در رابطه با خود قضیّه مطرح است، ولی ما می گوییم: «در قضیّه «الجسم له البیاض» آنچه بر نسبت دلالت دارد، لام است، شاهد این مطلب این است که نسبت موجود در قضیّه «الجسم له البیاض» در مرکب ناقصی که «له» در آن باشد نیز وجود دارد، مثلًا اگر قضیّه «الجسم له البیاض» را به‌صورت مرکب ناقص درآورده و موضوع برای قضیّه دیگری قرار دهید و مثلًا بگویید: «الجسم الذی له البیاض ...» همان نسبت موجود در «الجسم له البیاض» در اینجا نیز وجود دارد. و از نظر رساندن معنای نسبت، فرقی بین این دو نیست بلی در اوّلی مسأله تصوّر و در دوّمی مسأله تصدیق مطرح است ولی این مسئله ربطی به اصل افاده نسبت ندارد.

درحالی که اگر نسبت، مربوط به قضیّه حملیّه بود نباید در مرکب ناقص، همان نسبت وجود داشته باشد». بنابراین مسأله نسبت در «الجسم له البیاض» ارتباطی به قضیّه ندارد. ثانیاً: آیا خبر در قضیّه «الجسم له البیاض» چیست؟ اگر از «کائن»- که نحوّیین می گویند- صرف‌نظر کنیم، بدون تردید باید بگوییم: خبر، «له البیاض» است نه «بیاض» تنها، زیرا نمی‌توان گفت: «له، همانند جمله‌ای معترضه بین موضوع و محمول قرار گرفته و دخالتی در موضوع و محمول ندارد». حال از مشهور سؤال

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۸

می کنیم: شما که معتقدید در قضیّه حملیّه باید نسبت وجود داشته باشد آیا در قضیّه «الجسم له البیاض» بین موضوع (الجسم) و محمول (له البیاض) نسبتی وجود دارد؟

بدون شک، پاسخ مشهور منفی است و نسبتی که آنها مطرح می کنند بین «الجسم» و «البیاض» مطرح است نه بین «الجسم» و «له البیاض» که به عنوان محمول در قضیّه مطرح است. در جمله «زیدٌ فی الدار» نیز نسبت بین «زید» و «الدار» مطرح است درحالی که محمول «فی الدار» است نه «الدار». بنابراین وقتی ما این گونه قضایا را نیز بررسی کنیم، می‌بینیم اگر در آنها برطبق مبنای نحویین، «کائن» و «ثابت» و امثال این‌ها را در نظر بگیریم، نسبتی در آنها وجود ندارد و اگر بر غیر مبنای نحویین عمل کنیم، نسبت موجود در قضیّه نمی‌تواند به خود قضیّه حملیّه مربوط باشد بلکه مربوط به چیزی است که خارج از دایره عنوان قضیّه حملیّه است. نتیجه اینکه در هیچ‌یک از اقسام قضایای حملیّه ما نتوانستیم وجود نسبتی را ثابت کنیم که به خود قضیّه مربوط بوده و بین موضوع و محمول مطرح باشد. علاوه بر این، آنچه گفته می‌شود در مورد قضایای موجبه است درحالی که کلام مشهور در رابطه با وجود نسبت در قضایای حملیّه، اطلاق داشته و قضایای سالبه را نیز در بر می گیرد. با این فرق که در قضایای موجبه، یک امر ایجابی نسبت داده می‌شود ولی در قضایای سلبیه، امری سلبی.

بررسی کلام مشهور در مورد قضایای سالبه:[۲۰۲]

اصول فقه شیعه ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۵۸

ایای سالبه بر دو نوع است: قضیّه سالبه مانند: «زیدٌ لیس بقائم» و قضیّه سالبه مانند: «لیس زیدٌ فی الدار». در قضیّه سالبه «لیس زیدٌ فی الدار» در خارج دو چیز وجود دارد، یکی «زید» و دیگری «دار»، و از باب مسامحه می‌توان یک نسبت سلبی فرض کرد. ولی در قضیّه سالبه «زیدٌ لیس بقائم» هیچ ارتباطی بین «زید» و «قائم» وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۹

نـدارد و اصـلًا «قیام» وجود خارجی ندارد پس چگونه «سـلب قیام» را به «زید» نسبت می‌دهید؟ آنچه در خارج وجود دارد فقط زید است و قیامی برای او محقق نیست تا بتوان نسـبتی بین «زیـد» و «قیام» درنظر گرفت. به عبارت دیگر: سـلب، امری عـدمی است و امر عـدمی نمی‌توانـد به عنوان یکی از طرفین نسـبت قرار گیرد و برفرض که بتوان این معنا را- بر خلاف واقع- پذیرفت، در قضـیّه «زیدٌ لیس بقائم» نه تنها مسأله «نسبت سلب» مطرح است بلکه برای نسبت یک طرف وجود دارد و آن «زیـد» است در حالی که ما برای تحقق نسـبت دو چیز نیـاز داریم. مگر اینکه کلام مشـهور را- بر خلاف ظـاهر کلامشان- توجیه کرده و بگوییم: اگرچه ظاهر کلام مشـهور این است که در قضایای موجبه، «نسـبت ایجاب» و در قضایای سالبه، «نسـبت سلب» مطرح است ولی مراد مشـهور از «نسبت سلب» در قضایـای سـالبه، «سلب نسبت» است، یعنی در قضـیّه «الجسم له البیـاض» بین جسم و بیاض، اثبات نسبت می‌کنـد ولی در قضایای سالبه می‌خواهـد بگوید: «نسـبت تحقق ندارد». و عدم تحقق نسبت یا به جهت این است که یکی از طرفین وجود ندارد و یا به جهت این است که بین طرفین، ارتباطی وجود ندارد.

و مشـهور نمی‌خواهنـد بگویند: «در قضایای سالبه، نسبت سـلب تحقق دارد». با این توجیه می‌توان از اشـکال در مورد قضایای سالبه رهایی یافت ولی همان گونه که ملاحظه کردید در قضایای موجبه نیز نسبت تحقق ندارد و در این جهت، فرقی بین قضایای سالبه و قضایای موجبه نیست.

اشکال بر کلام علمای بیان و منطق:

علمـای بیـان و منطق بر اسـاس مبنـای مشـهور، قائـل به وجود نسبت در قضایـا شده‌انـد که این را نیز بایـد توجیه کرد. مثلًا در منطق می‌گویند: «العلم إن کان إذعاناً للنسبهٔ فتصدیق و إلّا فتصوّر»[۲۰۳]. در حالی که ما گفتیم: در مثل «زیدٌ إنسانٌ» نسبتی

وجود نـدارد، زیرا نسـبت، دو طرف متغایر می‌خواهد و بین «زید» و «انسان» مغایرتی نیست. در معانی بیان نیز می‌گویند: «القضـیّهٔ إن کانت لنسـبتها واقع تطابقه فهی صادقـهٔ»[۲۰۴]. معنـایش این است که بایـد در واقع هم نسبت وجود داشـته باشـد، در حـالی که هیچ نسـبتی وجود نـدارد و اگر هم وجود داشته باشـد، ارتباطی به قضـیّه ندارد. بلکه مربوط به اسـتعمال حرف است خواه در مرکّب تامّ باشد یا در مرکّب ناقص.

ملاک حمل در قضایای حملیّه چیست؟

در مبـاحث قبلی گفتیم: «اسـاس در باب قضایا همان واقعیت و قضـیّه محکیّه است، و آنچه در رابطه با قضـیّه محکیّه مطرح باشـد در قضـیّه لفظیّه و قضـیّه معقوله هم مطرح است». بنابراین آنچه بعضی تصور کرده‌اند که «وجود نسبت در قضیّه لفظیه را می‌پذیریم ولی در قضـیّه محکیّه نسـبتی وجود نـدارد»، مورد قبول نیست، زیرا قضـیّه لفظیّه نشانگر واقع است بـدون اینکه اختلافی بین واقع و قضـیّه لفظیه در کار باشـد و اصولًا وجود اختلاف بین این دو، منجرّ به کـذب قضـیّه خواهد شد. الفاظ، فقط جنبه حکایت و مرآتیت دارند خواه به صورت لفظ تصوری باشـند، یا به صورت جمله تصـدیقی. این‌ها واقعیت خود را باید نشان دهند. لفظ انسان باید حکایت از تمـام واقعیت انسـان داشـته باشـد. زیـد هم از تمـام معنای زیـد و جمله «زیـدٌ إنسانٌ» هم همان واقعیت محکیّه را بایـد نشان بدهـد و نمی‌توان بین مرحله واقع و مرحله لفظْ تفکیک قائل شـد و در یکی، وجود نسـبت را پـذیرفته و در دیگری انکار کرده و احیاناً کلام مشهور را نیز این‌گونه توجیه کرد که مشهور نظرشان به قضیّه لفظیّه بوده و در رابطه با واقع سخنی نگفته‌اند.

قضـیّه لفظیه، دنبـال قضـیّه واقعیّه و مطـابق بـا آن است. لفـظ، از واقع حکـایت می‌کنـد و واقعیت- به همان نحوی که در واقع است- توسط لفظ در ذهن سامع نقش می‌بندد و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۱

قضیّه معقوله تشکیل می‌شود. به‌همین‌جهت، هیچ‌گونه اختلافی بین این قضایا- در مقام حکایت- وجود ندارد و ما قبل از شروع بحث گفتیم: «اساس در این قضایا در مراحل سه‌گانه، همان واقعیت مسئله است. آنچه به عنوان واقعیت است، آنها هم دنبال واقعیتند». پس اگر در واقعیت، نسبت را ملاحظه نکردیم، معنا ندارد در قضیّه لفظیّه یا معقوله نسبت را ملاحظه کنیم. وقتی مسأله نسبت کنار رفت، این سؤال مطرح است که ملاک حمل در قضایای حملیّه چیست؟ ملاک حمل در قضایای حملیّه همان چیزی است که مرحوم آخوند در باب مشتق مطرح کرده است. ظاهر کلام مرحوم آخوند در بحث «استعمال لفظ و اراده نوع» این است که ایشان کلام مشهور در رابطه با ترکّب قضایا از سه جزء را پذیرفته است ۲۰۵] ولی در باب مشتق از این حرف عدول کرده و صراحتاً ملاک حمل را عبارت از اتّحاد و هوهویت می‌داند. «هو» اوّل اشاره به موضوع و «هو» دوّم اشاره به محمول است یعنی موضوع، این محمول است و بین موضوع و محمولْ اتّحاد تحقّق دارد. ولی آیا این هوهویت و اتّحاد چگونه است؟ در پاسخ این سؤال باید گفت: هوهویت دارای مراتبی است: بالاترین مرتبه آن این است که هم در وجود خارجی و هم در مفهوم و هم در ماهیت، اتّحادْ وجود داشته باشد، مثل «الإنسان إنسان». مرتبه بعدی این است که در وجود خارجی و ماهیت، اتّحادْ وجود داشته باشد ولی در عالم مفهوم، اتّحادی وجود نداشته باشد، مثل: «الإنسان حیوان ناطق». مرتبه سوّم- و نازل‌ترین مرتبه- این است که فقط در وجود خارجی، اتّحادْ وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۲

داشته باشد و در عالم مفهوم و ماهیت، اتّحادی وجود نداشته باشد، مانند قضیّه «زیدٌ إنسانٌ» به حمل شایع صناعی. بنابراین وقتی قضیّه «زیدٌ إنسانٌ» را تشکیل می‌دهیم، اگر اتّحاد و هوهویت خارجی وجود داشته باشد این قضیّه حملیّه صادق است. ولی اگر همین قضیّه بخواهد به ملاک اتّحاد در ماهیت تشکیل شود قضیّه کاذبی خواهد بود، زیرا بین زید و انسان، اتّحاد ماهوی وجود ندارد. در مثال «الجسم أبیض»- که نوع دوّم از قضیّه حملیّه به حمل شایع است- نیز مسئله روشن است و بین «الجسم» و «أبیض» اتّحاد و هوهویت خارجی مطرح است.

نسبت بین «الجسم» و «أبیض» عموم و خصوص مطلق است و در جسم خارجی، دو عنوان «الجسم» و «أبیض» جمع شده‌اند. و اگر در جائی نسبت عموم و خصوص من وجه هم باشد، در مادّه اجتماعشان اتّحاد وجودی مطرح است، مثل اتّحادی که بین صلاة و غصب- در مسأله اجتماع امر و نهی- مطرح می‌شود. اشکال در مثل «زیدٌ فی الدار» است. ما اگرچه در بحث‌های گذشته، نسبت را بنا بر هر دو فرض- نظر نحویین و نظر غیر آنان- انکار کردیم ولی در اینجا باید بررسی کنیم که چرا نحویین این سنخ قضایا را به عنوان «قضایای مؤوّله» مطرح کرده‌اند؟ نظر نحویین این بوده است که ما نمی‌توانیم «فی الدار» را با قطع‌نظر از تعلّق به «کائن» و امثال آن، به عنوان محمول برای «زید» قرار دهیم، زیرا «فی» مفید ظرفیت است و ظرفیتْ یک واقعیت سوم و غیر از «زید» و «دار» است. ظرفیت، نه می‌تواند با «زید» اتّحاد داشته باشد و نه با «دار». به‌همین‌جهت نحویین ناچار شدند بگویند:

«فی الدار» نمی‌تواند حمل بر زید شود، بله «ما فی الدار» یا «من فی الدار» می‌تواند حمل شود. همان گونه که در مثل «الجسم بیاض» اگر جنبه مسامحه را کنار بگذاریم نمی‌توانیم «بیاض» را بر «الجسم» حمل کنیم زیرا «الجسم» وجود جوهری و «بیاض» وجود عرضی است و بین جوهر و عرض می‌توان نسبت برقرار کرد ولی حمل نمی‌توان تشکیل داد، مگر اینکه «بیاض» را به معنای «أبیض» بگیریم یا اینکه از باب تسامح-

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۳

مانند زیدٌ عدلٌ- حمل را تشکیل دهیم. «فی الدار» نیز- به همین ملاکی که در «بیاض» مطرح شد- نمی‌تواند محمول برای «زید» واقع شود و برای چنین امری باید آن را متعلّق به «کائن» و امثال آن فرض کنیم. در این صورت، بین «زید» و «کائن فی الدار» اتّحاد

وجودی مطرح است یعنی «زیـد» همـان «کـائن فی الـدار» است. بنابراین معنای «مؤوّله» بودن در این قضایا این است که این قضایا به حسب صورت نمی‌توانند قضـیّه حملیّه باشـند بلکه باید در آنها حذف یا تأویلی باشد که با توجّه به آن حذف یا تأویل، بتوان قضـیّه حملیّه را تشـکیل داد. نتیجه اینکه اگر ملاـک صـحت حمـل را «هوهویت» قرار دهیم این ملاـک در تمـام قضایـا وجود دارد اگرچه مراتب آن فرق می‌کنـد. و در این صورت بین مراحـل سه‌گـانه قضـیّه- یعنی مرحله لفظ، مرحله معنا و مرحله واقعیت- هیـچ اختلافی وجود نـدارد. این مسـئله در قضایـای سـالبه نیز جریـان دارد، یعنی ملاک حمل در قضایای سالبه نفی اتّحاد و هوهویت است. ممکن است کسـی بگویـد: در قضایـای حملیّه موجبه چون مسـئله اثبـات هوهویت مطرح است، هم بـا هوهویت در وجود می‌سازد و هم با هوهویت در وجود و ماهیت و هم با هوهویت در وجود و ماهیت و مفهوم. ولی در قضایای سالبه وقتی گفته می‌شود:

«هوهویت وجود نـدارد»، معنـایش این است که هیـچ هوهویّتی وجود نـدارد. آیـا واقعاً در قضایای سالبه بایـد هیـچ هوهویّتی وجود نداشـته باشـد؟ و این به عنـوان یـک فرق بین قضایـای موجبه و سـالبه است؟ در جواب می‌گوییم: مسـئله این‌گونه نیست بلکه در هر قضـیّه سالبه، آن هوهویتی سـلب می‌شود که برفرض تشـکیل قضیّه موجبه- با همان ارکان- مورد اثبات قرار می‌گرفت، مثلًا در قضیّه «زیـدٌ قائم» می‌گفتیم: هوهویت خارجی و اتّحاد وجودی، وجود دارد. در قضـیّه «زیدٌ لیس بقائم» نیز همان هوهویت خارجی و اتّحاد وجودی سـلب می‌شود و کـاری به هوهویت مفهومی و مـاهوی نـدارد. و در قضـیّه «الإنسان حیوان ناطق» ملاک حمل، اتّحاد ماهوی است و به مفهوم و وجود کاری نداریم، اگرچه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۴

لازمه اتّحاد در ماهیت، اتّحاد در وجود هم هست ولی در این حمل کاری به اتّحاد در وجود نداریم. حال اگر بگوییم: «الإنسان لیس بحیوان ناهق» معنای این قضیّه سلبیّه، سلب اتّحاد وجودی نیست بلکه آنچه در این قضیّه، سلب می‌شود از سنخ همان چیزی است که در قضـیّه «الإنسـان حیوان نـاطق» اثبات می‌شـد. یعنی در هر دو، اتّحاد ماهوی مطرح است، در اوّلی اتّحاد ماهوی ثابت می‌شود و در دوّمی نفی می‌شود. بنـابراین، ملاـک در قضایا فرق دارد. و حتی در مثل «الإنسان إنسان» که اتّحاد در مفهوم مطرح است، می‌توان بر اسـاس اتّحـاد مفهومی، قضـیّه‌ای سـالبه تشـکیل داد و چنین گفت: «الإنسـان لیس بحیوان نـاطق» یعنی «انسـان» و «حیوان ناطق» اتّحاد مفهومی ندارنـد و اگر «الإنسـان حیوان نـاطق» را روی ملاک اتّحاد مفهومی تشـکیل دادیـد، غلط است، زیرا اتّحاد «انسان» و «حیوان ناطق» اتّحاد ماهوی است نه مفهومی.

پس ملاـک در قضایـای سالبه، سلب اتّحاد و هوهویت است. ولی آن اتّحاد و هوهویتی سـلب می‌شود که اگر این قضـیّه سالبه را به موجبه تبدیل می‌کردیم آن قضـیّه موجبه واجد آن هوهویت بود. قضـیّه «زیدٌ لیس بقائم» در مقابل «زیدٌ قائمٌ» است و همان گونه که در قضیّه «زیدٌ قائمٌ» اتّحاد وجودی مطرح است در قضیّه «زیدٌ لیس بقائم» هم نفی اتّحاد وجودی مطرح است.

مباحث خبر و انشاء

پس از بیـان مقـدّمه فوق در رابطه بـا قضایـای حملیّه، به بحث در مورد خبر و انشاء می‌پردازیم. مرحوم آخونـد پس از آنکه مبنـای خودشان را در رابطه با حروف ذکر کرده و فرمود: «حروف در تمام مراحل سه‌گانه «وضع، موضوع له و مستعمل فیه» متّحد می‌باشند و اختلاف بین اسم و حرف، فقط از ناحیه مقام اسـتعمال است»، در دنباله بحث می‌فرمایـد: «بعیـد نیست اختلاف بین خبر و انشاء نیز مانند اختلاف بین حروف و اسماء باشد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۵

یعنی خبر و انشاء هم در مراحل سه‌گانه «وضع، موضوع له، مستعمل فیه» متّحد بوده و فقط از ناحیه مقام استعمال با یکدیگر تفاوت

داشته باشند».[۲۰۶] اگرچه در بیان این مطلب، عبارتی ذکر کرده است که از ظاهر آن برمی‌آید «مستعمل فیه» در خبر و انشاء تفاوت دارند ولی ظاهر عبارت، مقصود ایشان نیست بلکه مراد همان چیزی است که بیان کردیم.

مراد از خبر و انشاء چیست؟

جملاتی را که متکلّم در مقام افاده مقصودش به کار می‌برد بر سه قسم است: ۱- جملاتی که فقط در مقام اخبار به‌کارمی‌رونـد و استعمال آنها در مقام انشاء باطل است، مثل جمله «زیدٌ قائمٌ». ۲- جملاتی که فقط در مقام انشاء به‌کارمی‌رونـد، مثل صیغه افعل. متکلّم به هر غرضی که این صیغه را استعمال کند، این صیغه برای انشاء است. خواه وجوب را اراده کند یا استحباب یا جواز و غیر آن را، در همه این موارد صیغه افعل برای انشاء استعمال شده است، حال گاهی برای انشاء وجوب و گاهی برای انشاء استحباب و گاهی در مقام توهّم حظر استفاده می‌شود که در این صورت انشاء جواز و مشروعیت فعل است. البته بحث ما در مورد معانی حقیقی صیغه افعل است و الّا معانی دیگری نیز برای صیغه افعل وجود دارد که معانی مجازی می‌باشند. ۳- جملاتی که گاهی در مقام اخبار و گاهی در مقام انشاء استعمال می‌شوند، مثل جمله «بعتُ داری». فعل مضارع نیز گاهی به‌صورت خبریه و در مقام انشاء به‌کارمی‌رود مثل اینکه شخصی از امام علیه السلام در مورد نماز کسی سؤال می‌کند و حضرت در جواب می‌فرمایند: «یعید صلاته . این جمله، اخبار است ولی از آن وجوب استفاده می‌شود و گاهی هم «یعید صلاته در مقام اخبار از آینده است یعنی در آینده نمازش

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۶

را اعاده می‌کند. موضوع بحث مرحوم آخوند در اینجا «قسم سوّم» است یعنی آیا جمله «بعتُ داری» در مقام اخبار با همین جمله در مقام انشاء تفاوت دارد؟ آیا این جمله دارای دو معنای متضاد است؟ مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: این‌گونه جملات دارای یک معنا هستند، «بعتُ» یعنی فروختم، و این معنا هم در مورد انشاء وجود دارد و هم در مورد اخبار، یعنی موضوع له و مستعمل فیه در خبر و انشاء یک چیز است و آن همان معنای «فروختم» می‌باشد. ولی فرق در این جهت است که اگر «فروختم» در مقام انشاء بیع به کار رود، «فروختمِ انشائی» و اگر در مقام اخبار به کار رود، «فروختمِ اخباری» است. و خلاصه اینکه مقام وضع و موضوع له و مستعمل فیه در خبر و انشاء یک چیز است و فقط در مقام استعمال، بین خبر و انشاء تفاوت وجود دارد. البته در کلام مرحوم آخوند مسامحه‌ای وجود دارد، زیرا ایشان به دنبال استعمال، کلمه «فی» را ذکر کرده و چنین فرموده است: «فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل فی حکایهٔ ثبوت معناه فی موطنه». ظاهر این عبارت این است که «مستعمل فیه» در خبر و انشاء تفاوت دارند، درحالی‌که مراد مرحوم آخوند این است: «لیستعمل فی معناه فی مقام قصد حکایهٔ المعنی». زیرا اگر بخواهیم ظاهر کلام ایشان را مورد توجّه قرار دهیم تشبیه خبر و انشاء به باب اسماء و حروف، از بین می‌رود. درحالی‌که ایشان می‌خواهد با کلمه «لا یبعد» همان جهتی را که در اسماء و حروف مطرح است در مورد خبر و انشاء نیز پیاده کند، یعنی می‌خواهد بفرماید: وضع و موضوع له و مستعمل فیه در خبر و انشاء تفاوتی ندارند ولی مقام استعمال فرق دارد. «بعتُ خبری» در جایی استعمال می‌شود که بخواهد از گذشته خبر دهد و «بعتُ انشائی» در جایی استعمال می‌شود که قصد انشاء بیع داشته باشد ولی در هر دو صورت، «بعتُ» در معنای «فروختم» به‌کارمی‌رود و از نظر معنا فرقی ندارند. اشکال بر مرحوم آخوند:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۷

اوّلًا: مطلب فوق با مبنای مرحوم آخوند در بحث حروف سازگار نیست. ایشان کلام مشهور در مورد اسماء و حروف- که می‌گفتند در اسماء وضع عام و موضوع له عام و در حروف وضع عام و موضوع له خاص است- را رد کرده و فرمود: «لحاظ خصوصیت- چه

خصوصیت ذهنیه باشد و چه خصوصیت خارجیه- در موضوع له و مستعمل فیه محال است، زیرا لحاظ هرکدام دارای تالی فاسد است». و بعد از اثبات استحاله، مبنای خود را مطرح کرد که حروف و اسماء در تمام مراحل یکسانند ولی ظرف استعمال آنها با یکدیگر تفاوت دارد. ما می‌گوییم: اگر در بحث حروف این‌گونه با قاطعیت مسأله لحاظ را محال دانستید، چرا وقتی به باب خبر و انشاء می‌رسید به کلمه «لاـ یبعد» تعبیر می‌کنید؟ آنچه از «لاـ یبعد» استفاده می‌شود این است که احتمال دارد مسأله خبر و انشاء به‌گونه دیگری باشد و بین «بعتُ اخباری» و «بعتُ انشائی» در معنا فرق باشد. آیا چه خصوصیتی در مورد خبر و انشاء وجود دارد که این‌گونه تعبیری آورده‌اید ولی در مورد اسماء و حروف با قاطعیت، حرف مشهور را رد کرده و نتیجه گرفتید بین حروف و اسماء مغایرتی نیست؟ ثانیاً: واقعیت مسئله این است که تفاوت بین اسماء و حروف، تفاوت واقعی و حقیقی است. و آن واقعیتی که اسماء از آن حکایت می‌کنند، غیر از واقعیتی است که حروف از آن حکایت می‌کنند و به تعبیری که ما گفتیم: کلمه «ابتداء» اسم است و از مفهوم و عنوان ابتداء حکایت می‌کند. ولی «مِنْ» از معنونها و نسبت‌های خارجیه که بین دو طرف حاصل می‌شود حکایت می‌کند. واقعیاتی که «مِنْ» از آنها حکایت می‌کرد واقعیت قسم چهارم است که در مباحث گذشته پیرامون آن سخن گفتیم. بنابراین بین «مِنْ» و «ابتداء» تفاوت کامل وجود دارد و نمی‌توان موضوع له و مستعمل فیه آن دو را یک چیز دانست. مسأله خبر و انشاء را نیز روی همین مبنا حل کرده می‌گوییم: اگرچه در بحث ابتداء دو لفظ داریم، لفظ «ابتداء» به عنوان اسم و لفظ «مِنْ» به

عنوان حرف و در باب «بعتُ» یک لفظ، ولی چه مانعی دارد که همین جمله دارای دو معنای متضاد و دو حقیقت باشد؟ «بعتُ خبری» به معنای حکایت از واقعیتی است که در زمان گذشته در خارج اتفاق افتاده است. ولی «بعتُ انشائی» فاقد معنای حکایت است و می‌خواهد به نفس همین لفظ، ایجاد بیع کند. بنابراین تفاوت بین «بعت خبری» و «بعتُ انشائی» از جهت مقام استعمال نیست بلکه مغایرت بین آن دو، مربوط به موضوع له و مستعمل فیه است. این معنا مورد قبول عرف نیز می‌باشد. و مؤید این معنا این است که کلمه «فروختم» در فارسی دارای دو معناست: یکی «فروختم در زمان گذشته» و دیگری «با این جمله انشاء بیع کردم» و اگر ما «بعتُ» خبری و انشائی را به معنای «فروختم» ترجمه می‌کنیم این به معنای اشتراک در معنا نیست بلکه «فروختم» دارای دو جهت است و عین همین بحث که در «بعتُ» است، در کلمه «فروختم» نیز مطرح است که آیا «فروختم خبری» با «فروختم انشائی» در چه جهت تفاوت دارند؟ به نظر ما در «فروختم» فارسی نیز همان دو معنای متضادّ که در «بعتُ» است، وجود دارد. نتیجه این که، هرچند ما خودمان در توضیح کلام مرحوم آخوند این حرف را مطرح کردیم ولی این شبیه به یک مغالطه بود و الّا خودِ «فروختم» هم دو معنا دارد.

بنابراین، به نظر ما اختلاف بین خبر و انشاء مربوط به معنا و مستعمل فیه است و ما نمی‌توانیم ملتزم شویم که معنا و مستعمل فیه آن دو یک چیز است ولی جای استعمال آنها فرق می‌کند. اشکال: با توجّه به اینکه در مقام اخبار و انشاء، خود جمله مطرح است نه لفظ مفرد، پس در «بعتُ» یک مادّه وجود دارد و یک هیئت. مادّه آن «بیع» و هیئت آن «هیئت متکلّم وحده» است. حال جای این سؤال است که وقتی ما می‌گوییم: «بین «بعتُ خبری» و «بعتُ انشائی» تفاوت وجود دارد»، آیا واضع علاوه بر وضع هریک از مادّه و هیئت به‌طور جداگانه، وضع دیگری برای جمله نیز دارد؟ و به عبارت دیگر: با توجّه به اینکه مسأله خبر و انشاء در رابطه با جمله مطرح است آیا واضع، جدای از وضع مادّه و هیئت، وضع سوّمی- در رابطه با خبر و انشاء- برای جمله نیز دارد؟ اگر

پاسخ این سؤال منفی است پس چگونه می‌توان خبر و انشاء را از جمله «بعتُ» استفاده کرد؟ بلی، اگر می‌توانستیم بگوییم: «واضع این هیئت را یک‌بار برای خبر و یک‌بار برای انشاء وضع کرده است»، مشکل حلّ می‌شد ولی ما می‌دانیم که وضع در مورد «بعتُ» تفاوتی با وضع در مورد «ضربتُ» ندارد و همان گونه که در مورد «ضربتُ» نمی‌توان ملتزم به دو وضع- یکی برای خبر و یکی برای

انشاء- شد در مورد «بعتُ» نیز نمی‌توان به چنین چیزی ملتزم شد. بلکه آنچه در مورد «ضربتُ» و «بعتُ» مطرح است وضع «مادّه ضَرْب و بَیْع» و وضع «هیئت متکلّم وحده» برای معانی خود می‌باشد. و روشن است که نمی‌توان این خصوصیت- استعمال در خبر و انشاء- را از مختصات مادّه «بیع» و یا از مختصات «هیئت متکلم وحده» دانست. پس شما که می گویید: «موضوع له و مستعمل فیه در خبر غیر از موضوع له و مستعمل فیه در انشاء است»، این تفاوت از کجای صیغه «بعتُ» استفاده می‌شود؟ بررسی اشکال: اشکال فوق سبب می‌شود که ما از آنچه در مورد خبر و انشاء گفتیم- یعنی تفاوت معنای «بعتُ خبری» با معنای «بعتُ انشائی»- و در دوره قبل نیز آن را تقویت کردیم، صرف نظر کرده و مسیر کلام را در مورد خبر و انشاء تغییر داده و بگوییم: «ضرْب» یک واقعیت است و ما وقتی می گوییم «ضربتُ»، از وقوع ضرب در زمان گذشته خبر می‌دهیم. ولی وقتی در مقام اخبار می گوییم: «بعتُ»، این جمله در عین حال که در مقام اخبار استعمال شده ولی از انشاء بیع در زمان گذشته خبر می‌دهد، زیرا بیع بدون انشاء نمی‌شود. و به عبارت دیگر: مخبرٌ به در «بعتُ اخباری» عبارت از انشائی است که در زمان گذشته تحقّق پیدا کرده است. و در حقیقت، ارتباط با انشاء در رابطه با «بعتُ خبری» نیز محفوظ است. حال که چنین است می گوییم: خصوصیت انشائیت در رابطه با «مادّه بیع»- با قطع‌نظر از هیئت- است. «بیع» را در لغت به «مبادلهٔ مال بمال» معنا کرده‌اند. این مبادله به معنای مبادله مکانی و جابه‌جا شدن ثمن و مثمن نیست بلکه مراد مبادله انشائی یعنی مبادله در تملیک و ملکیت است.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۷۰

فقهاء نیز همین معنا را مورد بحث قرار می‌دهند و این‌گونه نیست که بیع در لغت معنای اخباری داشته باشد و در کلمات فقهاء معنای انشائی پیدا کند. و اگر اختلافی بین لغت و تعریف فقهاء وجود دارد مربوط به خصوصیات است و اختلاف در خصوصیات معنایش این نیست که «بیع» در اصطلاح فقهاء غیر از «بیع» در لغت است. بیع در لغت به معنای «مبادلهٔ مال بمال» آمده است و در اصطلاح «انشاء تملیک عین بمال». این اختلاف به معنای این نیست که «بیع» در اصطلاح دارای معنای انشاء است ولی در لغت معنای اخباری دارد. بلکه بیع- همان گونه که گفتیم- هم در لغت و هم در اصطلاح فقهاء دارای معنای انشاء است. بنابراین اگرچه ما از جمله «باع زید داره» به جمله خبریه تعبیر می کنیم، ولی این جمله خبریه حکایت از انشاء گذشته دارد و به معنای «صار إنشاء البیع متحققاً فیما مَضی است. حال می گوییم: واضع، «هیئت فَعَلْتُ» را وضع کرده تا گاهی دلالت بر گذشته و گاهی دلالت بر حال کند، همان گونه که در هیئت «یَفْعَلُ» می گویید: گاهی دلالت بر حال و گاهی دلالت بر استقبال می کند بدون اینکه حالیت و استقبالیت، دو معنای متضاد در مضارع به‌وجود آورد. مضارع حالی با مضارع استقبالی از نظر ماهیت فرقی ندارند و تنها تفاوتی که بین آن دو وجود دارد تفاوت از نظر زمان است. در «بعتُ» نیز می گوییم: با توجّه به اینکه در مادّه بیع، یک معنای انشائی غیر قابل انفکاک از لفظ بیع وجود دارد بنابراین، «بعتُ خبری» و «بعتُ انشائی» از جهت معنا فرقی ندارند و تنها تفاوتی که بین آن دو وجود دارد، تفاوت از نظر زمان است. «بعتُ خبری» دلالت بر انشاء بیع در زمان گذشته و «بعتُ انشائی» دلالت بر انشاء بیع در زمان حال می کند. در نتیجه فرقی که بین «بعتُ خبری» با «بعتُ انشائی» وجود دارد، اوّلًا: فرق ماهوی نیست بلکه عنوان انشاء در هر دو محفوظ است و فرق فقط از جهت زمان است. ثانیاً: هیئت متکلّم وحده در ماضی برای این وضع شده است که گاهی دلالت بر زمان گذشته و گاهی دلالت بر زمان حال کند. این معنا در «هیئت باع و یبیع» وجود ندارد و مخصوص هیئت متکلّم‌وحده و متکلّم مع الغیر[۲۰۷] در ماضی است.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۷۱

این بهترین راه برای فرار از آن اشکال است. اشکال: ممکن است کسی بگوید: آنچه گفته شد، در مورد بیع و نکاح و امثال این‌ها مورد قبول است ولی در مورد جمله خبریه‌ای که در مقام انشاء استعمال شده قابل قبول نیست، مثلًا در جمله «یُعید الصلاة» یا «یغتسل»- اگر در مقام انشاء استعمال شوند- معنای انشائیت نه در مادّه «اعاده» و «اغتسال» وجود دارد و نه در جمله خبریه، پس این

قسم از انشائیات را چگونه حل می‌کنید؟ جواب: استعمال «بعتُ» در مقام انشاء و اخبار استعمال حقیقی است ولی استعمال جمله خبریه «یُعید» و «یغتسل» در مقام انشاء، استعمالی مجازی است، و در استعمال مجازی، تعدد وضع و وضع خاص لازم نیست، بلکه فقط نیاز به مجوّز و مصحّح دارد.

ماهیت خبر و انشاء

اشاره

ماهیت خبر روشن است. به‌وسیله جمله خبریه می‌خواهیم از واقعیتی خبر دهیم که در زمان گذشته تحقق یافته یا در حال حاضر مشغول تحقق یافتن است و یا در آینده تحقق می‌یابد. خود معنای خبر نیز چنین است، یعنی مستمع در جریان واقعیت نیست و شما می‌خواهید با جمله خبریه او را از واقعیت مطّلع کنید. ولی ماهیت انشاء قدری ابهام دارد و برای روشن شدن معنای انشاء لازم است در دو مرحله بحث کنیم:

مرحله اوّل آیا لفظ در حقیقت انشاء نقش دارد؟

اشاره

وقتی با لفظ «بعتُ» انشاء بیع می‌کنیم آیا این لفظ هم، در حقیقت انشاء نقش دارد یا اینکه انشاء در مرحله‌ای قبل از لفظ تحقق پیدا می‌کند و لفظ برای ابراز انشاء

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۲

استعمال می‌شود و در ماهیت انشاء دخالتی ندارد؟ البته نمی‌خواهیم بگوییم: «همه جا انشاء با لفظ است»، بلکه بحث در جایی است که بخواهیم با لفظ، انشاء کنیم. اگر در این مرحله به این نتیجه رسیدیم که لفظ در تحقق انشاء مؤثر است، نوبت به مرحله دوّم می‌رسد که با این لفظ در عالم انشاء چه فعل و انفعالی تحقق پیدا می‌کند؟

نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

انشاء عبارت از اعتباری نفسانی است ولی با توجّه به اینکه «ما فی الضمیر» انسان معلوم نیست، لفظ «بعتُ» می‌آید و از آن پرده برمی‌دارد و می‌گوید در نفس بایع، ملکیت مشتری نسبت به بیع اعتبار شده است. لفظ «اشتریت» در کلام مشتری نیز همین نقش را دارد، یعنی آن اعتبار نفسانی که مشتری در مورد ملکیت بایع نسبت به ثمن در نظر گرفته است به‌وسیله «اشتریتُ» ابراز می‌شود. پس حقیقت انشاء همان اعتبار نفسانی است که در قلب طرفین انشاء محقق می‌شود. در مورد صلاهٔ هم، وجوب صلاهٔ با «أقیموا» انشاء نمی‌شود بلکه در نفس مولاـ انشاء وجوب صلاهٔ می‌شود، و «أقیموا» آن انشاء قلبی را ابراز می‌کند. اشکال: گاهی از اوقات ممکن است بایع در مورد ملکیت مشتری نسبت به مثمن و مشتری در مورد ملکیت بایع نسبت به ثمن، اعتباری نفسانی داشته باشند، ولی

شارع و عقلاء ملکیت را اعتبار نکننـد، مثلًا اگر کسـی مال غصبی را با علم به غصب به دیگری بفروشـد و مشتری نیز عالم به غصب باشـد، در اینجا اعتبار نفسانی بـایع و مشتری مورد امضـای عقلاء و شـارع نیست. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در پاسخ اشکال فوق می‌فرمایـد: بحث مـا در مورد انشـاء است و می‌خواهیم بگوییم: «این بـایع غـاصب هم انشاء بیع می‌کنـد یعنی در نفس خود، ملکیت مشتری نسبت به مبیع و ملکیت خودش نسبت به ثمن را اعتبـار می‌کنـد و با لفظ «بعتُ» از این اعتبار نفسانی خود پرده برمی‌دارد. و امضاء نکردن شارع و عقلاء به معنای عدم تحقق انشاء از ناحیه بایع و مشتری نیست».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۳

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس برای اثبات مدّعای خود- که انشاء امری نفسانی است و لفظ در تحقق آن نقشـی ندارد- می‌فرماید: ما از کسانی که در باب انشاء روی لفظ تکیه دارند و می‌گویند: «ایجاد معنا به‌وسیله لفظ است»، سؤال می‌کنیم: آیا ایجاد معنا توسط لفـظ، مربوط به عـالم تکوین است یا مربوط به عالم اعتبار؟ روشن است که نمی‌توان ایجاد معنا توسط لفظ را مربوط به عالم تکوین دانست، زیرا لفـظ «بعتُ» نه در مشـتری تغییر تکوینی ایجـاد می‌کنـد و نه در مـبیع. و گفتن «اشتریتُ» نه در بـایع تغییر تکوینی ایجـاد می‌کنـد و نه در ثمن. و نیز نمی‌توان ایجـاد معنا توسط لفظ را مربوط به عالم اعتبار دانست، لفظ چه دخالتی می‌توانـد در عالم اعتبار داشـته باشـد؟ همان اعتبار نفسانی بایع و مشتری کافی است که ملکیت در عالم اعتبار تحقق پیدا کند. بلی، تنها نقشـی که لفظ دارد این است که می‌آید و اعتبار نفسانی را- که امری پنهان است- آشکار و ظاهر می‌کند.[۲۰۸] بررسی کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»: اوّلًا: آنچه ایشان فرمود، خلاف وجـدان است. ما وقتی به عرف و عقلاء و متشـرعه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم معاملات آنان به مجرّد اعتبار نفسانی تحقّق پیدا نمی‌کند.

مثلًا در باب نکاح- که معاطات در آن متصوّر نیست و حتماً باید لفظ در کار باشد- آیا می‌توان ملتزم شد که مجرّد موافقت قبلی در تحقق زوجیت کافی است و صـیغه هیچ‌گونه نقشی در این زمینه ندارد بلکه فقط برای پرده برداشتن از انشاء نفسانی به‌کاررفته‌است؟ اگر ما به وجدان خود مراجعه کنیم می‌بینیم صیغه‌های انشائی جنبه احداثی دارند نه جنبه حکایت از چیزی که حادث شده است. در مورد بیع هم مسئله این‌گونه است. ثانیاً: ما معتقدیم ایجاد معنا توسط لفظ، مربوط به عالم اعتبار است، و با وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۴

این، لفظ را در تحقق معنـا و ایجـاد آن لازم می‌دانیم. توضـیح: آنچه ایشـان فرمود که «برای ایجاد معنا در عالم اعتبار، همان اعتبار نفسانی کافی است» این حرف جواب کسـی می‌توانـد باشد که تحقق معنا را به‌وسیله اعتبار نفسانی محال بداند. و ما چنین چیزی را محـال نمی‌دانیم، ولی آیـا هر چیزی که ممکن بود واقعیت هم دارد؟ مـا دنبـال این هستیم که ببینیم آیـا واقعیت چیست؟ آیا می‌توان گفت: در انشـاءات لفظیّه، لفـظ دخالتی نـدارد؟ ما وقتی واقعیت مسـئله را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء و شارع برای لفظ «بعتُ»- بمـا أنّه لفـظ- در تحقق انشـاء، نقش قائلنـد، یعنی لفـظ در انشـاء لفظی دخالت دارد نه اینکه انشاء مربوط به اعتبار قلبی باشـد و تنها نقشـی که لفظ دارد ابراز مافی‌الضـمیر باشـد. وقتی پـدر به فرزنـد خود امر می‌کند، لفظْ برای تحقق امر، موضوعیت دارد و این‌گونه نیست که امر در نفس پدر ایجاد شده و لفظ، فقط برای ابراز آن باشد.

بنـابراین، اگرچه کلاـم ایشـان که اعتبـار نفسـانی را کافی می‌دانـد، محال نیست ولی مسـئله را ثابت نمی‌کنـد. از راه عـدم اسـتحاله، نمی‌توان در همه جـا واقعیت را ثـابت کرد. خیلی چیزهـا ممکن است ولی واقعیت نـدارد. ثالثـاً: لازمه بیان ایشان این است که «بعتُ انشـائی» هم به عنوان جمله خبریه مطرح باشـد، زیرا روی مبنـای خود اینـان که فرق بین انشاء و خبر را بیان کرده‌انـد، اگر کسـی قبلًا خـانه‌اش را فروختـه و الآـن بگویـد: «بعـتُ داری»، ایـن جملـه خـبریه اسـت. در «بعتُ انشـائی» هم این خـبر وجـود دارد، زیرا ایشـان می‌گویـد: «بعتُ انشـائی» حکایت از «اعتبار نفسانی» و «ما فی الضـمیر» می‌کنـد و «ما فی الضـمیر» اگر یک لحظه قبل هم تحقق پیـدا کرده باشـد، «بعتُ انشـائی» هماننـد «بعتُ خبری» از امری که در زمان قبل اتفاق افتاده حکایت می‌کنـد. و در باب حکایت فرقی بین

حکـایت از بیعی که یک ماه قبل اتفاق افتاده با بیعی که یک لحظه قبل انجام شـده، وجود نـدارد». درحالی‌که اگر ما بگوییم «بعتُ» هیـچ نقشـی در تحقق انشاء ندارد و انشاء، در مرحله قبل از گفتن «بعتُ» در نفس محقّق شده است»، لازم می‌آید که «بعتُ» در تمام موارد، جمله خبریه باشد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۵

که مخبر به آن- در کم و زیاد بودن زمان گذشته- فرق دارد. پیداست که ایشان نمی‌توانند ملتزم به چنین امری شوند.

مرحله دوّم ماهیت انشاء چیست؟

اشاره

وقتی نتیجه مرحله اول این شـد که لفـظ، در حقیقت انشـاء دخـالت دارد نوبت به مرحله دوم می‌رسـد که مـاهیت انشـاء چیست؟ در مورد ماهیت انشاء نظراتی وجود دارد که لازم است پیرامون آنها بحث کنیم:

۱- نظریه مشهور

مشـهور می‌گویند: انشاء عبارت از اسـتعمال لفظ در معنا به انگیزه تحقق معنا در ظرف مناسب خود می‌باشد. برای روشن شدن کلام مشـهور باید قبل از بررسی انشاء البیع، ملکیت را با قطع‌نظر از علل و اسباب آن بررسی کنیم و ببینیم ملکیت در چه ظرفی تحقّق پیدا می‌کند. زیرا ملکیت، اسباب مختلفی دارد: گاهی ملکیت به‌واسطه عامل اختیاری و یک‌طرفه است مثلًا اگر کسی مباحات را حیازت کند مالک آنها می‌شود. و گاهی ملکیت به واسـطه عامل غیر اختیاری است، مثلًا وقتی کسـی از دنیا برود، تمام یا بعض ترکه او- به اختلاف موارد- به صورت غیر اختیاری به ملکیت ورثه درمی‌آید. و گاهی هم ملکیت به انشاء تحقق پیدا می‌کند، انشاء بیع، صـلح، اجاره و ... ملکیت- با قطع نظر از علل و اسباب آن- امری است که عقلاء و شارع آن را اعتبار می‌کنند، البته گاهی هم شارع، اعتبار عقلایی را قبول نمی‌کند. بنابراین، ظرف ملکیت عبارت از عالم اعتبار است به‌گونه‌ای که اگر اعتبار عقلایی یا اعتبار شارع نباشد،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۶

مسأله‌ای به عنوان ملکیت تحقق پیـدا نمی‌کنـد. ملکیت، مثل سواد و بیاض نیست که واقعیت خارجی داشـته باشـد و حتی مثل معانی حرفیه- که عبـارت از نسب و اضافـات واقعیه بود- نمی‌باشـد. معـانی حرفی، معـانی واقعی است اگرچه وجود آن در مقابـل جوهر و عرض وجود ضـعیفی است ولی در مورد ملکیت وقتی می‌گوییم: «ملکیت حاصل شـده است»، باید دنبال آن تفسـیر کنیم و بگوییم: حصول ملکیت، مربوط به عـالم اعتبار است. و شائبه‌ای از حقیقت و واقعیت در آن وجود نـدارد. حال بنا بر نظر مشـهور اگر حیازت سبب ملکیت باشـد، حیازت، امری واقعی و ملکیت، امری اعتباری است. و اگر موت مورِّث سـبب ملکیت باشـد، موت، امری واقعی است و ملکیت وارث، امری اعتبـاری است. و در جـایی که ملکیت بـا انشـاء بیع حاصل شود، حقیقت انشاء جز این نیست که ما لفظ «بعتُ» را در معنای خودش (فروختن) استعمال کنیم ولی انگیزه ما از این استعمال این است که سبب دیگری- غیر از حیازت و موت و ...- برای اعتبار شارع و عقلاء محقّق کنیم. به عبارت دیگر: بایع می‌خواهد با انشاء بیع، سـببی برای تحقق ملکیت در ظرف مناسب خودش- یعنی عالم اعتبار- ایجاد کنـد. در مورد نکاح نیز وقتی زوجه می‌گویـد: «أنکحتکَ نفسـی» می‌خواهد با اسـتعمال این جمله در معنـای خودش سـببی برای تحقق زوجیت در ظرف مناسب خودش- یعنی عالم اعتبار- ایجاد کنـد نه اینکه مقصودش حکایت از

گذشته باشد. اشکال بر کلام مشهور: اوّلًا: اگر در موردی طرفین معامله می‌دانند ایجاب و قبول اثری ندارد، مثلًا بایع و مشتری با علم به غصبیت مبیع اقدام به معامله کرده‌اند و یا زن شوهردار و مرد با علم به اینکه زن شوهردار است اقدام به نکاح کرده‌اند، بدون شک در این موارد انشاء صورت گرفته است ولی شارع و عقلاء برآن ترتیب اثر نداده‌اند و اگر بخواهیم بگوییم:
«انشائی صورت نگرفته»، این خلاف وجدان است. زیرا ما می‌بینیم همان گونه که بایع مالک با گفتن «بعتُ» انشاء بیع می کند بایع غاصب نیز با گفتن «بعتُ» انشاء بیع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۷

می کند و از نظر انشاء بیع فرقی بین این دو وجود ندارد. تنها فرقی که بین این دو وجود دارد این است که بیع غاصب باطل و بیع مالك صحیح است. بطلان بیع غاصب، به این معنا نیست که او انشاء بیع نکرده بلکه به این معناست که شارع و عقلاء بر انشاء بیع او ترتیب اثر نمی‌دهند. حال می گوییم: اگر از بایع غاصب، انشاء بیع تحقق پیدا کرده است، تعریف مشهور برای انشاء صحیح نخواهد بود، زیرا مشهور می گفتند:
«انشاء، استعمال لفظ در معنا به انگیزه تحقق معنا در عالم اعتبار است». وقتی این شخص می‌داند که معنا در عالم اعتبار تحقق پیدا نمی کند و عقلاء و شارع آثار ملکیت و زوجیت را بار نمی‌کنند، آیا با علم به این مطلب باز هم می‌تواند بگوید: «من «بعتُ» را در معنای خودش به کار برده‌ام به این انگیزه که شارع و عقلاء معنای آن را اعتبار کنند»؟ و خلاصه اینکه اگر بخواهیم بگوییم: «در این موارد انشاء تحقق ندارد»، این خلاف وجدان است و اگر بگوییم: «تحقّق دارد»، تعریف مشهور منطبق برآن نمی‌باشد. و این اشکال مسلّمی بر مشهور است. ثانیاً: بر اساس حرف مشهور باید دایره انشا محدود به امور اعتباریه باشد درحالی که در باب طلب گفته می‌شود: «طلب دارای دو واقعیت است: ۱- واقعیت خارجی یعنی اراده قائم به نفس انسان. ۲- واقعیت ذهنی یعنی تصوّر مفهوم طلب». تصور مفهوم طلب مثل تصور مفهوم انسان است یعنی همان گونه که با تصور مفهوم انسان، واقعیتی ذهنی برای مفهوم ذهنی انسان تحقق پیدا می کند، با تصور مفهوم طلب نیز یك واقعیت ذهنی برای ماهیت طلب محقق می‌شود. حال جای این سؤال است که آیا انشاء- بنا بر آنچه مشهور فرموده‌اند- در رابطه با طلب معنا دارد؟ مشهور می گویند: «انشاء عبارت از بکار بردن لفظ در معنا، به انگیزه تحقّق معنا در عالم اعتبار است» درحالی که طلب دارای وجود واقعی و وجود ذهنی است و نمی‌توان برای آن، وجود اعتباری فرض کرد که با گفتن «افْعَل» بخواهیم آن وجود را در عالم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۸

اعتبار محقّق سازیم. ولی ممکن است مشهور بگویند: «در باب طلب، نمی‌توان ملتزم به انشاء شد و همان گونه که انشاء در رابطه با ماهیت انسان معنا ندارد و کسی نمی‌تواند ماهیت انسان را انشاء کند، در رابطه با طلب نیز کسی نمی‌تواند ماهیت طلب را انشاء کند. طلب- همانند انسان- دارای وجود خارجی و وجود ذهنی است و چنین چیزی قابل انشاء نیست. بنابراین، اشکال دوّم در صورتی بر مشهور وارد است که مشهور، مفهوم طلب را قابل انشاء بدانند، در غیر این صورت اشکال وارد نخواهد بود.

۲- نظریه محقّق خراسانی رحمه الله

محقّق خراسانی رحمه الله می‌فرماید: غیر از وجود ذهنی و وجود خارجی و وجود لفظی و وجود کتبی، وجود دیگری به عنوان «وجود انشائی» نیز داریم. وجود انشائی عبارت از این است که لفظی در معنای خود استعمال شود ولی هدف استعمال‌کننده این باشد که آن معنا به نفس همین استعمال تحقّق پیدا کند.
مثل اینکه شما لفظ «بعتُ» را در معنای خودش استعمال کنید و هدفتان این باشد که آن معنا- یعنی تملیك- به نفس همین استعمال

ایجاد شود، البته نه در واقع، بلکه ایجاد شود به وجود انشائی. مرحوم آخونـد گویا می‌خواهـد بفرماید: وجود انشائی، مانند ملکیت و زوجیت است.

یعنی همان گونه که ملکیت، امری اعتباری و قائم به غیر است، وجود انشائی نیز امری اعتباری است، مثلًا وقتی «بعتُ» می گوید، یک چیزی وجود انشائی پیدا می‌کنـد که عبـارت از ملکیت مـبیع نسـبت به مشتری است ولی این‌گونه نیست که همیشه به دنبـال وجود انشـائی، اثر مترتب شود، در مورد بیع غـاصب، وجود انشـائیِ معنای بیع تحقّق پیـدا کرده است ولی اعتبار ملکیت تحقّق نـدارد چون عقلاء و شارع چنین اعتباری نمی‌کنند.

ولی همین عقلاء و شارع، وجود انشائی را اعتبار می‌کنند و می گویند: وجود انشائی به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۹

عنـوان «نفس الأـمر» واقعیت دارد نه به عنوان اینکه مابـازای خـارجی داشـته باشـد، عنوان «نفس الأمر» اعم از واقعیت است. واقعیت عبـارت از وجود خـارجی و وجود ذهنی است ولی «نفس الأمر»- ماننـد امور اعتباریه- دارای معنای وسیعی است، مثلًا ملکیت به هر سببی تحقق پیـدا کنـد بالاـخره در نفس الأـمر ثابت است یعنی عقلاء، حیازت‌کننـده، وارث و مشتری را مالك می‌بیننـد. بنابراین در همـان ظرفی که ملکیت و امثـال آن تحقـق دارد یـك وجود دیگری نیز تحقق دارد که از آن به «وجود انشـائی» تعـبیر می‌کننـد، که انسان لفظ را اسـتعمال کنـد و معنا به همین لفظ ایجاد شود. این وجود انشائی علاوه بر اینکه در بیع غاصب تحقق دارد در بعضـی از مفـاهیم که دارای واقعیت خـارجی و ذهنی هسـتند نیز وجـود دارد، مثلًا طلب، دارای واقعیت خـارجی- یعنی اراده قـائم به نفس- و واقعیتی ذهنی- یعنی تصوّر مفهوم طلب- می‌باشد، ولی برای طلب، یك وجود انشائی نیز تحقّق دارد. و صـیغه افعل، به معنای وجود انشـائی طلب است. وجود انشـائی طلب، همیشه مسبوق به اراده قـائم به نفس نیست بلکه گاهی تخلّف پیـدا می‌کنـد. گاهی متکلّم، صیغه افعـل را به کـار می‌برد ولی در نفسـش اراده تحقق مـأمور به در خـارج را نـدارد، مثلًا وقتی امر مولا امر امتحانی باشـد، وجود انشائی طلب تحقق دارد ولی هیـچ‌گونه وجود واقعی برای آن در نفس مولا تحقق ندارد. ممکن است کسـی بگوید: در فلسـفه ثابت شده است که «الشـیء ما لم یتشـخّص لم یوجد» یعنی وجود، مساوق با تشـخص و جزئیت است، تشـخّص زید، به خصوصیات فردی است. تشخّص وجود ذهنی، به همان تصوّر و تصوّرکننده است. ولی آیا تشخّص وجود انشائی به چیست؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: تشـخّص وجود انشائی با شـخص انشاءکننـده و لفظ اوست به‌گونه‌ای که اگر شـخص دیگری انشاء کنـد، وجود دیگری تحقّق پیـدا می‌کنـد. و اگر همین شـخص بـا لفظ دیگری انشاء کنـد نیز وجود دیگری خواهـد شـد، مثل تصوّر و وجود ذهنی که اگر کسـی دو مرتبه مفهوم انسان را تصوّر کند دو وجود ذهنی برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۰

«انسان» تحقّق پیـدا می‌کنـد. خلاصه کلام مرحوم آخوند در مورد وجود انشائی این است که وجود انشائی نیز یك وجود است ولی ظرف آن «نفس الأـمر» است. همـان جـایی که اعتبـار در رابطه بـا سـایر مسائـل تحقّق دارد. به تعبیر دیگر: وجـود انشـائی به عنوان مظروف برای ظرف اعتبار می‌باشد.[۲۰۹] با این بیان، آن دو اشـکالی که بر مشـهور وارد بود، بر مرحوم آخوند وارد نمی‌شود، زیرا طبق بیان مرحوم آخونـد انشاء دایره‌ای وسـیع پیدا می‌کند و هم در معاملات- که در آنها واقعیتی وجود ندارد و از امور اعتباریه‌اند- و هم در طلب و امثـال آن- که دارای واقعیت ذهنی و واقعیت خـارجی می‌باشـند- مطرح است. البته توجّه به این نکته لازم است که مرحوم آخوند، انشاء را در مورد بعضـی از مفاهیم که دارای واقعیتند مطرح کرده بنابراین نباید تصوّر شود که لازمه کلام ایشان این است که در مـورد مفـاهیمی چـون مفهـوم انسـان نیز به‌لحـاظ واقعیت داشـتن آن بتوانیم انشـاء را مطرح کنیم. بررسـی کلاـم مرحوم آخونـد: در رابطه بـا کلاـم مرحوم آخونـد از دو جهت بایـد بحث شود: جهت اوّل: آیا در مفاهیمی که واقعیت دارنـد- یعنی وجود خـارجی و وجود ذهنی دارنـد- وجود انشـائی می‌توانـد تحقق یابـد؟ مثلًا مفهوم طلب هم دارای وجود خـارجی- یعنی اراده قـائم به

نفس- و هم دارای وجود ذهنی- یعنی تصوّر مفهوم طلب- است، آیا غیر از این دو وجود، وجود سوّمی به عنوان وجود انشائی نیز دارد؟ نظر به اینکه این جهت از بحث در مباحث مربوط به «اوامر» به‌طور مفصّل بررسی خواهد شد، فعلًا از آن صرف‌نظر کرده و بررسی آن را به محلّ خود موکول

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۱

می‌کنیم. جهت دوّم: ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا اگر کسی «بعتُ» را به قصد انشاء استعمال کرد، عقلاء دو اعتبار دارند یا یک اعتبار؟ وقتی بایع می‌گوید: «بعتُ» و مشتری می‌گوید: «اشتریتُ»، آیا غیر از این است که عقلاء، ملکیت مشتری را نسبت به مبیع و ملکیت بایع را نسبت به ثمن اعتبار می‌کنند؟ آیا قبل از این اعتبار، اعتبار دیگری به عنوان «وجود انشائی» مطرح است؟ شما که می‌گویید: «وجود انشائی، وجود نفس الأمری است و وجودی در عالم اعتبار است»، در پاسخ به سؤال فوق چه جوابی می‌دهید؟ گفته نشود: «اعتبار وجود انشائی همان اعتبار ملکیت است». زیرا جواب می‌دهیم:

این حرف با مبنای مرحوم آخوند، سازگار نیست. بر اساس مبنای ایشان در مورد بیع غاصب- با علم به غصبیت- وجود انشائی بیع تحقق پیدا کرده ولی اعتبار ملکیت تحقق ندارد. بنابراین در مورد بیع صحیح هم نمی‌توان گفت اعتبار ملکیت همان اعتبار وجود انشائی است. بلکه بین آن دو، انفکاک وجود دارد. حال به محقق خراسانی رحمه الله می‌گوییم: بنا بر فرمایش شما، وقتی بایع «بعتُ» را و مشتری «اشتریتُ» را می‌گویند، باید دو اعتبار عقلایی داشته باشیم که یکی در طول دیگری است نه اینکه در ردیف هم باشند. اعتبار اوّل، اعتبار وجود انشائی ملکیت و اعتبار دوّم اعتبار نفس ملکیت است. در حالی که ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم دنبال صیغه بیع، دو اعتبار وجود ندارد و همین امر موجب بُعد کلام مرحوم آخوند می‌شود.

۳- نظریه محقّق اصفهانی رحمه الله

مرحوم محقّق اصفهانی در بحث طلب و اراده مطلبی را به عنوان تفسیر کلام مرحوم آخوند مطرح می‌کند سپس می‌فرماید: ما ناچاریم کلام مرحوم آخوند را بر این معنا حمل کنیم، زیرا در غیر این صورت کلام ایشان قابل تصوّر نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۲

محقّق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: آنچه ما در مورد اقسام وجود شنیده‌ایم این است که وجود بر چهار قسم است: ۱- وجود عینی (خارجی)، ۲- وجود ذهنی که مربوط به نفس است، ۳- وجود لفظی، ۴- وجود کتبی، و ما وجود پنجمی به عنوان «وجود انشائی» را تاکنون نشنیده‌ایم و آن را نمی‌پذیریم. و مراد مرحوم آخوند از «وجود انشائی» همان «وجود لفظی» است. یعنی همان گونه که ماهیت به واسطه «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» تحقّق پیدا می‌کند به‌واسطه «وجود لفظی»[۲۱۰] نیز تحقّق پیدا می‌کند، زیرا بین لفظ و معنا، علقه و ارتباطی وجود دارد که سبب می‌شود با وجود لفظ، معنا نیز وجود پیدا کند. تنها تفاوتی که بین «وجود لفظی» با «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» مطرح است، این است که در مورد «وجود خارجی» و «وجود ذهنی»، ماهیتْ حقیقتاً وجود پیدا می‌کند ولی در مورد «وجود لفظی»، ماهیت، بالعرض تحقق پیدا می‌کند. یعنی در این مورد وجود حقیقی مربوط به خود لفظ است و آنچه حقیقتاً و بالذات وجود پیدا کرده، لفظی است که متکلّم به آن تلفظ کرده است و وجود ماهیت، وجودی تبعی و بالعرض است. اشکال: مرحوم آخوند در کلام خود قید «فی نفس الأمر» را مطرح کرد و اگر معنای «وجود انشائی» همان «وجود لفظی» باشد نیازی به این قید نیست. شما که می‌گویید لفظ وجود پیدا کرده، آیا در چه ظرفی وجود پیدا کرده است؟ بدون تردید وجود لفظ «وجود خارجی» است و با توجّه به اینکه معنا به تبعیت از لفظْ وجود پیدا می‌کند، پس وجود معنا هم «وجود خارجی» است و به تعبیر ایشان: «وجود اللفظ فی الخارج وجود للمعنی فیه أیضاً بالعرض».[۲۱۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۳

پاسخ محقّق اصفهانی رحمه الله شدّت ارتباط لفظ با معنا به سبب علاقه وضعیه‌ای که تحقّق پیدا کرده، موجب شده که معنا نه تنها در وجود خارجی خود تابع لفظ باشد بلکه در تمام مراحل- حتّی مرحله ماهیت- نیز تابع لفظ است و گویا در مرحله ماهیت نیز این اتحاد بین لفظ و معنا وجود دارد. به‌همین‌جهت که پای ماهیت به میان آمد مرحوم آخوند به‌جای استفاده از کلمه «واقع» کلمه «فی نفس الأمر» را به کار برده است.

و الّا اگر مرحله وجود را درنظر بگیریم، وجود لفظ «وجود خارجی حقیقی» و وجود معنا «وجود خارجی بالعرض» است. اشکال: معنایی که شما برای «وجود لفظی» بیان کردید و «وجود انشائی» را تطبیق بر «وجود لفظی» کردید، اختصاص به انشائیات ندارد بلکه در جمل خبریه نیز لفظ در معنا استعمال شده و بین لفظ و معنا عُلقه و ارتباط وجود دارد و معنا به تبعیت لفظ تحقق پیدا می‌کند. پس چه فرقی است بین جمله‌های خبریه و جمله‌های انشائیه که جمل انشائیه را به معنای وجود انشائی می‌دانید و وجود انشائی را وجود لفظی می‌دانید؟ پاسخ محقق اصفهانی رحمه الله قبول داریم که در جمل خبریه نیز چنین چیزی جریان دارد ولی آنچه که جمل خبریه را از جمل انشائیه جدا می‌کند این است که هدف متکلّم در جمل خبریه حکایت از واقعیت است. سؤال: آیا وجود لفظی در رابطه با مفردات مطرح نیست؟ پاسخ محقّق اصفهانی رحمه الله بلی، وجود لفظی در رابطه با مفردات نیز مطرح است و انشاء به همین معنایی که گفتیم در مورد مفردات نیز جریان دارد یعنی با گفتن لفظ «انسان»، ماهیت آن وجود عرضی و تبعی پیدا می‌کند. و تفاوتی که بین مفردات و جمل انشائیه وجود دارد همان تفاوت بین مفرد و جمله است یعنی سکوت متکلم بر مفرد صحیح نیست ولی بر جمله صحیح است. محقّق اصفهانی رحمه الله در پایان می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۴

کلام مرحوم آخوند حتماً باید بر این معنا حمل شود و الّا قابل تصوّر نخواهد بود.[۲۱۲] اشکال بر کلام مرحوم محقّق اصفهانی کلام محقّق اصفهانی رحمه الله از دو جهت مورد مناقشه است: اشکال اوّل: انصاف این است که کلام مرحوم آخوند ظهور در این معنایی که محقّق اصفهانی ذکر کرد ندارد، به‌همین‌جهت ما نمی‌توانیم چنین استظهاری نسبت به کلام ایشان داشته باشیم مگر اینکه مرحوم آخوند از غیر طریق الفاظ مسأله دیگری را مطرح کرده باشد. اگر محقّق اصفهانی رحمه الله ظاهر کلام مرحوم آخوند را غیر قابل تصوّر می‌دانسته به‌همین‌جهت کلام ایشان را حمل بر معنای مذکور کرده است، ما از ایشان سؤال می‌کنیم:

علّت غیر قابل تصوّر بودن کلام مرحوم آخوند چیست؟ محقّق اصفهانی رحمه الله در پاسخ این سؤال خواهد گفت: بزرگان، وجود را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: وجود خارجی، وجود ذهنی، وجود لفظی، وجود کتبی. و آنچه مرحوم آخوند به عنوان «وجود انشائی» مطرح کرده، در کلمات بزرگان مطرح نشده است.[۲۱۳] ظاهر کلام مرحوم اصفهانی این است که ایشان در رابطه با علّت غیر معقول بودن کلام مرحوم آخوند نظر به مطلب فوق داشته است. در این صورت، ما از ایشان سؤال می‌کنیم: آیا وجود حقایق منحصر در این چهار وجود است یا اینکه کلّی وجود، منحصر در این چهار وجود است اگرچه از حقایق هم نباشد؟ به عبارت دیگر: آیا شما برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۵

ملکیتی که به سبب حیازت یا ارث حاصل شده، وجودی را قائلید یا آن را فرضی می‌دانید؟ بدون تردید، نمی‌توان وجود ملکیت را انکار کرد، درحالی‌که وجود چنین ملکیتی داخل در اقسام چهارگانه وجود نیست. به‌همین‌جهت، مرحوم محقّق اصفهانی ناچار است در مقام جمع بین این دو مسئله- انحصار وجود در چهار قسم و وجود ملکیت در مورد حیازت و ارث- بگوید:

تقسیم وجود به اقسام چهارگانه، مربوط به حقایق و ماهیات است ولی امور اعتباری، در مقسم آن اقسام چهارگانه وارد نیست. و اگر ایشان چنین توجیهی را نپذیرد، راهی جز این ندارد که چنین ملکیتی را به عنوان وجود پنجم بپذیرد. حال همین مطلب را در

مورد «وجود انشائی»- که مرحوم آخوند فرمود- مطرح کرده می گوییم: «مرحوم آخوند» نمی‌خواهد «وجود انشائی» را داخل در اقسام «وجود حقیقی» بداند بلکه ایشان «وجود انشائی» را به عنوان امری اعتباری مطرح می کند. پس به مرحوم اصفهانی می گوییم: شما اگر قائلید که در مورد حیازت و ارث، چیزی به عنوان «وجود ملکیت» مطرح است به هر صورتی که در اینجا «وجود ملکیت» را حلّ می کنید، «وجود انشائی» در کلام مرحوم آخوند نیز به همان صورت حلّ می‌شود. بنابراین مراد مرحوم آخوند از «وجود انشائی» همان «انشاء ملکیت» است. حال اگر «وجود انشائی» را در رابطه با «مفهوم طلب» توسعه دهیم، وجود انشائی در عرض «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» طلب نخواهد بود بلکه وجود انشائی مربوط به عالم اعتبار و آن دو وجود مربوط به واقعیت است. امّا توجیهی که محقّق اصفهانی رحمه الله در رابطه با کلمه «نفس الأمر» بیان کرد توجیه صحیحی نیست. زیرا مقصود مرحوم آخوند از کلمه «نفس الأمر» معنای اعمی است که هم شامل واقعیات می‌شود و هم عالم اعتبار را در بر می گیرد، و این که مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۶

به جای استفاده از کلمه «واقع» عنوان «نفس الأمر» را به کار برده و می‌فرماید:

«جمله‌های انشائیه، معانی خود را در «نفس الأمر» ایجاد می کنند»، بدان جهت است که «نفس الأمر» ظرف ایجاد و وجود است یعنی معانی این صیغ، در واقع تحقّق پیدا نمی کند. این گونه نیست که در واقع یک تحوّل تکوینی خارجی یا ذهنی به‌وجود آید. و همان گونه که اشاره کردیم، نفس الأمر دارای معنای وسیعی است که هم عالم واقع را شامل می‌شود و هم عالم اعتبار را. بنابراین، توجیهی که محقّق اصفهانی رحمه الله در رابطه با «نفس الأمر» فرمود، توجیه صحیحی نخواهد بود. محقّق اصفهانی رحمه الله فرمود: علقه وضعیه سبب به‌وجود آمدن ارتباط بین لفظ و معنا شده است و این ارتباط به حدّی شدید است که گویا در مرحله ماهیتِ لفظ نیز چنین ارتباطی بین لفظ و معنا وجود دارد. یعنی در تمام مراحل بین لفظ و معنا اتّحاد وجود دارد. درحالی که خود محقّق اصفهانی رحمه الله اعتراف دارد که وقتی گفته می‌شود: «وجود لفظْ وجود معناست»، آنچه بالذات وجود دارد لفظ است و وجود برای معنا تبعی و بالعرض است زیرا وجود استقلالی معنا یا باید در عالم خارج باشد یا در عالم ذهن. و وجود معنا به واسطه لفظ، وجود تبعی و عرضی و در مقابل وجود خارجی و ذهنی است. و این وجود، ربطی به عالم ماهیت ندارد و برفرض که به عالم ماهیت ارتباط پیدا کند نمی‌توان آن را تفسیر برای «نفس الأمر» قرار داد. «نفس الأمر» برای این است که ظرفِ وجود را تعمیم دهد که هم شامل واقع شود و هم شامل اعتبار.

و اگر چنین هدفی در کار نبود انگیزه دیگری برای ذکر «نفس الأمر» وجود نداشت بلکه مرحوم آخوند می‌فرمود: «جمل انشائیه، معانی خود را در واقع ایجاد می کنند» و شما هم می‌توانستید وجود لفظیِ معنا را به عنوان وجودی تبعی و عرضی برای معنا در ظرف واقع مطرح کنید. در نتیجه کلام مرحوم آخوند قابل تصوّر است و با تحقیقات فلاسفه منافاتی ندارد. اشکال دوّم: گذشته از آنچه محقّق اصفهانی رحمه الله در مورد کلام مرحوم آخوند فرمود، اصل کلام محقّق اصفهانی رحمه الله نیز قابل قبول نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۷

حاصل کلام محقّق اصفهانی رحمه الله این است که «وجود انشائی» همان «وجود لفظی» و همان تحقّق معنا به سبب تحقّق لفظ است، ولی تحقّق لفظ، بالأصالة و تحقّق معنا، بالعرض است. و وجود انشائی در مفردات نیز تحقّق دارد و فرق میان انشاء در مفردات و جمل انشائیه این است که جمل انشائیه، یصحّ السکوت علیها هستند ولی مفردات این گونه نیستند. این مطلب خلاف وجدان است. اگر ما لفظ «انسان» را به‌صورت مفرد استعمال کنیم کجا در آن شائبه انشائیت وجود دارد؟ کلمه «انسان» به حدّی از مرحله انشاء فاصله دارد که نه در لفظ آن شائبه انشائیت وجود دارد و نه در مفهوم آن. چگونه می‌توان تصوّر کرد که کسی بگوید: «من مفهوم انسان را انشاء کردم»؟ ولی بر اساس بیان محقّق اصفهانی رحمه الله نفس کلمه «انسان» امری انشائی است زیرا به‌نظر ایشان امر انشائی همان «وجود لفظی» است. «وجود لفظی» یعنی معنا با گفتن لفظ تحقّق پیدا می کند، هرچند لفظ مفرد باشد. آیا می‌توان

وجودِ لفظیِ معنا را، انشاء معنا دانست؟ ما تاکنون چنین چیزی نشـنیده‌ایم که در لفظ مفرد معنای انشائی تحقّق داشته باشد و حتّی به نوع دیگر هم نمی‌توان انسان را انشاء کرد چه رسـد که ما نفس لفظ انسان را امر انشائی بگیریم به عنوان وجود لفظی. اشـکال سوّم: محقّق اصفهانی رحمه الله در ارتباط با فرق میان «جمل خبریه» با «جمل انشائیه» فرمود: «جمل خبریه» با «جمل انشائیه» در اصل معنای انشائی مشترکنـد و تنها فرقی که بین «جمله خبریه» و «جمله انشائیه» وجود دارد این است که در «جمله خبریه» علاوه بر معنای انشاء، امر دیگری به عنوان «حکـایت از واقعیت» نیز وجود دارد. درحـالی‌که آنچه از کلمـات بزرگـان اسـتفاده می‌شود این است که خبر و انشاء از دو مقوله‌اند و به عنوان دو امر وجودی و ثبوتی متضاد با یکدیگر و غیر قابل اجتماع مطرحند، نه اینکه تقابل میان آنها تقابل سلب و ایجاب باشد تا گفته شود: در «جمله خبریه» زیاده‌ای وجود دارد که در «جمله انشائیه» وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۸

ایشـان مبنـایی اختیـار کردنـد که در مقابـل چنین سؤالاـتی ناچار به توجیه شدنـد و این خود کاشف از بطلان مبنای ایشان می‌باشـد. بنـابراین مـا هر معنایی را در مورد انشاء بپـذیریم، ارتباطی بین «انشاء» و «وجود لفظی» وجود نـدارد. نتیجه بحث در ارتباط با انشاء از مباحث گذشـته معلوم گردید که کلام محقّق اصـفهانی رحمه الله در ارتباط با انشاء، دارای اشکالاتی است. بنابراین امر دائر می‌شود بین کلام مشهـور و کلام مرحوم آخونـد. اشـکالی که به مشهـور وارد بود این بود که بر مبنای مشهـور باید در «بیع الغاصب لنفسه»، انشـاء تحقّق نداشته باشـد، در حـالی که بـدون تردیـد، انشـاء تحقّق دارد هرچنـد اعتبار ملکیت تحقّق نـدارد. اشـکالی که به مرحوم آخونـد وارد بود این بود که بنـا بر مبنای ایشان بایـد در مورد انشائیات قائل به تعـدّد اعتبار شویم، یعنی عقلاء بایـد دو چیز را اعتبار کننـد: یکی وجود انشـائی، که ظرف تحقّق آن عـالم اعتبار است و دیگری ملکیت و زوجیت، که از امور اعتباریه می‌باشـند. و به‌نظر می‌رسـید تعـدّد اعتبار، امر بعیـدی باشـد. با دقّت در کلام مشـهور درمی‌یابیم که اشـکال فوق بر مشـهور نیز وارد است، زیرا مشـهور قائلنـد، «انشاء عبارت از اسـتعمال لفظ در معنا، به داعی تحقّق معنا در ظرف مناسب خود می‌باشـد». یعنی هدف بایع از گفتن «بعتُ» این است که «ملکیت» در ظرف خودش- که عـالم اعتبار است- تحقّق پیـدا کنـد. در حالی که گفتن «بعتُ» نه سـببیت تکوینی برای «اعتبـار ملکیـت» دارد و نـه سـببیت خـارجی، بلکه خـودِ سـببیتی که در اینجـا مطرح است، امری اعتبـاری است، یعنی «بعتُ» سـببیت اعتبـاری برای اعتبـار ملکیت دارد. و براسـاس کلام مشـهور نیز در انشائیات دو اعتبار وجود دارد: یکی اعتبار سـبب و دیگری اعتبار مسبّب در نتیجه کلام مرحوم آخوند بر کلام مشهور ترجیح دارد زیرا به کلام مرحوم آخوند، یک اشکال، ولی به کلام مشهور، دو اشکال وارد است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۹

البته مـا بحث دیگری نیز با مرحوم آخونـد داریم که آیا وجود انشائی در رابطه با مفاهیمی- مثل طلب- که دارای واقعیت می‌باشـند نیز تحقّق دارد یا فقط در مورد مفاهیم اعتباریه است؟ این جهت بحث را در مباحث مربوط به «صیغه افعل» مطرح خواهیم کرد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۰

مسأله هشتم اسماء اشاره و ضمایر

[کلام مرحوم آخوند،

اشاره

پس از بحث در مورد خبر و انشاء به ذکر مطالبی پیرامون اسماء اشاره و ضمایر پرداخته و می‌فرماید: مطلبی که در ارتباط با وضع در

حروف گفتیم،[۲۱۴] در مورد اسماء اشاره و ضمایر نیز شبیه همان مطالب را می‌گوییم، سپس می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۹۱

در اسماء اشاره و ضمایر نیز، معنا کلّی است و هیچ جزئیتی در معنای این‌ها- به عنوان موضوع له یا مستعمل فیه- دخالت ندارد. لفظ «هذا» برای کلّیِ «مفرد مذکّر» و لفظ «هو» نیز برای کلّیِ «مفرد مذکّر» و لفظ «أنت» و «إیّاک» نیز برای معنای کلّیِ «مفرد مذکّر» وضع شده‌اند. واضع، معنای کلّی «المفرد المذکّر» را در نظر گرفته و لفظ را برای آن، وضع کرده است و در مقام استعمال نیز، در همان معنا استعمال می‌شود. ولی جای استعمال هریک از این‌ها با یکدیگر فرق دارد. کلّیِ «مفرد مذکّر» به چند صورت استعمال می‌شود: اگر می‌خواهید به صورت اشاره حضوری به آن اشاره کنید، در اینجا از لفظ «هذا» استفاده می‌کنید. ولی اشاره، در معنای هذا نیست، اشاره حضوری به عنوان مکان استعمال مطرح است. و اگر می‌خواهید به صورت اشاره غیر حضوری (اشاره به غائب) به آن اشاره کنید، در اینجا از کلمه «هو» استفاده می‌کنید. و اگر به‌جای اشاره، خطاب مطرح باشد «إیّاک» را به کار می‌برید. مرحوم آخوند می‌فرماید: اشاره و تخاطب، ملازم با تشخّصند و کلّی را نمی‌توان مورد اشاره خارجیه قرار داد، نه به صورت اشاره حضوری و نه به صورت اشاره غیر حضوری. و نیز کلّی را نمی‌توان مخاطب قرار داد مگر به صورت مجاز. ولی باید توجّه داشت که این تشخّص، نه در معنای موضوع له دخالت دارد و نه در مستعمل فیه، زیرا خود اشاره و تخاطب، هیچ دخالتی در معنا ندارند بلکه به عنوان محلّ و مکان استعمال مطرحند. در نتیجه، موضوع له در «هذا»، «هو»، «إیّاک»، «أنت» و ... مفهوم کلّی «المفرد المذکّر» است ولی محلّ استعمال هریک از این‌ها با دیگری فرق دارد. همان‌طور که در باب اسماء و حروف گفتیم: لحاظ استقلالیت و آلیت، هیچ دخالتی در معنا ندارد بلکه فقط به عنوان چیزی که محلّ استعمال را مشخّص می‌کند مطرح است.[۲۱۵]

بررسی کلام مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۹۲

اگرچه ما اصل مبنای مرحوم آخوند در مورد حروف را نپذیرفتیم و گفتیم:

موضوع له در حروف غیر از موضوع له در اسماء است ولی درعین‌حال باید کلام مرحوم آخوند را مورد بررسی قرار دهیم. این مطلب را همه- حتی مرحوم آخوند- قبول دارند که کلمه «هذا» در جایی به‌کارمی‌رود که اشاره حضوری مطرح باشد، البته نمی‌خواهیم بگوییم اشاره در موضوع له آن دخالت دارد. اشاره، یکی از معانی حرفیه است، زیرا معانی حرفیه عبارت از نسبت‌ها و اضافاتی است که قائم به دو طرف است، مثلًا ظرفیت، یک اضافه به ظرف دارد و یک اضافه به مظروف. در «زید فی الدار» می‌گفتیم: معنای «فی» عبارت از نسبت واقعیه‌ای است که بین «زید» و «الدار» تحقّق دارد و چنین واقعیتی- هرچند به عنوان واقعیت چهارم که مرحوم اصفهانی فرمود- غیر قابل انکار است. اشاره نیز یک واقعیت و حقیقتی است که متقوّم به طرفین است: یک طرف آن، «مُشیر» و طرف دیگر آن «مشارالیه» است. بنابراین اشاره، معنایی حرفی و دارای واقعیت است و قدر مسلّم این است که کلمه «هذا» در جایی استعمال می‌شود که این اشاره حضوریِ دارای واقعیتِ نسبی، تحقّق داشته باشد. هرچند به قول مرحوم آخوند این اشاره حضوری به عنوان محلّ استعمال است نه به عنوان مستعمل فیه. حال وقتی ما اشاره را مورد بررسی قرار دهیم می‌بینیم اشاره واقعی و حقیقی بر دو نوع است: ۱- اشاره عملی: و آن اشاره‌ای است که با عمل تحقّق پیدا می‌کند بدون اینکه لفظ در آن دخالت داشته باشد، مثل اینکه کسی از در وارد شود و شما با چشم یا دست به رفیقتان اشاره می‌کنید که فلان شخص وارد شد. ۲- اشاره لفظی: و آن اشاره‌ای است که با لفظ، تحقّق پیدا می‌کند، این اشاره در مورد اسماء اشاره و بعضی از ضمایر- مثل ضمیر غایب- تحقق دارد. حال جای این سؤال است که آیا همان‌طور که اشاره عملی، دارای استقلال است و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۳

نیازی به لفظ نـدارد، اشاره لفظی نیز دارای اسـتقلال است و نیازی به اشاره عملی ندارد؛ یا اینکه باید همیشه همراه اشاره لفظی یک اشاره عملی هم وجود داشته باشد، یعنی هم «هذا» را بگوید و هم با دست یا چشم و ... اشاره‌ای به طرف مشارالیه داشته باشد؟

کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

از کلام ایشان برمی‌آید که اشاره لفظی، بدون اشاره عملی ممکن نیست ولی اشاره عملی، بدون اشاره لفظی ممکن است.[۲۱۶]

بررسی کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

آیـا ایشـان روی چه حسـابی این مطلب را فرموده است؟ اگر بفرمایـد: وجـدان، چنین چیزی را می‌گویـد، در پاسـخ می‌گوییم: اوّلًا: وجدان، چنین حکمی ندارد. بلی، در اکثر موارد، اشاره لفظی همراه با اشاره عملی است ولی این اشاره عملی، جنبه تأکید دارد. اگر زید با بکر نزاعی داشت و سراغ حاکم شرع رفتند سپس زید شروع به صحبت کردن نمود و گفت: بکر این بلا را به سر من آورده است، در حـالی که در اینجا هیـچ اشاره عملی در کار نیست. آیا کلمه «این» که ترجمه فارسـی «هـذا» است و اشاره عملی هم همراه آن نیست، از نظر اشاره دارای نقص و کمبودی است؟ آیا چنین اسـتعمالی غیر صـحیح، یا لااقل غیر حقیقی است؟ خیر، لازم نیسـت همراه با اشاره لفظی، یک اشاره عملی نیز وجود داشـته باشـد. ثانیاً: مگر «هـذا» و سایر اسـماء اشاره، فقط برای صـحبت کردن وضـع شده‌انـد؟ آیا وقتی «هـذا» را در کتابت به کار می‌بریـد، اشاره عملی آن کجاست؟ آیا در دو آیه (ذلک الکتاب لا ریبَ فیه)[۲۱۷] و (إنّ هذا القرآن یَهدی للّتی هی أقومُ)[۲۱۸] غیر از «ذلک»- به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۴

عنوان اشـاره به دور- و «هـذا»- به عنوان اشـاره به نزدیـک- چیز دیگری مطرح است؟ ثالثـاً: با توجّه به اینکه اشاره عملی، در تحقّق اشاره دارای اسـتقلال است، آیا وجود اشاره لفظی چه نقشـی در تحقق اشاره دارد؟ آیا می‌توان گفت: کلمه «هذا» برای تأکید اشاره عملی وضع شـده است؟ کاری به موضوع له و مسـتعمل فیه آن نـداریم. بـدون تردیـد، «هـذا» برای احداث اشاره وضع شده است نه برای تأکیـد. درحالی‌که طبق بیان آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بایـد «هـذا» برای تأکید اشاره باشد، زیرا به‌نظر ایشان اشاره عملی، نیاز به اشاره لفظی نـدارد ولی اشاره لفظی نیاز به اشاره عملی دارد و همراه «هـذا» بایـد اشاره عملی نیز وجود داشـته باشد. پس این مسـئله، مثل «جاءنی زیـدٌ نفسُه» است که «زیـد» نیازی به لفظ «نفسه» ندارد ولی «نفسه» بی‌نیاز از «زید» نیست زیرا «نفسه» دارای عنوان تأکید است. بایـد «زیـد» ی باشد تا کلمه «نفسه» همراه آن بیاید. همان گونه که باید «زیدٌ قائمٌ» باشد تا کلمه «إنّ» را بیاوریم و بگوییم: «إنّ زیـداً قائمٌ». یعنی «زیـدٌ قائمٌ» بی‌نیاز از «إنّ» است ولی «إنّ» بی‌نیاز از «زیـد قائم» نیست، زیرا می‌خواهـد آن را تأکیـد کنـد. در نتیجه، کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» ناتمام است.

تحقیق پیرامون معنای اشاره

واقعیت این است که برای اشـاره، دو راه مسـتقل داریم یکی اشـاره لفظی و دیگری اشاره عملی و هر کـدام، بی‌نیاز از دیگری است، هرچنـد گاهی آن دو با یکـدیگر جمع می‌شونـد، ولی درعین‌حال، اسـتقلال آن دو محفوظ است. مثل اینکه ظرف آبی را در مقابل حرارت خورشـید روی چراغ روشن قرار دهیم که در اینجا دو عامل مستقل برای ایجاد حرارت با یکدیگر اجتماع کرده‌اند. البته باید توجّه داشت که این دو نوع اشاره، دارای دو حقیقت نیستند بلکه در حقیقتِ اشاره، فرقی بین این دو نیست و آنچه موجب

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۵

تمایز آنها می‌شود این است که اشاره لفظی با لفظ و اشاره عملی با عمل تحقّق پیـدا می کنـد هرچنـد غالباً این دو همراه یکدیگرنـد. حال برای تعیین موضوع له «هـذا» بایـد ابتدا تحلیلی در رابطه با اشاره عملی داشـته باشـیم تا ببینیم آیا مفاد و مدلول حرکت دست یا سر در اشاره عملی چیست؟

البته حرکت دست یـا سـر را واضع وضع نکرده است بلکه وضع آن به‌صورت طبیعی است یعنی خود طبع انسـان و طبیعی انسان، این را به‌عنوان عامـل در راه رسیـدن به هـدفِ اشـاره قرار داده است. آیـا مفـاد حرکت دست چیست؟ آیا حرکت دست به معنای «مفرد مذکّر» است یا به معنای «اشاره» است؟ همان گونه که گفتیم: اشاره، یک معنای نسبی و یک معنای حرفی است، یعنی واقعیتی است که مضاف به دو طرف است، یکی «مشـیر» و دیگری «مشارالیه». و هرکدام از این دو تحقّق نداشته باشد، اشاره محقّق نمی‌شود. ولی بعد از آنکه این دو تحقّق پیدا کرد و حرکت دست واقع شد، این حرکت دست، ارتباط بین مُشـیر و مشارالیه را درست می کند یعنی واقعیت و حقیقت اشاره به این «حرکت دست به طرف مشارالیه» تحقّق پیـدا می کنـد. به‌گونه‌ای که قبل از «حرکت دست» این اشاره تحقّق پیـدا نکرده است. مثـل آنچه در معانی حرفی گفتیم که تا وقتی «زیـد» وارد مـدرسه نشـده و مـدرسه به عنوان ظرف برای زید قرار نگرفته، واقعیتِ معنای حرفیِ «فی» تحقّق پیدا نمی کند. «حرکت دست» در اشاره عملی، همانند «فی» در مورد ظرفیت است.

به‌عبارت دیگر: در آنجا «زیـد» و «دار» و «ظرفیت»- که کلمه فی برآن دلالت می کرد- در کار بود و در اینجا «مُشـیر» و «مُشارإلیه» و «حرکت دست به طرف مشارالیه» در کار است و این «حرکت دست به‌طرف مشارالیه» عملی است که بر «اشاره» دلالت می کنـد. آیا در اشاره عملی، می‌توانیم تصویری غیر از این داشته باشیم؟

واقعیتِ اشاره عملی، همین چیزی است که گفتیم. در اشاره لفظی نیز وقتی کلمه «هـذا» را به‌جای «حرکت دست» مورد اسـتفاده قرار می‌دهیم، مطلب، دگرگون نمی‌شود بلکه مفاد کلمه «هذا» همان چیزی است که مفاد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۶

«حرکت دست» بود. و فرق آن دو، فقـط در مسأله قول و فعـل است. بنـابراین، «هـذا» نیز- ماننـد «حرکت دست»- به معنـای «اشاره» است و اشـاره، یـک معنـای حرفی است که دارای واقعیت می‌باشـد. ولی در «مشارالیه هـذا»، دو خصوصـیت معتبر است: یکی اینکه مشارالیه آن باید مفرد مذکّر باشد و دیگر اینکه باید حاضر باشد نه غایب. امّا این دو خصوصیت، هیچ ربطی به حقیقتِ معنای «هذا» نـدارد. حقیقت معنـای «هـذا» نفس «اشـاره» است که ابن مالـک با مصـراع «بـذا لمفردٍ مـذکّرٍ أشِرْ» می‌خواهـد همان معنا را بگویـد. «لمفرد» متعلّق به «أشِرْ» است یعنی «ذا» به معنای اشاره است ولی مشارالیه آن مفرد مـذکّر است. و علاوه بر این، بایـد قید حضور هم در «مفرد مذکّر» اخذ شود و عبارت ابن مالک بر این مطلب دلالت دارد. امّا آنچه مرحوم آخوند فرمود که: «هذا» برای کلّی «المفرد المـذکّر» وضع شده است»، با آنچه انسان از «هذا» می‌فهمد و با آنچه نحویین در مورد «هذا» گفته‌اند و با آنچه که از مرادفات «هذا» در لغات دیگر- مثل «این» در فارسـی- فهمیـده می‌شود، منافات دارد. آیا می‌توان گفت کلمه «هذا» و «المفرد المذکّر» مانند «انسان» و «بشـر» ند که حتی در عالم مفهوم هم با یکدیگر اتّحاد دارند؟ یا لااقل مثل «انسان» و «حیوان ناطق» می‌باشـند که در عالم ماهیت با یکـدیگر متّحدنـد؟ وجـداناً وقتی مـا کلمه «هـذا» را می‌شـنویم، معنای «المفرد المـذکّر» به ذهن ما نمی‌آیـد و نیز وقتی کلمه «المفرد المـذکّر» را می‌شـنویم «هـذا» به ذهن ما نمی‌آید. و این‌ها دلیل بر این است که نمی‌توان گفت: «هذا» به معنای کلّی «المفرد المذکّر»

است ولی واضع گفته است وقتی می‌خواهید هذا را در معنای خودش استعمال کنید باید همراه با اشاره باشد و این اشاره در معنای «هذا» نیست». بنابراین، کلام مرحوم آخوند برخلاف آن چیزی است که انسان درک می‌کند. و واقع مسئله همان چیزی است که ما گفتیم که: «هذا»- در اشاره لفظی- بر همان چیزی دلالت می‌کند که اشاره عملی بر آن دلالت می‌کند و همان‌طور که مفاد اشاره در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۷

اشاره عملی، عبارت از واقعیت و حقیقت اشاره است نه اشاره به معنای مفهوم اشاره، اشاره لفظی نیز همین مفاد را داراست. اشکال: ممکن است کسی به ما بگوید: طبق بیان شما- که «هذا» را دارای معنای حرفی می‌دانید- باید «هذا» نتواند مبتدا واقع شود، درحالی‌که هیچ تردیدی در مبتدا واقع شدن «هذا» وجود ندارد. به عبارت دیگر: اگر ما حرف مرحوم آخوند را بپذیریم می‌توانیم به‌جای «هذا» عنوان «المفرد المذکّر» را گذاشته و بگوییم: «المفرد المذکّر قائمٌ»، ولی اگر «هذا» را به معنای «اشاره» بدانیم، نمی‌توانیم «اشاره» را موضوع برای «قائم» قرار دهیم، زیرا اگرچه، اشاره نیاز به مشیر و مشارالیه دارد ولی هیچ‌یک از این دو، معنای «هذا» نیستند. معنای «هذا» عبارت از اشاره یعنی نسبت بین مشیر و مشارالیه است و وقتی این معنا نتوانست موضوع برای «قائم» قرار گیرد و متحد با قائم شود، در نتیجه باید قضیّه حملیّه «هذا قائم» درست نباشد، در حالی که هیچ اشکالی در صحت قضیّه فوق نیست.[۲۱۹] جواب: برای حلّ اشکال باید از اشاره عملی استفاده کنیم. شما گاهی به‌جای کلمه «هذا»، اشاره عملی خودتان را موضوع قرار می‌دهید، مثلًا وقتی زید وارد خانه می‌شود با دست خود، اشاره‌ای به‌طرف او کرده و به رفیق خود می‌گویید: «زید است». یعنی در اینجا «حرکت دست» را مبتدا و «زید است» را خبر قرار می‌دهید. این- در اشاره عملی- امری است مسلّم که جای مناقشه در آن نیست. حال ما سؤال می‌کنیم: در اشاره عملی، چگونه مسئله را حل می‌کنید؟ هیچ راهی جز این وجود ندارد که گفته شود: در امثال این قضایا در اشاره عملی، مشارالیه قصد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۸

شده است نه اشاره. وقتی می‌گوید: «زید است» به این معنا نیست که «اشاره، زید است»، زیرا چنین چیزی معقول نیست، بلکه مراد این است که «مشارالیه، زید است» و کسی نمی‌تواند بگوید: «در اینجا، اشاره دست، موضوع برای زید قرار گرفته است و اشاره نمی‌تواند زید باشد بلکه مشارالیه، زید است». ما می‌گوییم: در اشاره لفظی هم مسئله به‌همین‌صورت است، یعنی هر تحلیلی که شما در رابطه با اشاره عملی داشتید، در رابطه با اشاره لفظی نیز همان را می‌گوییم.

و به تعبیر اصطلاحی: محمول، قرینه بر این است که مراد از «هذا»، مشارالیه است. سایر اسماء اشاره نیز در اصل معنایی که ذکر کردیم یکسان هستند. در نتیجه، هرچند در ادبیات از اسماء اشاره به عنوان اسم تعبیر شده ولی این‌ها دارای معنای حرفی می‌باشند و همان واقعیاتی که در معانی حرفی تحقّق دارد، در معانی اسماء اشاره نیز تحقّق دارد و آن واقعیت اشاره است.

تحقیق پیرامون معنای ضمایر

اشاره

قبل از شروع بحث باید دانست که هیچ دلیلی نداریم بر اینکه ضمایر دارای یک معنای متساوی هستند. یعنی اگر یک ضمیری دارای معنای حرفی بود، دلیل نداریم بر اینکه تمام ضمایر باید دارای معنای حرفی باشند و نیز اگر ضمیری دارای معنای اسمی بود، دلیلی نداریم که همه ضمایر باید دارای معنای اسمی باشند. بنابراین، ما باید هریک از ضمایر را جداگانه ملاحظه کنیم:

ضمیر غایب

ظاهر این است که ضمیر غایب- مثل هو، هما، هم و ...- با اسم اشاره در معنای اشاره مشترکند. یعنی همان‌طور که اسم اشاره برای حقیقت اشاره وضع شده است، ضمیر غایب نیز همین‌طور است ولی اختلاف بین آنها در مشارالیه است. مشارالیه در اسماء اشاره، حاضر است ولی در این دسته از ضمایر، غایب است. حال با توجّه به اینکه اشاره به حاضر، دارای معنای روشنی است، در مورد آن قید

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۹۹

و شرطی ذکر نکرده‌اند ولی در مورد اشاره به غایب، قیدی ذکر کرده و گفته‌اند: مرجع ضمیر غایب، یا باید دارای عهد ذکری باشد و یا دارای عهد ذهنی. و همین معهودیت است که سبب می‌شود بتوانیم به آن غایب اشاره کنیم، زیرا غایب مطلق را نمی‌توان مشارالیه قرار داد. خود همین قید، به عنوان مؤیّد بر این معناست که در ضمیر غایب، عنوان اشاره مطرح است و چون مشارالیه غایب است، برای تحقّق عنوان اشاره باید در ضمیر غایب جهتی پیدا شود که آن را نازل به منزله حاضر و مشابه آن قرار دهد. این جهت، عبارت از همان مسبوقیت ذکری یا معهودیت ذهنی است. در «جاءنی زید و هو یَبْکی» ضمیر «هو» اشاره به «زید» است و همان‌طور که «هذا» اشاره به «مفرد مذکّر غایب» است، «هو» نیز اشاره به «مفرد مذکّر غایب» است و آنچه عنوان اشاره را تحقّق می‌بخشد عبارت از مسبوقیت ذکری است، زیرا گفتیم: غایبی که نه مسبوقیت ذکری دارد و نه معهودیت ذهنی، نمی‌تواند مورد اشاره قرار گیرد نه به اشاره عملی و نه به اشاره لفظی. ذکر این نکته لازم است که در اشاره به غایب نیز- مانند اشاره به حاضر- غالباً اشاره لفظی همراه با اشاره عملی است و در هر دو، اشاره عملی به یک صورت پیاده می‌شود، مثلًا وقتی می‌خواهد بگوید: «او آمد»، دستش را به پشت برمی‌گرداند، مثل اینکه عملًا به غایب اشاره می‌کند. در نتیجه، می‌توان گفت: هو و هذا در اصل معنای اشاره و حقیقت اشاره مشترکند ولی هذا اشاره به مشارالیه حاضر و هو اشاره به مشارالیه غایب است. با آن خصوصیتی که در مورد غایب ذکر شد.

ضمیر مخاطب

ظاهر این است که در ضمیر مخاطب- مثل إیّاک و أنت و ...- معنای اشاره وجود ندارد. این مطلب، از عبارت خود مرحوم آخوند نیز استفاده می‌شود[۲۲۰] که فرمود:

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۰۰

«الإشارة و التخاطب یستدعیان التشخّص». یعنی مرحوم آخوند قبول دارد که در تخاطب، صحبتی از اشاره نیست بلکه صحبت از تخاطب و مخاطَبت و مخاطَب است.[۲۲۱] به نظر ما، همان‌طور که «هذا» برای اشاره- که معنایی حرفی و واقعیت متقوّم به طرفین است- وضع شده است، ضمیر مخاطب نیز برای مخاطبت- که معنایی حرفی و واقعیتی متقوّم به طرفین است- وضع شده است. مخاطبت، دارای واقعیت است و کسی نمی‌تواند واقعیت آن را انکار کند. مخاطبت، معنایی حرفی است که متقوّم به مخاطب و مخاطَب است و این واقعیت و این معنای حرفی در تمام ضمایر خطاب وجود دارد، ولی مثلًا أنت و إیّاک برای مخاطبت با مفرد مذکر وضع شده‌اند همان‌طور که هذا برای اشاره به مفرد مذکّر وضع شده بود و أنتما و إیّاکما برای مخاطبت با تثنیه مذکّر وضع شده‌اند و .... در نتیجه، ضمایر خطاب با ضمایر غایب در معنای حرفی مشترک می‌شوند ولی معنای آنها فرق دارد، ضمیر غایب دارای معنای حرفیِ اشاره و ضمیر مخاطب دارای معنای حرفیِ مخاطبت است ولی هر دو، واقعیتِ متقوّم به طرفین می‌باشند. به نظر

ما، این معنا در مورد ضمیر مخاطبْ متعیّن است. ولی بر مبنای کسانی که وضع عام و موضوع له خاص را قبول دارند احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این است که گفته شود: واضع وقتی می‌خواسته ضمیر «أنت» و «إیّاكَ» را وضع کند، کلّیِ مخاطَب- نه مخاطَبَت- را در نظر گرفته ولی لفظ را برای آن معنای کلّی وضع نکرده است، زیرا لفظی که برای معنای «کلّی مخاطَب» وضع شده، خود کلمه «مخاطَب» است، بلکه در وضع ضمیر أنت و ...، پس از درنظر گرفتن معنای «کلّی مخاطَب»، لفظ را برای مصادیق آن وضع کرده است، به‌همین‌جهت وقتی شما کلمه «أنت» را از پشت دیوار می‌شنوید، «مخاطَبِ خاصّ» در نظر شما می‌آید، ولی اگر کلمه «المخاطب» را از پشت دیوار بشنوید، معنای کلّی به ذهن شما می‌آید، زیرا موضوع له لفظ «المخاطب»

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۰۱

عبارت از «کلّی المخاطب» است. و همین امر سبب می‌شود که بین کلمه «المخاطب»- که اسم ظاهر است- و کلمه «أنت»- که ضمیر است فرق گذاشته شود و گفته شود: در هر دوی این‌ها «کلّی المخاطب» در نظر گرفته شده است. ولی در اسم ظاهر، لفظْ برای همان معنای کلّی و در ضمیر، لفظْ برای مصادیق آن معنای کلّی وضع شده است. ذکر این نکته لازم است که کسانی که وضع عام موضوع له خاص را قبول دارند، مثال آن را منحصر در حروف نمی‌دانند بلکه ضمایر خطاب را نیز به‌عنوان مثالی برای وضع عام و موضوع له خاص می‌دانند. حال اگر کسی بر اساس مبنای خودش در مورد وضع عام و موضوع له خاص، یک چنین احتمالی را در مورد ضمیر مخاطب مطرح کند، ما دلیلی بر بطلان آن نداریم، همان‌طور که دلیلی بر بطلان احتمال اوّل نداریم. تذکّر: بنا بر احتمال اوّل، ضمیر مخاطب دارای معنای حرفی و بنا بر احتمال دوّم دارای معنای اسمی می‌باشد.

ضمیر متکلّم

همین دو احتمالی که در مورد ضمیر مخاطب مطرح شد، در ضمیر متکلّم نیز به کیفیت زیر جریان دارد: احتمال اوّل: ضمایر متکلّم- مثل «أنا» و «نحن»- برای معنای «اشاره»- که معنایی حرفی است- وضع شده‌اند. ولی تفاوتی که بین ضمیر متکلّم با ضمیر غایب و اسم اشاره وجود دارد این است که در ضمیر متکلّم، «اشاره به نفس» و در ضمیر غایب «اشاره به غایب» و در اسم اشاره «اشاره به حاضر» مطرح است. در اینجا یک مؤیّد وجود دارد که باعث می‌شود ما همین احتمال را بپذیریم و آن همان چیزی است که در مورد اسم اشاره و ضمیر غایب گفتیم. و آن این است که در اکثر موارد که ضمیر متکلّم به کار برده می‌شود همراه با اشاره عملی به نفس است، مثلًا متکلّم می‌گوید: «من این کار را کردم». و به خودش اشاره می‌کند و خیلی بعید است که

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۰۲

کسی بگوید: معنای «أنا» اشاره نیست و ما با اشاره عملی آن را تأیید می‌کنیم، زیرا اشاره عملی نمی‌آید غیر اشاره را تأیید کند. پس توأم بودن «أنا» با اشاره عملی مؤیّد این است که معنای «أنا» همان معنای اشاره است ولی «اشاره به نفس»، روی این احتمال، «أنا» دارای معنای حرفی است زیرا اشاره، معنای حرفی است. احتمال دوّم: ضمیر متکلّم- مثل «أنا» و «نحن»- برای مصادیق مفهوم کلّی «المتکلّم» وضع شده‌اند. به عبارت دیگر: واضع وقتی خواسته است لفظ «أنا» را وضع کند، مفهوم کلّی «المتکلّم» را درنظر گرفته ولی «أنا» را برای مصادیقِ آن مفهوم کلّی وضع کرده است نه برای خود آن مفهوم کلّی، زیرا آنچه برای خود آن مفهوم کلّی وضع شده، لفظ «المتکلّم» است. بنابراین، وضع در مورد «أنا» به صورت «وضع عام و موضوع له خاص» و در مورد لفظ «المتکلّم» به‌صورت «وضع عام و موضع له عام» می‌باشد.

شاهد این مطلب این است که اگر کسی لفظ «المتکلّم» را بشنود معنای «کلّی المتکلّم» به ذهنش می‌آید ولی اگر کلمه «أنا» را بشنود، «متکلّم خاص» به ذهنش می‌آید. این احتمال، بنا بر مبنای کسانی که وضع عام موضوع له خاص را قبول دارند احتمال

صحیحی خواهـد بود. نتیجه بحث در ضـمایر از بحث‌های گذشـته معلوم گردید که در تمام ضـمایر، معنای حرفی امکان داشت، در ضمیر غـایب، اشـاره به غـایب و در ضـمیر مخـاطب، مخـاطبت و در ضـمیر متکلّم، اشـاره به نفس، و اشاره و مخاطَبت، معنای حرفی می‌باشند ولی چون دلیلی بر یکسان بودن ضمایر اقامه نشده است، در ضمیر متکلّم و مخاطبْ احتمال دیگری نیز جریان داشت که بر اساس آن، معنای ضمیر متکلّم و ضمیر مخاطب، معنای اسمی خواهد بود ولی به عنوان وضع عام و موضوع له خاص.

تذییل بحث معانی حرفیه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۳

در پایان بحث معانی حرفیه، تـذکر این نکته را لازم می‌دانیم که اگرچه ما- به تبعیت از مرحوم محقّق اصـفهانی- با زحمت توانستیم واقعیتی برای معـانی حرفیه درست کنیم؛ این واقعیت، هرچنـد به خـاطر غیر مسـتقل بودن و جنبه اضـافی و ربطی داشـتن و وابسـته به طرفین بودن دارای ضـعف بود ولی یک چیز این ضعف را جبران می‌کرد و آن این بود که متکلّم، وقتی در مقام افهام و بیان مقاصد دیگر قرار می‌گیرد، نوعـاً غرض او فهمانـدن همین معـانیِ حرفیه است، یعنی معانی حرفیه- در مقام افاده- دارای اسـتقلالند و متکلّم اصـلًا می‌آیـد که این‌ها را بیان کند. و خلاصه اینکه معانی حرفیه، در مقام واقعیتْ محتاج به طرفین بوده و در مقام تفهیم و تفهّم، در رأس همه قرار می‌گیرد. در قضایـای حملیّه خبریه، اگرچه مـا گفتیم: «نسـبت وجود نـدارد»، ولی به‌جای نسبت، مسأله «هوهویت» را مطرح کردیم و «هوهویت» یک معنای حرفی و غیر مستقل است، زیرا «هوهویت»، به موضوع و محمول نیاز دارد، و هدف از تشکیل قضیّه حملیّه خبریه، بیان «هوهویت» و «اتحاد» بین همین موضوع و محمول است.

«هوهویت»، هم دارای واقعیت است و هم معنای حرفی است و نمی‌توان برای آن واقعیتی مستقل و غیر محتاج به طرفین درست کرد. در جمله‌هـای خبریه و قضایای حملیّه- که در بیشتر موارد مقاصـد متکلّم با همین‌گونه جمله‌ها افهام می‌شود- نقطه اصـلی در قضـیّه، عبارت از تفهیم معنای حرفی (هوهویت) است. و هریک از موضوع و محمول اگر جـدای از جمله و جدای از یکدیگر درنظر گرفته شونـد، تفهیم در مورد آنها مطرح نیست. آنچه مخاطب نمی‌دانـد و شـما می‌خواهیـد او را مطّلع کنیـد، افاده هوهویت بین موضوع و محمول است. همین هوهویتی که واقعیتش محتـاج به موضوع و محمول است ولی در کلام- به عنوان غرض افـاده- در رأس قضـیّه قرار می‌گیرد. در قضیّه «زید فی الدار» نیز- اگر «کائن» در تقدیر بگیریم- همان «هوهویت» مطرح است و اگر کسی این را نپذیرفت و گفت: «زیـد فی الـدار» به معنای «زیـد کائن فی الـدار» نیست، می‌گوییم: در این جمله چه چیزی را می‌خواهیـد در اختیار مخاطب قرار

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۴

دهیـد؟ «زیـد» و «دار» که سر جـای خود می‌باشـند. آنچه بـا این جمله به مخـاطب می‌خواهیـد بگوییـد، این است که «دار، به عنوان «ظرف برای زید» است». و این معنا، یک معنای حرفی است. در جمله فعلیه- مثل ضَرَبَ زیدٌ- نیز همین مسئله مطرح است زیرا آنچه می‌خواهیم با این جمله تفهیم کنیم عبارت از «صدور ضـرب از زید» و «ارتباط بین زید و ضرب» است و این معنا، یک معنای حرفی است. خلاصه اینکه معانی حرفیه اگرچه در مقام واقعیت دارای اسـتقلال نیسـتند ولی در مقام افهام و تفهیم دارای استقلالند. و لازمه این استقلال، ترتّب آثاری- مثل اطلاق داشتن و مقیّد شدن- است که در جای خود مطرح خواهد شد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۶

امر سوّم استعمال مجازی

اشاره

۱- آیا صحت استعمال مجازی، به طبع است یا به وضع؟ ۲- ماهیت استعمال مجازی چیست؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۸

مسأله اوّل آیا صحت استعمال مجازی به طبع است یا به وضع؟

اشاره

مرحوم آخوند، گویا این بحث را به عنوان مقدّمه برای بحث بعد مطرح کرده است.

بحث در ارتباط با این است که: آیا صحّت استعمال لفظ در معنای مجازی، مستند به ترخیص و اجازه واضع است یا مستند به ذوق عرفی است و ارتباطی به واضع ندارد؟ احتمال اوّل: ممکن است گفته شود: صحّت استعمال لفظ در معنای مجازی، در رابطه با واضع است. ولی نحوه ارتباط با واضع به دو صورت است: ۱- ترخیص: به این صورت که واضع بگوید: هر لفظی را که من برای معنایی وضع کردم، شما می‌توانید در معانی مجازی بکار ببرید، البته در صورتی که یکی از علائق مجازیه بیست و چهارگانه- که در علم بیان مطرح است- وجود داشته باشد.

مثل اینکه لفظ «اسد» را که برای «حیوان مفترس» وضع شده، به جهت وجود علاقه مشابهت، در «رجل شجاع» استعمال کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۹

۲- وضع: به این صورت که واضع بگوید: هر لفظی را که من برای معنای حقیقی وضع کردم، برای معانی مجازی- که دارای یکی از علایق مجاز باشند- نیز، به یک وضع نوعی- که نه ماده در آن دخالت دارد و نه هیئت معیّن- وضع نمودم ولی با حفظ اینکه این معنا غیر حقیقی است. احتمال دوّم: ممکن است گفته شود: صحّت استعمال لفظ در معنای مجازی، مستند به واضع نیست بلکه در رابطه با ذوق عرف و عقلاء و توده مردم است. وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم اگر کسی در شجاعت، شبیه اسد باشد می‌توان به او «اسد» را اطلاق کرد ولی اگر در راه رفتن یا خصوصیت دیگری شبیه اسد باشد، عرف به او اطلاق اسد نمی‌کند. و ذوق عرفی چنین اطلاقی را نمی‌پسندد. به‌همین‌جهت در بحث اطّراد- که یکی از علائم حقیقت است- اشکالی مطرح می‌شود که آیا شما که اطّراد را علامت حقیقت می‌دانید، نوع علاقه را درنظر می‌گیرید یا صنف علاقه را؟ آیا کلّی علاقه مشابهت مطرح است یا مشابهت در شجاعت مطرح است؟ بدیهی است که نمی‌توان گفت: کلّیِ علاقه مشابهت مطرح است، زیرا این‌گونه نیست که هرکس با دیگری مشابهتی داشته باشد بتوانیم عنوان او را- هرچند به‌صورت مجازی- بر دیگری اطلاق کنیم. اسد دارای خصوصیات متعددی است ولی آنچه مصحّح استعمال اسد در غیر اسد است، مشابهت در شجاعت است نه کلّیِ مشابهت.

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است: صحّت استعمال مجازی، مستند به طبع و ذوق است.

ولی در مقام تعلیل علتی را ذکر می‌کند که این علت، خیلی روشن نیست. ایشان می‌فرماید: صحّت استعمال، معنایی غیر از حُسن استعمال ندارد و حُسن، دایر مدار پسندیدن عرف است. اگر استعمالی را عرف پسندید، آن استعمال حَسَن است و وقتی حَسَن شد

صحیح خواهد بود. و اگر عرف نپسندید، حَسَن نبوده و در نتیجه، صحیح نخواهد بود. ملاحظه می‌شود که طبع، استعمال اسد در مورد مشابهت در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۰

شجاعت را می‌پسندد ولی استعمال آن در مورد مشابهت در جهات دیگر را نمی‌پسندد.[۲۲۲] بررسی نظریه مرحوم آخوند اصل کلام مرحوم آخوند، یک مؤیّد دارد ولی استدلال ایشان روشن نیست. مؤیّد کلام ایشان این است که در اعلام شخصیّه که واضعِ آن پدر و امثال اوست، مثلًا وقتی پدر حاتم این اسم را برای فرزند خودش انتخاب کرد نمی‌دانسته فرزندش چه عاقبتی دارد و نمی‌دانسته که او در جود و سخاوت به عنوان ضرب‌المثل خواهد شد. بلکه فقط به عنوان یک مولود، اسم او را حاتم گذاشته است. ولی الآن این اسم به هرکسی که دارای جود و سخاوت باشد اطلاق می‌شود. آیا این استعمال به اجازه کیست؟ آیا پدر حاتم- که واضع بوده- اجازه داده است؟ خیر، این‌گونه نیست بلکه صحّت استعمال، مستند به ذوق عرفی است و چون ذوق عرفی چنین استعمالی را می‌پسندد، پس صحیح است. ولی دلیل مرحوم آخوند، قدری مجمل است. مرحوم آخوند می‌فرماید: «صحّت استعمال، معنایش حُسن استعمال است». آیا مراد ایشان از صحّت استعمال، صحّت استعمال مجازی است یا مراد، کلّی صحّت استعمال است؟ روشن است که در صحّت استعمال، فرقی بین حقیقت و مجاز نیست یعنی «صحّت استعمال در معنای حقیقی» با «صحّت استعمال در معنای مجازی» دو معنا ندارند. در نتیجه باید کلام مرحوم آخوند، کلّیت داشته باشد. در این صورت از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم آیا این «حُسن» که شما به کار می‌برید در مقابل «قبح» است یا در مقابل «عدم حُسن»؟ اگر مرحوم آخوند بفرماید: حُسن در مقابل قبح است و استعمالِ غیر صحیح،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۱

قبیح است. جواب می‌دهیم: ما قبحی در استعمال غلط نمی‌بینیم و غلط بودن، به معنای قبیح بودن نیست. و اگر بفرماید: حُسن در مقابل عدم حسن است. می‌گوییم: این حُسن را برای ما معنا کنید. اگر در استعمالات مجازی، یک حُسنی وجود دارد، در استعمالات حقیقی کدام حُسن وجود دارد؟ بنابراین، استدلال مرحوم آخوند، استدلال درستی نیست و خواه مرادشان از صحّت استعمال، خصوص صحّت استعمال مجازی و خواه کلّ صحّت استعمال باشد دارای اشکال است. آنچه در اینجا عنوان کردیم مبتنی بر این است که ابتدا «ماهیت معنای مجازی» را مورد بحث قرار دهیم شاید اگر این اساس درست شود و ماهیت استعمال مجازی، معلوم گردد نوبت به این بحث‌ها نرسد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۲

مسأله دوّم ماهیت استعمال مجازی چیست؟

اشاره

آیا استعمال مجازی، استعمال لفظ در غیر ماوضع‌له است؟ یا استعمال در ما وضع له است؟ در این رابطه نظریاتی مطرح است:

۱- نظریه مشهور

مشهور معتقدند: استعمال لفظ بر دو قسم است: استعمال در ما وضع له و استعمال در غیر ماوضع‌له. و استعمال مجازی، استعمال لفظ

در غیر ماوضع‌له، به واسطه یکی از علائق مجازیه است، خواه آن علاقه، علاقه مشابهت باشد یا غیر علاقه مشابهت- از سایر علائق مجازیه- باشد. از استعمال در غیر ماوضع‌له، در کلام مرحوم آخوند به «استعمال در معنای مناسب با موضوع له» تعبیر شده بود.[۲۲۳] معنای این تعبیر این است

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۳

که معنای مجازی، غیر ماوضع‌له است ولی به واسطه یکی از آن علائق، مناسبت و ارتباط با ما وضع له پیدا کرده است. نکته: مجازی که علاقه آن مشابهت باشد، «استعاره» و مجازی که علاقه آن غیر از مشابهت- از سایر علائق مجازیه- باشد «مجاز مرسل» نامیده می‌شود.

۲- نظریه سکّاکی

سکّاکی، استعاره را از سایر مجازات جدا کرده و معتقد است: استعاره مجاز نیست بلکه استعاره، حقیقت لُغویه است یعنی در مورد استعاره، لفظ در همان معنای لغوی خودش استعمال شده است ولی در این میان، تصرّفی عقلی و ذهنی صورت گرفته است. آن تصرّف عقلی این است که شما وقتی لفظ «اسد» را در «رجل شجاع» استعمال می‌کنید، در ذهن خود ادّعا می‌کنید که «رجل شجاع» یکی از مصادیق کلّی «حیوان مفترس» است و به عبارت دیگر: «رجل شجاع» از افراد و مصادیق ادّعائی «حیوان مفترس» است. حال وقتی لفظ «اسد» را در «رجل شجاع» استعمال می‌کنید، در واقع «اسد» را در همان «حیوان مفترس» استعمال کرده‌اید. ولی شما در اینجا افراد «حیوان مفترس» را زیاد کرده‌اید. یعنی «حیوان مفترس» دو فرد دارد: فرد حقیقی و فرد ادّعائی. ولی هر دو تحت ماهیت حیوان مفترس می‌باشند. ذکر این نکته لازم است که سکّاکی در مورد سایر مجازات- غیر از استعاره- کلام مشهور را پذیرفته است. ایشان برای اثبات مدّعای خود در مورد استعاره ادلّه‌ای اقامه کرده است، از جمله ادلّه ایشان این است که: ما نمی‌توانیم در مورد استعاره، حرف مشهور را بپذیریم، زیرا واقعیت حرف مشهور این است که شما لفظ «اسد» را که برای «حیوان مفترس» وضع شده، می‌آیید و علاقه‌اش را از «حیوان مفترس» قطع کرده و این لفظ را در «رجل شجاع» به کار

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۴

می‌برید. آیا استعمال لفظ «اسد» در «رجل شجاع» چه حُسن و چه صناعت بیانی دارد؟ سپس می‌گوید: در برخورد با استعمالات استعاره‌ای، گاهی با مسائلی مواجه می‌شویم که این مسائل با تبادل و جابه‌جا شدن لفظ سازگار نیست بلکه حتماً باید معنا مطرح باشد. مثلًا شاعر در توصیف معشوقه خود می‌گوید:

قامت تُظَلِّلُنی مِنَ الشَّمْسِ نَفْسٌ أعَزُّ عَلَیَّ مِنْ نفْسِی

قامَتْ تُظَلِّلُنی وَ مِنْ عجبٍ شمسٌ تُظَلِّلُنی مِنَ الشَّمْسِ

می‌گوید: معشوقه من، مقابل من و خورشید ایستاد و خودش را سایبان قرار داد و شگفت‌آور است که چگونه خورشیدی بر من سایه می‌اندازد تا مانع از حرارت خورشید گردد. سکّاکی می‌گوید: اگر لفظ شمس با قطع‌نظر از معنا بر این معشوقه اطلاق شده، این چه تعجّبی دارد که بگوید: «... و مِنْ عجبٍ، شمسٌ تُظَلِّلُنی مِنَ الشَّمسِ». وقتی شمس اوّل در معنای «جاریه» به کار برده شده، چه تعجّبی دارد که بگوید: جاریه‌ای بر سر من سایه افکنده تا مانع از حرارت خورشید گردد؟ آنچه تعجّب‌آور است این است که از خورشید، سایبان درست کرده است. معلوم می‌شود که معنای شمس بر «جاریه» انطباق پیدا کرده است و اگر مجرّد استعمال لفظ شمس در معنای جاریه- به‌صورت استعاره- بود جای تعجّب نداشت. سکّاکی می‌گوید: این تعجّب، با آنچه مشهور در مورد مجاز و استعاره می‌گویند سازگار نیست و ما مجبوریم استعاره را به‌صورت دیگر معنا کنیم و بگوییم: «شمس» در معنای خودش استعمال

شـده ولی شـاعر در ذهن خود ادّعـا کرده که شـمس دارای دو مصـداق است: یکی همـان شـمس معروف و دیگری این جـاریه که معشوقه اوست. حاصل اینکه استعاره- به نظر سکّاکی- مجاز نیست بلکه حقیقت لغویّه است.

سکّاکی در این رابطه ادلّه دیگری هم ذکر کرده است.[۲۲۴]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۵

بررسـی نظریه سـکّاکی کلاـم سـکّاکی دارای دو اشـکال است که مـا ناچـاریم برای دفع اشـکال، کلام ایشان را توجیه کنیم اگرچه توجیه اوّل، خلاـف ظـاهر است. اشـکال اوّل: شـما وقتی لفـظ «اسـد» را در «زیـدِ شـجاع» استعمال می‌کنیـد و یا حتّی «زیـد» را ذکر نمی‌کنیـد و می‌گوییـد «أسَـدٌ عَلَیَّ و فی الحروبِ نعامةٌ»، کلمه «اسد» اسم جنس است و برای معنایی کلّی وضع شده است که بر تمام مصادیق اسد قابل انطباق است. در این صورت، اگر لفظ «اسد» را حتّی در مورد «اسد خاص» استعمال کنیم این استعمال، استعمال در غیر ماوضع‌له خواهـد بود زیرا اسـد برای اسد خاص وضع نشده است. همان‌طور که اگر «انسان» را در مورد «زید» استعمال کنیم به‌گونه‌ای که لفـظ «انسـان» بر معنـای خاص دلالت کنـد، چنین استعمالی، اسـتعمال در غیر ماوضع‌له خواهـد بود، زیرا «انسان» برای معنـای کلّی وضع شـده است. به‌همین‌جهت گفتیم: حمـل در قضـیّه «زیـدٌ إنسـانٌ» با قضـیّه «الإنسان حیوان ناطق» فرق می‌کنـد، چون «انسان» و «حیوان ناطق» دارای ماهیت واحدی هسـتند اگرچه از نظر مفهوم، مغایرت داشـته باشـند ولی در «زیدٌ إنسانٌ» حملش حمل شایع صـناعی است و در حمل شایع صناعی اتّحاد در ماهیت مطرح نیست بلکه اتّحاد در وجود مطرح است و «زیدٌ إنسانٌ» یعنی «زیدٌ مصـداقٌ من مفهوم الإنسان». بنابراین، اسـتعمال لفظ «انسان»، در خصوص «زیـد»، اسـتعمال در غیر ماوضع‌له است، زیرا «انسان» برای «زید» وضع نشده است. وقتی کلّی با مصداق حقیقی خودش یک چنین حسابی داشته باشد، استعمال «اسد»- که بر معنای کلّی وضع شـده است- در خصوص یک «رجل شـجاع»- که فرد ادّعایی است نه حقیقی- به طریق اولی دارای اشـکال خواهـد بود، زیرا معنای «اسـد» یـک معنای کلّی است و خصوصـیت و فردیّت در آن مطرح نیست. در حالی که ظاهر کلام سـکّاکی این است که «اسـد» در «خصوص رجل شجاع»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۶

اسـتعمال می‌شود و اگر ما ظاهر کلام سکّاکی را درنظر بگیریم، باید چنین استعمالی را استعمال در غیر ماوضع‌له بدانیم و نمی‌توانیم آن را حقیقت لغویه بنامیم. توجیه کلام سکّاکی: برای دفع اشکال فوق، ناچاریم کلام سکّاکی را توجیه کرده و بگوییم: ما «اسد» را در معنـا و مفهـوم کلّی خـودش اسـتعمال می‌کنیـم و بـه هیـچ عنـوان از دایره وضـع بیرون نمی‌آییم ولی در کنـار این اسـتعمال، ادّعا می‌کنیم که «زید» هم از افراد این ماهیت کلّی است. و به عبارت دیگر: لفظ «اسد» در معنای کلّی خود استعمال شده نه در زید، ولی این عنوان کلّی- به کمک ادّعاء- بر یک فرد تطبیق داده شده است. البته این توجیه، خلاف ظاهر کلام سکّاکی است ولی برای دفع اشـکال از کلام ایشان ناگزیر از چنین توجیهی هستیم. اشـکال دوّم: هرچند ما در مورد اسماء اجناس- مثل لفظ اسد- اشکال را حل کردیم ولی در رابطه بـا اعلام شخصـیّه اشـکال بـاقی است، زیرا اعلاـم شخصـیّه برای معنـای کلّی وضع نشده‌انـد تا بتوان برای آنها مصـداق ادّعـایی درست کرد، مثلًا لفظ «حـاتم» را که از ابتـدا برای شـخص خاصـی وضـع شـده است چگونه در دیگران به‌صورت اسـتعاره به کـار می‌بریـد؟ توجیه کلاـم سـکّاکی: برای دفع اشـکال فوق، ناچـاریم توجیه دیگری در کلام سـکّاکی مرتکب شویم و بگوییم: در مورد اعلام شخصیّه به‌جای «فردیت ادعائیّه» باید «عینیّت ادّعائیّه» بگذاریم.

«عینیّت ادّعائیّه» به این معناست که وقتی «زید» در جود و سخاوت به حدّ بالایی رسیده است به او کلمه «حاتم» را اطلاق کنیم به این کیفیت که «حاتم» را در معنای خودش استعمال کرده ولی ادّعا می‌کنیم «زید، همان حاتم است». و کسی خیال نکند «حاتم» در یک معنای کلّی اسـتعمال شده است چون اگر در معنای کلّی اسـتعمال شده بود باید ملتزم شویم که اسـتعمال آن از ابتدای امر، اسـتعمال در غیر ماوضع‌له بوده است زیرا ما مشاهده می‌کنیم «حاتم» در شخص استعمال می‌شود، پس از اوّل برای شخص استعمال شده است

نه بر معنای کلّی. در نتیجه راهی جز ادّعای عینیّت نداریم. مثل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۷

اطلاق «بو علی» بر کسی که در فلسفه مهارت دارد. در اینجا نیز ادّعای عینیّت مطرح است نه اینکه گفته شود: بو علی در یک معنای کلّی استعمال شده است. مؤیّد این توجیه، همان شعری است که در استدلال سکّاکی ذکر شده بود، زیرا شمس دارای یک فرد خارجی است و مصادیق متعدّد ندارد. پس اطلاق شمس بر محبوبه خود از باب ادّعای عینیّت است.

۳- نظریّه صاحب کتاب «وقایة الأذهان»

اشاره

مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی مسجدشاهی، در باب مجاز نظریه دیگری دارد که بی‌شباهت به نظریه سکّاکی نیست ولی ایشان مسئله را نه تنها در مورد استعاره بلکه در مورد سایر مجازات نیز مطرح کرده است. قبل از بیان کلام ایشان لازم است مقدّمه‌ای ذکر شود: در باب عام و خاص بحثی مطرح است که آیا تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام است یا نه؟ مثلًا اگر مولا گفت: «أکرم کلَّ عالمٍ» و بعد به دلیل منفصل گفت: «لا تُکرم زیداً العالم» و به وسیله این دلیل، دلیل اوّل را تخصیص زد، آیا این تخصیص سبب می‌شود که در «أکرم کلَّ عالمٍ» مجازیت تحقّق پیدا کند؟ اکثر اصولیین قدیم عقیده داشتند: «تخصیص عام، مستلزم مجازیت است»، یعنی «لا- تکرم زیداً العالم» قرینه می‌شود که از «أکرم کلَّ عالمٍ» همه علماء اراده نشده و «أکرم کلَّ عالمٍ» در غیر معنای حقیقی خود- به عبارت دیگر: در «علمای غیر زید»- استعمال شده است. ولی محققین متأخرین و از جمله صاحب کفایه معتقدند: تخصیص عام، مستلزم مجازیت در عام نیست،[۲۲۵] زیرا اراده بر دو قسم است: اراده استعمالیه و اراده جدّیه. اراده استعمالیه به این معناست که متکلّم- از نظر افاده و از نظر مقام دلالت- از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۸

این لفظ، چه چیزی را اراده کرده یعنی با این لفظ خواسته است چه چیزی را در اختیار سامع قرار داده و به او تفهیم کند؟ اراده جدّیه به این معناست که در باطن، هدف متکلّم چیست و اراده‌اش به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ در مقام قانون‌گذاری، بین عقلاء رسم است که ابتدا قانونی را به نحو عموم وضع می‌کنند. در آن حال اگر از آنان سؤال شود آیا هدف شما از جعل این قانون به نحو کلّی این است که قانون به نحو کلّی اجرا شود؟ می‌گویند: خیر، رسم قانون‌گذاری این است که ابتدا قانونی را به‌صورت کلّی مطرح کرده و سپس با تبصره‌های مختلف، مواردی را از آن خارج می‌کنند و حتّی چه‌بسا از اوّل امر، همه یا بعضی از این موارد مورد نظر قانون‌گذار بوده ولی این امر سبب نشده است که از وضع قانون به نحو کلّی خودداری کنند. آیا این مسئله چگونه حلّ می‌شود؟ برای حلّ مسئله باید بگوییم در اینجا دو اراده وجود دارد: یکی اراده استعمالیه در رابطه با جعل قانون کلّی است به‌طوری که وقتی قانون را وضع می‌کنند، الفاظ قانون را در همان مفاد کلّی خودش استعمال می‌کنند. بعد که مسأله تبصره پیش آمد، این بدان معنا نیست که الفاظ عموم آن قانون در غیر معنای عام- به‌صورت مجاز- استعمال شده است. بلکه این تبصره‌ها حکایت از این می‌کند که مراد جدّی، تابع مراد استعمالی نبوده است. مراد استعمالی، کلّیت قانون بوده ولی مراد جدّی، عبارت از قانون به استثنای موارد تخصیص و تبصره است. اینکه مولا از اوّل می‌گوید: «أکرم کلَّ عالمٍ» چه‌بسا همان موقع در ذهنش بوده که «زیدِ عالم» نباید اکرام شود و اراده جدّی او به اکرام «زیدِ عالم» تعلّق نگرفته است ولی معنای این حرف این نیست که «أکرم کلَّ عالمٍ» از اوّل در

علمای غیر زید استعمال شده باشد، بلکه قانون، عمومیت دارد. این را در اصطلاح اصولی این‌گونه تعبیر می‌کنیم: در «أکرم کلّ عالمٍ»، اراده استعمالیه مولا- که در رابطه با استعمال لفظ در معناست- به عموم تعلّق گرفته است، «أکرم کلَّ عالمٍ» در جمیع علماء استعمال شده و زید هم مصداقی از این قانون

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۹

است، هرچند در ذهن مولا- «إکرام زید» واجب نیست ولی از نظر قانون، مصداق قانون عام محسوب می‌شود. حال وقتی مولا می‌گوید: «لا- تکرمْ زیداً العالم»، زید را از چه چیز خارج می‌کند؟ آیا می‌گوید زید در «أکرم کلَّ عالمٍ» داخل نبوده و اراده استعمالی به آن تعلّق نگرفته است؟ خیر، این‌طور نیست، زید الآن هم داخل در «أکرم کلَّ عالمٍ» است، ولی اراده جدّی مولا به این تعلّق گرفته که علمای غیر زید، واجب الإ-کرام هستند و اکرام زید، واجب نیست. حال که چنین است، چرا بگوییم: تخصیص، مستلزم مجازیت است؟

ما که لفظ «أکرم کلَّ عالمٍ» را در غیر ماوضع‌له خودش استعمال نکرده‌ایم. قانون- از نظر اراده استعمالی- از اوّل، عمومیت داشته و الآن هم عمومیت دارد. از اینجا به یک ضابطه کلّی پی می‌بریم و آن این است که اراده بر دو قسم است:

اراده استعمالیه و اراده جدّیه، و ممکن است بین این دو اراده مخالفت تحقق داشته باشد. اراده استعمالیه، به «اکرام همه علما» و اراده جدّیه به «اکرام علمای غیر زید» تعلّق دارد. پس از بیان مقدّمه فوق، به سراغ اصل کلام صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان» می‌رویم: ایشان می‌فرماید: ما همین بحث را- که در عام و خاص مطرح شد- در مورد مجاز مطرح می‌کنیم و می‌گوییم: لفظی که به صورت مجاز استعمال می‌شود- چه مجاز استعاره‌ای و چه غیر آن- بر حسب اراده استعمالیه، در همان معنای خودش استعمال می‌شود ولی بر حسب اراده جدّیه، در معنای مجازی استعمال می‌شود. «اسد» بر حسب اراده استعمالیه در «حیوان مفترس» و بر حسب اراده جدّیه در «رجل شجاع» استعمال شده است ولی آیا ارتباط «اسد» و «رجل شجاع» چگونه است؟ صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان» در این زمینه کلامی شبیه کلام سکّاکی دارد و می‌فرماید: در اینجا با ادّعا می‌گوییم: «رجل شجاع»، مصداق و فرد برای معنای مراد به اراده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۰

استعمالیه- یعنی «حیوان مفترس» است. و این مطلب نه تنها در «اسد» و «رجل شجاع»- که علاقه آن مشابهت است- جاری می‌شود بلکه در سایر علایق مجازیه هم جریان دارد، مثلًا کلمه «عین»- به معنای چشم- را مجازاً در مورد کسانی که مسئولیت دیده‌بانی دارند استعمال می‌کنیم. علاقه این استعمال مجازی، علاقه جزء و کلّ است یعنی «عین»- که جزء است- استعمال کرده‌ایم و «مجموع انسان مراقب در تمام لحظات»- که کلّ است- را اراده کرده‌ایم. در اینجا لفظ «عین» را در معنای خودش- یعنی چشم- به اراده استعمالیه، استعمال می‌کنیم ولی اراده جدّیه به «مجموع شخص مراقب در تمام لحظات» تعلّق گرفته است به اعتبار این که چنین شخصی- به لحاظ مراقبت دائمی- گویا همه اعضایش «عین» است، به‌همین‌جهت به او «عین» می‌گوییم، یعنی ادّعا می‌کنیم که او «چشم» است. دلیل صاحب «وقایهٔ الأذهان»: ایشان می‌فرماید: فلسفه جعل مجازات این است که استعمال مجازی دارای حُسن و لطافتی است که در استعمالات حقیقی وجود ندارد.

و ما اگر بخواهیم حرف مشهور را بپذیریم نمی‌توانیم ملتزم به وجود چنین حسن و لطافتی در مجاز بشویم زیرا مبنای کلام مشهور این بود که در استعمال مجازی به معنا کاری نداریم بلکه این لفظ است که جابه‌جا و تبادل می‌شود، یعنی ارتباط لفظ را از معنای حقیقی جدا کرده و آن را در معنای مجازی استعمال می‌کنیم. به تعبیر دیگر:

به‌جای لفظ «زید» لفظ «اسد» را می‌گذاریم. و معلوم است که جابه‌جا شدن لفظ، حسن و لطافتی ندارد. اگر ما کاری به معنای حقیقی «اسد» نداشته باشیم و لفظ «اسد» را در «زید» استعمال کنیم این استعمال، چه لطافت و حُسنی دارد؟ ایشان می‌فرماید: در آیه شریفه (قُلْنَ حاشَ للَّه ما هذا إلّا ملکٌ کریمٌ)[۲۲۶] که از قول زنان مصری- هنگامی که یوسف علیه السلام را مشاهده کردند- نقل

شده است، اگر گفته شود:

کلمه «مَلَک» به‌طور مستقیم در یوسف علیه السلام استعمال شده به‌گونه‌ای که اگر به‌جای «ما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۱

هـذا إلّا ملکٌ کریم» می‌گفت: «ما هـذا إلّا یوسفُ» معنای آن فرقی نمی‌کرد، چه لطافتی می‌توانست داشته باشـد؟ لطف در صورتی است که بخواهنـد بگوینـد: این شـخص، مصداق عنوان «مَلَک» است. یعنی لطف در صورتی است که پای معنا در میان باشد. و اگر مـا لفظ «مَلَک» را از معنای خودش جـدا کنیم و در یوسف علیه السـلام استعمال کنیم حُسنی نـدارد اگرچه این اسـتعمال، به علاقه مشـابهت باشـد، زیرا علاقه مشابهت به عنـوان مصـحّح و مجوّز استعمال است و این علاقه در خـود اسـتعمال وجـود نـدارد. شـما می‌گویید: «علاقه مشابهت، مجوّز این شده است که ما لفظ «مَلَک» را از معنای حقیقی‌اش جدا کرده و مجازاً در یوسف علیه السـلام استعمال کنیم و جمله «مـا هـذا إلّا مَلـکٌ کریمٌ» در واقع به معنـای «مـا هـذا إلّا یوسفُ» است. این حرف چه لطافتی دارد؟ چگونه با «حـاشَ للَّهِ» مناسـبت دارد؟ «حـاشَ للَّهِ» بـا این مناسبت دارد که پـای «مَلَـک» و «معنـای حقیقی» در میان باشـد. در مورد سایر علائق مجازیه هم مسئله همین‌طور است، مثلًا در آیه شریفه (و اسأل القریۀ التی کنّا فیها و العیر الّتی أقبلنا)[۲۲۷] که از قول فرزندان یعقوب علیه السلام نقل می‌کند که وقتی به دزدی متّهم شدند گفتند: «ما اهل دزدی نیستیم، اگر باور ندارید سؤال کنید». ولی آیا این سؤال از چه کسـی است؟ مشـهور می‌گویند: سؤال از أهل قریه است و در آیه شـریفه یا مجاز حذف صورت گرفته و یا قرینه حالّ و محلّ وجود دارد زیرا أهل قریه به عنوان «حالّ» در قریه هستند. درحالی‌که مقصود آیه شریفه، این نیست. بلکه مقصود این است که مسأله عـدم سـرقت ما به‌قـدری روشن است که حتّی اگر از در و دیوار قریه هم سؤال کنیـد گواهی به عـدم سـرقت ما خواهنـد داد. و اگر مقصود، سؤال از اهـل قریه بود می‌فرمود «و اسأل أهل القریـۀ» زیرا نه آن‌چنان بنایی بر اختصار بوده و نه ضـرورتی وجود داشـته و نه جمله طولانی می‌شد که این‌ها سبب حذف «أهل» گردد. حسن و لطافت در صورتی است که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۲

مراد، سؤال از خود قریه باشد- با آن بیانی که کردیم- نه آنچه مشـهور می‌گویند. صاحب کتاب «وقایۀ الأذهان» سپس به شـعری از فرزدق در مورد امـام سـجّاد علیه السـلام استناد کرده می‌گویـد: فرزدق در حضور هشـام بن عبـد الملـک به معرفی امام سـجّاد علیه السلام پرداخته و آن حضرت را این‌گونه معرفی می‌کند:

هذا الّذی تَعْرِفُ البطحاءُ وَطْأَتَهُو البیتُ یَعْرِفُهُ و الحِلُّ و الحَرَمُ

فرزدق می‌خواهد بگوید: این بزرگوار، شـخص عادی نیست بلکه او کسی است که زمین مکّه قدم‌های او را می‌شناسد، خانه کعبه و حِلّ و حرم او را می‌شناسـند. و اگر بخواهیم بنا بر مبنای مشـهور معنا کنیم لطافت خود را از دست می‌دهـد زیرا بنا بر مبنای مشـهور مراد از «بطحـاء» عبارت از «أهل بطحاء» و مراد از «البیت» عبارت از «صاحب البیت» یا «کسانی که در بیت هسـتند» می‌باشـد. این چه ظرافتی دارد که «أهـل بطحـاء» کسی را بشـناسد؟ یـا «کسـانی که در مسـجدند» کسـی را بشناسـند؟ و یـا «صـاحب البیت» کسـی را بشناسند؟ «صاحب البیت» که خداوند است همه را می‌شناسد.

لطف این شـعر در این است که گفته شود این شـخص آن‌قدر شناخته شده است که حتی بیت- که جماد است- نیز او را می‌شناسد. اگر مـا مجـاز را این‌گونه معنـا کنیم بـا فلسفه وجودی مجـاز سازگار است ولی اگر مجاز را اسـتعمال در غیر ماوضع‌له- که مشـهور می‌گوینـد- بـدانیم، استعمالات مجازی لطافت و ظرافت خود را از دست می‌دهنـد. وقتی «عین» را در «دیـده‌بان» اسـتعمال می‌کنیم، مشـهور می‌گوینـد: در اینجـا لفـظ موضوع برای جزء را، در کـلّ اسـتعمال کرده‌ایم و «عین» به معنای «انسان» است. در حالی که این هیـچ لطفی ندارد. فقط مصـحّح اسـتعمال آن جزئیت و کلّیت است و لطفی در این اسـتعمال نیست. ولی اگر لفظ «عین» را در معنای حقیقی خودش اسـتعمال کنیم و ادّعـا کنیم آن معنای حقیقی بر این معنای مجازی منطبق است و یا ادّعای عینیّت بین این دو بنماییم،

«عین» به معنای کسی می‌شود که

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۲۳

سرتـا پـا چشم است یعنی کسـی که تمـام اوقـات و تمـام فکرش متوجّه مراقبت و دیـده‌بانی است. و این دارای لطف و ظرافت است. صاحب کتاب «وقایـهٔ الأذهان» در ادامه می‌فرمایـد: برفرض که مشـهور بتوانند کلام خود را در مورد مجاز مفرد توجیه کنند ولی در مورد مجـاز مرکّب نمی‌تواننـد توجیه کننـد: توضـیح اینکه: مجاز بر سه قسم است: ۱- مجاز در مفرد: مثل اسـتعمال «اسـد» در «رجل شجاع . ۲- مجـاز در اسـناد: و آن در جـایی است که در کلمـات، مجـازیتی به کار برده نشـده است ولی در اسـناد بین این کلمات، مجازیت بکار برده شده است، مثل: أنبت الربیع البقلَ در اینجا در کلمه «أنبت» و «الرّبیع» مجازیت نیست ولی اسناد «أنبت» به «الربیع» مجـاز است زیرا مسنـد الیه حقیقی در مورد إنبات، خداونـد است و إنبات، از ربیع- بما هو ربیع- صادر نمی‌شود. پس در اینجا فعلی که مربوط به خداوند است به ربیع اسناد داده شده است. ۳- مجاز مرکّب یعنی جمله‌ای گفته شود و از آن جمله یک معنای مجازی اراده شود، مثل اینکه انسان به کسـی که در کاری تردید دارد بگوید: «أراکَ تُقَدِّمُ رِجْلًا و تُؤخِّرُ اخری»، یعنی می‌بینم یک قدم جلو می‌گذاری و یک قدم عقب می‌گذاری. این جمله، مجازاً در تحیّر و تردید اسـتعمال می‌شود. در اینجا از مشهور سؤال می‌کنیم: شما که می‌گوییـد: جمله «أراکَ تُقَدِّمُ رجلًا و تُؤخِّرُ اخری» در معنای مجازی اسـتعمال می‌شود، این اسـتعمال چگونه است؟ بدون شک، این جمله، وضع جـداگانه‌ای نـدارد بلکه کلمـات آن به‌طور مستقل وضع شده‌انـد. آیا «أراك» و «تُقَـدِّمُ» و «رِجل» و «تُؤَخِّرُ» در غیر معنای موضوع له خود استعمال شده‌اند؟

شمـا (مشـهور) چگـونه مجـاز مرکّب را تـوجیه می‌کنیـد؟ مگر این مرکب معنـای حقیقی دارد؟ آن‌هم بـا تـوجّه به اینکه نمی‌گویـد: «أراكَ مثلَ رَجُلٍ تُقَدِّمُ رِجْلًا و تُؤخِّرُ اخری»، بلکه می‌گوید خودت چنین کاری را انجام می‌دهی در حالی که معنای حقیقی

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۲۴

آن واقعیت نـدارد زیرا این شـخص در خـارج چنین کـاری را انجـام نمی‌دهـد. ولی روی بیـان صاحب کتاب «وقایـهٔ الأذهان»، گفته می‌شود: جمله فوق به اراده اسـتعمالیه در همـان معنای مطابقی خود به کار برده شـده است ولی اراده جـدّی، عبارت از تحیّر و تردّد است و به تعبیر دیگر: ادّعـا می‌کنیم تحیّر و تردّد یکی از مصـادیق «تَقَـدُّم رِجـل و تَـأَخُّر رِجـل دیگر» است. از بیانـات گذشـته معلوم می‌گردد که بنا بر حرف مشهور، همان گونه که مجاز مرکّب توجیهی ندارد، مجاز در اسناد هم توجیه ندارد.[۲۲۸]

فرق بین کلام صاحب «وقایهٔ الأذهان» و کلام سکّاکی

فرق میان کلام ایشان و کلام سکّاکی در سه جهت است: ۱- کلام سکّاکی فقط در مورد استعاره است ولی کلام ایشان در رابطه با تمام مجازات است. ۲- کلام سـکّاکی نیاز به توجیه داشت- اگرچه توجیه برخلاف ظاهر بود[۲۲۹]- ولی کلام ایشان به توجیه نیاز نـدارد، زیرا ایشـان مسأله کلّیت و فردیّت را مطرح نکرد تـا به توجیه نیـاز داشـته باشـد، بلکه فرمود: لفـظ در معنـای حقیقی خودش استعمال شده و اراده استعمالی به همان معنای حقیقی تعلّق گرفته ولی اراده جدّی به معنای مجازی تعلّق

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۲۵

گرفته است. خواه آن معنای حقیقی، کلّی باشد یا مثل اعلام شخصیه جزئی باشد و خواه در فرد خاص و خواه در کلّی رجل شـجاع اسـتعمال کنیم. مراد جدّی، معنای مجازی و مراد استعمالی، معنای حقیقی است. و در رابطه با معنای حقیقی و معنای مجازی، گاهی ادّعـای فردیت و گاهی ادّعای عینیت مطرح است. ۳- بنا بر نظر سـکّاکی باید قبل از اسـتعمال، مسأله ادّعای فردیت تحقّق پیدا کند، سپس با تکیه برآن ادّعا، لفظ اسد را به‌طور مستقیم در رجل شجاع خاص استعمال کنیم ولی طبق بیان صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان»

لازم نیست این ادّعا قبل از استعمال باشد زیرا طبق بیان ایشان، ابتدا به اراده استعمالیه، لفظ در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود. و اراده جدّیه در طول اراده استعمالیه است و ما می‌توانیم همان‌جا که نوبت به اراده جدّیه رسید مسأله ادّعا را پیاده کنیم.

مؤیّدات کلام صاحب «وقایة الأذهان»

کلام ایشان، دارای دو مؤیّد است: مؤیّد اوّل: با بررسی دو عنوانِ «حقیقت» و «مجاز»، درمی‌یابیم که اطلاق این دو عنوان روی حساب بوده است. «حقیقت» از کلمه «حقّ»- به معنای امر ثابت- و «مجاز» از کلمه جواز- به معنای عبور- است. «مجاز» یعنی محلّ عبور و گذر.

أمیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «إنَّما الدُّنیا دارُ مَجَازٍ و الآخرةُ دارُ قَرار»،[۲۳۰] یعنی دنیا عالمی است که جای توقّف نیست، بلکه محلّ عبور است و باید از آن عبور کرد و آخرت عالمی است که محلّ ثبوت و استقرار است. حال اگر ما استعمال مجازی را به معنای مشهور- یعنی استعمال لفظ در غیر ماوضع‌له- بدانیم، چه عبوری در معنای مجازی مطرح است؟ وقتی اسد را به‌جای استعمال در حیوان مفترس، به‌طور مستقیم در رجل شجاع استعمال کنیم، فرقی بین استعمال اسد در حیوان مفترس و استعمال آن در رجل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۶

شجاع وجود ندارد. و در معنای مجازی، عنوان عبور تحقّق ندارد. ولی طبق فرمایش صاحب «وقایة الأذهان» مسئله خیلی روشن است، زیرا وقتی اسد را در رجل شجاع استعمال می‌کنیم، از گذرگاه معنای حقیقی عبور می‌کنیم. یعنی اراده استعمالی به معنای حقیقی تعلّق گرفته است و ما از کانال معنای حقیقی عبور کرده و به معنای مجازی می‌رسیم. پس عنوان عبور در معنای مجازی مطرح است. مؤیّد دوّم: در منطق دلالات لفظیه را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: دلالت مطابقه، دلالت تضمن و دلالت التزام. مَقْسَم در این تقسیم، دلالات وضعیه لفظیه است.

دلالات لفظیه دارای یک معنای عامّی می‌باشند. دلالت لفظی، همان‌طور که در معنای حقیقی مطرح است، در معنای مجازی هم مطرح است به‌همین‌جهت است که قید وضعیّه را ذکر نمی‌کنند. حال سؤال می‌کنیم دلالت مجاز از کدام‌یک از این دلالات سه‌گانه است؟ ممکن است گفته شود: «مجازاتی که علاقه آنها جزء و کلّ است در دلالت تضمّن داخلند»، ولی این‌گونه نیست، زیرا در دلالت تضمّن، مدلول مطابقیِ لفظ، کلّ معناست و لفظ، به تبعیت از کلّ معنا دلالت بر جزء می‌کند نه اینکه کلّ را کنار گذاشته و مدلول را عبارت از جزء قرار داده باشیم. به عبارت دیگر: دلالت تضمن این نیست که لفظ به‌طور مستقیم بر جزء دلالت کند تا شما بگویید: «این مجاز است و علاقه آن کلّ و جزء است»، بلکه دلالت تضمن این است که لفظ بر کلّ دلالت کند ولی چون کلّ، مرکّب از اجزاء است، لفظ به تبعیت دلالت بر کلّ، بر جزء هم دلالت می‌کند. بنابراین، دلالت تضمن، هیچ‌یک از مجازات نیست. دلالت التزام هم همین‌طور است، زیرا معنای دلالت التزام این نیست که لفظ، به‌طور مستقیم بر لازم دلالت کند، بلکه مدلولِ لفظ، همان ملزوم است ولی وقتی ملزوم، به عنوان مدلول واقع شد، لازم هم- به تبعیت ملزوم- مدلول واقع می‌شود. در نتیجه، براساس تفسیر مشهور دلالات سه‌گانه شامل استعمالات مجازی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۷

نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۹

امر چهارم اطلاق لفظ و اراده لفظ

اشاره

مقدّمه ۱- اقسام چهارگانه اطلاق لفظ و اراده لفظ. ۲- آیا اطلاق لفظ و اراده لفظ صحیح است؟ ۳- آیا در موارد اطلاق لفظ و اراده لفظ، عنوان استعمال تحقّق دارد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۱

مقدّمه

مرحوم آخوند، به دنبال بحث حقیقت و مجاز بحثی را مطرح کرده که به‌طور کلّی از بحث استعمال لفظ در معنا خارج است. در بحث قبل، سخن از معنا بود، زیرا لفظ- چه در مورد حقیقت و چه در مورد مجاز- در معنایی استعمال شده بود و ما بحث می‌کردیم که آیا این معنا در تمام موارد، موضوع له است؟ یا در خصوص استعمالات حقیقی، موضوع له است و در استعمالات مجازی، غیر موضوع له است. ولی در اینجا عنوان سوّمی در کار است یعنی وقتی لفظ را اطلاق می‌کنیم، معنایی درنظر نمی‌گیریم بلکه در اطلاق لفظ، همان لفظْ مورد نظر متکلّم است.

این‌گونه تعبیرات و اطلاقات را مرحوم آخوند به چهار قسم تقسیم کرده است، که بعد از روشن شدن اقسام آنها باید در دو مقام بحث کنیم: مقام اوّل: آیا چنین تعبیرات و اطلاقاتی صحیح است؟ مقام دوّم: برفرض صحّت این اطلاقات، آیا در این موارد عنوان استعمال تحقّق دارد؟ ذکر این نکته لازم است که این اطلاقات، ربطی به مبناهایی که در مورد مجاز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۲

مطرح بود ندارد، زیرا تمام مبناهایی که در آنجا مطرح بود مربوط به جایی بود که ما معنای دیگری غیر از معنای موضوع له داشتیم ولی مشهور می‌گفتند: «لفظ- مثل اسد- به‌طور مستقیم در معنای دوّم- یعنی رجل شجاع- استعمال شده و این استعمال، استعمال در غیر ماوضع‌له است». و سکّاکی می‌گفت: «در مورد استعاره، لفظ- مثل اسد- در همان معنای اوّل- یعنی حیوان مفترس- استعمال شده است و ادّعا کرده‌ایم که معنای دوّم- یعنی رجل شجاع- از مصادیق معنای اوّل- یعنی حیوان مفترس- است». و صاحب «وقایهٔ الأذهان» می‌گفت: «در تمام مجازات، اراده استعمالی، به معنای اوّل- یعنی حیوان مفترس- و اراده جدّی، به معنای دوّم- یعنی رجل شجاع- تعلّق گرفته است». بنابراین، در آنجا دو معنا مطرح بود ولی در اینجا فقط لفظ مطرح است و پای معنا در کار نیست.

اقسام چهارگانه اطلاق لفظ و اراده لفظ

اشاره

۱- اطلاق لفظ و اراده نوع همان لفظ: این قسم دارای دو مثال است: مثال اوّل: نوعِ آن، به‌گونه‌ای باشد که شامل شخص این لفظ هم بشود، مثل اینکه بگویید: «زیدٌ لفظٌ»، و از زید، «هرچه لفظ زید است» را اراده کنید به‌طوری که حتّی خود این «زید» که از دهان شما خارج می‌شود را شامل شود. مثال دوّم: مثالی است که مرحوم آخوند مطرح کرده است که نوع، اراده شده و این نوع، شامل نفس اطلاق شما نیست ولی موارد دیگر را شامل است، مثل «ضَرَبَ فعل ماضٍ»، این «ضَرَبَ» از تمام «ضَرَبَ» ها حکایت می‌کند یعنی همه «ضَرَبَ» ها فعل ماضی هستند ولی شخص این «ضَرَبَ»- که شما استعمال کردید- را شامل نمی‌شود، زیرا این «ضَرَبَ» فعل ماضی نیست بلکه مبتداست. ۲- اطلاق لفظ و اراده صنف آن لفظ: این هم دو مثال دارد: مثال اوّل: جایی است که صنف، شامل

خودِ مثال هم می‌شود، مثل اینکه گفته

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۳

شود: «زید، در جایی که اوّل کلام واقع شود مبتداست»، این از یک طرف، صنف است زیرا زید در «ضَرَبَ زیدٌ» را شامل نمی‌شود و از طرف دیگر، شامل خودش هم می‌شود چون این «زید» هم در اوّل کلام واقع شده و عنوان مبتدا پیدا کرده است. مثال دوّم: جایی است که صنف، شامل خود مثال نمی‌شود، مثل اینکه گفته شود:

«زیدٌ- فی ضرب زیدٌ- فاعلٌ» این مثال درست است، هرجا زید، مرفوع بوده و دنبال فعل معلومی ذکر شود فاعل است. و زید در این مثال، صنف است زیرا زید در «زیدٌ ضَرَبَ» خارج می‌شود ولی شامل خودش نمی‌شود زیرا زید در آن مثال، مبتداست. ۳- اطلاق لفظ و اراده مثل (یعنی فرد دیگر): مثل اینکه شخصی وارد می‌شود و می‌گوید: «زید»، بعد شما به رفیقتان می‌گویید: «این زید- که از دهان دیگری خارج شد- علم شخصی است» و نظرتان به شخصِ این است. اینجا لفظ زید را اطلاق کردید و اراده شخص کردید. مثال روشن‌تر: استاد به شاگرد می‌گوید: جمله «جاء زیدٌ من السفر» را ترکیب کن.

شاگرد می‌گوید: زید، فاعل است. در اینجا مراد شاگرد از کلمه «زید» همان «زید» ی است که از دهان استاد خارج شده است چون شخصِ آن جمله را ترکیب می‌کند. این اطلاق لفظ است ولی اراده معنا نیست بلکه مراد از آن، لفظ دیگری مثل همین لفظ است. و نیز وقتی می‌گوید: «جاء، فعل ماضی است»، مراد همان «جاء» است که در کلام استاد استعمال شده است. ۴- اطلاق لفظ و اراده شخص همان لفظ: مرحوم آخوند برای این قسم به «زیدٌ لفظٌ» مثال زده است البته فرموده است: به شرط اینکه متکلّم، شخص این «زید» را اراده کرده باشد. مثال بهتری که در این زمینه می‌توان ذکر کرد این است که مثلًا گاهی از یک متکلّم، تعبیر زننده‌ای صادر می‌شود، کسی به او می‌گوید: آیا این تعبیر از شماست؟ او می‌گوید: «نعم، هذا لفظی». بله، فلان تعبیر را من گفته‌ام. البته به‌جای «هذا» نفس همان لفظ و تعبیر را می‌گوید. در اینجا، لفظ را اطلاق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۴

کرده و شخص لفظ را اراده کرده است یعنی لفظ را در خودش استعمال کرده، بدون اینکه نوع یا صنف یا مثل را اراده کرده باشد. حال که چهار قسم اطلاق لفظ معلوم گردید، لازم است در دو مقام بحث شود: مقام اوّل: آیا این‌گونه اطلاقات (اطلاق لفظ و اراده لفظ) صحیح است؟ مقام دوّم: برفرض که چنین اطلاقی صحیح باشد، آیا در این موارد، عنوان استعمال تحقّق دارد؟

مقام اوّل آیا اطلاق لفظ و اراده لفظ، صحیح است؟

اشاره

صحت سه قسم اوّل، مورد اتّفاق است. ولی قسم چهارم، مورد مناقشه صاحب فصول رحمه الله قرار گرفته است.

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با صحّت سه قسم اوّل

اشاره

مرحوم آخونـد در این زمینه دو دلیل اقامه کرده است: دلیل اوّل: در باب مجازات، مطلبی گفتیم که به صورت ضابطه کلّی در اینجا نیز جریان دارد. آن مطلب این است که ما صحّت استعمال را عبارت از حُسن استعمال دانستیم و در اینجا هم حسن استعمال وجود دارد. چه فرقی وجود دارد بین اینکه کسی قضیّه «زیدٌ قائم» را تشکیل دهد یا قضیّه «زیدٌ لفظٌ» را مطرح کرده و به جهت غرضی که دارد نـوع زیـد را اراده کنـد؟ از نظر حسن استعمال، هیـچ فرقی بین این دو وجود نـدارد. دلیـل دوّم: این اطلاقـات، گـاهی در مورد الفـاظی که هیـچ معنـایی نـدارد، وجود دارد، مثلًا اگر گفته شود: «دیزٌ لفـظٌ»، آیـا این غلط است؟ خیر، غلـط نیست زیرا لفظ مهمل اگرچه ارتباطی با معنا ندارد ولی از عالم لفظ بیرون نرفته بلکه یکی از اقسام لفظ است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۵

حـال اگر مـا به‌جـای «زیـدٌ لفظٌ» بگوییم: «دیزٌ لفظٌ»، این اطلاق، صـحیح است. از اینجا کشف می‌شود که ترخیص واضع، نمی‌تواند نقشـی در صـحّت اطلاق داشـته باشـد، زیرا اگر واضع هم ترخیص داشـته باشـد، در محـدوده کار خودش- یعنی در محـدوده الفاظ موضوعه، هرچند در معانی مجازیه- ترخیص دارد ولی الفاظی که از دایره وضع بیرون است، واضع نمی‌تواند نسبت به آنها ترخیص داشـته باشد. به‌همین‌جهت، کسانی که در باب مجازات، ترخیص واضع را شرط می‌دانند در اینجا دچار اشکال می‌شوند که در «دیزٌ لفظٌ» چه ترخیصـی از نـاحیه واضـع صـورت گرفته است؟[۲۳۱] بررسـی کلاـم مرحـوم آخونـد مـا اگرچه مبنـای مرحوم آخونـد را نپذیرفتیم و قبول نکردیم که «صحّت استعمال به معنای حُسن استعمال باشد» و این مسئله برای ما قدری مجمل و نامعیّن بود، ولی در اینجـا، قائـل به صـحّت این گونه اسـتعمالات هستیم و راهی که مـا برای اثبات صـحّت این نوع اطلاقات داریم دو راه است: راه اوّل: این‌گونه اسـتعمالات، فراوان است و مـا نمی‌توانیم حکم به نادرست بودن آنها بنماییم. راه دوّم: مواردی مطرح است که راهی غیر از این‌گونه اطلاقات وجود نـدارد، مثلًا اگر اسـتاد از شاگرد بخواهد جمله «جاء زیدٌ من السـفر» را ترکیب کند، آیا وقتی به کلمه «زید» رسـید باید معنای آن را اراده کند؟ معنای «زید»، هیکل خارجی است و ترکیب جمله، ربطی به آن ندارد. بلکه این سؤال، مربوط به لفظ است. شاگرد راهی نـدارد جز اینکه بگویـد: جاء: فعل، زیـد: فاعل، من السـفر: جارّ و مجرور. و اگر بخواهـد به معنا ارتباط پیدا کند، نمی‌تواند جواب بدهد. اگر استاد از شاگرد بخواهد که برای لفظ، مثالی ذکر کند، و شاگرد بگوید: «زیدٌ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۶

لفظ»، آیا می‌تواند با گفتن «زید» معنای آن را نیز درنظر بگیرد؟ و یا وقتی از متکلّم سؤال می‌شود: آیا تو این لفظ را گفته‌ای؟ سخن از معنا نیست بلکه بحث در این است که آیا این کلمه گفته شده یا نه؟ وقتی او می‌گوید: «فلان کلمه- و به جای آن، همان کلمه‌ای که تلفـظ کرده ذکر می‌کنـد- کلاـم من است»، اصـلًا کـاری به معنا نـدارد. پس ما اگر بخواهیم جلوی این‌گونه اطلاقات را بگیریم، قسـمتی از تفهیم و تفهّمات ناتمام می‌ماند. در نتیجه، چاره‌ای نداریم جز اینکه صـحّت این اطلاقات را بپذیریم، اگرچه مبنای مرحوم آخونـد را قبول نکنیم و هرچنـد این اطلاقـات را نه داخـل در حقیقت بـدانیم و نه داخـل در مجاز، زیرا دلیلی نـداریم که هر اطلاقی منحصـر به حقیقت یا مجاز باشد. و اگر ما این را از باب استعمال خارج کردیم- که در مقام دوّم بحث می‌کنیم- مسئله خیلی روشن است، زیرا استعمال بر دو قسم است: حقیقی و مجازی. و جایی که استعمال مطرح نیست از عنوان حقیقت و مجاز هم خارج است.

مناقشه صاحب فصول رحمه الله در ارتباط با قسم چهارم

مرحوم صـاحب فصول معتقـد است: قسم چهـارم- یعنی اطلـاق لفظ و اراده شـخص همـان لفـظ- صـحیح نیست. قبـل از بیان کلام صاحب فصول رحمه الله تـذکّر این نکته را لازم می‌دانیم که چون مثال «زیـدٌ لفظٌ» که در کلام صاحب فصول رحمه الله مطرح شده قابـل تصـحیح است، مـا مثال را به‌گونه‌ای ذکر می‌کنیم که تمحّض در قسم چهارم داشـته باشـد و نتوانیم آن را بر اقسام دیگر حمل

کنیم: مثلًا استادی به شاگردانش می گوید: هریک از شما، لفظی را تلفّظ کنید. یکی از شاگردان می گوید: «زیدٌ لفظی». در اینجا، با توجّه به اضافه لفظ به یاء متکلّم، بدون تردید، زید، متمحّض در همین زید شود و زیدِ نوعی یا صنفی یا مثلی- که به معنای فرد دیگر است- لفظِ مضاف به این شاگرد نخواهد بود. آنچه مضاف به این شاگرد است

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۷

همین «زید» ی است که به آن تلفظ می کند. صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: این کلمه «زید» که از دهان شاگرد بیرون می‌آید، از دو حال خارج نیست: یا بر چیزی دلالت می کند و یا دلالت نمی کند. اگر بگویید: «بر چیزی دلالت می کند»، آن چیز حتماً خود این «زید» خواهد بود و نتیجه آن اتّحاد دالّ و مدلول می‌شود. یعنی «زید»، بر خودش دلالت می کند.

درحالی که دالّ و مدلول باید دو چیز باشند و اتّحاد دالّ و مدلول معنا ندارد. و اگر بگویید: «کلمه «زید» که از دهان شاگرد بیرون می‌آید، بر چیزی دلالت نمی کند»، نتیجه این می‌شود که قضیّه محکیّه از دو جزء تشکیل شده باشد و چنین چیزی ممکن نیست. توضیح: ما قبلًا گفتیم: قضیّه لفظیّه باید حاکی از واقع باشد و بین قضیّه لفظیه و قضیّه محکیّه باید مطابقت وجود داشته باشد. صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: اگر شما در «زیدٌ لفظی» بگویید: «زید» بر چیزی دلالت نمی کند، نتیجه این می‌شود که قضیّه لفظیّه شما از سه جزء ترکیب یافته باشد: «زید» موضوع و «لفظی» محمول و نسبت بین موضوع و محمول هم به عنوان جزء سوم. ولی وقتی سراغ قضیّه محکیّه می‌رویم، می‌بینیم از دو جزء تشکیل شده است: یکی محمول و دیگری نسبت، زیرا «زید» در «زیدٌ لفظی» بر چیزی دلالت نمی کند. بنابراین قضیّه محکیّه شما موضوع ندارد و از دو جزء تشکیل شده است. و چنین چیزی در قضایای محکیّه ممکن نیست بلکه لازم است قضیّه محکیّه و قضیّه لفظیّه، تطابق داشته باشند.[۲۳۲]

پاسخ مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله

مرحوم آخوند، اشکال صاحب فصول را- بنا بر هر دو تقدیر- جواب داده و فرموده است: اشکال اتّحاد دال و مدلول- که صاحب فصول برفرض دلالت مطرح کرد- وارد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۸

نیست، زیرا در اینجا، اتّحاد دالّ و مدلول بر حسب ذات و واقعیت است و مغایرت اعتباریِ دالّ و مدلول، کافی است اگرچه ذاتاً و حقیقتاً یک چیز باشند. «زید»- در اینجا- هم دالّ است و هم مدلول. ولی دارای دو اعتبار است: به عنوان اینکه لفظِ صادر از لافظ است، دالّ به‌حساب می‌آید و به عنوان اینکه خودش اراده شده، مدلول به‌حساب می‌آید. بنابراین حیثیت دالّ بودن غیر از حیثیت مدلول بودن است. و ما- در باب تعدّد دالّ و مدلول- مغایرت اعتباری را کافی می‌دانیم. امّا اشکال عدم تطابق قضیّه محکیّه با قضیّه لفظیّه- که صاحب فصول برفرض عدم دلالت مطرح کرد- نیز وارد نمی‌باشد، بلکه «زید» هم در قضیّه لفظیّه و هم در قضیّه محکیّه به‌عنوان موضوع قضیّه است و هر دو قضیّه دارای سه جزء است ولی فرق بین این قضیّه با قضایای دیگر این است که «زید» هم در قضیّه لفظیّه و هم در قضیّه محکیّه، موضوع است، چون محمولِ آن «لفظی» است. چه مانعی دارد که در هر دو قضیّه، نفسِ همین «زید»، موضوع باشد؟ بلی در اکثر قضایا، موضوع و محمول قضیّه لفظیّه غیر از موضوع و محمول قضیّه محکیّه است ولی در اینجا، موضوعْ بین قضیّه لفظیّه و قضیّه محکیّه مشترک است. و دلیلی بر منع این معنا نداریم.[۲۳۳] بررسی جواب مرحوم آخوند بیان مرحوم آخوند در پاسخ صاحب فصول رحمه الله بیان خوبی است ولی در اینجا به این نکته باید توجّه داشت که ما شاید نیازی به این حرف‌ها نداشته باشیم، زیرا بحث ما- در مقام اوّل- در این است که آیا این اطلاق صحیح است یا نه؟ و کاری به این نداریم که آیا این اطلاق، دارای عنوان استعمال و دلالت است یا نه؟ بنابراین، به صاحب فصول رحمه الله می گوییم: مسأله دلالت، خارج از بحث است و نباید در رابطه با آن بحث کنید، زیرا دلالت، همان استعمال است و استعمال، مورد بحث ما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۹

نیست. بلکه باید صحبت کرد که آیا چنین اطلاقی صحیح است یا نه؟ ما می‌گوییم: بر صحّت این اطلاق، دلیل داریم. البته دلیل ما، بیانات مرحوم آخوند نیست. دلیل ما، همان حرف سابق است که گاهی از اوقات، راهی به جز این اطلاق نداریم. در همان مثالی که ذکر کردیم، اگر استاد به شاگردانش بگوید: هریک از شما لفظی را بگویید. آیا اگر شاگرد بخواهد «زید» را به عنوان لفظ خود مطرح کند غیر از جمله «زیدٌ لفظی» جواب دیگری می‌تواند داشته باشد؟ کسی نگوید: اگر شاگرد در جواب استاد «زید» تنها را هم بگوید کفایت می‌کند، زیرا این حرف اگرچه صحیح است ولی در این صورت، خبر «زید» محذوف است، هرچند شاگرد در جواب خود به آن تصریح نکند و تکیه بر قرینه- یعنی سؤال استاد- بنماید. بنابراین، چنین اطلاقی صحیح است. امّا اینکه آیا این اطلاق دارای عنوان استعمال است یا نه؟ در مقام دوّم بحث می‌شود.

مقام دوّم آیا در اطلاق لفظ و اراده لفظ، عنوان استعمال تحقّق دارد؟

اشاره

ابتدا به عنوان مقدّمه، بررسی کوتاهی راجع به معنای استعمال می‌کنیم: واقعیتِ استعمال، عبارت از «طلب عمل لفظ در معنا» است متکلّم به‌وسیله استعمال دنبال این مطلب است که لفظ، در معنا عمل کند. در موارد دیگر، کیفیت عمل کردن لفظ در معنا این است که وقتی متکلّم، لفظ «زید» را می‌گوید، وجود خارجی و موضوع له آن را اراده می‌کند ولی در اینجا به این صورت است که وقتی سامع، کلمه «زید» را از متکلّم می‌شنود، صورتی از این لفظ در ذهن سامع نقش می‌بندد، چون خود لفظ «زید» هم وجود خارجی و واقعیِ لفظ است. و وجود خارجیِ لفظ نمی‌تواند مستقیماً به ذهن بیاید همان‌طور که وجود خارجی زید نمی‌تواند به‌طور مستقیم به ذهن بیاید، زیرا وجود ذهنی با وجود خارجی تباین دارد و ذهن و خارج با یکدیگر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۰

متباینند. وجود ذهنی- به وصف وجود ذهنی- نمی‌تواند در خارج وجود پیدا کند و وجود خارجی هم- به وصف وجود خارجی- نمی‌تواند در ذهن بیاید. این ماهیت است که گاهی دارای وجود خارجی و گاهی دارای وجود ذهنی است. به‌عبارت دیگر: وقتی متکلّم، لفظ «زید» را تکلّم کند، لفظ «زید» وجود پیدا می‌کند و سپس معدوم می‌شود و این وجود نمی‌تواند در ذهن سامع بیاید، این وجودِ خارجی لفظ است. خارجیّت هر چیزی به حسب خود اوست. خارجیّت «زید» به این است که او را در خارج مشاهده کنیم، خارجیّت اراده به این است که قائم به نفس انسان باشد و خارجیّت لفظ به صدور آن از متکلّم است. و این وجود خارجی لفظ- همانند وجود خارجی خود زید- نمی‌تواند به ذهن بیاید بلکه وقتی انسان لفظ «زید» را شنید صورتی از آن لفظ در ذهن می‌آید و آن صورت به منزله آینه‌ای می‌شود که انسان از طریق آن به معنا منتقل می‌شود. هرجا استعمال تحقّق پیدا کند دارای چنین معنایی خواهد بود. حال باتوجّه به این معنا می‌خواهیم ببینیم آیا در موارد مذکور در مقام اوّل، عنوان استعمال تحقّق دارد؟ در مقام بررسی باید یکایک این اقسام را بررسی کرد و ما از قسم چهارم شروع می‌کنیم:

بررسی قسم چهارم

آیا وقتی متکلّم می‌گوید: «زیدٌ لفظی»، بر این «زید»- که از آن، شخصِ لفظِ زید اراده شده است- عنوان استعمال، منطبق است؟ یعنی آیا می‌توانیم بگوییم: متکلّم، لفظ «زید» را در نفس لفظ زید استعمال کرده است؟ آیا می‌توانیم بگوییم: در اینجا لفظ «زید» بر شخص همین لفظ دلالت می‌کند؟ ظاهر این است که نمی‌توانیم چنین حرفی را بزنیم، زیرا آن ملاکی که در باب استعمال مطرح کردیم در اینجا وجود ندارد. توضیح: وقتی متکلّم می‌گوید: «زید»، صورتی از این لفظ به ذهن سامع می‌آید و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۱

او منتظر محمول است، اگر مثلًا متکلّم بگوید: «قائمٌ» از این صورت ذهنیه، منتقل به وجود خارجی زید می‌شود و آن را موضوع برای قائم می‌بیند و هوهویت بین آن و قائم را می‌بیند. ولی وقتی متکلّم به جای «قائمٌ» می‌گوید: «لفظی»، سامع همین‌جا توقّف می‌کند و منتقل به چیزی نمی‌شود و متوجّه می‌شود که مسئله به همین‌جا خاتمه پیدا کرده است و راهی برای انتقال به وجود خارجی نیست چون انتقال به وجود خارجی مناسبتی با این محمول ندارد. پس در اینجا نه عنوان «دلالت» مطرح است و نه عنوان «استعمال». «طلب عمل لفظ در معنا» در اینجا تحقّق ندارد. هرچند ما می‌توانیم به‌جای «معنا»، «شیء آخر» را بیاوریم و بگوییم: «طلب عمل اللفظ فی شیء آخر» خواه این «شیء آخر» معنا باشد یا غیر آن. ولی درعین‌حال در اینجا «شیء آخر» نداریم فقط به لفظ «زید» تلفظ شده و صورتی از این لفظ در ذهن سامع آمده و مطلب به همین‌جا خاتمه یافته است. البته کلام مرحوم آخوند- در این زمینه- خالی از اشکال نیست، زیرا ایشان برای تصحیح مسأله تعدّد دالّ و مدلول- در مقام اوّل- فرمود: لفظ «زید»، از حیث اینکه لفظِ صادر از متکلّم است، دالّ به حساب می‌آید. این بیان معنایش این است که مقام دلالت، متأخر از مقام صدور لفظ از متکلّم است. در حالی که مطلب- ظاهراً- برعکس است یعنی مقام دلالت، قبل از مقام صدور است. بنابراین، بیان مرحوم آخوند- به این صورت- ناتمام است و مخالف با وجدان نیز هست. زیرا وجداناً در اینجا دلالتی نمی‌بینیم دلالت این است که کسی یا چیزی دست انسان را گرفته و به‌سوی چیز دیگر هدایت کند ولی در اینجا یک لفظ «زید» گفته شده و صورتی از این لفظ در ذهن مخاطب آمده و همین‌جا مسئله تمام شده بدون اینکه دلالتی در کار باشد. و به عبارت دیگر: صدور از متکلّم، نقشی در مقام دلالت ندارد. دلالت، به عنوان وصف برای خود لفظ است که به جهت وضع یا امر دیگر، در لفظ تحقّق دارد. و در حقیقت، مرحله دلالت قبل از مرحله صدور از متکلّم است. در موارد دیگر نیز همین‌طور است، مثلًا وقتی لفظ «اسد» از متکلّم صادر شود و ما بخواهیم دلالت را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۲

توضیح دهیم می‌گوییم: از متکلّم، لفظِ دالّ صادر شده است و نمی‌گوییم: «اسد» به عنوان اینکه لفظِ صادر از متکلّم است، دالّ می‌باشد. دلالت، وصف برای لفظ است و صدور، متأخّر از مقام دلالت است. صدور، همان چیزی است که به لفظْ وجود می‌دهد. صدور، تحقّق از شخص را می‌رساند و بر فعل شخص دلالت دارد. بنابراین، صدور از متکلّم، نقشی در دلالت ندارد، به‌همین‌جهت اگر از شما سؤال کنند: آیا لفظ «أسد» بر چه چیزی دلالت می‌کند، سؤال نمی‌کنید: اسدِ صادر از متکلّم؟ حال چگونه می‌شود ما حیثیت صدور- که نقشی در دلالت ندارد و متأخّر از دلالت است- را به عنوان قبل از دلالت و مؤثر در دلالت مطرح کنیم؟ در نتیجه، هرچند ما مغایرت اعتباری را کافی بدانیم ولی بیان مرحوم آخوند نمی‌تواند مغایرت اعتباری را در دالّ و مدلول مطرح کند. و شاهدش این است که خود مرحوم آخوند وقتی در این قسم (قسم چهارم) به مسأله استعمال می‌رسد می‌گوید: این استعمال نیست. و همان مغایرت اعتباری را که خودش در مقام اوّل- نسبت به قسم چهارم- مطرح کرد، در مقام دوّم مطرح نمی‌کند. پس در قسم چهارم، استعمال تحقّق ندارد.

بررسی قسم سوّم

اشاره

قسم سوّم این بود که لفظْ اطلاق شود و مثل آن- یعنی فرد دیگر- اراده شود. به نظر می‌رسد در اینجا- همان‌طور که مرحوم آخوند فرموده است- استعمال، تحقّق دارد، زیرا ضابطه‌ای که برای استعمال گفتیم در اینجا وجود دارد. توضیح: وقتی لفظی از متکلّم صادر می‌شود، صورت ذهنیه‌ای از این لفظ برای مستمع ایجاد می‌شود. و مستمع، از این صورت ذهنیّه منتقل به چیز دیگری می‌شود که البته آن چیز از مقوله معنا نیست. بلکه از مقوله لفظ است ولی شیء دیگری است که سامع، از صورت ذهنیّه لفظ، به آن منتقل می‌شود. مثلًا کسی از در وارد می‌شود و می گوید: «جاء زیدٌ» و شما می گویید: «زید» در این عبارت، فاعل است. این لفظ «زید»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۳

اگرچه از دهان شما بیرون آمده ولی مراد شما و مستعمل فیه شما عبارت از آن «زید» ی است که متکلّم اوّل به آن تکلّم کرده است. بنابراین، شما لفظ زید را اطلاق کرده و فرد دیگری را اراده کرده‌اید و در اینجا استعمال تحقّق دارد ولی فرق آن با سایر موارد این است که مستعمل فیه در سایر موارد، غالباً معنای موضوع له است ولی در اینجا کاری به موضوع له و غیر موضوع له نداریم و کاری به حقیقی یا مجازی بودن استعمال نداریم بلکه اصل استعمال را می‌خواهیم درست کنیم هرچند به نحوی که در استعمالات مجازیه درست می کردیم، می‌بینیم در اینجا از نظر تحقّق استعمال، کمبودی نداریم، «طلب عمل اللفظ فی شیء آخر» تحقّق دارد، هرچند این شیء آخر- مثل مثال مورد بحث ما- از مقوله لفظ باشد.

کلام مرحوم بروجردی در ارتباط با قسم سوّم

مرحوم بروجردی فرموده است: می‌توان گفت: در این قسم هم- مانند قسم چهارم- استعمال تحقّق ندارد، زیرا لفظ زید که از دهان شما خارج می‌شود و به اعتبار تلفظ شما، خصوصیت پیدا می کند، واقعیّتش این است که دارای این خصوصیت است و «زید» صادر از شما با «زید» صادر از دیگری دو شخصِ لفظ و دو فرد برای لفظ است.

ولی وقتی مخاطب، این زید را از شما می‌شنود، حیثیت صدورش از شما را، نادیده می گیرد. یعنی وقتی کلمه «زید» را از دهان شما شنید، مثل این است که طبیعیِ لفظِ «زید» را شنیده است و جنبه صدور زید از شما- که به این لفظ تشخّص داده- نادیده گرفته شده و مستمع، توجّهی به آن ندارد. در نتیجه، در اینجا، شخص مطرح نیست چون شخصیت، به حیث اضافه صدورش از شماست و وقتی مخاطب، این حیث را نادیده گرفت گویا در اینجا فقط طبیعی لفظ مطرح است و خصوصیتی در کار نیست. و طبیعی لفظ، بر زیدی که از متکلّم صادر شده، انطباق پیدا می کند. و به عبارت دقیق‌تر:

«زید» ی که از متکلّم صادر شده نیز- مثل زید صادر از شما- خصوصیتی ندارد و هر دو، طبیعیِ «زید» می‌باشند. نه «زید» صادر از شما- به عنوان صدور از شما- خصوصیتی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۴

دارد و نه «زید» صادر از متکلّم- به عنوان صدور از متکلّم- خصوصیتی دارد. و گویا دو طبیعیِ «زید» مطرحند و دو طبیعی، نه مغایرت دارند و نه تعدّد تا گفته شود: یکی از این دو، در دیگری استعمال شده است. این قسم نیز مانند قسم قبلی- یعنی قسم چهارم- است و استعمال تحقّق ندارد. و اینکه می گوییم: «دو طبیعی»، به معنای دو فرد از طبیعی نیست تا بین آنها مغایرت باشد، بلکه مراد این است که: این، طبیعیِ لفظ است و آن‌هم، طبیعیِ لفظ است. و بین طبیعیِ لفظ، مغایرتی وجود ندارد که شما بخواهید

یکی را به عنوان دالّ و دیگری را به‌عنوان مدلول مطرح کنید.[۲۳۴] بررسی کلام مرحوم بروجردی به نظر می‌رسد کلام مرحوم بروجردی ناتمام است، زیرا ما کاری نداریم به اینکه حیثیت صدور، از نظر مستمع مورد غفلت قرار می‌گیرد، ما نظرمان روی خود متکلّم است. متکلّم، وقتی می‌گوید: «زید در کلام این شخص، فاعل است»، بدون تردید لفظ «زید»- در کلام خود را- در «زید» متکلّم دیگر استعمال کرده است. از نظر این متکلّم، مستعمل و مستعمل فیه متعدّدند، و وجدان، بر این مسئله حاکم است. شاهدش این است که دو متکلّم داریم و یکی، لفظ خودش را در لفظ صادر از دیگری استعمال کرده است گاهی هم با اشاره عملیه اشاره می‌کند، می‌گوید: «زید» در این «جاء زیدٌ»- که متکلّم گفت- فاعل است. در اینجا چگونه می‌توان قائل به وحدت شد؟ چگونه می‌توان گفت: اینجا دو طبیعی است و چون دو طبیعی دارای دوئیت نیست پس یک طبیعی است و مسأله صدور از متکلّم هم مغفول عنه است پس فردیت و تشخّص در اینجا مطرح نیست؟ بنابراین، بیان ایشان خارج از محلّ نزاع است. محلّ نزاع در جایی است که فردی وجود داشته باشد و از آن، فرد دیگر اراده شده باشد. و بحث در طبیعی نیست. و در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۵

اینجا ما نمی‌توانیم جلوی استعمال را بگیریم. آن تعدّدی که در استعمال و در مقام دلالت مطرح است، در اینجا تحقّق دارد و متکلّم، ابتدا آن «زید» صادر از متکلّم اوّل را تصوّر می‌کند و سپس لفظ «زید» خودش را در آن استعمال می‌کند. در نتیجه، به‌نظر می‌رسد در این قسم نمی‌توان استعمال را انکار کرد و مرحوم آخوند نیز با عبارت کوتاهی به این مطلب اشاره کرده است.[۲۳۵]

بررسی قسم اوّل و دوّم

اشاره

آیا در قسم اوّل (اطلاق لفظ و اراده نوع) و قسم دوّم (اطلاق لفظ و اراده صنف)، استعمال تحقّق دارد؟ این دو قسم، یک حکم دارند. اگر استعمال، تحقّق داشته باشد، در هر دو تحقّق دارد و اگر تحقّق نداشته باشد، در هیچ‌کدام تحقّق ندارد.

کلام مرحوم آخوند

وقتی متکلّم می‌گوید: «زیدٌ لفظٌ» و مقصودش این است که نوع «زید» لفظ است،[۲۳۶] یعنی هرجا کلمه «زید» مطرح می‌شود، چه به عنوان فاعلیت یا به عنوان مبتدئیت و یا عنوان دیگر، این «زید»، لفظ است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا دو احتمال وجود دارد: عدم تحقق استعمال و تحقّق استعمال. احتمال اوّل (عدم تحقّق استعمال): به این صورت که بگوییم: اگرچه متکلّم در جمله «زیدٌ لفظ» کلمه «زید» را بکار برده و صدور «زید» از متکلم، به «زید»، شخصیّت و فردیّت می‌دهد، ولی متکلّم در مقام حمل «لفظٌ» بر «زید» کاری به این شخصیّت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۶

ندارد، کاری به این حیثیت صدور از خودش ندارد. بلکه «زید» را به عنوان فرد و مصداقی از نوعِ لفظِ «زید»، موضوع برای «لفظٌ» قرار می‌دهد. نظیر این مورد- از موارد استعمال الفاظ در معانی- این است که یک وقت شما می‌گویید: «الإنسان متعجّبٌ»، در اینجا «تعجّب»، عارض بر «انسان» است و ماهیت «انسان» به عنوان موضوع برای «تعجّب» قرار گرفته است. ولی یک‌وقت می‌گویید: «زید متعجّب»، از شما سؤال می‌شود این «متعجّب» که حمل بر «زید» کردید، آیا «زید» خصوصیتی دارد که موضوع برای متعجّب قرار

گرفته است؟ جواب می‌دهید: خیر، «زید» به عنوان اینکه فردی از افراد انسان است، موضوع برای «متعجّب» قرار داده شده است. معنای این کلام این است که موضوع قضیّه، شخص نیست. این‌طور نیست که «زید»- در برابر سایر افراد انسان- موضوع باشد. در نتیجه عَمرو و بکر و سایر افراد انسان نیز در این قضیّه داخلند. قضیّه «زیدٌ لفظٌ» نیز ممکن است به همین کیفیت باشد و «زید» ی که متکلّم، موضوع برای «لفظٌ» قرار می‌دهد، برای خصوصیتِ صدورش از خود این متکلّم هیچ حسابی قائل نیست و این خصوصیت را کنار گذاشته است و درحقیقت می‌گوید: «زید» به عنوان طبیعی و کلّی و به عنوان نوع، «لفظ» است، نه به عنوان اینکه دارای خصوصیت است و از من صادر شده است. اگر قضیّه «زیدٌ لفظٌ» این‌گونه باشد، استعمال تحقّق ندارد. اگر بگویید: لفظ زید و شخص زید را در نوع استعمال کرده است، می‌گوییم:

بنا بر فرض فوق، متکلّم خصوصیتی برای شخص ندیده است و گویا خصوصیت صدور «زید» از خودش را نادیده گرفته و سپس آن را موضوع برای «لفظٌ» قرار داده است. احتمال دوّم (تحقّق استعمال): به این صورت که گفته شود: شخص زید، در نوع، استعمال شده است. شما می‌خواهید مستعمَل و مستعمَل فیه تغایر داشته باشند و در اینجا خصوصیّت مستعمَل، ملحوظ است، خصوصیّت «زید» به عنوان اینکه از متکلّم صادر شده، به عنوان مستعمَل ملاحظه شده است و شما این خاصّ را در طبیعی و کلّی، استعمال کرده‌اید پس مستعمَل، خاص و مستعمَل فیه کلّی و طبیعی است و همین مقدار برای تحقّق تعدّد و تغایر بین مستعمل و مستعمل فیه کافی است. همان گونه که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۷

در مورد استعمال لفظ «زید» در کلّی «انسان» مغایرت تحقّق دارد. سپس مرحوم آخوند، از کلام خود نتیجه‌گیری کرده و تحت عنوان «بالجملة» می‌فرماید: برای هرکدام از این اطلاقات- چه نوع و چه صنف- ما می‌توانیم دو صورت تصویر کنیم، یعنی نمی‌توان به‌طور کلّی گفت: استعمال، تحقّق دارد، یا گفت: استعمال، تحقّق ندارد. بلکه به دو صورت می‌توانیم فرض کنیم که در یک صورت آن، استعمال تحقّق دارد و در صورت دیگر، تحقّق ندارد. می‌فرماید: اگر نحوه اطلاق لفظ و اراده نوع مثل نحوه اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن باشد، اشکالی در تحقّق استعمال نیست، زیرا ما در مورد اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن گفتیم مستعمَل دارای یک خصوصیت و مستعمَل فیه دارای خصوصیت دیگر است. مستعمَل، لفظِ صادر از یک متکلّم و مستعمَل فیه، لفظِ صادر از متکلّم دیگر است یعنی شما «زیدِ خودتان» را در «زیدِ متکلّم دیگر» استعمال کرده‌اید.

در اطلاق لفظ و اراده نوع نیز اگر متکلّم، از «زید» ی که از دهان او صادر شده و دارای این خصوصیت است، نوع «زید» را اراده کرده باشد، در اینجا، عنوان استعمال تحقّق دارد، زیرا مستعمَل و مستعمَل فیه متعدّد است. مستعمَل، خصوص «زید» صادر از متکلّم و مستعمَل فیه، نوع «زید» هایی است که تلفظ می‌شوند. خواه به‌صورت فاعل باشد یا مفعول یا مبتدا و غیر این‌ها. ولی اگر با «زیدٌ لفظٌ» به صورت دیگری برخورد کنیم و بگوییم: «زید» ی که از دهان متکلّم بیرون می‌آید، اگرچه به جهت صدور از شخص خاص و در زمان خاص، دارای خصوصیّت و فردیّت است و متکلّم نیز به این خصوصیات توجّه دارد ولی وقتی می‌خواهد این «زید» را موضوع برای «لفظٌ» قرار دهد، خصوصیات آن را کنار می‌زند و آن را با قطع‌نظر از خصوصیات، موضوع برای «لفظٌ» قرار می‌دهد. در این صورت استعمالی تحقّق پیدا نکرده است، زیرا در اینجا وقتی خصوصیات «زید» را کنار می‌زند گویا طبیعی و کلّی «زید» را موضوع قرار می‌دهد. مرحوم آخوند سپس اضافه می‌کند: اگرچه ما اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف را به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۸

دو صورت تصویر کردیم و تنها یک مورد آن را از باب استعمال دانستیم ولی در محاورات و اطلاقات عرفیه، بیشتر با همان قسمی که از باب استعمال است سروکار داریم. شاهد این مطلب این است که در اطلاق لفظ و اراده نوع، ما وقتی این بحث را شروع کردیم و گفتیم: این بحث دو مثال دارد: یک مثال، نوعی است که شامل خود این هم می‌شود مثل «زید لفظٌ» که نوع «زید»، خود

«زید» ی که متکلّم در «زید لفظ» گفته را نیز شامل است. و یک مثال، نوعی است که شامل شخصِ گفته شده نمی‌شود، مثل «ضَرَبَ فعلُ ماضٍ»، که در اینجا نوع «ضرب» ها اراده شده ولی نوعی که شامل خود این «ضَرَبَ» نمی‌شود زیرا «ضرب»- در این کلام- مبتداست و مبتدا نمی‌تواند فعل باشد. مرحوم آخوند گویا می‌فرماید: در مثل «ضَرَبَ فعلُ ماضٍ» خود این «ضَرَبَ» از دایره خارج است و فعل ماضی نیست، آن‌وقت چگونه می‌توان گفت: خصوصیات را از «ضرب» کنار می‌زنیم و این از قبیل استعمال نیست؟ شما هرچه خصوصیات «ضرب» را جدا کنید، این «ضرب» فعل ماضی نیست. «ضرب» های دیگر است که دارای عنوان فعل ماضی می‌باشد ولی این «ضَرَبَ» مبتداست و فعل ماضی نیست. آیا در اینجا غیر از مسأله استعمال راه دیگری داریم؟ چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم: این «ضرب» با وجود اینکه مبتداست، ولی در نوع «ضرب» هایی که دارای عنوان فعل ماضی می‌باشند استعمال شده است و «فعل ماضٍ» در واقع محمول برای آن «ضرب» ها می‌باشد.[۲۳۷] پس در حقیقت، این یک تأییدی است بر مرحوم آخوند که می‌فرماید: اگرچه تصویر مسأله از بین رفتن خصوصیات و عدم تحقّق استعمال، مانعی ندارد ولی در محاورات، پای استعمال در میان است.

کلام مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی در مورد قسم سوّم (اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن)، استعمال را نپذیرفته و در کلام مرحوم آخوند- که قائل به استعمال بود- مناقشه کرد. و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۹

کسی که در قسم سوّم استعمال را نپذیرد در این دو قسم به طریق اولی نخواهد پذیرفت، زیرا در آنجا دو فرد و دو خصوصیت وجود داشت و متکلّم می‌خواست فردی را در فرد دیگر استعمال کند و بین دو فرد تباین وجود دارد چون هیچ‌گونه حملی بین آن دو امکان ندارد، نه حمل اوّلی ذاتی و نه حمل شایع صناعی. «زیدٌ عمروٌ» به هیچ وجه قابل توجیه نیست. حال در اینجا می‌خواهیم «زید» را اطلاق کرده و نوع آن را اراده کنیم یعنی کلّیِ خود این «زید» و عنوان عامّ خود این «زید» را می‌خواهیم اراده کنیم و ایشان این را به طریق اولی جایز نمی‌داند. مرحوم بروجردی می‌فرماید: وقتی متکلّم می‌گوید: «زید»، خصوصیت صدور این لفظ از خودش، هم برای خودش و هم برای سامع، مغفول عنه است. یعنی وقتی مستمع، کلمه «زید» را از دهان متکلّم می‌شنود گویا کلّی زید را استماع می‌کند، گویا طبیعیِ زید را استماع می‌کند و وقتی می‌گوید: «طبیعی زیدٍ لفظٌ» چه چیز را در چه چیز استعمال کرده است؟ معنا ندارد بگوییم لفظ خاص «زید» در کلّی «زید» استعمال شده است، زیرا در اینجا اگرچه به حسب واقع، خصوصیت وجود دارد ولی این خصوصیت، مغفول عنه است و مورد توجّه نیست.[۲۳۸]

نظر ما در مورد قسم اوّل و دوّم

به نظر ما همان‌طور که در اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن، چاره‌ای جز مسأله استعمال نبود، اینجا نیز راهی غیر از مسأله استعمال، تصوّر نمی‌شود. برای تبیین مطلب لازم است به دو مقدّمه زیر توجّه شود: مقدّمه اوّل: مسأله فردیّت و کلّیت، از امور اعتباری نیستند بلکه دارای واقعیّت می‌باشند فردیّت برای زید، یک واقعیت است، کلّیت برای انسان نیز یک واقعیت است.

حال که چنین است آیا کسی حق دارد بگوید: می‌خواهم از خصوصیاتِ زید خارجی که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۰

جزئی شخصی است صرف‌نظر کرده و آن را کلّی نمایم؟ بدون شک نمی‌توان چنین کاری را انجام داد. زید خارجی، حقیقتاً فرد است و نمی‌توان آن را به یک کلّی تبدیل کرد مگر اینکه به جای «زید» عنوان «انسان» را گذاشته و موضوع را عوض کنیم ولی «زید» تا وقتی «زید» است جزئی است و کلّیت در مورد آن معنا ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم: در مورد «زید»، مختاریم، اگر خصوصیات آن را همراهش رعایت کنیم، جزئی می‌شود و اگر خصوصیات را کنار بزنیم همین «زید»، کلّی می‌شود. این مطلب، غیر معقول است. به عبارت دیگر: آنچه فرد است، واقعاً فرد است و ما هر کاری انجام دهیم نمی‌توانیم فردیت را از آن جدا کنیم. و آنچه هم کلّی است واقعاً کلّی است و ما هر کاری انجام دهیم نمی‌توانیم کلّیت را از آن جدا کنیم. مقدّمه دوّم: این مطلب را قبلًا نیز گفته‌ایم که هرچند بین فرد و کلّی، اتّحاد وجودی مطرح است ولی از جهت ماهیت، بین آنها مباینت وجود دارد. «زیدٌ إنسانٌ» یک قضیّه حملیّه صادقه است و ملاک آن اتّحاد در وجود است و نمی‌توان گفت: «بین این دو، مغایرت تحقّق ندارد و این‌ها یک چیزند، زید انسان است و انسان هم زید است»، چنین حرفی باطل است. اگر قضیّه «زیدٌ إنسانٌ» را در غیر رابطه اتّحاد در وجود تشکیل دهید این قضیّه، کاذبه خواهد بود. ماهیت زید و ماهیت انسان دو چیزند و بین این‌ها تغایر ماهوی مطرح است. به‌همین‌جهت، حمل آنها حمل اوّلی ذاتی نیست.

نتیجه دو مقدّمه فوق این است که: اوّلًا: فردیّت و کلّیت، دو واقعیت می‌باشند. ثانیاً: اگرچه بین فرد و کلّی اتّحاد وجودی مطرح است ولی فرد و کلّی دارای تباین ماهوی می‌باشند. حال نتیجه فوق را در مسأله مورد بحث پیاده کرده می‌گوییم: در قضیّه «زیدٌ لفظٌ»، این «زید» که از متکلّم صادر شده، اشکالی در فردیتش نیست. در این صورت چگونه می‌توان فردیّت را از آن گرفت؟ فردیّت، یک واقعیت و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۱

حقیقت است، کلّیت هم برای لفظ «زید»، یک حقیقت و واقعیت است. و فردیّت و کلّیت، دو حقیقتِ متباین و دو ماهیت متباین می‌باشند. وقتی چنین شد، چاره‌ای غیر از مسئله استعمال نیست. یکی از این دو ماهیت، مستعمَل و ماهیت دیگر مستعمل فیه است، یعنی از «زید» در «زیدٌ لفظی» که به عنوان یک واقعیت است، واقعیت دیگری اراده شده است. از فردِ «زید»، کلّی لفظ «زید» اراده شده است. آیا غیر از این می‌توان گفت که این «زید» در کلّی «زید» استعمال شده است؟ بنابراین، در این دو قسم (اطلاق لفظ و اراده نوع و اطلاق لفظ و اراده صنف) راهی جز مسأله استعمال وجود ندارد. اشکال: ممکن است کسی بگوید: در مثل «زید لفظی»، مستعمَل عبارت از شخص همین «زید» و مستعمل فیه عبارت از کلّی لفظ «زید» است و این کلّی شامل خود این «زید» هم می‌شود. بنابراین، «زید»- در رابطه با خودش- هم مستعمَل و هم یکی از افراد مستعمَل فیه است. هرچند این مسئله را در مورد «ضرب فعل ماضٍ» نمی‌توان پیاده کرد زیرا مستعمَل فیه شامل خود «ضرب» در کلام نمی‌شود. جواب: ما وقتی یک لفظ را در کلّی استعمال می‌کنیم مستعمل فیه ما نفس کلّی است ولی این کلّی، منطبق بر مصادیق خود و متّحد با آنهاست. این به معنای استعمال کلّی در مصادیق نیست تا اینکه مصادیق هم جزء مستعمل فیه باشند و به تعداد افراد کلّی، مستعمل فیه داشته باشیم. وقتی ما انسان را در معنای کلّی خودش استعمال می‌کنیم، از دایره کلّیت خارج نمی‌شویم و نمی‌توانیم بگوییم: «انسان در زید هم استعمال شده است». در اینجا هم «زید» را در طبیعی و کلّی «زید» استعمال کرده‌ایم.

مستعمَل فیه ما همان کلّی است ولی آن کلّی انطباق قهری بر مصادیق خود دارد، که از جمله مصادیق آن همین «زید» ی است که به آن تلفّظ کرده‌ایم ولی این به عنوان مصداقِ مستعمل فیه مطرح است نه به عنوان خود مستعمل فیه، تا این که لازم آید مستعمل و مستعمَل فیه، شیء واحدی باشند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۲

نتیجه بحث در مقام دوّم از چهار قسم اطلاق لفظ، فقط در قسم سوّم- یعنی اطلاق لفظ و اراده شخص- استعمال تحقّق ندارد ولی

در سه قسم دیگر، استعمال تحقّق دارد. ذکر این نکته لازم است که بعضی، کلام مرحوم آخوند در «بالجمله» را به گونه دیگری تفسیر کرده‌اند ولی به‌نظر می‌رسد که مراد ایشان همان چیزی است که ما بیان کردیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۳

امر پنجم نقش اراده در موضوع له الفاظ

اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۵

نقش اراده مستعمِل در موضوع له الفاظ بحث در این است که آیا موضوع له الفاظ، ذوات معانی و نفس معانی است بدون اینکه خصوصیتی در آن دخالت داشته باشد یا اینکه در موضوعٌ له الفاظ، علاوه بر ذوات معانی، خصوصیتِ مراد بودن معانی نیز دخالت دارد؟ خواه دخالت اراده، به عنوان جزئیت برای موضوع له الفاظ باشد یا به عنوان شرطیت و قیدیت.

تحریر محلّ نزاع

آیا کدام اراده، محلّ نفی و اثبات قرار گرفته است؟ در باب اراده، با چهار مرحله اراده برخورد می‌کنیم: ۱- ماهیت و مفهوم اراده: یعنی همان چیزی که کلمه «اراده» برای آن وضع شده است، مثلًا «انسان» یکی از اسماء اجناس است و برای مفهوم کلّی «حیوان ناطق» وضع شده است. «اراده» نیز برای مفهوم کلّی «الشوق المؤکّد المحرِّک للعضلات نحو المراد» وضع شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۶

بعضی- چون مرحوم آخوند- که «اراده» و «طلب» را یک چیز می‌دانند- کلمه «طلب» را نیز به همین معنا می‌دانند. ۲- وجود ذهنی اراده: از مرحله ماهیت که بگذریم به مرحله وجود ذهنی می‌رسیم. ماهیت، دارای یک وجود ذهنی است که عبارت از تصوّر مفهوم «اراده» می‌باشد. همان‌طوری که وجود ذهنی «انسان» عبارت از تصوّر مفهوم «انسان» است. ۳- وجود حقیقی اراده: همان‌طور که ماهیت «انسان» دارای یک وجود حقیقی است که عبارت از افراد خارجی می‌باشد، ماهیت «اراده» نیز دارای وجود حقیقی است.
وجود حقیقی «اراده» عبارت از شوق واقعی است که قائم به نفس مرید بوده و محرّک عضلات به‌طرف مراد است، مثل اراده‌ای که باعث شده شما از منزل خارج شوید. اراده هرکدام از شما، یک وجود خارجی و حقیقی برای اراده است. ولی اراده- درحقیقت- از سنخ معانی حرفیه است. معانی حرفیه، آن دسته از واقعیات خارجی بودند که استقلال نداشته و قائم به دو شیء می‌باشند. در «زیدٌ فی الدار»، علاوه بر «زید» و «دار»، یک واقعیت سوّم نیز وجود دارد که آن عبارت از ظرفیت «دار» برای «زید» و نسبت ظرفی بین «دار» و «زید» است. ولی این واقعیت، چون استقلال در وجود ندارد و نیازمند به طرفین است، از آن به معنای حرفی تعبیر می‌کردیم. «اراده» نیز از سنخ معانی حرفی است، زیرا اراده، واقعیتی است که متقوّم به دو شیء است هم اراده‌کننده و هم مراد لازم دارد و نمی‌شود بدون این دو محقّق شود. آن شوقی که قائم به نفس است از یک طرف قیام به نفس دارد و از طرفی محرّک عضلات به طرف مراد است و اضافه‌ای هم به مراد دارد. پس وجود خارجی اراده عبارت از اراده قائم به نفس است ولی معنای خارجیت، این نیست که در خارج دیده شود و با چشم مشاهده شود بلکه خارجیت هر چیزی به تناسب خودش می‌باشد و واقعیت اراده به قیام فی النفس است. در شما قبل از اینکه به درس بیایید، اراده‌ای که محرّک به طرف جلسه درس باشد وجود نداشت. این اراده، قبل از آمدن، در شما تحقّق پیدا کرد و با آن اراده، حرکت کردید. این خارجیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۷

اراده است. ۴- اراده انشائیه: این قسم، بر مبنای اتّحاد طلب و اراده تحقّق دارد. اگر ما طلب و اراده را متّحد بدانیم، قسم چهارمی به نام «اراده انشائیه» یا «طلب انشائی» نیز خواهیم داشت. در باب انشاء، تفسیری برای انشاء بیان کردیم و گفتیم: متکلّم «مُنْشِئ»، با لفظی که در مورد انشاء به کار می‌برد، تحقّق ماهیت را قصد می‌کند. با گفتن «افعل» قصد می‌کند که ماهیت طلب تحقّق پیدا کند و این را ما به «انشاء طلب» و طلب آن را به «طلب انشائی» یا «اراده انشائیه» تعبیر می‌کنیم. در نتیجه، در باب اراده چهار نوع اراده وجود دارد: مفهوم اراده، وجود ذهنی اراده، وجود حقیقی و خارجی اراده، وجود انشائی اراده. حال بحث در این است که آیا کسانی که می‌گویند: «اراده در موضوع له الفاظ نقش دارد»، کدام‌یک از این اقسام اراده را درنظر دارند؟ ظاهر این است که محلّ نزاع در وجود حقیقی اراده است. وجود حقیقی اراده، یک معنای جزئی است زیرا وجود، مساوق با تشخّص و جزئیت است. و وقتی جزئی شد، به تکثر واقعیات، اراده دارای تکثّر می‌شود. آیا این وجود حقیقی اراده در معنای «حیوان ناطق» - به‌صورت جزء یا قید - دخالت دارد؟ یعنی آیا انسان به معنای «حیوان ناطق» ی است که اراده حقیقی متکلّم به آن تعلّق گرفته است؟

نظریه اوّل (عدم دخالت اراده در موضوع له الفاظ)

مرحوم آخوند معتقد است: اراده، نقشی در موضوع له الفاظ ندارد. ایشان برای اثبات مدّعای خود سه دلیل ذکر می‌کند ولی ادلّه طرف مقابل را ذکر نمی‌کند و تنها اشاره می‌کند به مطلبی که از «عَلَمین» - شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی - در این زمینه ذکر شده است. دلیل اوّل مرحوم آخوند: ما وقتی لفظ «انسان» را می‌شنویم جز معنای «حیوان

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۵۸

ناطق» چیزی به ذهنمان تبادر نمی‌کند و وقتی لفظ «زید» را می‌شنویم، ذهن ما به هیکل خارجی زید انتقال پیدا می‌کند و چیزی به عنوان تعلّق اراده حقیقیّه به این دو معنا، در ذهن ما خطور نمی‌کند. پس تبادر، دلیل بر این است که «حیوان ناطق» تمامِ موضوع له لفظ «انسان» و در اعلام شخصیّه نیز همین ذوات خارجی، تمامِ موضوع له می‌باشند. و اراده، مدخلیتی در موضوع له ندارد، نه به‌صورت جزئیت و نه به‌صورت قیدیت. دلیل دوّم: مبنای قضایای حملیّه بر «هوهویت» است. در قضیّه حملیّه «زیدٌ قائمٌ» می‌خواهیم بگوییم: زید، همان قائم است و بین آن دو، اتّحاد کامل تحقّق دارد. مرحوم آخوند می‌فرماید: هوهویت، در صورتی است که اراده، در معنای «زید» و معنای «قائم» نقش نداشته باشد، زیرا اگر «زید» را به «زید مراد» و «قائم» را به «قائم مراد» معنا کردیم، اراده‌ای که همراه با معنای «زید» است با اراده‌ای که همراه با معنای «قائم» است، فرق پیدا کرده و دو حقیقتِ مختلف می‌شوند چون متعلَّق آن دو، با یکدیگر تفاوت دارد. مثلًا اگر گفته شود: «زیدٌ فی الدار»، و سپس در مورد همین زید گفته شود: «زیدٌ فی المدرسهٔ»، در اینجا دو ظرفیت مطرح است: دار و مدرسه. و امکان ندارد یک ظرفیت محقّق باشد. در باب اراده نیز وقتی مراد فرق کند، «زیدِ مراد» با یک اراده مراد بوده و «قائمِ مراد» با اراده دیگر مراد بوده است و نمی‌توان بین «زید» و «قائم»، قائل به هوهویت شد. همان‌طور که نمی‌توانیم بگوییم: بین «زید» و «عَمْرو»، هوهویت وجود دارد. در نتیجه اگر بخواهیم بگوییم: اراده، در معنای موضوع له نقش دارد، ناچاریم در تمام قضایای حملیّه قائل به تجرید شویم و بگوییم: برای تشکیل قضیّه «زید قائم»، ما ناچاریم «زید» را از اراده‌ای که در معنای آن وجود دارد تجرید کرده و همچنین اراده‌ای که در معنای «قائم» وجود دارد کنار بزنیم تا بتوانیم قضیّه حملیّه تشکیل دهیم. آیا واقعاً این‌طور است که در تشکیل قضیّه «زیدٌ قائمٌ» ما نیاز به تجرید داریم؟ خیر، مسأله تجرید مطرح نیست و در نتیجه اراده، دخالتی در معنای موضوع له ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۵۹

دلیل سوّم: اگر قید اراده، در موضوع له الفاظ اخذ شده باشد دیگر در باب الفاظ، لفظی را نمی‌یابیم که دارای «وضع عام و موضوع

له عام» باشد زیرا موضوع له «انسان» وقتی عامّ است که معنای آن «حیوان ناطق» باشد ولی اگر «حیوان ناطق» مقیّد به «اراده» شد و منظور از «اراده» هم «وجود حقیقی اراده» بود، معنای «انسان»، جزئی خواهد شد چون- همان گونه که گفتیم- وجود، مساوق با تشخص و جزئیت است و وجود حقیقی اراده، یک معنای جزئی است. و مفهوم کلّی، هر گاه مقیّد به جزئی شود، جزئی خواهد شد. در نتیجه، موضوع له در تمام موارد، خاصّ و جزئی خواهد بود و ما موضوع له عام نخواهیم داشت.[۲۳۹]

نظریه دوّم (دخالت اراده در موضوع له الفاظ)

اشاره

قائلین به دخالت اراده در موضوع له الفاظ، برای اثبات مدّعای خود، ابتدا دو مقدّمه ذکر می کنند: مقدّمه اوّل: در افعال اختیاریّه، اگرچه علت غایی از نظر تحقّق خارجی، متأخّر از فعل اختیاری است و غایت، بعد از تحقق فعل برآن مترتّب می‌شود ولی همین علت غایی، از نظر وجود ذهنی، جزء علل مؤثر در تحقّق است و شاید مهم‌ترین علت ایجاد باشد. وقتی انسان بخواهد کاری را انجام دهد، اولین چیز که به عنوان مبادی اراده مطرح است، تصوّر آن فعل می‌باشد. تصوّر یعنی التفات ذهن. دومین چیزی که مطرح می‌شود عبارت از تصدیق به فایده آن عمل است معنای تصدیق به فایده این است که نتیجه آن عمل، روشن و مشخّص باشد. تصدیق به فایده، همان علت غایی است. علّت غایی، از نظر وجود خارجی، متأخّر از فعل است امّا از نظر تصدیق ذهنی و وجود ذهنی، جزء عوامل مؤثر در ایجاد آن فعل است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۰

مقدّمه دوّم: ما وقتی معلول‌ها را با علت‌هایشان ملاحظه می کنیم، در نظر بدوی مشاهده می کنیم که در این معلول‌ها اطلاق و سِعه‌ای وجود دارد ولی وقتی با نظر دقیق ملاحظه کنیم درمی‌یابیم که در هر معلول یک تضیّق وجود دارد، که آن تضیّق در رابطه با علّت آن می‌باشد. مثلًا وقتی شما می گویید: «النّار علّهٔ للحرارهٔ»، از شما سؤال می کنیم: «آیا نار، علت برای مطلق حرارت است؟» شما جواب می‌دهید: «بله، وقتی نار تحقّق پیدا کرد، طبیعی حرارت تحقّق پیدا کرده و حرارت به قول مطلق تحقّق پیدا کرده است». این در نظر بدوی است. ولی وقتی باطن مسئله را ملاحظه کنیم می‌بینیم در ناحیه حرارتِ معلول از نار، یک تضیّقی وجود دارد، آن تضیّق این است که حرارتی که از ناحیه نار باشد، معلول نار است. آیا کسی می‌تواند بگوید: نار، علّت برای حرارتی است که از ناحیه غیر نار آمده است؟ این حرف باطل است. بنابراین، طرف مقابل آن درست است که بگوییم: نار، علّت برای حرارتی است که از ناحیه نار تحقّق پیدا کند. نتیجه دو مقدّمه: از ضمیمه کردن این دو مقدّمه، نتیجه گرفته می‌شود که در تمام حرکت‌هایی که علت غایی دارند، معلول‌ها مقیّد به آن علل غائیه هستند. زیرا علت غایی- به وجود ذهنی‌اش- جزء علل وجودی معلول است و هر معلولی از ناحیه علت دارای تضیّق ذاتی است پس در جایی که علّت غایی وجود دارد، معلول، دارای تضیّق بوده و محدود به دایره علت غایی است. حال همین مسئله را در باب وضع پیاده کرده می گوییم: آیا علت غایی واضع از وضع چه بوده است؟ جواب: واضع، الفاظ را برای سهولت در امر تفهیم و تفهّم وضع کرده است. چون اگر قرار بود تفهیم و تفهّم با اشاره انجام گیرد، مشکل بود. سؤال: تفهیم و تفهّم به چه معناست؟ جواب: تفهیم و تفهّم، در حقیقت به معنای «بیان مراد و ابراز مقاصد» است یعنی متکلّم لفظی را بگوید و اراده معنا کند و شما پی به مقصود و مراد او ببرید. پس معلوم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۱

می‌شود مسأله تبیین مراد و تعلّق اراده به این معانی، جزء علت غایی برای مسأله وضع است و در این صورت، ایجاد تضییق می کند.

کیفیت ایجاد تضییق به این صورت است که مراد بودن، در وضع- که معلول این علّت غایی است- دخالت دارد، چون علّت غایی، تفهیم و تفهّم است و تفهیم و تفهّم، بیان مراد و ابراز مقصود است. این علّت غایی، وضع را به یک تضیّق ذاتی، مضیّق می‌کند و آن تضیّق این است که دایره وضع را محدود می‌کند به جایی که اراده و غرضی در کار باشد، لذا اگر شما لفظی را از لافظِ بلاشعور بشنوید، چون اراده و غرض در کار نیست، دلالت هم در کار نیست. این بهترین دلیل قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له است.[۲۴۰] ذکر این نکته لازم است که آنچه در اینجا بیان می‌کنیم غیر از چیزی است که از مرحومین عَلَمین (شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی) نقل خواهیم کرد. بررسی نظریه دوّم اوّلًا: در مباحث مربوط به وضع گفتیم: وضع عبارت از این است که بین لفظ و معنا، یک عُلقه اعتباری و جعلی تحقّق پیدا کند، بعد از آنکه بین لفظ و معنا هیچ ارتباط ذاتی و تکوینی وجود ندارد و اصولًا مقوله لفظ غیر از مقوله معناست. واضع، این نقش را داشته که بین لفظ و معنا- که هیچ ارتباطی ذاتی وجود ندارد- ایجاد یک عُلقه اعتباری بکند که ثمره این عُلقه اعتباری این باشد که این لفظ، برآن معنا دلالت کند یعنی وقتی این لفظ شنیده شود، آن معنا به ذهن سامع خطور کند و مسأله اراده و مراد متکلّم به عنوان هدف و غایت از وضع، مطرح نیست. ما گفتیم: مسأله وضع، مانند نام‌گذاری است. وقتی پدری برای فرزند خود نام‌گذاری می‌کند، این نام‌گذاری شعبه‌ای از وضع است ولی پدر در محدوده خانواده خودش می‌تواند وضع انجام دهد. حال اگر از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۲

پدر سؤال شود هدف شما از اینکه اسم «زید» را برای فرزندتان وضع کردید چیست؟

آیا هدف بیش از این است که این لفظ، دلالت بر این معنا داشته باشد؟ آیا بیش از این است که اگر این لفظ نبود ما ناچار بودیم با اشاره عملیه، آن مدلول را معرفی کنیم؟ آیا در اشاره عملیه، مقتضای اشاره چقدر است؟ آیا در اشاره عملیه عنوان اراده و مراد تحقّق دارد یا مجرّد نشان دادن و دلالت عملیّه است؟ در اینجا دلالت عملیّه در قالب وضع در باب الفاظ مطرح شده است، آیا الفاظ بر معنایی بیش از آنچه که اشاره عملیه برآن دلالت می‌کند، دلالت دارند؟ خیر، بلکه برای تسهیل و سهولت آمده‌اند علامتی برای معنا قرار داده‌اند و در علامت و دلالت، مسأله اراده نقشی ندارد. بنابراین، آنچه مستدل می‌گفت که «اراده در هدف وضع دخالت دارد و این اراده، در باب وضع ایجاد تضیّق می‌کند»، مورد قبول نیست، هدف واضع، مجرّد دلالت و حکایت و مجرّد جایگزینی لفظ نسبت به اشاره عملیه است و همان نقشی را که اشاره عملیّه ایفا می‌کرد، لفظ و وضع هم همان نقش را ایفا می‌کند و هدف واضع، بیش از این نخواهد بود. ثانیاً: برفرض که دخالت اراده را بپذیریم و بگوییم: «چون اراده در علت غایی نقش دارد، در معلول هم- که عبارت از وضع است- تضیّقی به‌وجود می‌آید و این تضیّق، در رابطه با اراده است». ولی آیا اگر از ناحیه دخالت اراده در علت غایی، تضیّقی در ناحیه وضع پیدا شود، مدّعای شما ثابت شده است؟ خیر، ممکن است ما قائل به تضیّق شویم ولی حرف شما را نزنیم، زیرا شما در ادّعای خودتان یک معنای خاصّ را ادّعا کردید. شما نمی‌گفتید: اراده دخالت دارد، بلکه می‌گفتید: اراده، در موضوع له دخالت دارد، یا به‌صورت جزئیت و یا به‌صورت شرطیت و قیدیت. ولی دلیلی که اقامه کردید این معنا را اثبات می‌کند که وضع، معلولِ علت غایی است و در علت غایی، اراده مطرح است پس وضع هم تضیّقی در رابطه با اراده دارد. ولی آیا نحوه این تضیّق به چه صورت است؟ آیا اراده به‌صورت جزئیت در موضوع له دخالت دارد؟ یا به‌صورت شرطیت؟ یا اینکه تضیّق به این صورت است که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۳

بگوییم: «وضع، در مواردی تحقّق دارد که اراده تحقّق داشته باشد». نه اینکه اراده، دخالت در موضوع له داشته باشد. ارتباط وضعی بین لفظ با معنا در جایی است که اراده باشد، ولی اینکه اراده، داخل در موضوع له باشد از کجا استفاده می‌شود؟ مگر تضیّق وضعی، فقط در رابطه با موضوع له است؟ خیر، گاهی وضع، دارای تضیّق است و ربطی به موضوع له ندارد. اگر بخواهیم در این

رابطه یک تشبیهی ذکر کنیم همان نزاعی که بین صاحب معالم و صاحب قوانین در مورد استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد مطرح است در اینجا مطرح می‌کنیم: صاحب معالم می‌گوید: هر لفظی برای معنا به قید وحدت وضع شده است و قید وحدت، در موضوع له دخالت دارد. و اگر بخواهیم لفظ «عین» را در بیش از یک معنا استعمال کنیم باید قید وحدت کنار رفته و تمام الموضوع له، بعض الموضوع له شود.[۲۴۱] ولی صاحب قوانین می‌گوید: قید وحدت، در موضوع له نقش ندارد بلکه در رابطه با وضع است، به این صورت که واضع، وقتی لفظ «عین» را برای «عین باکیه» وضع می‌کرد، «عین باکیه» گویا مقرون به وصف وحدت بوده است، یعنی «عین باکیه»- در حال وحدت- به‌عنوان موضوع له برای «عین» قرار گرفته، به‌صورت قضیّه حینیّه. و این قید وحدت، در موضوع له، به عنوان جزئیت و شرطیت، دخالت ندارد.[۲۴۲] در اینجا نیز می‌گوییم: آن مقداری که بعد از تسلیم جواب اوّل می‌پذیریم این است که هرجا اراده نباشد وضع نیست و هرجا اراده باشد، وضع هست. ولی معنای «هرجا اراده باشد، وضع هست» این نیست که اراده در معنای موضوع له دخالت دارد. تضیّقی که معلول از ناحیه علّت پیدا می‌کند، این معنا را نمی‌رساند که هم وضع مرتبط به اراده است و هم اراده در موضوع له داخل است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۴

در نتیجه دلیل شما با مدّعا تطبیق نمی‌کند. مدّعا، دخالت اراده در موضوع له است و دلیل، تضیّق وضع است. یعنی در صورت عدم اراده، وضعی وجود ندارد و در صورت اراده، وضع وجود دارد ولی آیا اراده چه نقشی در موضوع له دارد؟ دلیل شما برآن دلالت نمی‌کند.

بیان مرحوم آخوند در ارتباط با کلام عَلَمین

مرحوم آخوند از عَلَمین (شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی) نقل کرده که آنان گفته‌اند: «الدلالهٔ تابعهٔ للإرادهٔ»، یعنی دلالت، فرع اراده است و به دنبال اراده تحقّق پیدا می‌کند.[۲۴۳] کسانی که اراده را در معنای موضوع له دخیل می‌دانند خواسته‌اند کلام این دو بزرگوار را به عنوان دلیلی برای مدّعای خود قرار دهند به این بیان که اگر اراده، دخالت در موضوع له داشته باشد، می‌توان گفت: «الدلالهٔ تابعهٔ للإرادهٔ»، زیرا اگر اراده نباشد معنا کامل نشده است، یا جزء آن ناقص است و یا قید آن و در نتیجه دلالتی برای لفظ بر معنا نیست. ولی اگر اراده، وجود داشته باشد می‌توان گفت: دلالت، تحقّق دارد، زیرا با وجود اراده، معنا کامل شده است. قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له می‌گویند: کلام عَلَمین، توجیهی غیر از آنچه ما گفتیم ندارد. مرحوم آخوند، در جواب از این استدلال فرموده است: هر لفظی- اگرچه مفرد باشد- دارای دو دلالت است: دلالت تصوریّه و دلالت تصدیقیه. مثلًا دلالت تصوریّه در مورد لفظ «زید» این است که با شنیدن این لفظ، ذهن سامع به معنای آن منتقل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۵

می‌شود. در دلالت تصوریّه، رابطه لفظ با متکلّم مطرح نیست بلکه فقط رابطه لفظ با معنای خودش مطرح است و آن این است که مجرّد شنیدن این لفظ، سبب شود که ذهن سامع به معنا منتقل شود و ذهن او به عنوان مرآت برای آن موضوع خارجی مطرح باشد. دلالت تصدیقیّه در مورد لفظ «زید» این است که سامع با شنیدن این لفظ، تصدیق کند که متکلّم، معنای «زید» را اراده کرده است، یعنی متکلّم، از لفظ «زید» وجود خارجی «زید» را اراده کرده است، و اراده کرده همان معنایی را که با شنیدن لفظ «زید» به ذهن سامع خطور کرده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: کلام عَلَمین- یعنی «الدلالهٔ تابعهٔ للإرادهٔ»- در رابطه با دلالت تصدیقیه است. یعنی عَلَمین می‌خواهند بگویند: دلالت تصوریه، شرطی ندارد. بلکه مجرّد وضع، برای آن کفایت می‌کند. وقتی لفظ، برای معنایی وضع شد، ذهن سامع، با شنیدن لفظ به معنای آن منتقل می‌شود. ولی در دلالت تصدیقیه، به مرحله‌ای بالاتر رفته و می‌خواهیم

بگوییم: این معنای موضوع له، مرادِ متکلّم هم هست. این دیگر ربطی به وضع ندارد بلکه تابع اراده است. روشن است در جایی می‌توان گفت: این معنا، مراد متکلّم است که متکلّم، آن را اراده کرده باشد. به‌همین‌جهت است که در دلالت تصدیقیه شرطی را ذکر کرده‌اند که در دلالت تصوریّه ذکر نکرده‌اند و آن شرط این است که در دلالت تصدیقیه باید احراز کنید که متکلّم، در مقام بیان مراد است. در نتیجه، مطلبی را که عَلَمین فرموده‌اند، چیزی است که مورد قبول همه است زیرا در صورتی می‌توان گفت: متکلّم، معنای «زید» را اراده کرده است، که او واقعاً چنین چیزی را اراده کرده باشد. و اگر او بگوید: من معنای «زید» را اراده نکرده‌ام، دلالت تصدیقیه در کار نخواهد بود. درحالی‌که بحث ما در رابطه با دخالت یا عدم دخالت اراده در معنای موضوع له، مربوط به دلالت تصوریه است. ما می‌خواهیم ببینیم آیا اراده حقیقیه، جزء معنای

موضوع له است تا با شنیدن لفظ «زید»، اراده هم به ذهن ما بیاید یا نه؟ ولی کلام عَلَمین مربوط به دلالت تصدیقیه است.[۲۴۴]

بررسی کلام مرحوم آخوند حضرت امام خمینی «دام‌ظلّه» و بزرگان دیگر، کلام مرحوم آخوند را مورد اعتراض قرار داده و فرموده‌اند: اگر کلام عَلَمین را بر دلالت تصدیقیه حمل کنیم- آن‌گونه که مرحوم آخوند می‌فرمود- لازم می‌آید که عَلَمین، معنای روشن و بی‌نیاز از بیان را مطرح کرده باشند.

زیرا مرحوم آخوند، دلالت در کلام عَلَمین را این‌گونه معنا کرد که اگر لفظ بخواهد دلالت کند بر این که معنا مراد متکلّم است و احراز کردید که متکلّم در مقام بیان مراد و ابراز مقصود است، باید اراده‌ای در کار نباشد. و این معنا توضیح واضحات است و نیازی به بیان ندارد، زیرا در این صورت، کلام عَلَمین به این معنا می‌شود که «دلالة اللفظ علی أن یکون معناه مراداً للمتکلّم تابع لأن یکون مراداً للمتکلّم». در حالی که عَلَمین می‌خواسته‌اند امر غیر واضحی را بیان کنند. حضرت امام خمینی «دام‌ظلّه» می‌فرماید: ما ناچاریم «دلالت» در کلام عَلَمین را به «دلالت تصوریه» معنا کنیم، یعنی اراده، در انتقال ذهن به معنا دخالت دارد. ولی دخالت داشتن اراده در انتقال ذهن به معنا، غیر از عنوان بحث است که آیا اراده، در معنای موضوع له دخالت دارد یا نه؟ درحقیقت، آن اشکالی که به مقدّمه اوّل آنان (قائلین به دخالت داشتن اراده در معنای موضوع له) وارد کردیم اینجا نیز وارد است. قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له، در مقدّمه اوّل خود از راه هدف وضع وارد شده بودند. اشکال مهمّی که به آنان وارد بود این بود که ما اگر از راه هدف وضع

وارد شویم، هدف وضع، این مقدار می‌تواند برای ما مضیقه درست کند که بگوید: لفظ، در صورتی برای معنا وضع شده که اراده‌ای باشد. ولی اینکه اراده در موضوع له نقش داشته باشد یا جزء یا قید معنا باشد از کجا استفاده می‌شود؟ درحالی‌که مدّعای قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له، این است که اراده، در معنای موضوع له دخالت دارد ولی دلیل، این مطلب را ثابت نمی‌کند. کلام عَلَمین نیز همین مقدار را- بر اساس دلالت تصوریّه- دلالت دارد. یعنی می‌خواهند بگویند که: دلالت لفظ بر معنا، آنجایی است که اراده در کار باشد و اگر اراده نباشد، لفظ بر معنا دلالت نمی‌کند. ولی در جایی که اراده هست آیا اراده چه نقشی دارد؟ آیا دخالت در موضوع له دارد؟ این دیگر مطرح نیست. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «مِنْ، برای کلّی ابتدا وضع شده است ولی تعهّدی در کنار آن می‌باشد»، به این معنا نیست که این تعهّد و التزام، داخل در معنای «مِنْ» است بلکه درحقیقت، یک تضیّقی است در رابطه با وضع، مثل اینکه واضع از اوّل به صراحت بگوید: لفظ «انسان» را برای معنای «حیوان ناطق» وضع کردم ولی در جایی که اراده به این معنا تعلّق گرفته باشد. پس مجرّد اینکه اراده را در ارتباط با وضع مطرح کنیم، مستلزم این نیست که اراده داخل در معنای موضوع له باشد. ما درصدد نفی یا اثبات کلام عَلَمین نیستیم بلکه می‌خواهیم آن را معنا کنیم.

اینکه می‌گویند: «الدلالة تابعة للإرادة»، یعنی دلالت لفظ بر معنا، در جایی است که اراده هم باشد. به‌خلاف مرحوم آخوند که کلام

عَلَمین را به‌گونه‌ای معنا می‌کرد که توضیح واضحات بود. مطلبی که با شخصیت علمین تناسب نداشت. در نتیجه، ظاهراً عَلَمین می‌خواهند بگویند: «هرجا دلالت باشد اراده هم هست».

و ما در جواب دوّم از دلیل قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له، این مطلب را پذیرفتیم ولی گفتیم: این مطلب، غیر از مدّعای شماست. مدّعا، صِرف دخالت اراده در مقام وضع و استعمال نیست بلکه مدّعا این است که اراده، در معنای موضوع له به‌صورت جزء یا قید دخالت دارد. و این چیزی است که نه دلیل قائلین به دخالت اراده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۸

در موضوع له الفاظ و نه کلام عَلَمین می‌تواند آن را اثبات کند. بنابراین، آنچه از این دو دلیل (کلام قائلین به دخالت اراده و کلام علمین) استفاده می‌شود این است که: وضع، با اراده ارتباط دارد و همین ارتباط، یک محدودیت و تضیّقی را در رابطه با وضع به‌وجود می‌آورد به‌طوری که اگر ما لفظ را از یک متکلّم غیر مرید شنیدیم بتوانیم بگوییم: اینجا لفظ، دلالت ندارد، زیرا اراده در کار نیست. این مطلبی است که ما نمی‌خواهیم نفی یا اثبات کنیم، فقط این را می‌گوییم که این مطلب غیر از چیزی است که ما بحث می‌کنیم.[۲۴۵]

کلام آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه»

ایشان براساس مبنایی که در باب وضع داشت، در اینجا نیز اراده را داخل در معنای موضوع له می‌داند. توضیح: آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه»، حقیقت و ماهیت وضع را به‌گونه دیگری معنا می‌کرد و می‌فرمود: وضع، عبارت از تعهّد و التزام به این است که هروقت این لفظ استعمال می‌شود، این معنا را اراده کرده است. بنابراین، مسأله اراده، درحقیقت و ماهیت وضع دخالت دارد. به‌خلاف معنایی که ما در رابطه با وضع مطرح کردیم و گفتیم: وضع، مانند نام‌گذاری است و کاری به اراده ندارد. وقتی کسی بر فرزندش اسمی را انتخاب می‌کند تعهّد و التزامی در کار نیست بلکه نوعی تخصیص لفظ به معنا و قرار دادن ارتباط وضعی بین لفظ و معنا است. آن‌هم به یک امر اعتباری محض نه امر تکوینی. ولی آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» چون وضع را به معنای تعهّد و التزام می‌گیرد، در تعهّد و التزام، مسأله اراده دخالت دارد زیرا تعهّد و التزام، به معنای التزام به این است که هروقت لفظ را استعمال کند، اراده کند این معنا را. تمام این‌ها در تعهّد و التزام وجود دارد. روی این معنا، ما باید همیشه اراده را ملازم با وضع بدانیم ولی نه به این معنا که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۹

اراده، در موضوع له دخالت دارد. این را کسی نمی‌تواند ثابت کند. ایشان، روی این مبنا پای اراده را در رابطه با وضع به میان کشیده و طبعاً می‌فرماید: دلالت در کلام عَلَمین، به معنای دلالت تصوریّه نیست، زیرا دلالت تصوریّه به این معناست که انسان به مجرّد شنیدن لفظ، انتقال به معنا پیدا کند. اصلًا دلالت تصوریّه، ارتباطی با وضع ندارد بلکه مربوط به انس و کثرت استعمال است.

کثرت استعمال لفظ در معنا، دلالت تصوریّه را به‌وجود می‌آورد. ولی ما، اسم این دلالت تصوّریه را دلالت وضعی نمی‌گذاریم و وضع را هم در رابطه با این دلالت نمی‌بینیم.

کثرت استعمال سبب می‌شود که- به تعبیر ایشان- اگر از اصطکاک یا برخورد دو سنگ، کلمه «انسان» بلند شود؛ چه رسد به جایی که این لفظ، از بچه‌ای شنیده شود- دلالت تصوّری باشد ولی دلالت وضعی وجود ندارد. دلالت وضعی، جایی است که دلالت تصدیقیّه هم وجود داشته باشد و ایشان دلالت تصدیقیّه را بر دو قسم می‌داند. ایشان می‌فرماید: اراده، بر دو قسم است: اراده استعمالی و اراده جدّی روی همین اساس، دلالت تصدیقیّه نیز بر دو قسم است: دلالت تصدیقیّه در ارتباط با اراده استعمالی و دلالت تصدیقیّه در ارتباط با اراده جدّی. آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» می‌فرماید: دلالت در کلام عَلَمین، همین دلالت وضعی است که

در رابطه با دلالت تصدیقیّه است و دلالت تصدیقیه- چه در رابطه با اراده استعمالی و چه در رابطه با اراده جدّی- تابع اراده است.[۲۴۶]

بررسی کلام آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه»

این کلام ایشان نیز- همانند اصل مبنای ایشان در رابطه با وضع- مورد قبول ما نیست. این حرف، علاوه بر اینکه خلاف مشهور است- زیرا مشهور، دلالت وضعیه را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۰

همان دلالت تصوّریه می‌دانند و خود آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» نیز به این مطلب اعتراف کرده است- خلاف وجدان نیز می‌باشد. وقتی پدری اسم فرزند خود را «زید» می‌گذارد و ما هم متوجّه این نام‌گذاری می‌شویم، اگر ساعتی بعد، پدر گفت: «زید» را بیاورید. آیا ما با شنیدن کلمه «زید» به معنا منتقل می‌شویم یا نه؟ اگر بگویید: «منتقل نمی‌شویم»، می‌گوییم: این، خلاف وجدان است. و اگر بگویید: «منتقل می‌شویم»، خواهیم گفت: اینجا که هنوز کثرت استعمال و انس حاصل نشده است، نام‌گذاری یک ساعت قبل بوده است. آیا می‌توان گفت: این انتقال- که از آن به دلالت تصوریّه تعبیر می‌شود- استناد به وضع ندارد؟ اگر ندارد، پس مستند به چه چیز است؟ هنوز کثرت استعمالی تحقّق پیدا نکرده تا بگوییم به واسطه آن، ما انتقال به معنا پیدا می‌کنیم. ایشان می‌فرماید: «سبب این انتقال، کثرت استعمال است و اصلًا پای وضع را نباید به میان آورد». آیا وجداناً این‌طور است یا سبب انتقال، نام‌گذاری پدر و به تعبیر دیگر، وضع است؟ وجداناً سبب، عبارت از وضع است. و اگر چنین است چرا ما بگوییم: دلالت وضعیّه، در مورد دلالت تصوریّه نیست؟ چرا دلالت تصوریّه را از دلالت وضعیّه خارج کنیم؟ خیر، دلالت تصوریّه از دلالت‌های وضعیّه است، منشأ آن‌هم وضع است و کلام عَلَمین هم ناظر به این معناست نه ناظر به دلالت تصدیقیّه- که آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» می‌فرماید-، زیرا مبنایی که ایشان در مورد وضع فرمود کسی حاضر نیست بپذیرد، بعد از آنکه وضع، یک ماهیت روشن عقلائی و عرفی دارد. نتیجه مباحث امر پنجم یک بحث این بود که آیا عنوان اراده- به‌صورت جزئیت یا شرطیت- در موضوع له دخالت دارد؟ که ما به‌طور جدّی این معنا را نفی کردیم و کسی نتوانست دلیلی بر اثبات آن اقامه کند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۱

بحث دوّم این بود که معنای دلالت تصوریّه و تصدیقیّه چیست؟ و آیا دلالت تصوریّه در رابطه با دلالت‌های وضعی هست یا نه؟ ما گفتیم: دلالت تصوریّه جزء دلالت‌های وضعی است و ما نمی‌توانیم دلالت تصوریّه را از مسئله وضع بیرون ببریم و منشأ این دلالت را غیر مرتبط به وضع دانسته و مربوط به کثرت استعمال بدانیم. بحث سوّم این بود که وقتی اراده در موضوع له به عنوان جزئیت یا شرطیت نقش ندارد آیا وجود اراده، در ارتباط با وضع هست یا نه؟ آیا وجود اراده، محدودیتی در وضع ایجاد می‌کند یا نه؟ آیا دلالت، در محدوده اراده است؟ نه اینکه اراده جزء باشد بلکه آیا در محدوده اراده، دلالت وجود دارد یا نه؟ اینجا ما گفتیم: مسئله، خیلی روشن نیست و انسان نمی‌تواند به‌صورت محکم نفی یا اثبات کند. ولی اگر کسی اثبات کند که وضع در محدوده اراده است باید در مرحله دلالت تصوریّه هم تضییقی به‌وجود آورده و بگوید: «اگر انسان، لفظی را از دیوار یا از برخورد سنگی به سنگ دیگر شنید، چون اراده در کار نیست، وضع تحقّق ندارد، و اراده در ارتباط با وضع است در نتیجه چیزی به ذهن انتقال پیدا نمی‌کند». و این غیر از موردی است که ما به عنوان اشکال بر آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» مطرح کردیم. اشکال ما این بود که وقتی پدری نام فرزند خود را «زید» می‌گذارد و او را به این نام صدا می‌کند و ذهن شما منتقل به معنا می‌شود، منشأ این انتقال چیست؟ آیا می‌توان وضع را نادیده گرفت و منشأ آن را کثرت استعمال دانست؟ ولی در اینجا می‌گوییم: در دلالت تصوریّه، اگر ما قائل شدیم اراده، در محدوده وضع دخالت دارد، لازمه‌اش این است که بگوییم: جایی که اراده نباشد، دلالت تصوریّه هم وجود ندارد و آنجا که اراده

هست دلالت تصوریّه هم هست. لفظ «انسان» را اگر از یک فرد عاقل شنیدید، بر معنای «حیوان ناطق» دلالت می‌کند ولی اگر از بچه غیر ممیز شنیدید، بر این معنا دلالت نمی‌کند، چون او فاقد اراده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۳

امر ششم وضع در مرکّبات

اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۵

تحریر محلّ بحث:

آیا در مرکّبات- خصوصاً در مرکّبات تامّه، مثل «زید قائم»- غیر از وضع مفردات و هیئات، وضع دیگری برای مجموع مرکّب وجود دارد؟ در جمله «زیدٌ قائمٌ» کلمه «زید» دارای وضع شخصی است و کلمه «قائم» نیز به لحاظ ماده‌اش دارای یک وضع و به لحاظ هیئت «فاعل» هم دارای یک وضع است.

در بحث وضع شخصی و نوعی گفتیم: معمولًا وضع مادّه، وضع شخصی و وضع هیئت وضع نوعی را داراست. علاوه بر این‌ها، هیئت جمله خبریه نیز دارای یک وضع است.

حال موضوع له آن چیست؟ معروف بین أهل منطق این است که موضوع له آن «نسبت» است و ما گفتیم: موضوع له آن «هوهویت» است. ولی در اینجا به موضوع له کاری نداریم آنچه می‌خواهیم بگوییم، این است که هیئت جمله خبریه، وضع دارد. در این بحث می‌خواهیم ببینیم آیا علاوه بر وضع مفردات و هیئت جمله خبریه، برای مجموع «زیدٌ قائمٌ» هم وضع دیگری مطرح است؟ منشأ پیدایش این بحث این است که در کلمات بعضی از ادبا آمده است: «کما أنّ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۶

للمفرد وضعاً کذلک للمرکّب وضع». اگر مراد اینان از وضع مرکّبات، همان هیئت جمل باشد، یعنی بخواهند بگویند: در «زیدٌ قائم»، همان گونه که مفردات دارای وضعند، هیئت ترکیبیه و هیئت جمله خبریه هم دارای وضع است، ما با آنان بحثی نداریم. ولی هم ظاهر کلامشان مخالف با این معناست و هم بعضی از آنان گفته‌اند: «مفاد مجموع مرکب، همان مفاد هیئت جمله خبریه است». از این تعبیر معلوم می‌شود که مرکب را غیر از هیئت جمله خبریه دانسته‌اند و مجموع مرکب را حساب دیگری برایش قائلند. و ظاهر کلامشان هم همین معناست.

دلیل اوّل بر ردّ نظریه وضع برای مجموع مرکّب

اشاره

هدف از وضع، عبارت از این است که واضع ملاحظه کرده مطالب و حقایقی در این عالم تحقّق دارد و اگر بخواهند این مطالب را به‌وسیله اشاره حسّیه در اختیار یکدیگر قرار دهند، غیرممکن و یا مشکل است لذا مسأله وضع را مطرح کرده و گفته است: هروقت کلمه «انسان» گفته شود، ماهیت «حیوان ناطق»- که نوعی از انواع حیوان است- اراده شود و هروقت کلمه «زید» گفته شود، این موجود خارجی متعیّن در خارج اراده شود و ... پس در حقیقت، هدف از وضع، ارائه معانی موضوع له است.

به‌همین‌جهت می‌بینیم، پـدر تا وقتی پـدر نشـده نام‌گـذاری نمی‌کند ولی وقتی پدر شد، خود را محتاج این امر می‌بینند که نامی برای فرزنـد خود انتخـاب کنـد تا این نام حاکی و نشانگر همین واقعیت خارجی به نام مولود جدیـد باشـد و کسـی که زمینه فرزنـد در او وجود ندارد اگر نامگذاری کند مورد تمسخر قرار می‌گیرد که لفظ را برای چه چیزی وضع می‌کنی؟ هرجا وضع تحقّق داشـته باشد بایـد بفهمیم که معنـایی وجود دارد و یـک واقعیتی تحقّق دارد. اشـکال: بعضـی از عناوین وجود دارنـد که دارای حقیقت نیسـتند و معنای محقّق و واقعی برای آنها تحقّق ندارد، مثل شـریک الباری. شریک الباری عنوانی است که برهان بر امتناع آن قائم است، پس واقعیتی ندارد. اجتماع نقیضین نیز عنوانی است که دارای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۷

استحاله است پس واقعیت هم نمی‌توانـد داشته باشـد. پس چرا این‌هـا لفظ دارنـد؟ لفظی که در پشت آن، واقعیت و حقیقتی وجود ندارد. پس این‌طور نیست که دایره وضع، محدود باشد به جائی که یک واقعیت در کار باشد. از این اشـکال، به دو صورت می‌توان جواب داد: جواب اوّل: این‌گونه الفـاظ، به تنهـایی دارای وضع نیسـتند. واضع، شـریک البـاری را وضع نکرده است، آنچه را واضـع وضع کرده لفظ «الباری» برای ذات خداونـد و لفظ «شـریک» برای مطلق شـریک- که یک حقیقت و واقعیت است- می‌باشـد و این مضاف و مضاف الیه را شما درست کردید تا موضوع برای «محال» قرار دهید.

«اجتمـاع النقیضـین» نیز به‌همین‌صورت است که مضـاف و مضـاف الیه را شـما درست کرده‌ایـد تـا موضوع برای محال یا ممتنع قرار دهیـد. و واضـع- در هیـچ لغتـی- نیامـده معنـای بخصوصـی برای «اجتمـاع النقیضـین» ذکر کنـد. و در مورد الفـاظی چون «ممتنع» و «محـال»- که صورت ترکیبی ندارنـد- نیز می‌گوییم: واضع، این‌هـا را وضع نکرده است و این ترکیب مـاده و هیئت را شـما درست کرده‌ایـد. در «ممتنـع» دو وضـع وجـود دارد: یـک وضع در رابطه بـا هیئت و یـک وضع در رابطه بـا مـادّه. هریـک از مـادّه و هیئت، فی‌نفسه دارای معنا می‌باشـند و حکایت از معنا می‌کنند و این شـما هستید که مادّه و هیئت را تلفیق کرده‌اید و کلمه «ممتنع» را از آن درست کرده‌ایـد. جواب دوّم: مقصود مـا از واقعیت، تحقّق و عینیت نیست بلکه مقصود چیزی است که قابـل سـلب و ایجـاب باشـد. چنین چیزی را ممکن است عـدّه‌ای خیال کننـد تحقّق دارد و عدّه‌ای خیال کنند تحقّق ندارد بلکه حتی اگر جایی باشد که همه قبول دارنـد عـدم تحقّـق آن را- مثـل مسألـه اجتمـاع نقیضـین- ولی درعین‌حـال، چنین عنوانی- از حیث این که می‌خواهـد موضوع برای «محـال» قرار گیرد- دارای واقعیت است. مـا می‌دانیم نه تنهـا اجتمـاع نقیضـین محال است بلکه ریشه تمام واقعیات عالم، به اسـتحاله اجتماع نقیضین برمی‌گردد و اگر این مسئله را کنار بگذاریم، هیچ‌چیز را نمی‌توانیم ثابت کنیم،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۸

مثلًا انسـان وقتی وجود جوهر را ثابت می‌کنـد، ممکن است کسـی بگویـد: جوهر، در عین اینکه وجود دارد، وجود نـدارد. در اینجا مسأله اجتماع نقیضـین می‌آیـد و چنین چیزی را ردّ می‌کند. بنابراین، اگر ما- برفرض- بپذیریم که عنوان «اجتماع النقیضـین» توسط واضع وضع شده است ولی این به خاطر این است که شـما را هدایت کند به این که مفاد آن ممتنع است. یعنی مفاد و معنا دارد ولی ممتنع است. معنای آن همان چیزی است که با شـنیدن لفظ «اجتماع النقیضـین» به ذهن می‌آید. «شـریک الباری»، نیز به‌همین‌صورت است یعنی مفـاد و معنـا دارد ولی مفـادش ممتنع است. به عبارت دیگر: شـریک الباری دارای معناست ولی تحقّق آن معنا در خارج، ممتنع است. خود کلمه «ممتنع» نیز دارای معنـاست و اگر معنـا نـداشت جمله «شـریک البـاری ممتنع» نیز نمی‌توانست دارای معنـایی باشـد. رجوع به اصـل بحث: بحث در این بود که عـدّه‌ای می‌گوینـد: «مجموعِ مرکّب، دارای وضـعی جـدای از وضع الفاظ و هیئات مفردات و هیئت جمله است»، برفرض که ما چنین چیزی را قبول کنیم، سؤال این است که مجموعِ مرکّب برای چه چیزی وضع شده است؟ در «زیـد قائمٌ»، هریک از «زیـد» و «قائم» و هیئت جمله خبریه دارای وضع می‌باشـند. وقتی «زیـد» گفته می‌شود، صورتی از او در ذهن انسان مرتسم می‌شود که انسان از راه این صورت، به خارج منتقل می‌شود. و وقتی کلمه «قائم» شـنیده شود، انسان سـراغ دو

وضع می‌رود: یکی هیئت «قائم» که برای معنای اشتقاقی وضع شده است و اشتقاق، مفید تلبس ذات به مبدأ است. و دیگری ماده «قائم» می‌باشد که مفاد همان مبدئی است که ذات به آن تلبس پیدا کرده است، مثل ضرب، قیام، قعود و ...

هیئت جمله خبریه هم بر معنای خودش دلالت می‌کند که به نظر ما همان «هوهویت» و به نظر مشهور «نسبت» است. آیا غیر از این چهار چیز- که هرکدام، از واقعیتی حکایت می‌کنند- معنای پنجمی هم قابل تصوّر است که ما بگوییم: مجموع مرکّب برای این معنای پنجم وضع شده است؟

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۷۹

ما هرچه فکر می‌کنیم معنای پنجمی پیدا نمی‌کنیم که واضع برای رسیدن به آن معنا وضع پنجمی در مورد «زیدٌ قائمٌ» داشته باشد. «شریک الباری» و «اجتماع النقیضین»، دارای معنا بودند ولی آن معنا در خارج تحقّق نداشت، امّا در اینجا اصلًا معنایی نیست تا بخواهیم نسبت به تحقّق یا عدم تحقّق آن در خارج بحث کنیم.

توجیه بعضی از نحویین

بعضی از نحویین وقتی ملاحظه کرده‌اند در اینجا معنای پنجمی وجود ندارد که مرکّب برای آن وضع شده باشد توجیه بدتری ذکر کرده و گفته‌اند: «مفاد مجموعِ مرکّب، همان مفاد هیئت جمله خبریه است». معنای این عبارت این است که هوهویت یا نسبت- که مفاد هیئت جمله خبریه بود- به دو وسیله در اختیار مستمع قرار می‌گیرد: یکی به وسیله هیئت جمله خبریه و دیگری به وسیله مجموع مرکّب. سپس گویا به آنان اعتراض شده که چه نیازی به این معنا وجود دارد؟ جواب داده‌اند: این مثل الفاظ مترادف است. یعنی همان‌طور که الفاظ، متعددند و معنا واحد است در اینجا نیز دالّ بر نسبت یا هوهویت، دو چیز است: یکی هیئت جمله خبریه و دیگری مجموع مرکّب. اینان برای فرار از اشکال اوّل- که مجموعِ مرکّب برای چه چیزی وضع شده است- این حرف را زده‌اند.[۲۴۷] اشکال بر توجیه بعض نحویین: این کلام بعض نحویین باطل است زیرا: اوّلًا: مسأله ترادف، مورد اشکال است و بعضی از محقّقین معتقدند: الفاظی که

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۸۰

بین آنها ادّعای ترادف شده، هرکدام دارای خصوصیتی هستند که لفظ دیگر آن خصوصیت را دارا نیست، مثلًا می‌گویند: «لفظ «انسان» و «بشر» مترادف نیستند، زیرا لفظ «انسان» بر یک خصوصیتی دلالت می‌کند که کلمه «بشر» فاقد آن خصوصیت است». شاید کلام آنان صحیح باشد زیرا ما به همان ذوق ارتکازی خود می‌بینیم که در بعضی از جاها لفظ «انسان» را می‌توان به کار برد ولی لفظ «بشر» را نمی‌توان به کار برد و برعکس، در بعضی از جاها لفظ «بشر» را می‌توان به کار برد و لفظ «انسان» را نمی‌توان به کار برد. ثانیاً: برفرض که ما مسأله ترادف را قبول کنیم، ترادف در جایی است که ما دو لفظ مستقل داشته باشیم و واضع وقتی مشاهده کرده این معنای موضوع له، خیلی مورد ابتلاست گفته است: ما که لفظ را وسیله تسهیل قرار دادیم، مصلحت اقتضاء می‌کند که در اینجا بیش از یک لفظ را مطرح کنیم و دست مستعمِلین را باز بگذاریم. ولی در ما نحن فیه که هیئت جمله خبریه و مجموع مرکّب، دو امر متلازم با هم می‌باشند و انفکاکی بین آنها نیست، غرض از مترادفین- که تسهیل بیشتر بود- نمی‌تواند تحقّق داشته باشد. واضع می‌خواهد این نسبت یا هوهویت، مورد تفهیم واقع شود چه نیازی دارد بعد از آنکه هیئت جمله خبریه دلالت بر نسبت یا هوهویت می‌کند، مجموع مرکّبی- که وجوداً ملازم با این هیئت است- نیز برآن نسبت یا هوهویت دلالت کند؟

و اصولًا چه تسهیلی در اینجا می‌تواند مطرح باشد؟ چیزی جز لَغْویت نمی‌تواند وجود داشته باشد. ثالثاً: آیا وجداناً ما با شنیدن «زیدٌ قائمٌ» دو مرتبه انتقال به نسبت پیدا می‌کنیم؟ بر اساس کلام این بعض نحویین باید دو بار انتقال به نسبت پیدا کرد، یک بار از طریق هیئت جمله خبریه و یک‌بار از طریق مجموع مرکّب. اگر بگویند: با انتقال اوّل، انتقال دوّم معنایی ندارد. می‌گوییم: این چه وضعی

است که در آن، انتقال تحقّق ندارد. اگر بگویند: دو انتقال وجود دارد. می گوییم: این خلاف وجدان است، زیرا ما با

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۱

شنیدن «زیدٌ قائمٌ»، یک‌بار انتقال به نسبت بین زید و قائم پیدا می کنیم. بنابراین، توجیه بعض نحویین- مثل اصل مطلبی که در رابطه با وضع برای مجموع مرکّب مطرح شده- توجیه نادرستی است.

دلیل دوّم بر ردّ نظریه وضع برای مجموع مرکّب

ابن مالک در جواب این نظریه گفته است: شما که معتقدید مجموع مرکّب «زیدٌ قائمٌ» دارای وضع جداگانه‌ای است آیا وضع آن، شخصی است یا نوعی؟ به ذهن می‌آید که وضع نوعی باشد، درحالی‌که این‌طور نیست، زیرا تمام مرکّبات با یکدیگر تباین دارند. مرکّب، غیر از هیئت جمله خبریه است. هیئت جمله خبریه به‌صورت وضع نوعی مطرح است ولی مرکّب، هیئت نیست. مرکّب، یک جزئش «زید» و یک جزئش «قائم»- آن‌هم با دو خصوصیت- و یک جزئش «هیئت جمله خبریه» است. «زیدٌ قائمٌ» با «عمروٌ ضاربٌ» دو مرکّبند، چون اجزائشان با هم فرق دارد، اگرچه فرق، فقط از ناحیه محمول باشد. معنای تباین بین دو مرکّب، این نیست که همه اجزاء آن دو با یکدیگر تباین داشته باشند بلکه تباین در یک جزء هم برای تحقّق تباین بین دو مرکّب کافی است. در نتیجه، باید وضع برای مجموع مرکّب، وضع شخصی باشد یعنی واضع، یک بار «زیدٌ قائمٌ» را و بار دیگر «زیدٌ عالمٌ» را و ... وضع می کند. و این دارای دو اشکال است: اوّلًا: مرکّبات، غیر محصورند، زیرا به اعتبار اشخاص، مکان‌ها، زمان‌ها و ... مرکّبات فرق پیدا می کنند. چگونه واضع می‌تواند این مرکّبات نامحدود را وضع کرده باشد. ثانیاً: اگر مرکّبات، دارای وضع باشند، باید مسأله خطابه و ابتکار در کلام منتفی شود زیرا لازمه این حرف این است که هرکس خواست سخنرانی کند ناچار باشد ابتدا یکایک جملات خود را بررسی کند ببیند آیا وضع دارند یا نه؟ همان‌طور که در مورد مفردات باید چنین کاری را انجام دهد.[۲۴۸]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۳

امر هفتم راه‌های تشخیص معنای حقیقی

اشاره

۱- تبادر ۲- عدم صحّت سلب (یا صحّت حمل) ۳- اطّراد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۵

راه‌های تشخیص معنای حقیقی از مجازی

اشاره

برای تشخیص معنای حقیقی، راه‌هایی ذکر کرده‌اند که در ذیل به بحث پیرامون آنها می‌پردازیم:

راه اوّل (تبادر)

اشاره

متأخرین از اصولیین، تبادر را به عنوان اوّلین علامت برای حقیقت مطرح کرده‌اند.[۲۴۹] در تبادر باید جهاتی مورد بحث قرار گیرد:

جهت اوّل: معنای تبادر چیست؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۶

همان‌طور که از مادّه این لفظ استفاده می‌شود، تبادر به معنای سبقت گرفتن یک معنا به ذهن است. یعنی با شنیدن یک لفظ، اگر معنایی قبل از معانی دیگر به ذهن آید و در ذهن جایگزین شود این سبقت و قبلیّت را تبادر می گویند. ولی معنای تبادر این نیست که اوّل، یک معنا به ذهن بیاید و بعد هم معانی دیگر به ذهن انسان بیاید. این که ما می گوییم: یک معنا سبقت می گیرد، یعنی همان یک معنا- از بین معانی مورد احتمال- در ذهن انسان جا می گیرد. نه این که معانی دیگر، پشت سر آن معنا به ذهن آیند.

جهت دوّم: مورد تبادر کجاست؟

آیا تبادر، فقط در جایی است که شخص یک لفظ را استعمال کرده و ما ندانیم آیا این لفظ در معنای حقیقی استعمال شده یا در معنای مجازی؟ یا این که شامل موردی هم می‌شود که لفظی در معنایی استعمال شده و ما ندانیم آیا این استعمال، صحیح است یا باطل؟ به نظر ما مورد تبادر، منحصر به جایی نیست که استعمال در کار باشد بلکه اگر استعمال هم در کار نباشد می‌توان از طریق تبادر، معنای حقیقی لفظ را به دست آورد.

مثلًا اگر انسان نداند معنای «ماء» در لغت عرب چیست؟ به یک شخص عرب می گوید:

«جئنی بماءٍ»، و با خود می گوید: هرچه آورد، معلوم می‌شود همان چیز، معنای ماء است. این شخص، لفظ را در چیزی استعمال نکرده که امرش دایر مدار بین حقیقت و مجاز یا صحّت و بطلان باشد بلکه تعبیر «جئنی بماءٍ» را فقط برای این آورده که بداند متبادر از «ماء» در ذهن عرب‌ها چیست؟ و اگر کسی از او سؤال کند: کلمه «ماء» را در چه چیزی استعمال کرده‌ای؟ او نمی‌داند کلمه ماء چه معنایی دارد تا لفظ را در آن معنا استعمال کند و لو به صورت غلط، چه رسد به استعمال مجازی. پس مورد استفاده از تبادر، یک دایره وسیعی دارد و حتی جایی که استعمال مطرح نیست را هم شامل می‌شود.

جهت سوّم: چه اثر و نتیجه‌ای بر تبادر مترتّب است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۷

آیا نتیجه تبادر یک معنا این است که آن معنا، معنای موضوع له لفظ است؟ یا اینکه تبادر، کاری با وضع ندارد بلکه با حقیقی بودن معنا ارتباط دارد؟ به عبارت روشن‌تر: در ابتدای بحث وضع، یک بحثی بود که آیا وضع بر دو قسم است. تعیینی و تعیّنی؟ یعنی آیا وضع تعیّنی هم نوعی از وضع است؟ مرحوم آخوند، همین مطلب را پذیرفته بود که وضع تعیّنی، نوعی از وضع است، و برای ارائه تعریفی که بتواند هر دو قسم وضع را شامل شود، دچار مشکل شده و ناچار شد آن راه غیر صحیح را بپیماید. اگر کسی مبنای مرحوم آخوند را اختیار کند، در اینجا می‌تواند بگوید: تبادر در رابطه با وضع است و علامت این است که معنای متبادَر، معنای

موضوع له برای لفظ است. ولی آیا کیفیت وضع لفظ برای معنا چگونه است؟ این را تبادر مشخص نمی‌کند، ممکن است به‌صورت وضع تعیینی و یا به‌صورت وضع تعیّنی باشد. ولی کسانی که این تقسیم را نپذیرفتند، نمی‌توانند چنین حرفی بزنند. ما نیز تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی را نپذیرفتیم و گفتیم: گاهی کثرت استعمال، موجب به‌وجود آمدن معنای حقیقی می‌شود ولی آن معنای حقیقی را نمی‌توان «معنای موضوع له» نامید. نسبت بین حقیقت و موضوع له، عموم و خصوص مطلق است. هر «معنای موضوع له» ی، معنای حقیقی است ولی هر معنای حقیقی، معنای موضوع له نیست. در وضع تعیّنی، معنای حقیقی مطرح است ولی عنوان موضوع له تحقّق ندارد. اگر کسی این مبنا را پذیرفت در اینجا نیز باید بگوید: تبادر، در ارتباط با حقیقت است نه در ارتباط با موضوع له. تبادر، اقتضاء می‌کند که این معنای متبادر، معنای حقیقی لفظ باشد ولی آیا منشأ این حقیقت چیست؟ ممکن است ریشه آن، وضع باشد و ممکن است کثرت استعمال باشد به حدّی که در دلالت لفظ بر این معنا نیازی به قرینه دیده نشود.

جهت چهارم: چرا تبادر، علامت حقیقت است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۸

اگر در بین معانی مورد احتمال، این معنای متبادر، امتیاز حقیقی بودن را نداشته باشد، پس چرا به ذهن تبادر می‌کند؟ اگر خصوصیت حقیقی بودن را از آن جدا کنیم، خصوصیت دیگری در این رابطه نمی‌بینیم. به عبارت روشن‌تر: متبادر شدن یک معنا از بین معانی محتمله، باید به جهت اولویت و خصوصیتی باشد و ما اولویت را- در اینجا- غیر از حقیقی بودن معنا نمی‌بینیم.

جهت پنجم: آیا در اینکه تبادر علامت حقیقت است، شرطی هم وجود دارد؟

بلی، یک شرط وجود دارد و آن این است که تبادر باید در رابطه با خود لفظ باشد.

و به تعبیر اصطلاحی، تبادر باید مستند به حاقّ لفظ باشد به‌طوری که قرینه، نقشی در تبادر نداشته باشد. حال اگر ما در موردی علم پیدا کردیم که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است، این شرط حاصل شده است و علامیّتِ تبادر، تحقّق پیدا می‌کند. امّا اگر معنایی به ذهن تبادر کرد ولی ما علم نداشته باشیم که آیا این انسباق در ارتباط با حاقّ لفظ است یا استناد به حاقّ لفظ ندارد، آیا در این صورت، قاعده‌ای وجود دارد که ما را از حیرت بیرون آورد؟ مثل قواعد دیگری که در سایر موارد شک وجود دارد. در اینجا دو قاعده مطرح شده است: ۱- اطّراد: یعنی اگر دیدیم تبادر این معنا از لفظ، اختصاص به یک مورد یا دو مورد ندارد بلکه در تمام مواردی که این لفظ اطلاق شود، این معنا به ذهن تبادر می‌کند، مثلًا هروقت لفظ «صعید» اطلاق شود می‌بینیم از آن «تراب خالص» به ذهن تبادر می‌کند، این اطّراد، دلیل بر این است که تبادر معنای «تراب خالص» از لفظ «صعید» در ارتباط با حاقّ لفظ و ذات لفظ است. اشکال: آیا شما می‌گویید: در اینجا از راه اطّراد، علم پیدا می‌کنیم که تبادر، مستند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۹

به حاقّ لفظ است؟ اگر چنین باشد، این قطع حجّت است زیرا در کتاب قطع گفتیم:

قطع، از هر طریقی حاصل شود- هرچند از پریدن کلاغ باشد- حجّت است. بنابراین، اگر ما قطع پیدا کنیم که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است، چنین قطعی حجّیت دارد، منشأ آن هرچه باشد، اطّراد یا غیر آن. امّا اگر می‌خواهید بگویید: اطّراد، مفید قطع نیست ولی در مورد شک، حجّیت دارد. می‌گوییم: اگر اطّراد مفید قطع نباشد، چه حجّیتی می‌تواند داشته باشد؟ نه شرع آن را حجّت دانسته و نه نزد عقلاء حجّت است. بنابراین نمی‌توان در اینجا از مسأله اطّراد استفاده کرد. به‌همین‌جهت، مرحوم آخوند نیز در اینجا اطّراد را

ذکر نکرده است. ۲- اصالهٔ عدم القرینهٔ: مرحوم آخوند، این اصل را مطرح کرده و به‌طور خلاصه در رابطه با آن بحث کرده است ولی لازم است قدری بیشتر پیرامون آن بحث کنیم. آیا اصالهٔ عدم القرینهٔ، اصل شرعی است یا اصل عقلائی؟ اگر به عنوان اصل عقلائی مطرح باشد، ما باید به عقلاء مراجعه کنیم ببینیم عقلاء در چه مواردی بر اصالهٔ عدم القرینهٔ تکیه می‌کنند؟ وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء این اصل را در جایی مورد استفاده قرار می‌دهند که مستمع، معنای حقیقی و مجازی را می‌داند ولی در مراد متکلّم شک دارد، مثلًا متکلّم گفته است:

«رأیتُ أسداً» و سامع می‌داند که اسد برای حیوان مفترس وضع شده است و مجازاً در رجل شجاع هم استعمال می‌شود ولی در اینجا نمی‌داند که آیا متکلّم، معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را؟ اگر متکلّم، قرینه‌ای آورده باشد معلوم می‌شود که معنای مجازی را اراده کرده است و اگر قرینه نیاورد، معلوم می‌شود که معنای حقیقی را اراده کرده است. ولی سامع شک دارد که آیا متکلّم، قرینه آورده است یا نه؟ در اینجا عقلاء به اصالهٔ عدم القرینهٔ مراجعه می‌کنند و از راه این اصل، به مراد متکلّم پی می‌برند و می‌گویند: در اینجا متکلّم، معنای حقیقی را اراده کرده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۰

ولی در ما نحن فیه، بحث در این نیست که متکلّم چه چیزی را اراده کرده است بلکه بحث در تشخیص حقیقت از مجاز است و کاری به اراده متکلّم ندارد. معنایی به ذهن سامع تبادر کرده ولی نمی‌داند که آیا این تبادر، استناد به حاقّ لفظ دارد یا استناد ندارد. آیا در چنین جایی هم بنای عقلاء بر رجوع به اصالهٔ عدم القرینهٔ است، تا از این راه کشف کنند که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است؟ در اینجا، یا قطع داریم که بنای عقلاء بر رجوع به اصالهٔ عدم القرینهٔ تحقّق ندارد و یا شک و تردید داریم و روشن است که در صورت شک نیز- مانند مورد قطع- نمی‌توانیم به اصالهٔ عدم القرینهٔ مراجعه کنیم زیرا اگر در ثبوت یک اصل شرعی هم شک داشته باشیم، تا وقتی دلیلی شرعی بر ثبوت آن قائم نشود، نمی‌توانیم به آن اصل تکیه کنیم. در اینجا نیز باید بنای عقلاء- به عنوان پشتوانه اصالهٔ عدم القرینهٔ- احراز شود تا بتوانیم به اصالهٔ عدم القرینهٔ استناد کنیم و اگر شک در تحقّق بنای عقلاء داشته باشیم نمی‌توانیم به اصالهٔ عدم القرینهٔ استناد کنیم. این در صورتی بود که اصالهٔ عدم القرینهٔ به عنوان یک اصل عقلائی مطرح باشد. ممکن است کسی بگوید: چه مانعی دارد ما اصالهٔ عدم القرینهٔ را به عنوان یک اصل شرعی مطرح کرده و دلیل آن را همان «لا تنقض الیقین بالشک» قرار دهیم؟

«لا تنقض ...» در موردی به‌کارمی‌رود که احتمال حدوث و احتمال عدم حدوث آن را بدهیم، چون یقین داریم که هر امر حادثی، مسبوق به عدم است، بنابراین وقتی شک در حدوث آن داشته باشیم، با استناد به «لا- تنقض ...» استصحاب عدم آن را جاری می‌کنیم. در ما نحن فیه نیز قرینه، یک امر حادث است و حالت سابقه آن، عدم است، چه مانعی دارد که با استناد به «لا تنقض»، عدم قرینه را اثبات کنیم؟ ما در پاسخ می‌گوییم: در استصحاب، قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه لازم است.

آیا در ما نحن فیه، قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه کدام است که می‌خواهید «لا تنقض ...» را جاری کنید؟ دو احتمال در اینجا جریان دارد: احتمال اوّل: مجرای استصحاب را محفوف بودن و محفوف نبودن کلام به قرینه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۱

بدانیم و بگوییم: این لفظ، وقتی خودش تحقّق نداشت، محفوف به قرینه نبود و وقتی تحقّق پیدا کرد نمی‌دانیم آیا محفوف به قرینه شده یا نه؟ پس استصحاب عدم محفوفیّت به قرینه را جاری می‌کنیم. احتمال دوّم: استصحاب را در رابطه با خود قرینه جاری کنیم و بگوییم: قبل از آمدن لفظ، قرینه وجود نداشت و بعد از آمدن لفظ، شک داریم آیا قرینه، حادث شده یا نه؟ پس استصحاب عدم حدوث قرینه را جاری می‌کنیم. هر دو احتمال فوق دارای اشکال است: جریان استصحاب عدم محفوفیّت کلام به قرینه، همانند جریان استصحاب عدم قرشیّت مرئه یا استصحاب عدم قابلیّت تذکیه در مورد حیوان است و جریان این گونه استصحاب‌ها محلّ نزاع

می‌باشد. و تحقیق این است که این استصحاب‌ها- به علت اینکه حالت سابقه ندارد- جاری نیست، زیرا اگرچه مرئه وقتی وجود نداشت، قرشیّه هم نبود امّا این قرشیّه نبودن، به‌صورت سالبه به انتفاء موضوع است ولی الآن که وجود پیدا کرده است قضیّه مشکوک که ما به‌صورت سالبه به انتفاء محمول مطرح است چون مرئه وجود پیدا کرده است. ما معتقدیم در مواردی که قضیّه متیقّنه، سالبه به انتفاء موضوع و قضیّه مشکوک که، سالبه به انتفاء محمول باشد استصحاب جاری نمی‌شود، زیرا این دو قضیّه با یکدیگر عرفاً متغایرند و در باب استصحاب باید قضیّه متیقّنه با قضیّه مشکوک که اتّحاد داشته باشند. در مسأله استصحاب عدم التذکیهٔ در مورد حیوان نیز همین مطلب را می‌گوییم. در ما نحن فیه نیز نمی‌توان استصحاب عدم محفوفیت کلام به قرینه را جاری کرد، زیرا بین قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوک که، مغایرت وجود دارد. حالت سابقه، وقتی است که کلام وجود ندارد ولی حالت مشکوک که، وقتی است که کلام وجود دارد و ما در وجود قرینه شک داریم. و روشن است که بین این دو، عرفاً تغایر وجود دارد. حال می‌رویم سراغ احتمال دیگر: احتمال دیگر، استصحاب عدم قرینه بود، به این بیان که یک وقت، قرینه نبوده و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۲

الآن شک داریم که آیا قرینه آمده است یا نه؟ البته درست است که وقتی قرینه نبوده، کلام هم نبوده است و الآن شک داریم آیا مقارن با کلام، قرینه هم آمده است یا نه؟

ولی این جهت ضربه‌ای به استصحاب وارد نمی‌کند. نبودن قرینه در سابق، به عنوان «لیس تامّه» است و الآن شک داریم آیا در حال تحقّق کلام، قرینه هم حادث شده یا نه؟ و از این جهت اشکالی وجود ندارد ولی این استصحاب، از ناحیه دیگر دچار اشکال است زیرا مستصحَب، یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی باشد. وجوب نماز جمعه را می‌توان استصحاب کرد چون مستصحَب، حکم شرعی است.

خمریت یک مایع را می‌توان استصحاب کرد زیرا خمر- بدون هیچ واسطه‌ای- موضوع برای حکم شرعی است. ولی نفس عدم القرینهٔ، نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی. کدام آیه و روایت، حکم را روی عدم القرینهٔ بار کرده است؟ مگر اینکه بگویید وقتی استصحاب عدم القرینهٔ را جاری کردیم از راه عدم القرینهٔ ثابت می‌کنیم که- مثلًا- تراب خالص، معنای صعید است در نتیجه، معنای آیه تیمّم- که دلیل شرعی و متضمّن حکم شرعی است- برای ما معلوم می‌کند که تیمّم، فقط در رابطه با تراب خالص است. می‌گوییم: بله، درست است ولی شما چند مرحله را طی می‌کنید تا به اینجا برسید، آیا این مراحل، شرعی است یا عقلی؟ اگر بخواهید با وساطت بعضی از مراحل عقلیّه، خودتان را به حکم شرعی برسانید لازم می‌آید که اصل مثبِت را حجّت بدانید. اصل مثبِت، یعنی جایی که مستصحَب، نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی، ولی این مستصحَب، دارای یک لازم یا ملزوم عقلی است که آن لازم عقلی در رابطه با حکم شرعی است و موضوع برای حکم شرعی است. و دلیل استصحاب، به این اندازه نیرو و توان ندارد که بتواند اصل مثبِت را هم شامل شود. دلیل استصحاب، تنها در رابطه با خود مستصحَب- اگر حکم شرعی یا موضوع برای حکم شرعی باشد- می‌تواند نقش داشته باشد. بله، در بعض موارد که واسطه وجود دارد ولی واسطه خفیّه است به نحوی که عرفاً فکر نمی‌شود واسطه در کار است، اینجا هم حکم عدم الواسطه را جاری کرده‌اند. ولی در مثل ما نحن فیه، بین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۳

مسأله عدم القرینهٔ و آیه تیمّم فاصله زیادی وجود دارد و به واسطه نیاز است. ابتدا با استصحاب عدم القرینهٔ ثابت می‌کنید که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است و این یک لازم عقلی است. سپس می‌گویید: «چون متبادر از صعید، خصوص تراب خالص است، پس آیه تیمّم دلالت بر تراب خالص می‌کند». آیا استصحاب عدم القرینهٔ می‌تواند این مقدار نیرو داشته باشد؟ محقّقین معتقدند استصحاب، چنین توان و نیرویی را ندارد، بلکه فقط در محدوده خودش، که حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی است نقش دارد. نتیجه اینکه

استصحاب را چه در رابطه با عدم محفوفیت کلام به قرینه و چه در رابطه با عدم القرینهٔ بخواهید جاری کنید، نمی‌تواند اثری بر آن مترتّب شود. هرکدام از این‌ها، شرطی از شرایط استصحاب را فاقد است. پس در مواردی که شک داریم آیا تبادر، مستند به حاقّ لفظ است یا استناد به قرینه دارد؟ راهی برای اثبات اینکه تبادر، استناد به حاقّ لفظ داشته باشد نداریم.

جهت ششم: آیا عدم تعرّض مرحوم آخوند به اینکه «عدم تبادر، علامت مجاز است» دلیل بر این است که تبادر، فقط در ارتباط با حقیقت مطرح است؟

اشاره

مرحوم آخوند، سه علامت در رابطه با حقیقت و مجاز ذکر کرده است: تبادر، عدم صحّت سلب و اطّراد. ولی نسبت به دو علامت اخیر، نفی و اثباتش را متعرّض شده است. یعنی همان گونه که عدم صحّت سلب را علامت حقیقت می‌داند، صحت سلب را هم علامت مجاز می‌داند. در باب اطّراد نیز اطّراد را علامت حقیقت و عدم اطّراد را علامت مجاز می‌داند ولی در باب تبادر، فقط می‌فرماید: «تبادر، علامت حقیقت است»، و در رابطه با مجاز حرفی نمی‌زند. آیا عدم تعرّض ایشان در رابطه با علامت مجاز، به این معناست که می‌خواهد بفرماید: «در ارتباط با تبادر، فقط علامت حقیقت مطرح است. تبادر، علامت حقیقت است و اثبات شیء هم نفی ما عدا نمی‌کند پس عدم تبادر علامت برای چیزی نیست».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۴

به‌نظر می‌رسد که از کلام ایشان، چنین مطلبی استفاده می‌شود. وقتی در آن دو مورد متعرّض شد و در اینجا متعرّض نشد، ظاهر این است که می‌خواهد بفرماید:

مجاز، در رابطه با تبادر، سهمی ندارد. و ما چیزی مانند عدم تبادر یا مشابه آن، به عنوان دلیل بر مجاز نداریم.

کلام مشهور

ظاهراً مشهور بین اصولیین این است که همان‌طور که تبادر علامت حقیقت است، عدم تبادر هم علامت مجاز است.[۲۵۰] اشکال بر مشهور: شما که عدم تبادر را علامت مجاز می‌دانید پس در الفاظی- مثل عین- که مشترک لفظی هستند، اگر متکلّم بگوید: «رأیت عیناً»، و قرینه‌ای نیاورد، چیزی به ذهن تبادر نمی‌کند آیا اینجا هم مسأله مجاز مطرح است؟

کلام صاحب فصول رحمه الله و صاحب قوانین رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله و صاحب قوانین رحمه الله و جمعی از محقّقین، برای این که گرفتار اشکال فوق نشوند گفته‌اند: عدم تبادر، علامت مجاز نیست، بلکه «تبادر الغیر» علامت مجاز است اگر لفظی اطلاق شود و ما دیدیم غیر از معنایی که احتمال می‌دهیم، معنای دیگری متبادر می‌شود، تبادر آن معنای دوّم، علامت مجازیّت معنای اوّل است، لذا «تبادر الغیر» را به عنوان علامت مجاز مطرح کرده‌اند.[۲۵۱] اشکال بر کلام صاحب فصول رحمه الله و صاحب قوانین رحمه الله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۵

شما که «تبادر الغیر» را علامت مجاز قرار می‌دهید، اگر فرض کنیم در «رأیت عیناً» لفظ عین در یک معنای مجازی استعمال شد که

خارج از آن معانی مذکور برای عین است. شما می‌گویید: در اینجا «تبادر الغیر» وجود دارد. آیا آن «غیر» که در اینجا متبادر است چیست که شما آن را علامت مجاز قرار داده‌اید؟ از ناحیه اینان جواب داده شده است که اگر ما تبادر را علامت حقیقت قرار دادیم معنایش این است که هرجا تبادر بود حقیقت هم هست نه اینکه هرجا حقیقت بود تبادر هم باشد. بنابراین وقتی «تبادر الغیر» را علامت مجاز قرار دادیم معنایش این است که هرجا تبادر الغیر بود مجاز است نه اینکه هرجا مجاز بود حتماً باید تبادر الغیر هم وجود داشته باشد.[۲۵۲] اشکال بر مسأله تبادر: در اینجا یک اشکال به اصل مسأله تبادر وارد است و آن این است که شما که می‌گویید: «تبادر علامت حقیقت است»، آیا تبادر نزد جاهل به وضع را درنظر دارید یا تبادر نزد عالم به وضع؟ بدیهی است که جاهل به وضع، با شنیدن لفظ، معنایی به ذهنش نمی‌آید. در نتیجه، باید تبادر را در محدوده عالم به وضع مطرح کرد، یعنی انسان باید علم به وضع داشته باشد تا با شنیدن لفظ، معنا به ذهنش تبادر کند درحالی‌که ما تبادر را برای پی بردن به علم به وضع مورد استفاده قرار دادیم. به عبارت دیگر: کسی که جاهل به وضع است می‌خواهد با مراجعه به تبادر، علم به وضع پیدا کند، بنابراین علم به وضع– برای جاهل– متوقّف بر تبادر است در حالی که تبادر هم متوقّف بر علم به وضع است چون جاهل به معنا، چیزی به ذهنش تبادر نمی‌کند. و این دور است. جواب اشکال: مرحوم آخوند، این اشکال را به دو صورت جواب داده است: جواب اوّل: مسئله را به همان صورتی که در «جئنی بماءٍ» بحث کردیم، مطرح می‌کنیم. در آنجا می‌گفتیم: کسی که جاهل به معنای «ماء» است این لفظ را نزد عالم به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۶

معنا، استعمال می‌کند و ملاحظه می‌کند که چه چیزی به ذهن او تبادر می‌کند، هرچه تبادر کرد همان معنای حقیقی لفظ است. به عبارت دیگر: تبادر نزد عالم به وضع، علامت حقیقت نزد جاهل به وضع است. در نتیجه علم جاهل، متوقّف بر تبادر نزد عالم است و تبادر نزد عالم هم متوقّف بر علم خود اوست و دور پیش نمی‌آید. جواب دوّم: علم بر دو قسم است: علم تفصیلی و علم اجمالی ارتکازی.[۲۵۳] علم تفصیلی این است که انسان مطلبی را بداند و توجّه به علمش هم داشته باشد، و علم اجمالی آن است که انسان مطلبی را بداند ولی توجّه به علم خود ندارد.

به‌همین‌جهت از علم اجمالی به علم ارتکازی تعبیر می‌شود یعنی علمی که در ارتکاز انسان تحقّق دارد ولی خودش نمی‌داند که در ارتکازش چنین علمی وجود دارد.[۲۵۴] حال کسی می‌خواهد بداند معنای حقیقی کلمه «صعید» در آیه شریفه «مطلق وجه الأرض» یا «تراب خالص»؟ در اینجا می‌بیند وقتی کلمه «صعید» را خالی از قرینه به کار برد، خصوص تراب خالص– برفرض– به ذهن او تبادر می‌کند. به عبارت دیگر: او قبلًا به‌طور اجمال می‌دانسته که «صعید» به معنای «تراب خالص» است ولی به این معنا توجّه نداشته است. به علم خود توجّه نداشته است. سپس با استفاده از تبادر، به این علم خود، توجّه پیدا کرده و علم تفصیلی پیدا می‌کند. و اگر تبادر را به کار نمی‌برد، چون توجّه به علم خود نداشت، خیال می‌کرد جاهل است.[۲۵۵] فرق این جواب با جواب قبل در این است که در جواب قبل دو فرد مطرح بودند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۷

ولی در اینجا یک فرد مطرح است. جواب سوّم: بعضی درصدد برآمده‌اند اشکال را به طریق دیگری جواب بدهند لذا گفته‌اند: در اینجا دو فرد از علم تفصیلی مطرح است: یک فرد قبلًا تحقّق داشته که زمینه تبادر است و فرد دیگر، با تبادر تحقّق پیدا می‌کند. پس یک فرد از علم تفصیلی، متوقّف بر تبادر است و تبادر، توقّف بر فرد دیگری از علم تفصیلی دارد. همان‌طور که انسان دارای ماهیت واحدی است ولی افراد متعدّدی دارد، علم تفصیلی نیز در اینجا دو فرد دارد و چه مانعی دارد که یکی از این دو فرد، متوقّف بر فرد دیگر باشد؟ مگر مانعی دارد که یکی از افراد ماهیت، متوقّف بر فرد دیگر باشد؟ مناقشه در جواب سوّم: در بعضی از بحث‌های گذشته گفتیم: علم از امور ذات الإضافهٔ است. یک اضافه‌ای به معلوم دارد و یک اضافه به عالم. امور ذات الاضافه اگر بخواهند

تعدّد پیدا کنند باید یکی از دو طرف یا هر دو طرف، تعدّد پیدا کنند، جمله «زیدٌ فی الدار» با جمله «عمروٌ فی الدار» متعدد است زیرا ظرفیتی که مظروفش زید است با ظرفیتی که مظروفش عَمرو است، دو ظرفیت می‌باشند. همان‌طور که اگر گفتید:
«زید فی الدار» و «زید فی المدرسهٔ»، باز دو ظرفیت است: ظرفیت دار و ظرفیت مدرسه. و اگر گفتید: «زید فی الدار» و «عمروٌ فی المدرسهٔ» که تعدّد آن جای بحث نیست. ولی در «زید فی الدار» نمی‌توان بیش از یک ظرفیت تصوّر کرد، مگر اینکه «زید» یا «دار» یا هر دو طرف آن عوض شود. علم نیز اگر بخواهد متعدّد شود باید یا عالم یا معلوم یا هر دو طرف آن، متعدّد شوند و نمی‌توان جایی پیدا کرد که عالم یکی و معلوم هم یکی ولی علم، متعدّد باشد. اینجا که شما می‌گویید: «دو فرد از علم تفصیلی داریم: یکی مربوط به قبل از تبادر و دیگری مربوط به بعد از تبادر»، این دو فرد را چگونه درست می‌کنید؟ مگر عالم یا معلوم، متعدّد شده‌اند؟ عالم، یکی است. معلوم هم، یکی است. پس نمی‌توان گفت:
علم، متعدّد است. نمی‌توان گفت: من دَه علم دارم که الآن روز است. این، مورد استهزاء
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۸
قرار می‌گیرد. ولی اگر گفتیم: علم دارم به اینکه الآن روز است و علم دارم که زید از سفر آمده است و علم دارم که عَمرو به سفر رفته است و ... این‌ها تعدّد دارند.

راه دوّم برای شناخت معنای حقیقی عدم صحّت سلب (یا صحّت حمل)

اشاره

یکی از علائم حقیقت، «عدم صحت سلب» و یا به تعبیر دیگر: «صحّت حمل» است. در مقابل این علامت، «صحت سلب» یا «عدم صحّت حمل»، به عنوان علامت مجاز مطرح است. یعنی در جانب حقیقت، یک قضیّه حملیّه موجبه و در جانب مجاز، یک قضیّه حملیّه سالبه تشکیل می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: قضیّه‌ای که تشکیل می‌دهیم به دو صورت است: ۱- قضیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی:[۲۵۶] اگر بتوانیم چنین قضیّه‌ای تشکیل دهیم، خود معنای حقیقی را به دست آورده‌ایم، مثلًا اگر ما شک داشته باشیم که آیا تراب خالص، معنای صعید است یا نه؟ قضیّه حملیّه‌ای به‌صورت «الترابُ الخالصُ صعیدٌ» تشکیل می‌دهیم و فرض می‌کنیم حمل آن حمل اوّلی ذاتی است یعنی «صعید» و «تراب خالص» در ماهیت و حقیقت متّحدند، در این صورت، معنای حقیقی برای ما روشن شده و معلوم می‌گردد که «صعید» به معنای «تراب خالص» است. ۲- قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی:[۲۵۷] اگر چنین قضیّه‌ای تشکیل شود، نتیجه آن رساندن به حقیقت نیست بلکه نتیجه آن این است که ثابت می‌کند موضوع، یکی از مصادیق ماهیت محمول و یکی از افراد حقیقی محمول است.[۲۵۸]
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۹
نکته‌ای در ارتباط با قضایای حملیّه: در بحث‌های گذشته، به‌طور مبسوط پیرامون قضایای حملیّه بحث کردیم ولی نکته‌ای باقی مانده است که لازم می‌دانیم در اینجا مورد بحث قرار دهیم. آن نکته این است که: آیا تقسیم حمل به اوّلی ذاتی و شایع صناعی، فقط در قضایای موجبه جریان دارد یا در قضایای سالبه ردیف این قضایای موجبه نیز جریان دارد؟ یعنی همان‌طور که در قضایای موجبه، گاهی اتّحاد در ماهیت را اثبات می‌کردیم و گاهی اتحاد در وجود را، در قضایای سالبه هم گاهی اتّحاد در ماهیت را نفی می‌کنیم و گاهی اتّحاد در وجود را. مثلًا بگوییم: در «الإنسان لیس ببقرٍ»، اتّحاد در ماهیت را نفی کرده‌ایم و در «زید لیس ببقر» اتحاد

در وجود را نفی کرده‌ایم. یا اینکه خصوصیتی در ناحیه ایجاب وجود دارد که اقتضاء می‌کند تنوّع به دو نوع را، ولی در قضایای سالبه، این خصوصیت وجود ندارد به‌همین‌جهت در آنجا تنوّع تصوّر نمی‌شود. خصوصیتی که در قضایای موجبه تحقّق دارد، جنبه اثباتی آنها و جنبه تحقّق آن معناست. در قضایای موجبه می‌خواهیم بگوییم: بین موضوع و محمول، هوهویت مطرح است، اگر شما یک چنین عبارتی به کار ببرید و بگویید: بین موضوع و محمول هوهویت است، جای این سؤال است که آیا هوهویتی که بین موضوع و محمول است، هوهویت ماهوی است یا هوهویت وجودی؟ مثل این که اگر شما بگویید: «در این مدرسه، انسان وجود دارد»، جای این سؤال است که آیا انسان معمّم وجود دارد یا غیر معمّم؟ چون در وجود، تنوّع هست. ولی وقتی جانب سلب را درنظر بگیریم، مثلًا اگر شما بگویید: «من امروز مهمان نداشتم»، از شما سؤال نمی‌کنند: آن کسی که وجود نداشت آیا عالم است یا غیر عالم؟

در قضیّه سالبه شما می‌گویید: بین موضوع و محمول، هوهویت تحقّق ندارد و دیگر جای این سؤال نیست که آیا چه نوع هوهویتی تحقّق ندارد، زیرا اگر یک نوع هوهویت هم تحقّق داشته باشد سخن شما کذب خواهد بود. وقتی سلب، به اتّحاد و هوهویت تعلّق پیدا کند، معنایش این است که هیچ اتّحادی نیست و جای سؤال هم نیست، لذا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۰

اگر شما بعد از آن بگویید: «مقصود من هوهویت ماهوی بود نه هوهویت وجودی»، می‌گویند: در این صورت، شما نمی‌توانید مسئله را به‌صورت مطلق مطرح کنید، بنابراین حرف شما از اوّل، کذب بوده است. در نتیجه، ظاهر این است که قضیّه حملیّه موجبه، متنوّع است ولی قضیّه سالبه تنوّع ندارد و اگر بخواهیم در قضایای سالبه نیز تنوّع را بپذیریم لازم می‌آید که هم قضیّه «زیدٌ إنسانٌ» درست باشد و هم قضیّه «زیدٌ لیس بإنسان» زیرا ممکن است گفته شود: «زیدٌ انسان» هوهویت وجودی را اثبات می‌کند و «زید لیس بإنسان» هوهویت ماهوی را نفی می‌کند و بین این دو، منافاتی وجود ندارد. پس هر دو قضیّه، صحیح خواهند بود. به‌همین‌جهت، مرحوم آیت‌اللّه بروجردی می‌فرمود: بعضی از منطقیین می‌گویند که در مسأله تناقض، هشت وحدت [۲۵۹] کفایت نمی‌کند بلکه «وحدت حمل» نیز شرط است یعنی متناقضین باید نوع حملشان واحد باشد، نه اینکه یکی «حمل اوّلی ذاتی» و دیگری «حمل شایع صناعی» باشد.[۲۶۰] اینان روی همین مبنا این حرف را زده‌اند یعنی ابتدا گفته‌اند: «در قضایای سالبه نیز- مانند قضایای موجبه- حمل بر دو قسم است:

حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعی». سپس ملاحظه کرده‌اند هر دو قضیّه «زیدٌ إنسان» و «زیدٌ لیس بإنسان» صادقند و تناقضی در آن‌ها مطرح نیست لذا گفته‌اند:

علّت این است که در این دو قضیّه، وحدت حمل وجود ندارد، قضیّه اوّل، حملش شایع صناعی و قضیّه دوّم، حمل اوّلی ذاتی است.[۲۶۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۱

ولی امام خمینی «دام‌ظلّه» فرموده است: قضیّه «زیدٌ لیس بإنسان» کاذب است، زیرا «زید لیس بإنسان» نفی اتّحاد می‌کند و نفی اتّحاد، معنایش این است که بین موضوع و محمول، هیچ نوع اتّحادی وجود ندارد، نه اتّحاد ماهوی و نه اتّحاد وجودی و این، با وجود نوعی از اتّحاد سازگار نیست. درحالی‌که ما می‌بینیم در قضیه «زیدٌ لیس بإنسان» به حسب واقعیت- یعنی به لحاظ «زیدٌ إنسانٌ»- اتّحاد وجودی مطرح است.[۲۶۲] ممکن است به ذهن کسی بیاید که شاید کسی قرینه بیاورد بر اینکه قضیّه «زیدٌ لیس بإنسان» که او تشکیل می‌دهد، ناظر به نفی هوهویت در رابطه با حمل اوّلی ذاتی است. می‌گوییم: اقامه کردن قرینه، با آنچه مورد بحث ماست فرق دارد. ما نفس قضیّه سالبه را از نظر ظهور و دلالت، مورد بحث قرار داده‌ایم نه قضیّه سالبه‌ای که قرینه به همراه دارد. قضیّه سالبه، نفی اتّحاد می‌کند، مثل اینکه بگویید: «الإنسان لیس فی هذه الدار»، که در اینجا طبیعت و ماهیت انسان را نفی

کرده‌اید. در قضایای سالبه هم، وقتی ماهیت اتّحاد را نفی کردید، دیگر جای این حرفها نیست که آیا این اتّحادِ نفی شده، در رابطه با حمل اوّلی ذاتی است یا در رابطه با حمل شایع صناعی. البته بعید نیست که از کلام مرحوم آخوند استفاده شود که ایشان در سالبه بخواهد دو نوع را تصوّر کند، ولی واقع مطلب همان چیزی است که ما بیان کردیم. اشکال بر مسأله صحّت حمل: مرحوم آخوند می‌فرماید: اشکال دور که در مسأله تبادر مطرح شد در مورد صحّت حمل نیز مطرح است زیرا اگر کسی معنای «صعید» را نداند چگونه می‌تواند قضیّه حملیّه تشکیل داده و بگوید: «التراب الخالص صعید؟» پس تشکیل قضیّه حملیّه، فرع این است که آشنایی قبلی با معنای «صعید» داشته باشد و فرض این است که این علم را می‌خواهد از راه قضیّه حملیّه به دست آورد. بنابراین، علم

به معنای حقیقی صعید، متوقّف بر قضیّه حملیّه و قضیّه حملیّه هم متوقّف بر علم به معنای صعید است و این دور است. جواب اشکال: مرحوم آخوند می‌فرماید: همان دو جوابی که در مورد اشکال دور در مسأله تبادر مطرح کردیم در اینجا نیز مطرح می‌کنیم: یکی اینکه مسئله را در رابطه با علم تفصیلی و علم اجمالی مطرح می‌کنیم و دیگر اینکه این علامت را در مورد دو شخص مطرح کنیم. یکی قضیّه حملیّه را تشکیل دهد و دیگری تأیید کند.

مثلًا از عربی بپرسد «هل التراب الخالص صعیدٌ؟» او هم بگوید: نعم. در اینجا علم آن شخص عرب، سبب می‌شود که سؤال‌کننده- از راه قضیّه حملیّه- به معنای حقیقی صعید علم پیدا کند. این دو جواب را ما در بحث تبادر قبول کردیم ولی در اینجا یک اشکال قوی وجود دارد که در مسأله تبادر مطرح نبود. و ظاهراً مرحوم آخوند به این اشکال توجّه داشته است به‌همین‌جهت در تقریر «عدم صحّت سلب» تعبیری آورده است تا از این اشکال فرار کنند ولی تعبیر ایشان نمی‌تواند اشکال را برطرف کند. اینک به بحث و بررسی اشکال مزبور می‌پردازیم: اشکال: مسأله اجمال و تفصیل، در تبادر می‌تواند اشکال دور را برطرف کند ولی در «عدم صحّت سلب»[۲۶۳] نمی‌تواند به عنوان جوابی از مسئله دور باشد، زیرا شما که می‌گویید: «صحّت حمل در حمل اوّلی ذاتی علامت این است که آن معنای مشکوک، عین معنای حقیقی است». از شما سؤال می‌کنیم: موضوع و محمول شما در این قضیّه چیست؟ مثلًا اگر شک دارید که آیا «صعید» به معنای «مطلق وجه الأرض» است و می‌خواهید از راه قضیّه حملیّه، این معنا را کشف کنید، چگونه قضیّه حملیّه تشکیل می‌دهید؟ از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که معنای مشکوکی که احتمال می‌دهید

معنای حقیقی باشد- یعنی «مطلق وجه الأرض»- را موضوع و «صعید» را محمول قرار می‌دهید و به حمل اوّلی ذاتی، قضیّه را تشکیل می‌دهید و می‌گویید: «مطلقُ وجهِ الأرضِ صعیدٌ». حال سؤال می‌شود آیا محمول در این قضیّه، لفظ «صعید» است یا لفظ و معنا یا معنای تنها؟ اگر احتمال دهید که لفظ «صعید» محمول واقع شده، می‌گوییم: لفظ نمی‌تواند بر معنا حمل شود زیرا بین لفظ و معنا مغایرت وجود دارد. لفظ از مقوله صوت و کیف و امثال این‌هاست ولی معنا از مقوله جوهر است، چون «مطلق وجه الأرض» یا سنگ است یا شن یا خاک و امثال این‌ها و همه این‌ها از مقوله جوهرند. و در قضیّه «زیدٌ لفظٌ»، موضوع- در حقیقت- لفظ زید بود نه معنای آن. ولی در اینجا عنوان لفظیِ «مطلق وجه الأرض» مطرح نیست بلکه عنوان واقعی آن مطرح است. ما می‌خواهیم ببینیم آیا غیر از تراب خالص- یعنی سنگ و شن- هم «صعید» است یا نه؟ سنگ یعنی واقعِ سنگ. شن یعنی واقعِ شن، خاک خالص هم یکی از مصادیق «مطلق وجه الأرض» است. اگر معنایی، موضوع برای قضیّه حملیّه واقع شود، دیگر نمی‌توان لفظ را برآن حمل کرد. آن «هوهویت» ی که ما در مثل قضیّه «زیدٌ قائمٌ» مطرح می‌کردیم «هوهویت» بین معنای زید و معنای قائم بود یعنی «هوهویت» بین دو معنا تحقّق دارد. و اگر بخواهیم پای لفظ را به میان آوریم حتّی نمی‌توانیم بگوییم بین لفظ «زید» و لفظ «قائم»، اتّحاد وجود دارد. در باب معانی اگر توانستیم بگوییم:

«زیدٌ عمروٌ»، در باب الفاظ هم می‌توانیم بگوییم: «زیدٌ قائمٌ»، به‌طوری که اتّحاد و هوهویت بین این دو لفظ تحقّق داشته باشد. و

چون «زیـد» و «عَمرو»- در عالم معنا- دو فرد از یک ماهیتنـد و اتّحاد بین دو فرد ممکن نیست- حتّی اتّحاد وجودی- لذا قضیّه «زیدٌ عمروٌ» کاذب و باطل است. تغایر بین لفظ «زید» و لفظ «قائم» نیز- در ارتباط با ماهیت لفظ- مثل تغایر «زید» و «عَمرو»- در ارتباط با مـاهیت انسـان- است و هیـچ گونه اتّحـاد و حتّی نسبتی- به معنـای واقعی نسـبت- بین دو لفـظ تحقّق نـدارد. خلاـصه اینکه اتّحاد و هوهویت در قضیّه «زید قائم» در ارتباط با معنای «زید» و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۴

معنای «قائم» بود و به قول معروف و مشهور، بین این دو، نسبت تحقّق داشت. حال در ما نحن فیه اگر «مطلق وجه الأرض»- به عنوان یـک معنـا- موضوع قضـیّه حملیّه واقع شود، لفظ «صـعید» نمی‌توانـد محمول آن قرار گیرد بلکه بایـد گفته شود: «مطلق وجه الأرض لیس بصعید»، زیرا «مطلق وجه الأرض» یک معنا و «صعید» یک لفظ است و بین لفظ و معنا، اتّحاد و هوهویت نیست. زیرا عناوینشان بـا هم کاملًا متفاوت است. از اینجا معلوم می‌شود که احتمال دوّم- که لفظ و معنا، محمول برای مطلق وجه الأرض قرار گیرنـد- نیز باطـل است، زیرا اگر یک جزء از محمول، قابلیت اتّحاد و هوهویت با موضوع نداشـته باشـد مجموع هم نمی‌توانـد اتّحاد و هوهویت پیدا کند.

مجموع لفـظ و معنا، چگونه می‌توانـد با موضوعی که معناست اتّحاد و هوهویت پیـدا کنـد یا اینکه بینشان نسبت باشـد؟ درحالی‌که لفـظ، مبـاینت کامـل با موضوع دارد. بنابراین، احتمال سوّم تعیّن پیـدا می‌کنـد که ما مطلق وجه الأرض را موضوع قرار داده و معنای «صـعید» را برآن حمل می‌کنیم. در این صورت سؤال می‌کنیم: شـما که معنای «صعید» را نمی‌دانید چگونه می‌توانید آن را بر «مطلق وجه الأرض» حمل کنید؟

و کسـی نمی‌توانـد بگویـد: معنـای مجهـول را بر معنـای معلـوم حمـل می‌کنیم، زیرا عقـل، چنین چیزی را تکـذیب می‌کنـد. چگونه می‌توان بین موضوعی که معلوم است و محمولی که مجهول است ادّعـای هوهویت و اتّحاد کرد؟ بنابراین چاره‌ای ندارید جز اینکه بگوییـد: معنـای «صـعید» برای ما معلوم است. حال سؤال می‌شود آیا معنای «صـعید» را تفصـیلًا می‌دانیـد یا اجمالًا؟ اگر بگوییـد: علم تفصـیلی به معنا داریم، می‌گوییم: در این صورت، چرا قضـیّه حملیّه تشـکیل می‌دهیـد؟ از راه «عدم صـحّت سـلب»، چه نقطه ابهامی برای شـما روشن خواهـد شد؟ بنابراین، چاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود: علم اجمالی و ارتکازی به معنای «صـعید» داریم. در این صورت می‌گوییم:[۲۶۴] آیا هنگام حمل «صعید» بر «مطلق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۵

وجه الأرض»، معنای «صـعید» برای شـما مغفول عنه است یا به آن توجّه داریـد؟ اگر مغفول عنه باشـد، همانند معنای مجهول خواهد بود و همان‌طور که معنای مجهول، قابلیت حمل ندارد- نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه محمول- معنای مغفول عنه را نیز نمی‌توان بر موضوع حمل کرد. قضیّه حملیه، متقوّم به اتّحاد بین موضوع و محمول است، و این متوقّف بر توجّه به موضوع و محمول است. در نتیجه، بایـد معنـای «صـعید» مورد توجّه ما باشـد تا بتوانیم قضـیّه حملیّه تشـکیل دهیم. و اگر مورد توجّه شـد، از اجمالی بودن خارج می‌شود، زیرا- همـان گونه که گفتیم- فرق بین علم اجمـالی و علم تفصـیلی- در اینجـا- این است که علم تفصـیلی، علمی است که مورد توجّه و التفـات انسـان قرار گرفته و علم اجمـالی علمی است که در ارتکـاز انسان وجود دارد ولی مورد توجّه و التفات او قرار نگرفته است. آیـا می‌توان معنای معلوم بالاجمال- یعنی معنایی که مورد توجّه و التفات نیست- را محمول در قضـیّه حملیّه قرار داد؟ چاره‌ای نیست جز اینکه معنای «صـعید» مورد توجّه و التفات قرار گیرد تا بتوانـد بر «مطلق وجه الأرض» حمل شود و زمانی که مورد التفات واقع شد از اجمالی بودن خارج شده و به علم تفصیلی تبدیل می‌شود، در این صورت چه نیازی به تشکیل قضیّه حملیّه وجود دارد؟ این اشـکال، در باب تبادر مطرح نیست زیرا در آنجا مسئله لفظ و معنا مطرح است و مسأله تشـکیل قضیّه حملیّه مطرح نیست. ممکن است انسان، ابتداءً نداند معنای «صعید» چیست. یعنی علم تفصیلی به آن ندارد. پس نزد خود می‌گوید: آیا وقتی لفظ «صعید»

گفته شود چه چیزی به ذهن می‌آید؟ ملاحظه می‌کند وقتی لفظ صعید گفته می‌شود، ذهن خود او یا ذهن شخص دیگر مثلًا منتقل به «مطلق وجه الأرض» می‌شود و قبل از آنکه مسأله کاشفیتِ تبادر را مورد استفاده قرار دهد هیچ‌گونه علم تفصیلی به معنای «صعید» نداشت ولی در قلب و ذهن او این معنا وجود داشت بدون اینکه به آن توجّه داشته باشد، تا اینکه از راه تبادر، به علم خود توجّه پیدا می‌کند. ولی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۶

در مسأله «صحّت حمل» این‌گونه نیست که یک طرف، لفظ و طرف دیگر، معنا باشد.

قضیّه حملیّه، روی لفظ و معنا دور نمی‌زند. «مطلق وجه الأرض»- به عنوان یک معنا- موضوع قرار گرفته و معنای صعید هم برآن حمل شده است. محمول را ما محمول قرار داده‌ایم و نمی‌شود برای خود ما مجهول و مغفول عنه باشد. باید یک شیء روشن و مورد التفات و توجّه نفس را محمول برای «مطلق وجه الأرض» قرار دهیم.

در نتیجه لازم می‌آید که قبل از تشکیل قضیّه حملیه، معنای «صعید» به‌طور کامل برای ما معلوم باشد و نیازی به تشکیل قضیّه حملیّه پیش نیاید. این اشکال خیلی مهم است و قابل دفع نیست. در حمل شایع صناعی نیز عین این اشکال مطرح است. مثلًا شما می‌دانید که «تراب خالص» یا عین معنای «صعید» و یا داخل در معنای «صعید» است ولی در سایر چیزها مثل سنگ و شن و ... شک دارید که آیا این‌ها مصداق معنای «صعید» است یا نه؟ حال می‌آیید قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی تشکیل می‌دهید و از این راه، مصداقیّت این‌ها را برای معنای «صعید» به دست می‌آورید و می‌گویید: «الحجر صعید»، «الرّمل صعید»، به صورت قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی. در اینجا نیز عین اشکال مذکور- با اندکی تفاوت- جریان دارد، زیرا می‌گوییم: در «الرّملُ صعیدٌ» نه لفظ «صعید» می‌تواند محمول باشد و نه لفظ و معنای آن، بلکه بدون هیچ شکی، معنا به عنوان محمول است. آن‌هم معنای معلوم نه معنای مجهول. اینجا سؤال می‌شود: معنایی که شما از لفظ «صعید» می‌دانید و می‌خواهید قضیّه حملیّه تشکیل دهید آیا می‌دانید که آن معنا شامل حجر و رمل است یا نه؟ مثلًا در «زیدٌ إنسانٌ» وقتی ما می‌خواهیم قضیّه حملیه به حمل شایع ترتیب دهیم، می‌دانیم که «انسان» دارای ماهیتی کلّی است و «زید» یکی از مصادیق آن می‌باشد. حال در مسأله مورد بحث، اگر می‌دانید که معنای «صعید» شامل رمل و حجر می‌شود، پس چرا قضیّه حملیّه تشکیل می‌دهید؟ و اگر نمی‌دانید، از کجا به صحّت یا بطلان قضیّه حملیّه خود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۷

پی می‌برید؟ آیا می‌توان با وجود شک در اینکه معنای صعید شامل رمل است یا نه، قضیّه «الرّمل صعیدٌ» را تشکیل داد؟ قضیّه حملیّه به حمل شایع در صورتی صحیح است که تشکیل‌دهنده بداند که محمول دارای معنایی عام است و موضوع، یکی از افراد آن معنای عام است. و اگر شما از قبل بدانید که «صعید» به معنای «مطلق وجه الأرض» است و رمل و حجر و تراب خالص از مصادیق آن می‌باشند دیگر چه نیازی به تشکیل قضیّه «الرّمل صعیدٌ» و «الحجر صعیدٌ» دارید؟ و اگر احتمال دهید که «صعید» برای «تراب خالص» وضع شده چگونه می‌توانید قضیّه «الرّمل صعیدٌ» یا «الحجر صعیدٌ» را تشکیل دهید؟ لذا در اینجا هم این اشکال پیش می‌آید که یا اصلًا نمی‌توانید قضیّه حملیّه درست کنید و یا اگر توانستید، نیازی به آن ندارید. توجّه مرحوم آخوند به اشکال فوق: مرحوم آخوند، گویا به اشکال مذکور توجّه داشته، لذا وقتی خواسته است «عدم صحّت سلب» را مطرح کند تعبیری به کار برده است تا اشکال فوق به ایشان وارد نشود و آن تعبیر این است که فرموده است: عدم صحّة سلب اللفظ- ولی چون می‌دانسته است که لفظ مطرح نیست، اضافه کرده است:- بمعناه المعلوم المرتکز إجمالًا عن معنیً- معنایی که موضوع قرار می‌گیرد- تکون علامة کونه حقیقة فیه.[۲۶۵] ایشان که می‌فرماید: عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه، یعنی چه؟ آیا لفظ و معنا را اراده کرده است؟ گفتیم این غیر قابل تصوّر است که کسی لفظ را حمل بر معنا کند. و اگر می‌خواهد پای معنا را به‌میان کشیده و لفظ را نادیده بگیرد، چرا می‌گوید: عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم؟ بنابراین، تعبیر مرحوم آخوند، اشکال را برطرف نمی‌کند. بعضی احتمال داده‌اند که ایشان می‌خواهد بفرماید:

لفظ، فانی در معناست. لفظ،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۸

چهره معناست بنابراین می‌توان در اینجا (مسأله عدم صحّت سلب و صحّت حمل) لفظ را با این چهره مطرح کرد. می گوییم: این‌ها مشکل را حل نمی‌کند، برای ما روشن کنید محمول چیست؟ لفظ است یا معنا یا هر دو؟ اگر محمول، لفظ یا لفظ و معنا باشد اشکال دارد و اگر معنای تنها باشد دیگر نیازی به تشکیل قضیّه و استفاده از عدم صحّت سلب نیست. در نتیجه، اشکال دوری که بر صحّت حمل و عدم صحّت سلب وارد شد با جواب علم تفصیلی و اجمالی قابل حلّ نیست. بله جواب دیگری که برای دور داده شد می‌تواند اشکال دور را برطرف کند و آن جواب این بود که عدم صحّت سلب نزد عالم به وضع، علامت حقیقت باشد نزد کسی که جاهل به وضع است.

کلام محقّق عراقی رحمه الله در ارتباط با «عدم صحّت سلب»

محقّق عراقی رحمه الله پس از آنکه «عدم صحّت سلب» را به عنوان یکی از علائم حقیقت پذیرفته، فرموده است: در بعضی از موارد، نمی‌توان از راه «عدم صحّت سلب»، مطلبی را به دست آورد و آن در جایی است که معنایی را که موضوع قرار می‌دهیم، معنایی مرکّب، و محمول، معنایی بسیط باشد. به عبارت دیگر: گاهی موضوع و محمول، هر دو بسیطند مثل اینکه «بشر» را موضوع و «انسان» را محمول قرار دهیم.

اینجا قضیّه‌ای که تشکیل می‌شود می‌تواند ما را راهنمایی کند که بشر همان انسان است. ولی اگر موضوع قضیّه ما مرکّب، و محمول، بسیط باشد، مثل قضیّه «الحیوان الناطق انسان»، از راه این حمل نمی‌توان پی برد که حیوان ناطق معنای انسان است. ایشان می‌فرماید: البته ما در صحّت قضیّه «الحیوان الناطق إنسان»- به حمل اوّلی ذاتی- مناقشه‌ای نداریم بلکه می‌خواهیم بگوییم: از راه این حمل اوّلی ذاتی نمی‌توان به دست آورد که حیوان ناطق معنای انسان است زیرا انسان دارای یک معنای بسیطی است که با شنیدن لفظ «انسان»، همان معنای بسیط به ذهن ما می‌آید.

آن‌وقت شما چگونه می‌خواهید این معنای بسیط را- با تشکیل قضیّه حملیّه- به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۹

معنای مرکّب تبدیل کنید؟ به عبارت دیگر: صحّت حمل، می‌خواهد این مطلب را برساند که معنای انسان این معنای مرکّب است درحالی‌که ما می‌دانیم معنای انسان، مرکّب نیست بلکه بسیط است، لذا باید این‌گونه قضایا را از محدوده صحّت حمل خارج کرده و بگوییم: در اینجا صحّت حمل نمی‌تواند کاشفیت از معنای حقیقی داشته باشد.

ولی در مواردی که موضوع و محمول، بسیطند می‌توان از راه صحّت حمل، معنای حقیقی را به دست آورد.[۲۶۶] بررسی کلام محقّق عراقی رحمه الله اوّلًا: بر اساس اشکالی که در رابطه با صحّت حمل مطرح کردیم، مسأله صحّت حمل به‌طور کلّی زیر سؤال می‌رود، زیرا قبل از تشکیل قضیّه حملیّه، باید معنای حقیقی به‌صورت علم تفصیلی برای ما روشن باشد و در صورتی که روشن نباشد نمی‌توانیم قضیّه حملیّه تشکیل دهیم. و اگر هم معنا روشن باشد نیازی به تشکیل قضیّه حملیّه نداریم. ثانیاً: برفرض که از این اشکال صرف‌نظر کنیم و صحّت حمل را به عنوان علامتی برای حقیقت بپذیریم ولی استثنایی که محقّق عراقی رحمه الله مطرح کرد مورد قبول ما نیست، زیرا وقتی ما قضیّه حملیّه «الحیوان الناطق إنسان» را- برای کشف معنای حقیقی انسان- تشکیل دادیم، به این نکته توجّه داریم که انسان دارای یک معنای بسیط است و موضوع قضیّه ما مرکّب است و مرکّب- با وصف ترکّبش- نمی‌تواند با

معنایی بسیط، اتّحاد داشته باشد. ولی ما از این قضیّه حملیّه به دست می‌آوریم که انسان دارای یک معنای بسیط است که اگر ما آن معنای بسیط را تجزیه و تحلیل عقلی بنماییم و جنس و فصل آن را مشخّص کنیم، جنس آن عبارت از حیوان و فصل آن عبارت از ناطق خواهد بود. قضیّه حملیّه به ما نشان می‌دهد که حیوان ناطق، تجزیه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۰

شده معنای بسیط انسان است. و با همین مسئله، معنای حقیقی برای ما روشن می‌شود معنای حقیقی آن معنایی است که هنگام تجزیه و تحلیل عقلی، جنس آن به حیوان و فصل آن به ناطق رجوع می‌کند. بنابراین، عدم وجود اتّحاد بین معنای بسیط و معنای مرکّب، مانع از صحّت حمل نیست. یعنی درحقیقت، وقتی ما «الحیوان الناطق» را موضوع قرار می‌دهیم، وصف ترکّب را از آن جدا می‌کنیم و اگر چنین کاری را انجام ندهیم، نمی‌توانیم قضیّه حملیّه تشکیل دهیم زیرا در چنین صورتی، حمل، صحیح نخواهد بود. و ما باید صحّت حمل را درست کنیم تا بتوانم از آن به عنوان یک علامت، استفاده کنیم. بنابراین، کلام محقّق عراقی رحمه الله قابل قبول نیست و ما اگر از اشکال قبلی صرف‌نظر کنیم می‌توانیم صحّت حمل را به عنوان علامتی برای حقیقت بپذیریم.

راه سوّم برای شناخت معنای حقیقی اطّراد

اشاره

آخرین علامتی که در رابطه با حقیقت و مجاز ذکر شده، اطّراد است. اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد، علامت مجاز است.
تعریف اطّراد: مرحوم آخوند- با اینکه مسأله تبادر و عدم صحّت سلب را تعریف کرد- تعریفی برای اطّراد ذکر نکرده است بلکه فقط فرموده است: اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد علامت مجاز است.[۲۶۷] برای اطّراد، تعاریف مختلفی مطرح شده است ولی به‌نظر می‌رسد بهترین تعریف، تعریف محقّق اصفهانی رحمه الله در حاشیه بر کفایه است. ایشان هم اطّراد را معنا کرده و هم آن را به عنوان علامتی برای حقیقت پذیرفته است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۱

کلام محقّق اصفهانی رحمه الله در مورد اطّراد

فرض کنید لفظی دارید به نام «رجل» و اجمالًا یک معنایی هم برای آن می‌شناسید ولی نمی‌دانید آیا این معنا، معنای حقیقی «رجل» است یا معنای مجازی آن؟ حال این رجل را- که به عنوان یک نکره یا مطلق مطرح است- بر «زید»، اطلاق می‌کنیم،[۲۶۸] می‌بینیم این اطلاق، صحیح است. سپس به سراغ علّت آن می‌رویم، می‌بینیم اطلاق «رجل» بر «زید»- به عنوان اینکه در «زید»، خصوصیت رجولیّت وجود دارد- صحیح است. سپس این علت را به موارد دیگر سرایت می‌دهیم، مثلًا می‌بینیم در «عَمرو» هم خصوصیت رجولیّت وجود دارد پس اطلاق «رجل» بر «عَمرو» هم صحیح است، و همچنین نسبت به سایر افراد رجل که دارای این خصوصیت می‌باشند، ملاحظه می‌کنیم اطلاق، صحیح است و ما نمی‌توانیم موردی را پیدا کنیم که دارای خصوصیت رجولیّت باشد ولی اطلاق «رجل» برآن صحیح نباشد. محقّق اصفهانی رحمه الله سپس می‌فرماید: از اینجا کشف می‌کنیم که آن معنایی که بر تمام افراد،

انطباق پیدا می‌کند- به علّت اینکه دارای خصوصیّت رجولیّت می‌باشند- باید معنای حقیقی «رجل» باشد. قبل از اینکه این کار را شروع کنیم تردید داشتیم که این معنا، معنای حقیقی است یا معنای مجازی؟ ولی بعد از آنکه اطّراد- یعنی شیوع و سریان در تمام افراد- را ملاحظه کردیم و دیدیم حتّی یک مورد هم به عنوان استثناء وجود ندارد- که دارای خصوصیت رجولیّت باشد ولی عنوان «رجل» برآن اطلاق نشود- کشف می‌کنیم که این معنا، معنای حقیقی رجل است. حال به سراغ مجاز

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۱۲

می‌رویم می‌بینیم مطلب برعکس است زیرا اگر ما شک کنیم که آیا «رجل شجاع» معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی آن؟ می‌آییم و اسد را- با همان معنای مشکوک- بر «زید» که دارای صفت شجاعت است- اطلاق می‌کنیم می‌بینیم این اطلاق، صحیح است و ریشه آن را مسئله مشابهت در شجاعت می‌بینیم. حال می‌آییم در فرد دیگری که با «اسد» شباهت دارد- ولی شباهت آن در غیر مورد شجاعت است- اطلاق می‌کنیم می‌بینیم این اطلاق صحیح نیست و به کسی که مثلًا در راه رفتن، شبیه اسد است نمی‌توان اسد را اطلاق کرد از اینجا می‌فهمیم که در «زیدٌ أسدٌ» معنای مجازی مطرح بوده که بر «زید» انطباق پیدا کرده، زیرا اگر معنای حقیقی بود باید سریان و جریان داشته باشد و حتّی یک مورد هم استثناء نداشته باشد.[۲۶۹] کلامی از مرحوم آخوند و جواب آن: مرحوم آخوند فرموده است: عدم اطّراد، در صورتی می‌تواند به عنوان علامت مجاز مطرح باشد که نوع علاقه مجازی- مثل مشابهت- را ملاحظه کنیم ولی اگر صنف علاقه- مثل مشابهت در شجاعت- را درنظر بگیریم، در مجاز هم اطّراد وجود دارد، زیرا اگر ملاک، مشابهت در شجاعت باشد در تمام افرادی که دارای این خصوصیت می‌باشند جریان و سریان دارد.[۲۷۰] ولی این حرف، صحیح نیست، زیرا آنچه در باب مجاز به عنوان علاقه مطرح است علاقه مشابهت است. و این که مشابهت در چه چیز باشد مطرح نیست. در «زیدٌ أسدٌ» مشابهت در شجاعت و در «عمروٌ ابن سینا» مشابهت در عالم بودن مطرح است و .... اصولًا صنف- بما هو صنف- هیچ مدخلیتی در ارتباط با علائق مجازی ندارد.

معیار در علاقه مشابهت- که اتّفاقاً این قسم از مجاز را از اقسام دیگر ممتاز کرده و

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۱۳

به نام استعاره نامیده شده است- وجود مشابهت است ولی اینکه مشابهت در چه چیز باشد مطرح نیست. مگر هروقت برای استعاره به «زیدٌ أسدٌ» مثال زدیم و علاقه آن مشابهت در شجاعت بود، معنایش این است که مشابهت در شجاعت به عنوان علاقه مطرح است؟ مشابهت، عنوان استعاره را به وجود می‌آورد، در هرکجا به تناسب خودش و با مشابهتی که تناسب با آنجا دارد. پس ما نمی‌توانیم صنف علاقه را مطرح کنیم بلکه ملاک، نوع علاقه است. حال که ملاک، نوع علاقه شد، می‌بینیم این نوع، اطّراد ندارد. در مورد «زید»- که در شجاعت با اسد مشابه است- می‌توان گفت: «زیدٌ أسدٌ» ولی در مورد عَمرو- که در راه رفتن با اسد مشابه است- نمی‌توان گفت: «عمروٌ أسدٌ»، با اینکه عنوان مشابهت محفوظ است. مرحوم آخوند، خیال کرده است در باب مجاز، مسئله به این صورت است که هرجا این علائق وجود داشته باشد، استعمال مجازی صحیح است درحالی‌که مسئله برعکس است یعنی هرجا استعمال مجازی صحیح باشد، علائق مجازیه هم وجود دارد. اشکالات کلام محقّق اصفهانی رحمه الله اشکال اوّل: بنا بر فرمایش محقّق اصفهانی رحمه الله، مسأله اطّراد، داخل در مسأله صحّت حمل خواهد بود زیرا ایشان برای بیان اطّراد، قضیّه حملیّه تشکیل داده و پای صحّت حمل را به‌میان آورد. بنابراین با مطرح کردن اطّراد، چیز تازه‌ای مطرح نشده است. اشکال دوّم: ایشان که می‌فرماید: در تشکیل قضیّه «زیدٌ رجلٌ» و اطلاق «رجل» بر «زید»، خصوصیات زیدیت و فردیت را کنار می‌زنیم، سؤال می‌کنیم: وقتی چنین کاری را انجام می‌دهید چه تصویری از «رجل» در ذهن شما وجود دارد؟ آیا معنایی که برای «رجل» فرض کردید، معنای مردّد بین معنای حقیقی و مجازی است؟ یعنی می‌گویید: ما اجمالًا معنای خصوصیت رجولیت را برای «رجل» فرض می‌کنیم که مردّد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۴

بین حقیقت و مجاز است ولی می‌بینیم این معنا انطباق بر زیـد پیـدا می‌کند، چون این معنا در زید وجود دارد بعد می‌بینیم که معنای «رجـل» بر عَمرو و بکر و سـایر افرادی که این خصوصـیت در آنان وجود دارد، تطبیق می‌کنـد. در این صورت ما اشـکالی- شبیه آن اشـکال که در مورد صحّت حمل مطرح کردیم- مطرح کرده و می‌گوییم: شما در رابطه با معنای حقیقی «رجل»، نه تبادری دارید و نه یـک معنـای معلوم بالتفصـیل. اگر معنای مردّدی- که نمی‌دانیم حقیقت است یا مجاز؟- بر تمام کسانی که آن معنا و خصوصـیت در آنان وجود دارد تطبیق کنـد از کجا می‌فهمیم که آن معنا، معنای حقیقی رجل است؟ اگر ما مسأله تبادر و عـدم صـحّت سلب را نادیـده بگیریم و بگـوییم: هیـچ علامـتی غیر از نفس همین معنـا در اینجـا وجـود نـدارد راهی برای تشـخیص حقیقی بـودن این معنا نخواهیم داشت. اگر مـا یـک معنـای مجازی را فرض کنیم که در «زیـد» و «عَمرو» و «بکر» وجود دارد آیا صـحّت اطلاق این معنا بر جمیع افراد، دلیل بر حقیقی بودن این معنا خواهـد بود؟ اگر قبلًا صـحّت اطلاق را به دست آورده‌اید نیازی به اطّراد نیست زیرا ما قبلًا این معنـا را به دست آورده‌ایم، در غیر این صورت، هیـچ جهتی برای مـا روشن نیست. درحقیقت، شبیه صـنف علاقه می‌شود، همان گونه که در صنف علاقه گفته شد اطّراد تحقّق دارد اینجا هم همین‌طور است. انطباق بر افرادی که آن معنا در آنان تحقّق دارد دلیل بر حقیقی بودن معنا نیست. بیان دیگری در ارتباط با اشکال: ایشان فرمود: وقتی کلمه «رجل»- با معنای مردّد بین حقیقی و مجازی- را بر «زیـد» اطلاـق می‌کنیم- به خـاطر خصوصـیت رجولیت- می‌بینیم هرجا این خصوصـیت وجود داشـته باشـد اطلاق کلمه «رجل» صحیح است. سؤال می‌کنیم: این صـحّت اطلاق را از کجا به دست آورده‌اید؟ ما در مورد «زیدٌ رجلٌ» مناقشه‌ای نداریم ولی صـحّت اطلاق و حمل در «عمروٌ رجلٌ» را از کجا به دست آوردید؟ اگر بگویید: «عرف، چنین اطلاقی را صحیح می‌داند، یعنی صحّت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۵

اطلاق نزد دیگران، دلیل بر این می‌شود که نزد شـما هم اطلاق صحیح باشد، مثل اینکه تبادر نزد عالم به وضع علامت برای حقیقت باشـد نزد جاهـل به وضع». می‌گوییم: این فرض فعلًا خـارج از بحث مـاست، مـا می‌خواهیم بـدون احتیاج به دیگران، مسئله را تمام می‌کنیم. ما احتمال می‌دهیم معنایی که بر «زید» اطلاق شده، معنای مجازی باشد و معنای مجازی توسعه ندارد. درحقیقت مثل همان علاقه مشابهت با اسد است که می‌گفتیم، اطلاق «اسد» بر «زید»- که مشابهتش در شجاعت است- صحیح است ولی اطلاق «اسد» بر «عَمرو»- که مشابهتش در راه رفتن است- صـحیح نیست، زیرا معنای مجازی توسـعه ندارد. بنابراین شـما نمی‌توانید دلیلی ارائه دهید که اطلاـق «رجـل» در تمـام مواردی که خصوصیت رجولیت وجود دارد صـحیح است. بلی اگر قبلًا احراز کرده باشـید که این معنا، معنای حقیقی «رجل» است می‌توانیـد به دنبال آن، صـحّت اطلاق را مطرح کنید ولی اگر احراز نکردید نمی‌توانید صـحّت اطلاق را مطرح کنید. صـحّت اطلاق، دلیل می‌خواهد. و اگر پشـتوانه آن، عرف باشد دیگر شـما نیازی به مسأله اطّراد نخواهید داشت زیرا در همان حمل «زیـدٌ رجلٌ»، تبادر، کار را تمام می‌کنـد و اگر عرف در کار نبود، شـما که تردیـد داریـد آیا معنای اطلاق‌شـده بر زیـد، معنای حقیقی است یا مجازی؟ چگونه می‌توانید صـحّت اطلاق در «عمروٌ رجلٌ» را مطرح کنید؟ آیا این متوقف بر این نیست که قبلًا معنای حقیقی را به دست آورده‌ایـد؟ اتفاقاً در مسأله عدم اطّراد هم این اشـکال مطرح است، شـما می‌گویید: اطلاق «اسد» بر «زید»- کـه مشابهتشـان در شـجاعت اسـت- صـحیح است و اطلاـق «اسـد» بر «عَمرو»- که مشابهتشـان در راه رفتن است- صـحیح نیست. ما می‌گوییم: دلیل شـما بر عدم جواز اطلاق چیست؟ در اینجا پای عرف را به‌میان می‌کشـید و این همان مسأله عالم و مستعلم می‌شود ولی اگر پای عرف در میان نیست، شـما هم جاهل به معنای اسد هستید، چرا بر «عَمرو» اطلاق نشود؟ پس باید قبلًا احراز کرده باشید که «اسـد» دارای یـک معنـای حقیقی است و این معنـا که شـما بر «زیـد» و «عَمرو» اطلاـق می‌کنیـد معنـای مجـازی است و چون در مجازات توسعه مطرح نیست، این اطلاق صحیح

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۶

نیست. ولی اگر این معنا را احراز نکرده باشید و احتمال بدهید که معنای اطلاق‌شده بر زید در «زیدٌ أسدٌ» همان معنای حقیقی است باید «عمرو أسدٌ» هم درست باشد و دلیلی بر بطلان آن نداریم. پس اینکه شما رکن مسئله را صحّت اطلاق- در مورد اطّراد- و عدم صحّت اطلاق- در مورد عدم اطّراد- قرار دادید، فرع بر این است که معنای حقیقی قبلًا برای شما روشن شده باشد، در غیر این صورت نه در رابطه با اطّراد می‌توانید حکم به صحّت اطلاق کنید و نه در رابطه با عدم اطّراد می‌توانید حکم به عدم صحّت اطلاق کنید. در نتیجه، بیان محقّق اصفهانی رحمه الله- اگرچه بهترین تعریف در باب اطّراد است- دارای اشکال است.

کلام مرحوم آیت‌اللّه بروجردی در ارتباط با اطّراد

مرحوم آیت‌اللّه بروجردی فرموده است: اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد، علامت مجاز است.[۲۷۱] ایشان فرموده است: مراد از اطّراد این است که وقتی تعبیری در ارتباط با یک معنایی بتوانید داشته باشید، این تعبیر را بتوان در ارتباط با آن شخص در همه جا پیاده کرد و مراد از عدم اطّراد این است که نتوان آن تعبیر را در همه جا پیاده

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۱۷

کرد. ایشان می‌فرماید: در استعمالات حقیقی فقط یک شرط وجود دارد، مثلًا وقتی شما می‌گویید: «رأیتُ زیداً یرمی»، شرطش این است که زید را در حال رمی مشاهده کرده باشید ولی اگر دیدید زید، اتصاف به رمی دارد، اطلاق رامی بر زید، نیاز به زمان یا مکان یا موقعیت خاص ندارد بلکه هروقت شما بخواهید رامی را بر زید اطلاق کنید صحیح است چون رمی از او صادر شده و او حقیقتاً به رامی بودن اتصاف دارد و در اطلاق، تنزیل و ادّعا و غیره مطرح نیست. اطلاق، عین حقیقت است. امّا اگر گفتید: «رأیتُ أسداً یرمی» در اینجا نیز شرطی که در مورد حقیقت گفتیم باید احراز شود یعنی باید رامی بودن او محرز باشد ولی در اینجا، به‌جای اینکه «زید» را به کار برید کلمه «اسد» را به کار برده‌اید، این استعمال- غیر از شرط اوّل- دو شرط دیگر نیز لازم دارد: ۱- در اطلاق لفظ اسد بر زید باید ادّعا یا تنزیلی- شبیه آنچه سکّاکی در باب استعاره می‌گوید و ما در باب مجازات ذکر کردیم- داشته باشید. ۲- این «زید» که لفظ اسد را بر او اطلاق کردید با اینکه در نوع علاقه- یعنی مشابهت- و حتی در صنف آن- یعنی شجاعت- با اسد، مشابهت دارد علاوه بر این در جایی می‌توان «زید» را بر «اسد» اطلاق کرد که با مقام شجاعت تناسب داشته باشد مثل میدان جنگ برای نیرو دادن به رزمندگان، مثل اینکه بگویید: «شما شیران بیشه شجاعتید»، ولی اگر همین افراد را به مهمانی دعوت کردید نمی‌توانید سر سفره، لفظ اسد را بر آنان اطلاق کنید. اینجا با وجود اینکه مشابهت در شجاعت وجود دارد ولی اطلاق، صحیح نیست و معنای مجازی اطّراد ندارد. پس در حقیقت، ایشان اطّراد را به معنای صحّت اطلاق در جمیع مواقع می‌دانند بدون اینکه موقعیت خاص و زمان و مکان یا شرط دیگر در آن دخالت داشته باشد ولی مجاز دارای اطّراد نیست اگرچه صنف علاقه را درنظر بگیریم، بلکه در بعضی مواقع، اطلاق صحیح است و در بعضی مواقع درست نیست و به تعبیر ایشان در بعضی مواقع، اطلاق قبیح است.[۲۷۲]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۱۸

بررسی کلام مرحوم آیت‌اللّه بروجردی بر کلام ایشان، دو اشکال وارد است: اشکال اوّل: ایشان فرمود: حقیقت، در جمیع مواقع، حُسنِ اطلاق دارد. این بیان دارای اشکال است. این‌طور نیست که هر حقیقتی در هر موقعیتی، حسنِ اطلاق داشته باشد. مثلًا اگر پدر یک مرجع تقلید، هیزم‌شکن بوده، انسان به او بگوید:

«سلام بر تو ای پسر هیزم‌شکن». این اطلاق، حقیقت است ولی حُسن ندارد. و یا مثلًا انسان به آدم محترمی که اسم زنش را می‌داند

بگوید: «سلام بر تو ای شوهر خانمی که اسمش فلان است». حقیقت هم- مانند مجاز- موقعیت لازم دارد. و این‌طور نیست که در جمیع مواقع دارای حسن باشد. به‌قدری مسأله موقعیت و مناسبت مطرح است که وقتی انسان می‌خواهد از خدا طلب آمرزش کند نمی‌گوید: «یا قهّار اغفر لی»، با اینکه قهّار، اسم خداست و اطلاق آن حقیقت است. بلکه می‌گوید: «یا غفّار اغفر لی». اشکال دوّم: ایشان فرمود: در باب حقایق، اطلاق در هر موقعیتی صحیح است ولی در عدم اطّراد، جایی که موقعیت نداشته باشد اطلاق صحیح نیست. ما سؤال می‌کنیم: این صحّت و اطلاق را از کجا به دست آورده‌اید؟ شما که در معنای حقیقی تردید دارید چگونه در مورد اطّراد می‌گویید: همه جا می‌توان این اطلاق را انجام داد؟

اینکه در مورد مجاز می‌گویید: اطلاق اسد بر زید در مقام تحریک بر قتال صحیح است و در غیر این مقام- مثل سر سفره- قبیح است، این قبح را از کجا به دست آورده‌اید؟ اگر قبلًا معنای حقیقی و مجازی را تشخیص داده باشید، این صحّت و قبح در اینجا برای شما روشن است ولی اگر تشخیص نداده‌اید، شما احتمال می‌دهید که اطلاق اسد بر زید، حقیقت باشد، در این صورت چگونه می‌گویید: اطلاق اسد بر زید در سر سفره قبیح است؟ اگر به عرف مراجعه می‌کنید، همان مسأله عالم و مستعلم پیش می‌آید و ما بحثی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۹

در آن نداریم. ولی اگر خودتان بخواهید اطّراد و عدم اطّراد را مطرح کنید از کجا صحّت اطلاق و قبح آن را به دست می‌آورید؟ راهی برای اثبات این مطلب نداریم. ما احتمال می‌دهیم که معنای حقیقی اسد، منطبق بر زید باشد، مثل انسان. اگر انسان- به عنوان معنای حقیقی- منطبق بر زید بود،[۲۷۳] روی مبنای خود ایشان، همه جا اطلاق کلمه انسان بر زید، صحیح خواهد بود. شما احتمال می‌دهید که اسد هم همین‌طور باشد، در این صورت قبح را از کجا به دست می‌آورید؟ بنابراین، مطرح کردن حسن و قبح در کلام شما، کاشف از این است که قبلًا معنای حقیقی- به صورت ارتکازی- برای شما روشن شده است، زیرا اگر روشن نباشد و انسان در حال تردید و جهل باشد نمی‌تواند بگوید: هذا قبیح. شما می‌گویید: از خصوصیات مجاز این است که «لا یطلق فی بعض المواقع»، حالا- این بعض مواقع را- که مجاز و لا- یطلق است- از کجا آورده‌اید که مجاز است؟ اگر هم مجاز بودن را به دست نیاوردید، لا یطلق را از کجا به دست آوردید؟ خیر، اطلاق می‌شود، حتّی کنار سفره و قبح ندارد. پس کلام مرحوم بروجردی نیز نمی‌تواند مسأله اطّراد و عدم اطّراد را به عنوان علامتی برای حقیقت و مجاز اثبات کند. در نتیجه، همان حرفی را که در ارتباط با عدم صحّت سلب گفتیم در اینجا نیز مطرح می‌کنیم که یک نفر نمی‌تواند راه به جایی برد مگر این که مسبوق به تبادر باشد و اگر مسبوق به تبادر شد نیازی به صحّت حمل و اطّراد و امثال این‌ها نخواهد داشت.

کلام آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» در ارتباط با اطّراد

آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» می‌فرماید: معنای اطّراد، این نیست که کسی مسأله‌ای را نزد خودش حلّ کند و از تطبیق و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۰

اطلاقاتی که خودش داشته پی به حقیقت ببرد. به عبارت دیگر: اطّراد، شبیه تبادر عند النفس و صحّة الحمل عند النفس نیست، بلکه اطّراد، شبیه تبادر و صحّة الحمل عند الغیر است. کسی که آشنایی با لغتی ندارد، وقتی بر جماعتی عرب یا به شهری عرب‌نشین وارد می‌شود و لغات و الفاظ آنان را مورد توجّه قرار می‌دهد، مثلًا می‌خواهد بفهمد لفظ ماء در لغت عرب برای چه معنایی وضع شده و معنای حقیقی آن کدام است؟ برای پی بردن به این مسئله، همه استعمالات آنان را زیر نظر می‌گیرد،[۲۷۴] می‌بیند زید، لفظ ماء را

اطلاق کرد و همین جسم سیّال بارد بالطبع را اراده کرد، در لسان عَمرو نیز همین ماء، موضوع برای محمول دیگری قرار گرفته است. مولایی به عبدش می‌گوید: «جئنی بماءٍ» و او لیوانی از همین جسم در اختیار او قرار می‌دهد و بالأخره هرجا با لفظ «ماء» برخورد می‌کند می‌بیند همین جسم سیّال بارد بالطّبع از آن اراده می‌شود. در استعمال اوّل، تردید دارد که آیا استفاده این معنا از لفظ، مستند به خود لفظ است یا به کمک قرینه است؟ در استعمالات بعدی نیز تردید دارد ولی وقتی اطّراد پیدا کرد- یعنی به تعبیر ایشان تمام استعمالات را ملاحظه کرد- پی می‌برد که استفاده این معنا از لفظ ماء، در ارتباط با قرینه نیست بلکه در ارتباط با وضع و علقه وضعیه‌ای است که بین این لفظ و معنا تحقّق دارد. لذا بر اثر اطّراد، وضع را کشف کرده و به معنای حقیقی لفظ، پی می‌برد. ایشان سپس می‌فرماید: علّت اینکه ما این راه را به عنوان تنها راه برای کشف حقیقت مطرح می‌کنیم این است که اگرچه ما تبادر را به عنوان علامت برای حقیقت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۱

قبول کردیم ولی در مورد تبادر، یا باید انسان قبلًا عالم به وضع باشد- به نحو اجمال و تفصیل که مطرح شد- و یا باید از راه اطّراد، عالم به وضع شود. بنابراین، رتبه اطّراد، مقدّم بر رتبه تبادر است و با وجود اطّراد، نوبت به تبادر نمی‌رسد. در نتیجه، اطّراد- در کلام ایشان- به‌عنوان راه منحصر برای پی بردن به معنای حقیقی مطرح شده است. آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» در خلال کلماتشان می‌فرماید: در مسأله تعلیم الفاظ به اطفال نیز همین روش به‌کارمی‌رود. تطبیق این کلام ایشان بر مسأله اطّراد به این صورت است که بگوییم: مثلًا اگر بخواهیم به طفلی یاد دهیم که این جسم سیّال مرطوب بالطّبع، آب نام دارد، راهش این است که از تکرار استفاده کنیم تا طفل بفهمد بین لفظ آب- بدون هیچ قرینه‌ای- و بین این معنا، ارتباط وجود دارد.[۲۷۵] اشکالات کلام آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه»: بیان ایشان- به حسب ظاهر- بیان جالبی است ولی در عین حال، اشکالاتی برآن وارد است: اشکال اوّل: کلام ایشان، نیاز به توجیه دارد زیرا ایشان به‌طور مکرّر به «جمیع الاستعمالات» تعبیر می‌کند و «جمیع الاستعمالات» چیزی نیست که انسان، عادتاً بتواند برآن احاطه پیدا کند. در نتیجه باید گفت: در اینجا «کثرت استعمالات» اراده شده است. و کلمه «اطّراد» که در لغت به معنای شیوع و کثرت است مؤیّد همین معناست. اشکال دوّم: پس از آنکه توجیه مذکور را در کلام ایشان پیاده کردیم می‌گوییم:
شخصی که می‌خواهد به معنای حقیقی پی ببرد، وقتی به اولین استعمال برخورد می‌کند مثلًا می‌بیند مولایی به عبدش می‌گوید: جئنی بالماء- و فرض می‌کنیم این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۲

شخص، معنای «جئنی» را می‌داند ولی معنای «ماء» را نمی‌داند- فوراً می‌بیند عبد ظرف آبی برای مولا آورد. این شخص فکر می‌کند که آیا استفاده این معنا از لفظ «ماء»، استناد به حاقّ لفظ دارد یا به کمک قرینه انجام شده است؟ اگر در استعمال اوّل و دوّم و سوّم، برایش روشن شد که این معنا، استناد به قرینه ندارد بلکه مستند به حاقّ لفظ است در این صورت چه نیازی به اطّراد داریم؟ در اینجا، تبادر به عنوان علامت حقیقت است. البته تبادر نزد عالم به لغت، علامت حقیقت نزد جاهل به لغت است. و نمی‌توان پای اطّراد را به میان آورد. ولی اگر در استعمالات اوّلیه، این معنا روشن نشد بلکه احتمال می‌دهد که شاید استفاده معنا از لفظ، با تکیه بر قرینه- هرچند قرینه حالیه- باشد، در اینجا دو صورت وجود دارد: صورت اوّل: هرچه استعمالات بالا رود، باز هم احتمال وجود قرینه باقی است، یعنی حتی اگر استعمالات به هزار هم برسد، در تمام این‌ها احتمال می‌دهیم استفاده معنا از لفظ، مستند به قرینه باشد.[۲۷۶] و تا وقتی که این احتمال وجود دارد نمی‌توان گفت: اطّراد، علامت حقیقت است. اگر انسان هزار بار ببیند اسد در رجل شجاع استعمال می‌شود، چون پای قرینه در میان است، نمی‌تواند بگوید این استعمال، استعمال حقیقی است مگر اینکه استعمال به جایی برسد که دلالت اسد بر رجل شجاع، نیاز به قرینه نداشته باشد، در این صورت، معنای حقیقی- به وضع تعیّنی-

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۳

تحقّق پیـدا می کنـد. صورت دوّم: در اسـتعمالات اوّلیه، احتمال اسـتناد به قرینه وجود داشـته باشد ولی وقتی اسـتعمالات، کثرت پیدا کرد،- مثلًا در صـدمین اسـتعمال- پی ببریم که اسـتفاده این معنـا از لفـظ «مـاء»، نیاز به قرینه نداشـته بلکه مسـتند به حاقّ لفظ است. بنابراین، کثرت اسـتعمال سـبب احراز این معنا شد.[۲۷۷] اگر این فرض مطرح باشـد، می گوییم: شـما چرا بعد از اسـتعمال صدم پای اطّراد را به میان آوردیـد؟ اینجا اطّراد، علامت حقیقت نشـده بلکه در اینجا، تبادر علامت حقیقت است ولی این تبادر دارای شـرطی بوده که شـما تا قبل از اسـتعمال صـدم آن شـرط را احراز نکرده‌ایـد و در اسـتعمال صدم احراز کردید. و آن شـرط عبارت از احراز استناد به حـاق لفظ است. و در اسـتعمال صـدم که معنای حقیقی را به دست می‌آوریم، علت به دست آوردن معنای حقیقی، کثرت استعمال نیست بلکه احراز استناد به حاقّ لفظ است. زیرا اگر کثرت استعمال، علت برای کشف معنای حقیقی بود پس چرا در فرض قبلی که هزار بـار اسـتعمال شـده بود معنـای حقیقی را کشف نکردیـد؟ بنـابراین، چـاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود: «علّت کشـف معنای حقیقی، احراز اسـتناد به حاقّ لفظ است». و این مربوط به تبادر است. ما گفتیم: شـرط تبادر این است که اسـتناد به حاقّ لفظ، احراز شود و دیگر نگفتیم از چه راهی احراز کنیـد. از هر راهی باشـد کفایت می کند و در اینجا از مشاهده صد اسـتعمال، اسـتناد به حاقّ لفظ را احراز کرده‌ایم.

در نـتیجه، این بیـان آیت‌اللَّه خـویی «دام‌ظلّه» که اطّراد را به عنـوان سـبب وحیـد برای اسـتکشاف معنـای حقیقی مطرح کرد، رجـوع می کنـد به تحقّق شـرط تبادر، و تبادر، علامت وضع است. و نمی‌توانـد برای اطّراد، اصالتی به‌وجود آورد، زیرا اگر در اسـتعمال اوّل هم شما استناد به حاقّ لفظ را احراز می کردید دیگر نیازی به استعمالات بعدی نداشتید.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۴

اشـکال سوّم: ایشـان در مورد تعلیم اطفـال فرمود: «تکرار، در تعلیم نقش دارد»، درحالی که مسئله به این صورت نیست. وقتی انسان لیوانی آب در دست می گیرد و به بچه‌ای می گوید: «این مایع را آب می‌نامند»، در همان استعمال اوّل، تعلیم تحقّق پیدا کرده است و تکرار برای جلوگیری از فراموش کردن است نه برای اصل تعلیم. فکر بچه به آنجا نمی‌رسد که سؤال کند آیا استعمال لفظ «ماء» در این مایع، مستند به حاقّ لفظ است یا قرینه‌ای وجود دارد؟ بلکه وقتی به او گفته شد: این مایع، ماء است، دلالت لفظ «ماء» بر این معنا را متوجّه می‌شود و کثرت برای جلوگیری از فراموشـی است. نتیجه بحث در راه‌های تشخیص معنای حقیقی از آنچه گفته شد معلوم گردیـد که اطّراد- بما هو اطّراد- هیـچ نقشـی در شـناخت معنای حقیقی نـدارد و عـدم اطراد نیز نمی‌توانـد به عنوان علامتی بر مجاز مطرح باشد. مسأله صـحّت حمل و عدم صـحّت سلب نیز اگر در ارتباط با جاهل و عالم باشد می‌تواند نقش داشته باشد ولی اگر در ارتباط با خود شـخص- و قبل از تشـکیل قضـیّه حملیّه- باشد نمی‌تواند نقش داشـته باشد زیرا لازمه این فرض این است که شـخص بایـد علم تفصـیلی به معنـای موضوع له داشـته باشـد چه در حمـل اوّلی ذاتی و چه در حمـل شایع صـناعی. و بهترین علامات، تبادر است. تبادر، دو راه داشت: یکی تبادر عند النفس و مسأله اجمال و تفصیل است که این خیلی کم اتّفاق می‌افتد. و دیگری تبادر عند الغیر است که تبـادر نزد عـالم، علامـت حقیقت نزد جاهل به وضع باشـد. و اطّراد به این بیانی که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» فرمود، به تبادر برگشت می کند و نمی‌تواند اصالتی برای اطّراد به‌وجود آورد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۵

امر هشتم: تعارض احوال

اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۷

تحریر محلّ بحث

در کتب اصولی قدیم، بحث مفصّلی در ارتباط با تعارض احوال ذکر شده است. در این زمینه در دو مقام بحث شده است: مقام اوّل: دوران امر بین حقیقت و یکی از احوال پنج گانه «مجاز، تخصیص، اشتراک، نقل و اضمار». مقام دوّم: تعارض خود این احوال پنج گانه- به‌طوری که پای حقیقت در میان نیست- مثل اینکه امر دائر باشد بین مجاز و تخصیص یا مجاز و اشتراک و ....

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، در ارتباط با مقام اوّل به یک جمله اکتفا کرده می‌فرماید: در دوران امر بین معنای حقیقی و یکی از احوال پنج گانه «مجاز، تخصیص، اشتراک، نقل و اضمار» بدون شک، معنای حقیقی مقدم است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۸

و در ارتباط با مقام دوّم می‌فرماید: در دوران امر بین خود این احوال پنج گانه، اصولیین وجوهی را ذکر کرده‌اند، مثلًا در بعضی از تعارضات، اولویت را به کثرت قرار داده‌اند و وجوه دیگری که در کتاب‌هایی چون قوانین و غیر آن مطرح شده است. ولی همه این وجوه، استحسانی است و دلیلی بر اعتبار آنها قائم نشده است. این وجوه، همانند ظنون است که تا وقتی دلیلی بر اعتبار آنها قائم نشده، نمی‌توان به آن اعتماد کرد و رجحان فی‌الجمله‌ای که در ماهیت ظنون وجود دارد، برای اعتبار ظن کافی نیست. ظن، مثل قطع نیست که حجّیت آن ذاتی باشد، بلکه به دلیل اعتبار نیاز دارد. وجوه استحسانیه‌ای نیز که در اینجا گفته شده است، دلیلی بر اعتبارشان قائم نشده است مگر اینکه آنها را به اصالهٔ الظهور برگردانیم، در این صورت، اولویت را می‌پذیریم، زیرا اصالهٔ الظهور دارای پشتوانه عقلائی است.[۲۷۸]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۹

ولی اگر به مرحله ظهور نرسید، نمی‌توان این وجوه استحسانیه را پذیرفت.[۲۷۹]

کلام امام خمینی «دام‌ظلّه»

اشاره

حضرت امام خمینی «دام‌ظلّه» اصل دیگری به نام اصالهٔ عدم النقل را مورد بحث قرار داده و فرموده است: شکّی نیست که اصلی نزد عقلاء وجود دارد به نام اصالهٔ عدم النقل. این اصل در موردی به کار برده می‌شود که لفظی داشته باشیم و شک کنیم که آیا این لفظ، از معنای حقیقی و موضوع له اوّل خود به معنای دیگری نقل داده شده یا نه؟ در اینجا، عقلاء اصالهٔ عدم النقل را به کار می‌برند. برای تبیین بحث، لازم است در دو جهت بحث کنیم: ۱- اصالهٔ عدم النقل چه اصلی است؟ ۲- مورد اصالهٔ عدم النقل کجاست؟

جهت اوّل: اصالهٔ عدم النقل چه اصلی است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۰

آیا اصالهٔ عدم النقل، یک استصحاب عقلائی است؟ یعنی نقل نیز مثل حوادث دیگر است. اگر در حدوث و عدم حدوث حادثه دیگری شک کنیم، اصالهٔ عدم الحدوث (استصحاب عدم الحدوث) را- شرعاً- جاری می‌کنیم. آیا عقلاء در باب نقل نیز این استصحاب را جاری می‌کنند؟ جریان استصحاب، مبتنی بر این است که بگوییم: استصحاب، نزد عقلاء حجّیت دارد و یا لااقل در اموری که مسبوق به عدم است، عقلاء استصحاب را حجّت می‌دانند.

بنابراین، در زمانی نقل تحقّق نداشته و الآن شک می‌کنیم آیا نقل، حادث شده یا نه؟

حالت سابق آن را- که عدم نقل است- استصحاب می‌کنیم. ظاهر این است که عقلاء، استصحاب را- بما هو استصحاب- حجّت نمی‌دانند، اگرچه بعضی خواسته‌اند در باب استصحاب به بناء عقلاء تمسّک کنند ولی واقع این است که عقلاء چنین بنائی ندارند که در موردی که حالت سابقه یقینی داشته و فعلًا مشکوک است، بنا را بر حالت سابقه بگذارند و اگر مشاهده می‌شود در مواردی- به حسب ظاهر- به استصحاب تمسک کرده‌اند، این در واقع، استصحاب نیست بلکه به خاطر اطمینان به بقاست. وقتی ما از منزل خارج می‌شویم، برگشتن ما به‌طرف منزل، به جهت اطمینان به بقای منزل است نه به جهت اینکه ما در موقع خروج، یقین به بقاء منزل داشته و الآن شک در بقاء داریم و یک اصل عقلائی به نام بناگذاری بر حالت سابقه مطرح باشد.

بنابراین، نمی‌توان اصالهٔ عدم النقل را به عنوان یک استصحاب عقلائی مطرح کرد.[۲۸۰] پس آیا ملاک این اصل، نزد عقلاء چیست؟ ممکن است عقلاء ملاحظه کرده‌اند که در موارد شک در نقل، اگر بنا بر عدم نقل گذاشته نشود، غرضِ وضع از بین خواهد رفت، زیرا هدف واضع از وضع الفاظ، سهولت تفهیم و تفهّم است و اگر در موارد شک در نقل، نتوانیم بنا را بر عدم نقل بگذاریم، تمام استعمالاتی که توأم با احتمال نقل است دارای اجمال شده و نمی‌توان مراد متکلّم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۱

را از آنها به دست آورد. ولی حضرت امام خمینی «دام‌ظلّه» می‌فرماید: عقلاء، روی فطرت ذاتی عقلانی خودشان این کار را کرده‌اند. آن فطرت این است که اگر یک حجّتی وجود داشته باشد، تا وقتی که حجّت دیگری برخلاف حجّت اوّل ثابت نشود، انسان دست از حجّت اوّل برنمی‌دارد. در اینجا، وضع اوّل به عنوان حجّت، تحقّق دارد، و به مجرّد احتمال نقل، نمی‌توان از آن حجّت روشن دست برداشت. فطرت اقتضاء می‌کند که تا وقتی حجّت دیگری- برخلاف حجّت اوّل- ثابت نشده است، به همان حجّت اوّل اخذ کند. حضرت امام «دام‌ظلّه» می‌فرماید: عقلاء، روی همین فطرت، اصالهٔ عدم نقل را پذیرفته‌اند.[۲۸۱] به‌هرحال، آنچه برای ما مهم است این است که بدانیم عقلاء یک چنین بنایی دارند ولی آیا ملاک آنان مسأله فطرت- که امام خمینی «دام‌ظلّه» فرمود- و یا مسأله تحفّظ بر غرض- که ما گفتیم- می‌باشد، این امر خیلی مهم نیست و چندان تأثیری در اصل مسئله ندارد.

جهت دوّم: مورد أصالهٔ عدم النقل کجاست؟

اصالهٔ عدم النقل، دارای یک مورد مسلّم و مواردی مشکوک است. مورد مسلّم این اصل، جایی است که اصلِ نقل، مشکوک باشد و به عبارت دیگر:

شک داشته باشیم در اینکه نقلی حادث شده یا نه؟ در اینجا- بدون تردید- اصالهٔ عدم النقل جریان دارد، روی هریک از دو ملاکی که ذکر گردید. موارد مشکوک آن در جایی است که اصلِ نقل، برای ما یقینی باشد ولی نمی‌دانیم آیا این استعمال- که الآن مورد ابتلای ماست- مربوط به قبل از تحقّق نقل است یا بعد از تحقّق نقل صورت گرفته است؟ در صورت اوّل، حمل بر معنای اوّل و در صورت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۲

دوّم، حمل بر معنای دوّم می‌شود. به عبارت دیگر: در اینجا، اصل نقل، مسلّم است ولی در تقدّم و تأخّر استعمال- نسبت به نقل-

شک داریم. آیا در چنین موردی می‌توان گفت: اصل این است که در هنگام این استعمال، نقلی صورت نگرفته و مراد متکلّم، همان معنای اوّل است؟

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، می‌فرماید: قدر متیقّن از بنای عقلاء در مسأله اصالهٔ عدم النقل در جایی است که اصلِ نقل، مشکوک باشد و در جایی که اصل نقل، معلوم است ولی تقدّم و تأخّر آن- نسبت به استعمال- مشکوک است، ما یا می‌دانیم که عقلاء چنین بنایی ندارند و یا شک داریم. و همین شک، برای ما کافی است. همان‌طور که اگر در مورد یک اصل شرعی یا اماره شرعیه، شک در اعتبار آن داشته باشیم نمی‌توانیم بنا را بر اعتبار آن بگذاریم مثلًا در صورت شک در أصالهٔ الحلیهٔ که آیا در شرع وجود دارد یا نه؟ نمی‌توان بنا را بر حلّیت گذاشت. در اصول عقلائیه نیز همین‌طور است. اگر شک کنیم که آیا عقلاء، اصالهٔ عدم النقل را در مورد علم به نقل و شک در تقدّم و تأخّرش- نسبت به استعمال- اجرا می‌کنند و استعمال را ملحق به وضع اوّل می‌کنند؟ همین شک، برای عدم حجّیت کافی است. حجّیت، نیاز به پشتوانه دارد ولی عدم حجّیت، دلیل نمی‌خواهد و همان شک در اعتبار، برای حکم به عدم حجّیت کفایت می‌کند.[۲۸۲] حضرت امام خمینی «دام‌ظلّه» نیز به تبعیّت از مرحوم آخوند همین مطلب را اختیار کرده است، [۲۸۳] و واقع هم همین است.

کلام محقّق حائری رحمه الله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۳

مرحوم آیت‌اللّه حائری، فرموده است: در جایی که تاریخ استعمال، معلوم باشد، مثلًا بعد از یک ماه از تحقّق وضع، استعمالی تحقّق پیدا کرده و ما اجمالًا می‌دانیم نقلی هم در کار بوده است ولی نمی‌دانیم آیا این نقل، قبل از استعمال بوده یا بعد از آن؟ در این صورت، استعمال را بر معنای اوّل، حمل می‌کنیم و درحقیقت، اصالهٔ عدم النقل را در رابطه با این استعمال پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: در حال این استعمال، نقلی تحقّق نداشته است. ایشان در تعلیل کلام خود می‌فرماید: وضع اوّل، برای ما به عنوان یک حجّت مطرح است. وقتی به استعمال، برخورد می‌کنیم می‌بینیم نمی‌توان گفت: در حال این استعمال، حجّت دیگری- به نام وضع دوّم که عبارت از همان نقل است- وجود داشته است بلکه در وجود حجّت دیگر- در حال استعمال- شک داریم. و به مجرّد شک، نمی‌توان از حجّت اوّل- که قطعی است- رفع ید کرد. به‌همین‌جهت، اصالهٔ عدم النقل را جاری کرده و این استعمال را بر معنای اوّل حمل می‌کنیم.[۲۸۴] جواب کلام مرحوم حائری: ۱- جواب نقضی: بنا بر آنچه محقّق حائری رحمه الله فرمود نباید بین جایی که تاریخ استعمال، معلوم است با جائی که تاریخ آن مجهول است، تفاوتی باشد زیرا در مورد مجهول بودن تاریخ استعمال نیز شک داریم که آیا در حال استعمال، حجّت دیگری وجود داشته یا نه؟ جمله «لا یرفع الید عن الحجّهٔ بغیر الحجّهٔ» در اینجا نیز جریان دارد.
۲- جواب حلّی: وضع- بما هو وضع- حجّت نیست بلکه آنچه حجّت است ظهور می‌باشد و با علم به وضع ثانی و شک در تقدّم و تأخّر، ظهوری برای کلام منعقد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۴

نمی‌شود و اصالهٔ عدم النقل نمی‌تواند موجب انعقاد ظهور شود.[۲۸۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۶

امر نهم: حقیقت شرعیّه

اشاره

۱- ارکان ثبوت حقیقت شرعیه. ۲- ثمره بحث در حقیقت شرعیه. ۳- کیفیت وضع در حقیقت شرعیه.[۲۸۶]

اصول فقه شیعه ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۳۷

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۷

صفحه سفید

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۸

مسأله اوّل ارکان ثبوت حقیقت شرعیه

اشاره

در باب ثبوت حقیقت شرعیّه، در کتب اصولی قدیم، بحث‌های مفصّل و دامنه داری ذکر شده و اقوال مختلفی مطرح گردیده است. این بحث، مبتنی بر اثبات دو رکن است که اگر این دو رکن ثابت نشود، حقیقت شرعیّه، به‌خودی‌خود منتفی خواهد شد: رکن اوّل: معانی شرعیّه‌ای که برای الفاظ عبادات ۲۸۷] ثابت است، مستحدثه می‌باشند و در شرع ما به‌وجود آمده‌اند و قبل از شرع ما، هیچ سابقه و ریشه‌ای برای این‌ها وجود نداشته است. رکن دوّم: ملتزم شویم به اینکه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله این الفاظ را برای این معانی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۹

وضع کرده است و در حقیقت، در اسلام یک نَقلی صورت گرفته است. لفظ صلاهٔ که در لغت برای معنای دعا وضع شده، در اسلام از آن معنا بازداشته شده و در معنای جدید استعمال شده است.

آیا دو رکن ثبوت حقیقت شرعیّه، تحقّق دارند؟

برای پی بردن به اینکه آیا این دو رکن تحقّق دارند یا نه؟ باید نکاتی را مورد بررسی قرار دهیم: نکته اوّل: ما وقتی تاریخ زندگی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را بررسی می‌کنیم می‌بینیم همه خصوصیات مربوط به آن حضرت، در تاریخ ثبت و ضبط شده است حتّی به جهت اهمیت پیامبر صلی الله علیه و آله گاهی بعضی از خصوصیات زندگی آن حضرت که هیچ ارتباطی به تشریع احکام نداشته و به عنوان فضیلت هم مطرح نیست، در تاریخ ذکر شده است چه رسد به حوادث و وقایعی که در رابطه با تشریع احکام بوده است. این‌گونه حوادث، به‌طور کلّی در تاریخ ثبت و ضبط شده است ولی در تمام این‌ها حتّی به یک مورد برخورد نمی‌کنیم که روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را جمع کرده باشد و مثلًا لفظ صلاهٔ یا صوم و ... را از معنای لغوی آن به معنای جدید نقل داده باشد. درحالی‌که اگر چنین مسأله‌ای وجود داشت، به‌طور قطع باید در تاریخ ثبت می‌شد. زیرا اوّلًا: این نقل، به‌عنوان تصرّفی در لغت عرب بود و ثانیاً: این نقل، ارتباط مستقیمی با تعیین وظایف مسلمانان داشت، چیزی که تا روز قیامت، مورد ابتلای آنان است. آیا امکان دارد چنین مسأله مهمّی در زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله اتّفاق افتاده ولی تاریخ آن را ثبت نکرده باشد؟ از این گذشته، در روایاتی که از ائمّه معصومین علیهم السلام وارد شده است، روایات متعدّدی را ملاحظه می‌کنیم که

ائمّه علیهم السلام در آن روایات، مسائلی را از پیامبر صلی الله علیه و آله- با واسطه یا بدون واسطه- نقل کرده‌اند ولی در هیچ‌یک از این روایات سخنی در رابطه با وضع الفاظ برای معانی جدید- توسط پیامبر صلی الله علیه و آله- مطرح نشده است. آیا این مسئله، آن‌قدر اهمّیت نداشت که لااقل یکی از ائمّه علیهم السلام به آن اشاره‌ای داشته باشند؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۰

ممکن است کسی بگوید: در روایات ائمّه علیهم السلام تحریف صورت گرفته است، و شاید مسأله نقل، از جمله مسائلی باشد که مورد تحریف قرار گرفته است. جواب این است که: این مسئله، چیزی نیست که در آن داعی به تحریف وجود داشته باشد و ما به‌وضوح می‌بینیم که این مسئله، نه در تاریخ مطرح شده و نه در سخنان ائمّه علیهم السلام که مهم‌تر از تاریخ است و خصوصیّات زندگی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را نقل می‌کند. این نکته را باید توجّه داشت که ما وقتی در ارتباط با وضع الفاظ برای معنای جدید توسّط رسول خدا صلی الله علیه و آله بحث می‌کنیم نمی‌خواهیم وضع را منحصر به این کنیم که مثلًا پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده باشد: «وضعتُ لفظَ الصّلاة لهذا المعنی»، بلکه مورد بحث اعم از این صورت است و شامل جایی هم می‌شود که وضع به‌وسیله استعمال تحقّق پیدا کرده باشد و مثلًا حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله لفظ صلاة را در معنای جدید استعمال کرده و قرینه‌ای اقامه کرده باشد که استعمال این لفظ در این معنا، مانند استعمال لفظ در معنای حقیقی است. هرکدام از این دو صورت که باشد، بالاخره یک تحوّلی پیدا شده است و چنین تحوّلی برای مسلمانان حائز اهمّیت است زیرا در تکالیف آنان نقش بسزایی دارد. آیا نباید چنین چیزی در تاریخ ثبت می‌شد؟ ائمّه علیهم السلام روایات زیادی در رابطه با کیفیّت صلاة و وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان کرده‌اند آیا مسأله وضع الفاظ برای معانی جدید، به اندازه کیفیت وضو اهمّیت نداشت که لااقل در یک روایت از ائمّه علیهم السلام وارد شود؟ نکته دوّم: از مراجعه به آیات قرآن درمی‌یابیم که این معانی- یعنی غیر از معانی لغوی- در امّت‌های گذشته نیز وجود داشته است. البته باید به این نکته توجّه داشت که سابقه‌دار بودن صلاة و صوم و ... در امّت‌های گذشته به این معنا نیست که این عبادات با همین کیفیّتی که در شرع اسلام دارند، در شرایع قبلی نیز وجود داشته‌اند بلکه مراد این است که غیر از معنای لغوی، در شرایع قبلی نیز وجود داشته است و الّا در شرع اسلام نیز نمی‌توان کیفیّت خاصّی برای صلاة مطرح کرد، در شرع اسلام، تفاوت بین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۱

کیفیّات صلاة، تفاوت از زمین تا آسمان است. صلاة شخص حاضر مختار سالم غیر عاجز، با صلاة غریق قابل مقایسه نیست، با اینکه هر دوی این‌ها واقعاً صلاة می‌باشند و این‌گونه نیست که اطلاق لفظ صلاة بر عملی که غریق انجام می‌دهد، مجاز باشد. بنابراین، ما می‌گوییم: صلاة، به‌عنوان عبادت مخصوص در شرایع قبلی نیز وجود داشته ولی اختلاف در شرایط و اجزاء و کیفیت، موجب اختلاف در ماهیت نمی‌شود.

مثلًا در آیه صوم خداوند متعال فرموده است: (کُتِبَ علیکم الصِّیامُ کما کُتب علی الّذین من قبلکم)[۲۸۸] یعنی روزه بر شما واجب شد همان گونه که بر امّت‌های قبل از شما واجب شده است. این آیه می‌گوید: «روزه چیز تازه‌ای نیست بلکه امر سابقه‌داری است که در تمام امّت‌های قبلی هم وجود داشته است»، چون معنای (الّذین من قبلکم) عام است. سؤال: ممکن است کسی بگوید: چگونه در امّت‌های قبلی «صیام» وجود داشته در حالی که بعضی از امّت‌های قبلی دارای زبان سریانی یا عِبری بوده‌اند و زبان آنان، عربی نبوده است؟ جواب: ظاهر آیه این است که هر لغتی در امّت‌های گذشته به‌عنوان روزه مطرح می‌شد اگر آن لغت را به عربی برمی‌گرداندند، کلمه صیام به‌جای آن قرار داده می‌شد.

اگر امّت‌های قبلی عرب بودند، همین صیام بر معنای روزه دلالت می‌کند و اگر غیر عرب بودند هر لغتی که آنان به‌جای روزه به کار می‌بردند در کلام عرب به آن صیام اطلاق می‌شود. و نیز در مقام حکایت از عیسی علیه السلام- وقتی در گهواره بود-

می‌فرماید: (و أوصانی بالصلاة و الزکاة ما دمتُ حیّاً)،[۲۸۹] یعنی: خداوند، مرا به صلاة و زکات وصیّت و سفارش کرد. اگر عیسی علیه السلام زبانش عربی بوده، مسئله روشن است و اگر غیر عربی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۲

بوده، خداوند متعال آن لغتی را که عیسی به کار برده، به زبان عربی نقل می‌کند یعنی واژه عربیِ آن لغت، عبارت از صلاة و زکات است. بنابراین، صلاة و زکات دارای سابقه‌اند ولی نمی‌خواهیم بگوییم: «کیفیت صلاة و زکات امّت‌های قبلی، مانند کیفیت صلاة و زکات در شریعت اسلام است». اصولًا زکات- در لغت- به معنای پاکی و طهارت است و در پاکی و طهارت مسأله عبادیت مطرح نیست. ولی در آیه شریفه، زکات- بما أنّها عبادة مخصوصة- مطرح است. در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام مشاهده می‌کنیم که پس از فراغت از ساختن کعبه، خداوند می‌فرماید: (و أذِّنْ فی النّاسِ بالحجّ یأتوک رجالًا و علی کلِّ ضامرٍ ...)[۲۹۰] یعنی اعلام کن در مردم به حجّ- بما أنّه عبادة مخصوصة- ... با وجود این، آیا می‌توان گفت: حجّ، دارای معنای جدیدی است که در شرع ما به‌وجود آمده است. حتّی در بعضی از روایات است که کسانی که در اسلام موفّق به حج می‌شوند همان کسانی هستند که دعوت حضرت ابراهیم علیه السلام را پذیرفته‌اند. از این بالاتر، در بعضی از آیات وارد شده است که حتّی مشرکین در صدر اسلام و قبل از آن، عبادتی داشته‌اند که آن را صلاة می‌نامیده‌اند (و ما کان صلاتهم عند البیت إلّا مکاءً و تصدیةً)[۲۹۱]، مُکاء به‌معنای کف زدن و تصدیه به‌معنای سوت زدن است. مشرکین، این عمل خود را صلاة- بما أنّها عبادة مخصوصة- می‌نامیدند، با اینکه اکثر مشرکین تابع انبیای گذشته نبودند زیرا بت‌پرستی نمی‌تواند در رابطه با مکتب و دینی الهی مطرح باشد. در نتیجه، اگر ما بخواهیم مسأله حقیقت شرعیه را مطرح کنیم باید این آیات را توجیه کرده و بگوییم: قبل از اسلام، صلاة به‌عنوان دعا مطرح بوده- نه به‌عنوان عبادت مخصوص- ولی در اسلام چون معنای جدیدی داشته، مسأله نقل تحقّق پیدا کرده است. درحالی‌که اگر ما بخواهیم واقعیات را ملاحظه کنیم، می‌بینیم همه الفاظ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۳

عبادات- با همین عنوان عبادیشان- دارای سابقه و ریشه‌ای در شرایع گذشته می‌باشند. سؤال: چرا نتوانیم نقل این الفاظ را به معانی جدید، به شرایع سابقه نسبت دهیم؟ چرا نگوییم: «مسأله نقل، در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام تحقّق پیدا کرده است»؟ جواب: اوّلًا: این مطلب نه در تاریخ انبیاء ضبط شده و نه در روایات ائمه علیه السلام مطرح شده است. ثانیاً: اگر چنین چیزی ثابت شود، بحث از حقیقت شرعیه بی‌فایده خواهد بود زیرا در این صورت، استعمالاتی که در کلام حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله واقع شده، باید بر همان معانی ثابت‌شده در شرایع قبلی حمل شود و محلّ تردیدی برای ما پیش نمی‌آید که بخواهیم در ارتباط با آن از مسئله حقیقت شرعیه کمک بجوییم، گرچه روی همین معنای معروف و مشهور هم، ثمره‌ای بر بحث حقیقت شرعیه مترتب نیست. نکته سوّم: آیا چه شرایطی، اقتضا می‌کند که وضع جدیدی تحقّق پیدا کند؟ پیداست که اگر یک مذهب جدیدی- که دارای اصطلاحات خاصی است- محقّق شود و الفاظ را در رابطه با معانی مورد نظر خود استعمال کند، موقعیت اصطلاح جدید و وضع، زمانی است که این مذهب طرفدارانی پیدا کرده باشد و احساس شود که پیروان، به استعمال این الفاظ نیاز دارند و رهبر یک چنین مذهبی احساس کند نیاز خودش را به اینکه این الفاظ را برای پیروان خودش استعمال کند. از طرفی ما در بحث‌های گذشته گفتیم: غرض از وضع، این است که واضع می‌بیند تفهیم و تفهّم معانی در بین مردم، امری اجتناب‌ناپذیر است و اشاره عملیه نمی‌تواند این نیاز را تأمین کند. به‌همین‌جهت مجبور است از راه قول و وضع الفاظ، این هدف را تأمین کند. در وضع جدید- که ما از آن به حقیقت شرعیه تعبیر می‌کنیم- نیز باید این غرض لحاظ شود و این غرض را در زمانی می‌توان لحاظ کرد که اسلام، طرفدارانی پیدا کرده باشد که آنان احساس کنند به یک چنین چیزی نیاز دارند زیرا می‌خواهند الفاظ صلاة و صوم و ... را به‌طور مداوم مورد استفاده قرار دهند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۴

آیـا در مـورد حضـرت پیـامبر صـلی الله علیه و آله می‌تـوان چنین احتمـالی داد که آن حضـرت در روز اوّل بعثت خود چنین نقلی را صورت داده است؟ بـا توجه به خصوصـیات وضع و جنبه عقلانـی آن نمی‌توان چنین احتمـالی داد. در سالهائی که حضـرت در مکّه بودنـد، پیروان کمی داشـتند و شـرایط، اقتضـای وضع نمی‌کرده است. برفرض که در مورد الفـاظ عبادات، وضع جدیـد را بپـذیریم، شرایط یک چنین وضعی در مدینه و آن زمانی که حضرت تشکیل حکومت داده و پیروان آن حضرت زیاد شدند و (و رأیتَ الناس یـدخلون فی دین اللَّه أفواجاً)[۲۹۲] مطرح بوده، وجود داشته است. درحالی‌که ما می‌بینیم آیه شـریفه (أقیموا الصّلاةَ) در سوره‌های مکّی نیز وارد شده است ۲۹۳] و تردیدی نیست که در این آیه، معنای عبادی صـلاة مطرح است. آیا در اینجا دلالت صلاة بر معنای عبادی خود، به کمک قرینه بوده یا بدون قرینه چنین دلالتی وجود داشته است؟ روشن است که قرینه لفظیه‌ای در آیه وجود ندارد و قرینه حـالیه نیز بـا قرآن سازگـار نیست زیرا قرآن به‌عنوان یک کتاب و به‌عنوان معجزه جاودانی حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله مطرح است و چیزی که به‌عنوان معجزه جاودانی است با سـخنرانی تفاوت دارد، در سخنرانی، ممکن است قرینه حالیه دخالت داشته باشـد ولی چیزی که به‌عنوان کتـاب و معجزه، تـا روز قیامت بایـد باقی بمانـد نمی‌توانـد از قرینه حالیه کمک بگیرد. بنابراین (أقیموا الصّلاة)[۲۹۴] بـدون هیـچ قرینه‌ای بر همین عبـادت مخصوص دلالت کرده است درحالی‌که زمان نزول این آیه، شـرایط برای وضـع مساعد نبوده است ۲۹۵]. در سوره أعلی نیز که از سور مکّیه است جمله (و ذَکَرَ اسمَ رَبِّه فصلّی)[۲۹۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۵

مطرح شـده است. در نتیجه بایـد گفت: این الفـاظ، دارای یک معنای عبادی روشن بوده که بـدون مطرح شـدن مسأله وضع، معنای آنهـا برای مردم روشن بوده است. سؤال: آیـا معنای جمله معروف «صـلّوا کما رأیتمونی اصـلّی»[۲۹۷]- که حضـرت پیامبر صلی الله علیه و آله در مـدینه فرمـوده- این است که صـلاة- بمـا هی عبـادة مخصوصـة- برای مردم ناشـناخته بـوده است؟ و آنـان از «صـلّوا»، عبـادت مخصـوص را اسـتفاده نمی‌کردنـد؟ جـواب: ایـن عبـارت، مؤیّـد حرف مـاست کـه گفـتیم: مردم، صـلاة را به‌عنـوان عبـادت مخصوص می‌شناختند ولی کیفیت آن و اجزاء و شرایطش را در اسلام نمی‌دانستند. و ما گفتیم: این تغایر کیفیت، لطمه‌ای به ماهیت صلاة نمی‌زند. جمله «صـلّوا کما رأیتمونی اصـلّی» می‌خواهد عملًا آنان را به‌سوی کیفیت صـلاة ارشاد نماید، و نمی‌خواسـته بگوید: «صـلاة، در شـریعت اسـلام به‌عنوان یـک عبـادت است». این معنـا از قبـل برای مردم روشن بوده است. مثل اینکه شـما به یک انسان عامی که کلمه نماز به گوشش خورده و می‌داند که نماز یک عبادت است ولی کیفیت آن را نمی‌داند بگویید:

«این‌گونه که من نماز می‌خوانم، نماز بخوان». یا کسی نماز می‌خواند ولی جای رکوع و سجود را نمی‌داند به او می‌گوید: «این‌گونه که من نمـاز می‌خوانم، نمـاز بخوان». در این موارد، هـدف، بیان کیفیت نماز است و این که «نماز به چه معناست؟» مطرح نیست. از آنچه در نکته‌های سه‌گانه گفتیم، برای ما اطمینان حاصل می‌شود که در اسلام مسأله‌ای به نام وضع این الفاظ برای این معانی وجود نداشته است و آنچه به‌عنوان حقیقت شرعیه مطرح است نمی‌تواند مورد تأیید ما قرار گیرد. خواه وضع را به این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۶

کیفیت فرض کنیم که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده باشد: «وضعتُ هذا اللفظ لهذا المعنی» و یا به آن کیفیتی که مرحوم آخوند مطرح کرد، درهرصورت وضع این الفاظ برای این معانی نمی‌تواند مورد قبول باشد.

مسأله دوّم ثمره بحث حقیقت شرعیّه

اشاره

در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعیه نظریاتی مطرح است:

نظریه اوّل (نظریه مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند، معتقد است: حقیقت شرعیه دارای ثمره عملی است زیرا اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیه بشویم، چنانچه بعد از ثبوت وضع، استعمالی از ناحیه شارع صورت گیرد، این استعمال را بر معنای جدید حمل می‌کنیم، مثلًا اگر فرض کنیم شارع مقدّس، یک ماه بعد از وضع لفظ صلاهٔ برای عبادت مخصوص بفرماید: «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال»، در این صورت لازمه ثبوت حقیقت شرعیه این است که صلاهٔ را بر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۷

عبادت مخصوص حمل کرده و حکم به وجوب نماز، هنگام رؤیت هلال بنماییم. ولی اگر کسی بگوید: حقیقت شرعیه ثابت نشده است، این «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» در لسان پیامبر صلی الله علیه و آله را بر همان معنای لغوی حمل می‌کند و حکم می‌کند که هنگام رؤیت هلال، دعا واجب است.[۲۹۸]

نظریه دوّم

بعضی گفته‌اند: در صورت ثبوت حقیقت شرعیه و احراز تأخّر استعمال از وضع شارع، باید لفظ را بر معنای جدید حمل کرد ولی در صورت عدم ثبوت حقیقت شرعیه، لفظ بر معنای لغوی حمل نمی‌شود بلکه لفظ دارای اجمال شده و نمی‌توان آن را بر معنای لغوی یا معنای جدید حمل کرد. بعد گویا کسی به این بعضْ اشکال کرده می‌گوید:
در دوران امر بین معنای حقیقی و معنای مجازی، باید به اصالهٔ الحقیقهٔ مراجعه کرد، پس چرا شما در اینجا حکم به اجمال لفظ می‌کنید؟ با وجود اینکه امر دائر بین معنای حقیقی- یعنی معنای اوّل- و معنای مجازی- یعنی معنای جدید- است. جواب می‌دهند: اگر معنای مجازی، یک معنای مجازی معمولی و متعارف باشد، حرف شما مورد قبول است ولی در دوران امر بین مجاز مشهور و معنای حقیقی نمی‌توان به اصالهٔ الحقیقهٔ تمسّک کرد. توضیح: گاهی معنای مجازی، مجاز مشهور است، مراد از مجاز مشهور این است که لفظی در معنایی مجازی، کثرت استعمال پیدا کند، البته این کثرت، به اندازه‌ای نباشد که به سرحدّ وضع تعیّنی برسد، بلکه به‌عنوان برزخ بین وضع تعیّنی و مجاز متعارف باشد. در اینجا، کثرت استعمال سبب می‌شود که لفظ، با معنای مجازی انس و ارتباط پیدا کند به‌گونه‌ای که وقتی این لفظ را بدون قرینه مجاز استعمال کنیم، احتمالِ معنای مجازی، در ردیف احتمال معنای حقیقی قرار می‌گیرد و ترجیحی برای جانب

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۸

حقیقت باقی نمی‌ماند بلکه لفظْ مجمل می‌گردد. این بعض می‌گوید: در ما نحن فیه هم مسئله به همین نحو است، زیرا کسانی که حقیقت شرعیه را انکار می‌کنند، نمی‌توانند مجاز مشهور را انکار کنند. کثرت استعمال این الفاظ در معانی جدید- به حدّی که عنوان مجاز مشهور پیدا شود- جای تردید نیست. بنابراین اگر کسی حقیقت شرعیه را انکار کرد، ملزم نیست که «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» را بر معنای حقیقی اوّل حمل کند، بلکه با توجّه به اینکه معنای جدید به‌عنوان مجاز مشهور مطرح است، و مجاز مشهور هم

در ردیف معنای حقیقی است، لفظْ دارای اجمال شده و بر هیچ‌یک از دو معنا- یعنی معنای حقیقی و معنای جدید- حمل نمی‌شود.[۲۹۹]

نظریه سوّم (نظریه مرحوم نائینی)

اشاره

محقّق نائینی رحمه الله وجود ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیه را به‌طور کلّی انکار کرده و فرموده است: در کتاب و سنّت، حتّی به یک مورد هم برخورد نکرده‌ایم که این الفاظْ استعمال شده باشند و ما در معنای آنها، مردّد شده باشیم. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: این مطلب را به‌عنوان مقدّمه می‌گوییم که: مرحوم آخوند، در ذیل بحث حقیقت شرعیه فرمود: اگر کسی حقیقت شرعیه را انکار کند، حقیقت متشرّعه را نمی‌تواند انکار کند یعنی مسلمانان وقتی این الفاظ را به کار می‌بردند همین معانی جدید را- بدون قرینه- اراده می‌کردند و غیر مسلمانان نیز در این امر از مسلمانان تبعیّت می‌کردند. آیا وقتی مثلًا بیست سال از ظهور اسلام گذشت، باز هم می‌توان گفت: به کار بردن لفظ صلاهٔ در بین مسلمانان و اراده معنای جدید، نیاز به قرینه دارد؟ ما الآن مشاهده

می‌کنیم پس از گذشت چند سال از انقلاب اسلامی، اصطلاحاتی که در این انقلاب به‌وجود آمده، بدون هیچ قرینه‌ای بر معنای مورد نظر دلالت می‌کند. طبیعی است که وقتی یک تحوّل و دگرگونی به‌وجود آید و افراد زیادی از آن تبعیّت کنند، الفاظی که در معانی جدید استعمال می‌شوند به‌گونه‌ای است که پس از چند سال استعمال، در دلالتشان بر معانی جدید نیازی به قرینه ندارند. خصوصاً الفاظی که در ارتباط با مسائل مورد ابتلای همه- مثل صلاهٔ و صوم و حج و ...- است. بنابراین، اگرچه ما حقیقت شرعیه را انکار کنیم ولی این معنا را نمی‌توان منکر شد که حقیقت متشرّعه، در اواخر زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله ثابت شده و بدون تردید در آن زمان مسلمانان این الفاظ را بدون قرینه در معانی جدید استعمال می‌کرده‌اند. روشن است که بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز مسلمانان این الفاظ را در معانی جدید استعمال می‌کرده‌اند. در زمان امیر المؤمنین علیه السلام نیز به‌همین‌صورت بوده است زیرا آن حضرت نیز از دایره متشرّعه بیرون نبوده بلکه در رأس متشرّعه می‌باشد. سایر ائمّه علیهم السلام نیز به‌همین‌صورت بوده‌اند. در نتیجه، اگر ما جمله «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» را در کلام امام صادق علیه السلام مشاهده کنیم، نباید تردیدی داشته باشیم که مراد از «صلِّ»، همین معنای مستحدث است. بنابراین، تمام الفاظی که در کلمات ائمّه علیهم السلام- از زمان امیر المؤمنین علیه السلام تا حضرت ولی عصر علیه السلام- به کار برده شده، مثل استعمالات سایر متشرّعه است و همان گونه که مردم عادی، «صلاهٔ» را در معنای جدید استعمال می‌کردند ائمّه علیهم السلام نیز با همین الفاظ با مردم صحبت می‌کردند. در نتیجه، بنا بر قول به حقیقت متشرّعه- که قابل انکار نیست- معنای این‌گونه الفاظ، در تمام احادیث ائمّه علیهم السلام روشن و واضح است، و اکثریت روایات ما- حدود نود و پنج درصد- را روایات ائمّه علیهم السلام تشکیل می‌دهند. در اینجا دو دسته روایت باقی می‌ماند: ۱- روایاتی که از طریق ائمّه علیهم السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است. ۲- روایاتی که از غیر طریق ائمّه علیهم السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده و راوی آنها نیز موثّق

است. ایشان می‌فرماید: الفاظ کتاب و سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله- در اکثر موارد- از طریق ائمّه علیهم السلام به ما رسیده است.

در روایات متعدّدی مشاهده می‌کنیم که مثلًا فرموده: قال الصّادق علیه السلام:

«قال النّبی صلی الله علیه و آله: ...»، در این موارد وقتی امام صادق علیه السلام روایتی از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که در آن مثلًا لفظ صلاهٔ به کار برده شده است، چون ناقل، امام صادق علیه السلام است و امام صادق علیه السلام از متشرّعه می‌باشد و این الفاظ در لسان متشرّعه حقیقت در معنای جدید است، ما نیز باید این الفاظ را بر معنای جدید حمل کنیم و بگوییم: اگر امام صادق علیه السلام از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله جمله «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» را نقل فرمود مثل این است که خود امام صادق علیه السلام فرموده باشد: «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال». و تردیدی نیست که اگر این جمله از شخص امام صادق علیه السلام صادر می‌شد، بر معنای جدید حمل می‌شد.

امّا آن دسته از روایات نبوی که از غیر طریق ائمّه علیهم السلام به ما رسیده و راوی آنها مورد وثوق است، ما حتّی یک روایت از این قبیل پیدا نکردیم که مرادش روشن نباشد بلکه هرچه هست مرادش واضح و روشن است. بنابراین، بر بحث حقیقت شرعیه، ثمره‌ای مترتب نیست و حتی یک مورد نمی‌توان پیدا کرد که به‌عنوان ثمره این بحث مطرح باشد.[۳۰۰] کلام محقّق نائینی رحمه الله مورد قبول و تأیید شاگرد ایشان آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» نیز قرار گرفته است.[۳۰۱] ذکر این نکته لازم است که اگر کلام این دو بزرگوار را بپذیریم، بحث حقیقت شرعیه همانند شیر بدون سر و دُم خواهد شد زیرا با نکات سه‌گانه‌ای که در ابتدای بحث مطرح کردیم به ضمیمه اینکه ثمره‌ای عملی بر این بحث مترتّب نیست، بحث حقیقت شرعیه، بحث مهمّی نخواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۱

بررسی کلام محقّق نائینی رحمه الله: در ارتباط با کلام ایشان، اشکالاتی مطرح است: اشکال اوّل: ایشان فرمودند: «الفاظ کتاب و سنّت- در اکثر موارد- از طریق ائمّه علیهم السلام به ما رسیده است». این کلام ایشان دارای اشکال است، زیرا مسأله کتاب، چیزی نیست که ارتباطی به نقل ائمّه علیهم السلام داشته باشد. کتاب، دارای دو حیثیت است: یکی الفاظ آن و دیگری معانی الفاظ. در رابطه با معانی الفاظ قرآن، اگر بیانی از ائمّه علیهم السلام نرسیده باشد، ظواهر الفاظ قرآن- مانند سایر ظواهر- حجّت است و اگر بیانی از ائمّه علیهم السلام وجود داشته باشد، بدون تردید، آن بیان به‌عنوان مرجع برای ما خواهد بود هرچند بر خلاف ظاهر کتاب باشد.

بیان ائمّه علیهم السلام به منزله قرینه است. ائمّه علیهم السلام به‌عنوان مفسّر و مبیّن قرآن می‌باشند و کسی نمی‌تواند در تفسیر قرآن خودش را بی‌نیاز از مراجعه به ائمّه علیهم السلام بداند. تفسیری که بدون مراجعه به ائمّه علیهم السلام باشد، تفسیر قرآن نخواهد بود. امّا در ارتباط با الفاظ قرآن، که آیا فلان لفظ، جزء قرآن است یا نه؟ این دیگر بستگی به تأیید امام معصوم علیه السلام ندارد. بلکه راه منحصربه‌فرد آن عبارت از تواتر است.

در مباحث علوم قرآن ثابت شده است که قرآن، به‌عنوان اساس اسلام و به‌عنوان معجزه جاودان آن مطرح است و چنین چیزی با خبر واحد ثابت نمی‌شود اگرچه خبر واحد در عالی‌ترین درجه صحّت باشد. بلکه راه منحصربه‌فرد آن، تواتر است. بنابراین، الفاظ کتاب ارتباطی به ائمّه علیهم السلام ندارد و ائمّه علیهم السلام- در ارتباط با الفاظ کتاب- مثل سایر مسلمانان می‌باشند. این مطلب، علاوه بر اینکه مورد اتفاق شیعه و سنّی است، به‌عنوان اصل مسلّمی بین مسلمانان مطرح است و در موارد اختلاف، به این اصل مراجعه می‌کنند. مثلًا مالکیّه و جماعتی دیگر، معتقدند: (بسم اللّٰه الرّحمن الرّحیم) در آغاز سوره‌ها، جزء قرآن نیست و قرآنیت آنها به تواتر ثابت نشده است و دیگران در مقام جواب گفته‌اند:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۲

وجود (بسم اللّٰه الرّحمن الرّحیم) در اوّل سوره‌ها، به تواتر ثابت شده است، زیرا مسلمانان مقیّد بودند که در قرآن‌های خود، چیزی غیر از قرآن داخل نکنند تا جایی که اسم سوره‌ها را هم نمی‌نوشتند، زیرا اسم سوره‌ها جزء قرآن نیست. ولی با وجود این، مشاهده

می‌کنیم که در جمیع قرآن‌هایی که از صدر اسلام تا کنون نوشته شده است، (بسم اللَّه الرّحمن الرّحیم) در اوّل سوره‌ها ثبت شده است و این دلیل بر تواتر بسم اللَّه در رابطه با قرآن است.[۳۰۲] ملاحظه می‌شود که این استدلال و جواب، هر دو مبتنی بر یک اصل مسلّم می‌باشند و آن اصل این است که راه ثبوت قرآنیت قرآن مسأله تواتر است. نمونه دیگر این است که سیوطی در کتاب اتقان، از فخر رازی نقل می‌کند که در بعضی از کتب قدیمی نقل شده که ابن مسعود معتقد بوده «فاتحةالکتاب» و «معوّذتین» جزء قرآن نیست. ایشان (فخر رازی) این مطلب را استبعاد کرده، می‌گوید: چگونه می‌توان چنین حرفی زد؟ آیا ابن مسعود می‌خواهد بگوید: این چیز با اینکه متواتر است، مورد قبول نیست؟ روشن است که نمی‌خواهد چنین حرفی بزند، زیرا این حرف، موجب کفر است. آیا می‌خواهد بگوید: در قرآنیت قرآن، تواتر لازم نیست؟ چه کسی می‌تواند نیاز قرآن به تواتر را انکار کند؟ انکار تواتر، مستلزم تزلزل اصل قرآن است. لذا (فخر رازی) می‌گوید: بهتر این است که یا کلام ابن مسعود را توجیه کنیم و یا بگوییم:

نسبتی که به ایشان داده شده، صحیح نیست.[۳۰۳]

چرا اثبات قرآنیت قرآن، نیاز به تواتر دارد؟

آیا به جهت استناد کلام به خداوند است؟ یعنی گفته شود: «اسناد کلام به پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام نیاز به تواتر ندارد بلکه همین مقدار که سندْ صحیح باشد کافی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۳

است. ولی اسناد آن به خداوند نیاز به تواتر دارد». خیر، دلیل نیاز به تواتر، این نیست، زیرا احادیث قدسی هم به خداوند نسبت داده می‌شود ولی تواتر در آنها دخالت ندارد.

بلکه دلیل نیاز به تواتر، عبارت از خصوصیتی است که در نفس قرآن وجود دارد. قرآن، از زمانی که نازل شد در مقام تحدّی و اعجاز برآمد، آن‌هم در جوّی که فصاحت و بلاغت به عالی‌ترین درجه خود رسیده بود و از طرفی قرآن، تنها معجزه‌ای است که اساس اسلام- تا روز قیامت- برآن تکیه دارد. قرآن کتابی است که ادّعا دارد می‌خواهد جمیع جوامع بشری را- تا قیامت- از تاریکی‌ها و انحرافات و ضلالت‌ها نجات دهد. کتابی که دارای چنین خصوصیتی است، مثل حدیث امام صادق علیه السلام- بر حلّیت یا حرمت چیزی- نخواهد بود. چنین کتابی، انگیزه زیادی برای نقل دارد. قرآن به‌عنوان کتاب احکام نیست. احکام، بخشی از قرآن است. قرآن برای بیان مجموعه چیزهایی که در کمال سعادت انسان‌ها- تا روز قیامت- نقش دارد، نازل شده است.

یک چنین کتابی با قول یک نفر- بدون اینکه دیگران خبر داشته باشند- که بگوید:

رسول خدا صلی الله علیه و آله مثلًا فرمود: «فلان آیه این‌گونه است» ثابت نمی‌شود. مسأله قرآن، به‌صورت شگفت‌انگیزی مطرح بوده و مسلمانان- با توجه به هدایت‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و درنظر گرفتن آینده اسلام- از همان اوّل، اهتمام زیادی به امر قرآن داشتند. حال اگر دینی به‌عنوان خاتم ادیان مطرح بوده و تنها پشتوانه آن قرآن باشد آیا می‌توان باور کرد که این پشتوانه نیازی به تواتر ندارد؟ در مورد سایر معجزات حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله خبر واحد صحیح را نیز می‌پذیریم زیرا آنها به‌عنوان پشتوانه دین مطرح نیستند و دلیلی بر لزوم تواتر در آنها نداریم. اهمّیت قرآن به حدّی است که خداوند متعال، خود متصدّی حفظ قرآن شده و می‌فرماید: (إنا نحنُ نَزَّلْنا الذّکرَ و إنّا له لَحافِظونَ)[۳۰۴] و این نیست مگر به جهت اینکه قرآن به‌عنوان اساس و پشتوانه اسلام- تا روز قیامت- مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۴

از این گذشته، مسأله قرآن مورد اهتمام غیر مسلمانان نیز بوده است، زیرا- همان گونه که گفتیم- قرآن از روز اوّل، تمام بشریّت بلکه جنّ و انس را به «تحدّی» و «مقابله به مثل» دعوت کرد. پیامبری که استاد و مکتب ندیده و نزد کسی درس نخوانده و امّی است، در مقابل کسانی قرار گرفته که در زمان خود در عالی‌ترین درجه فصاحت و بلاغت قرار داشتند و می‌فرماید: (وَ إن کُنتُم فی ریبٍ ممّا نزّلنا علی عبدنا فأتُوا بسورهٔ من مثله و ادعوا شهداءکم من دون اللَّه إنْ کنتم صادقین)[۳۰۵] حتی کوچک‌ترین سوره قرآن- یعنی سوره کوثر- نیز به معرض تحدّی قرار داده شد و رگ غیرت بزرگان فصاحت و بلاغت را به جوش آورد، به‌همین‌جهت، همه آنان در مقام مقابله برآمدند، ولی چیزی جز شکست و رسوایی عاید آنان نشد. روشن است که اینان زمانی می‌توانند در مقام مقابله برآینـد که با آیات قرآن و سوره‌های آن آشـنا باشـند، سـپس فکر کننـد که چگونه می‌تواننـد هماننـد آن را بیاورنـد؟ لـذا هر آیه و سوره‌ای که نازل می‌شد، موافق و مخالف به‌سوی آن می‌شـتافتند تا از یکدیگر سـبقت بگیرند. بلکه سبقت مخالفین بیشتر بوده است زیرا آنان می‌خواسـتند ببیننـد آیا می‌شود با قرآن معارضه کرد؟ بـدیهی است کتابی با این خصوصـیات و شـرایط چیزی نیست که با خبر واحد- هرچند مثل خبر زراره- قرآنیت آن ثابت شود. به‌همین‌جهت، قرآن در اواخر عمر حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله به عنوان یک چیز روشن و مضبوط و مشخص بوده است.

مسأله جمع قرآن بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله

اینکه بعضـی از مفسّـِرین عقیـده دارنـد: جمع قرآن، در زمـان پیـامبر صـلی الله علیه و آله نبوده است از اشـتباهات بزرگ آنان است. قرآن، به‌عنوان کتاب مطرح است. اگر کسـی مشـغول نوشتن کتابی باشد و از او سؤال کنیم: آیا کتابت را نوشته‌ای؟ و او جواب داد: خیر، فعلًا تعدادی یادداشت نوشته‌ام که باید تنظیم شود و به‌صورت کتاب درآید. در اینجا گفته نمی‌شود:
این شخص، کتاب را نوشته است. ولی قرآن- در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله- به عنوان یک
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۵
کتـاب مطرح بوده نه به‌عنوان تعـدادی آیه، که بعـد از پیامبر صـلی الله علیه و آله بحث شود این آیات مربوط به کـدام سوره است و چنـد سوره وجود دارد و ... همه این‌هـا در زمـان رسول خـدا صـلی الله علیه و آله بوده است. حتّی گـاهی جبرئیـل آیه‌ای می‌آورد و می‌گفت: این آیه را در فلان محلّ از فلان سوره قرار بده. این نشان می‌دهد که پرونده سوره‌های قرآن در زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله کاملًا مشـخص و معیّن بوده است. اگر آیه‌ای مـدنی در سوره‌ای مکّی ثبت می‌شـد، طبق دسـتور الهی بود و تمـام این مسائـل در زمـان رسول خـدا صـلی الله علیه و آله انجـام گرفته است. یعنی جمع قرآن- به معنای تألیف قرآن و ترتیب کتاب و تنظیم آن- در عهـد رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و در رابطه بـا وحی بوده است. بلی، بعـد از رسول خـدا صـلی الله علیه و آله سه جمع دیگر در رابطه بـا قرآن مطرح است: جمع امیر المؤمنین علیه السـلام، جمع ابو بکر، جمع عثمـان. ولی این جمع‌هـا هم بـا جمع زمـان حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله تفاوت دارند و هم خودشان با یکدیگر تفاوت دارند. جمع زمان رسول خدا صـلی الله علیه و آله به این صورت بود که در زمان آن حضرت، آیات و سوره‌های قرآن تنظیم شده و مشخّص گردیده که مثلًا فلان سوره چند آیه دارد و فلاـن آیه جزء کـدام سوره است. و قرآن به‌صورت کتـاب، تألیف گردیـد. امّا جمعی که به امیر المؤمنین علیه السـلام نسبت داده شـده- و روایات زیادی هم در این ارتباط وجود دارد[۳۰۶]- عبـارت از این بود که علی علیه السـلام علاوه بر اینکه آیات و سور را به‌طور منظّم نوشـته است، تفسیر آیـات، شأن نزول آنها و مطالب دیگری در رابطه با آیات نوشته است. این کار را عـدّه دیگری نیز انجام دادنـد، مثلًا ابن مسـعود در رابطه با رُبع قرآن و بعضـی از مفسّـِران دیگر تا حـدود ثلث قرآن را به این صورت نوشـته‌اند و تنها

کسی که همه قرآن را با همه خصوصیات مربوط به آن ثبت کرده، امیر المؤمنین علیه السلام می‌باشد. بنابراین وقتی گفته می‌شود: «امیر المؤمنین علیه السلام جامع قرآن است» به این معنا نیست که حضرت فرموده باشد: «فلان آیه از این سوره و فلان آیه از آن سوره است» یا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۶

اینکه «فلان سوره چند آیه دارد» خیر، این جمع مربوط به رسول خدا صلی الله علیه و آله است. امّا جمعی که به ابو بکر نسبت داده شده- و گاهی نیز به عمر نسبت داده می‌شود- عبارت از این است که چون در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله- به علّت کمبود کاغذ و غیر متداول بودن آن- قسمت‌هایی از قرآن بر پوست آهو یا پوست بعضی از درختان و اشیاء دیگر نوشته شده بود، ابو بکر دستور داد این متفرّقات را روی کاغذ جمع‌آوری کردند، لذا در روایات خود اینان گفته‌اند: «أوّل من جمع القرآن فی قرطاس أبو بکر»[۳۰۷] کلمه «فی قرطاس» در اینجا خصوصیت دارد، معنای جمع ابو بکر فقط همین بوده و چیزی از تفسیر و غیره به آن اضافه نکرده است. امّا جمعی که به عثمان نسبت داده شده این است که باتوجّه به توسعه اسلام و اختلاف لهجه قبائل مختلف عرب، مشاهده شد قرآن به صورت‌های مختلفی قرائت می‌شود، عثمان مردم را بر قرائت واحدی جمع کرد و قرآن واحدی تنظیم کرد و دستور داد سایر قرآن‌ها- که قرائت‌های مختلف داشتند- سوزانده شود. از آنچه گفته شد معلوم گردید که نه تنها قرآنیت قرآن، متقوّم به تواتر است بلکه اگر بخواهیم بگوییم: «فلان آیه مربوط به فلان سوره است»، این نیز باید متواتر باشد.

و اگر بخواهیم بگوییم: «فلان آیه در فلان جای سوره قرار دارد»، این نیز متوقّف بر تواتر است. اشکال دوّم بر محقّق نائینی رحمه الله: ایشان فرمودند: «روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از غیر طریق ائمّه علیهم السلام به ما رسیده است، حتی در یک مورد پیدا نکردیم که این الفاظ- مثل صلاة و صوم و ...- در آن به‌کاررفته باشد و ما در معنایش تردید داشته باشیم، بنابراین ثمره‌ای بر بحث حقیقت شرعیه، مترتب نیست». ما می‌گوییم: اگر شما چنین چیزی پیدا نکردید، دلیل بر نبودن آن نیست. این مسئله، تتبعی قوی و احاطه‌ای کامل نیاز دارد تا انسان همه کتابهای روایی را ملاحظه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۷

کرده باشد، و این، کار مشکلی است مخصوصاً که در بین کتاب‌های اهل سنّت، کتاب‌های روایی چون کنز العمّال وجود دارد که به اندازه کتاب وسائل الشّیعهٔ است.

علاوه بر این، کتاب‌های روایی اهل سنّت منحصر به این کتاب نیست بلکه کتاب‌های متعدّدی در این زمینه وجود دارد. بنابراین، اگر ادّعای عدم الوجدان کنید می‌گوییم:

عدم الوجدان لا یدلّ علی عدم الوجود و اگر ادّعای عدم الوجود کنید می‌گوییم: این، ادّعای بزرگی است و تتبع زیادی لازم دارد و پذیرفتن آن بعید است. اشکال سوّم بر محقّق نائینی رحمه الله: ایشان فرمودند: «روایاتی که از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق ائمّه علیهم السلام به ما رسیده است، چون ائمّه علیهم السلام جزء متشرّعه می‌باشند، مثل این است که خود ائمّه علیهم السلام این الفاظ را بیان فرموده باشند. و چون الفاظی که در لسان ائمّه علیهم السلام به کار برده می‌شود در معانی جدید استعمال می‌شود، الفاظی نیز که از پیامبر صلی الله علیه و آله توسّط ائمّه علیهم السلام نقل می‌شود بر معانی جدید حمل می‌شود». ما می‌گوییم: اگر خود ائمّه علیهم السلام این الفاظ را استعمال کنند، استعمالات آنان مثل استعمالات سایر متشرّعه- بر معانی جدید حمل می‌شود و حرف شما درست است ولی اگر زراره از امام صادق علیه السلام روایت کند که حضرت فرمود: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «صلّ عند رؤیهٔ الهلال»، در این صورت روی چه ملاکی «صلّ» را بر معنای اصطلاحی نزد متشرّعه حمل کنیم؟ امام صادق علیه السلام در ارتباط با نقل این روایت، حکم یک راوی را دارد، یک راویِ معلوم الصّدق که امکان اشتباه و خطا و کذب در کلامش وجود ندارد.

ولی امام صادق علیه السلام در اینجا چیزی از خود اضافه نکرده است، بلکه فقط به‌عنوان راوی، این جمله را از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است. اگر همین روایت را سلمان یا ابو ذر نقل می‌کرد «صلّ» را بر چه معنایی حمل می‌کردیم؟ روشن است که بر معنای زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله حمل می‌کردیم. بلی در بعضی موارد، ائمّه علیهم السلام روایت نبوی را نقل به معنا می‌کنند،[۳۰۸] در نقل به

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۵۸

معنـا، اصـطلاحِ ناقـل مطرح است زیرا این راوی، این الفـاظ را به کـار برده و بایـد اصـطلاح راوی ملاحظه شود. همین‌طور گاهی از اوقـات نیز روایت نبوی مورد تفسـیر امـام علیه السـلام قرار می‌گیرد، در این صورت، همـان تفسـیر امـام علیه السـلام به‌عنوان ملاـك مطرح است و اصـطلاح به‌کاررفته در تفسـیر را بایـد مراعات کرد. و نیز گاهی ائمّه علیهم السـلام مطلبی را بیان می‌کننـد و سپس به کلام رسول خدا صـلی الله علیه و آله استشهاد می‌کنند. این استشهاد، بیان‌کننده مسئله است و ما از آن می‌فهمیم که مثلًا معنای «صلّ عنـد رؤیـۀ الهلاـل» چیست. ولی بحث ما، این فروض نیست بلکه مجرّدِ روایت است. همان گونه که گاهی زراره از امام صادق علیه السـلام روایت می‌کند و عین الفاظ آن حضرت را برای ما نقل می‌کند در اینجا نیز امام صادق علیه السلام به‌عنوان یک راوی معلوم الصدق می‌فرماید: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «صلّ عند رؤیۀ الهلال». بدون شک در اینجا باید روی اصطلاح زمان حضرت پیامبر صـلی الله علیه و آله معنا کنیم و در اینجا ثمره بحث حقیقت شرعیّه معلوم می‌شود. اگر حقیقت شرعیّه ثابت شود و جمله «صلِّ عند رؤیۀ الهلال» بعد از ثبوت حقیقت شرعیه صادر شده باشد، بر معنای جدید حمل خواهد شد. و اگر حقیقت شرعیّه ثابت نشود یا تـأخّرِ اسـتعمال، ثـابت نباشـد، جمله را بر معنـای حقیقی اوّل- که همـان معنای لغوی است- حمل می‌کنیم. در نتیجه، نمی‌توان ثمره بحث حقیقت شـرعیه را انکـار کرد. البته بایـد توجه داشت آنچه به‌عنوان مثـال مطرح کردیم، اگرچه دارای مصـادیق فراوانی نیسـت ولی این‌گونه نیست که مصـداق نداشـته باشـد و همان مصداق اندك برای تحقّق ثمره حقیقت شـرعیّه کفایت می‌کند. ناگفته نماند که مـا در ابتـدای بحث حقیقت شـرعیّه، سه نکته ذکر کردیم و بـا همان سه نکته اساس حقیقت شـرعیه را متزلزل کردیم و اگر ثمره عملی بر بحث حقیقت شـرعیه پیدا نمی‌کردیم از ادامه بحث پیرامون آن خودداری می‌کردیم. ولی با این بحث دریافتیم که نمی‌توان وجـود ثمره بر حقیقـت شـرعیّه را به‌طـور کلّی انکـار کرد، به‌همین‌جهـت بـا قطع‌نظر از سـه نکته‌ای که ذکر کردیم در اینجـا قـدری پیرامون حقیقت شرعیه

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۵۹

بحث می‌کنیم، زیرا هم جنبه علمی دارد و هم ثمره عملی برآن مترتّب است.

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعیّه

همان گونه که اشاره کردیم، مرحوم آخوند معتقد است: بحث حقیقت شـرعیّه دارای ثمره عملی است. آن ثمره این است که اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شـرعیه شویم و اسـتعمالی را در کلام شارع بیابیم و بدانیم که آن اسـتعمال، متأخّر از وضع شارع- یعنی بعد از ثبوت حقیقت شـرعیه- بوده است، در این صورت، ما آن لفظ را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم. مثلًا اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده باشـد: «صلِّ عند رؤیۀ الهلال» باید لفظ «صلِّ» را بر معنای شـرعی- یعنی هیئات و افعال مخصوص- حمل کنیم. ولی اگر کسـی قائـل به عـدم ثبوت حقیقت شـرعیّه بشود، بایـد این «صلِّ» را بر معنای لغوی حمل کنـد زیرا قرینه‌ای بر معنای مجازی- معنای جدید- وجود ندارد. امّا اگر قائل به ثبوت حقیقت شـرعیّه شدیم و با اسـتعمالی از استعمالات شارع مواجه شدیم ولی تاریخ استعمال

برای ما مجهول بود و نتوانستیم تأخّر استعمال از وضع شارع را احراز کنیم، در اینجا دو نظریه وجود دارد که مرحوم آخوند به هر دو اشاره کرده است:[۳۰۹] نظریه اوّل: اصل، تأخّر استعمال از وضع است، بنابراین، استعمال مذکور را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم. بررسی نظریه اوّل: ما از قائلین به این نظریه سؤال می‌کنیم: مراد شما از اصالت تأخر استعمال چیست؟ جواب می‌دهند: مراد، همان اصالت تأخّر حادث است. معنای این اصل این است که اگر حدوث یک حادث برای ما قطعی بود- مثلًا می‌دانیم زید از سفر آمده است ولی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۰

نمی‌دانیم پنج‌شنبه آمده یا جمعه؟- اصالت تأخّر حادث می‌گوید: اصل این است که جمعه آمده باشد نه قبل از آن. سؤال می‌کنیم: آیا این اصل- که در اینجا به‌صورت کلّی مطرح گردید- اصلی شرعی است یا عقلائی؟ اگر بگویند: این اصل، اصلی عقلائی است، جواب می‌دهیم: ما خودمان از عقلاء هستیم آیا در مورد مثال فوق چنین اصلی را جاری می‌کنیم؟ آیا با جریان این اصل، شک ما از بین می‌رود؟ روشن است که عقلاء چنین بنایی ندارند بلکه وقتی مثلًا یقین به آمدن زید دارند ولی نمی‌دانند پنج‌شنبه آمده یا جمعه؟ می‌گویند: ما در این مسئله شک داریم باید تحقیق کنیم تا بدست آوریم آمدن زید در چه روزی بوده است. و اگر بگویند: اصالت تأخر حادث، یک اصل شرعی است، و این همان استصحاب است که از دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» گرفته شده است. می‌گوییم: در جریان استصحاب شرعی باید: اوّلًا: حالت سابقه متیقّنه وجود داشته باشد و جایی که این رکن استصحاب وجود نداشته باشد استصحاب جریان پیدا نمی‌کند. و ثانیاً: مستصحَب، یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی باشد، مثل استصحاب وجوب نماز جمعه در عصر غیبت- که حکمی شرعی است- و استصحاب عدالت زید، که موضوع برای حکم شرعی مثل جواز اقتداء و قبول شهادت و ... است. در غیر این صورت، استصحاب، جاری نمی‌شود اگرچه مستصحب، موضوعی باشد که آن موضوع، ملازم با چیزی است که آن چیز، موضوع برای حکم شرعی است. حال سؤال می‌کنیم: در اصالت تأخّر حادث که آن را به استصحاب تأخّر حادث برگرداندید، آیا استصحاب، روی نفس عنوان تأخّر، جاری می‌شود؟ یعنی در مثال فوق، «تأخّر آمدن زید از روز پنج‌شنبه» را استصحاب می‌کنید؟ در این صورت، حالت سابقه آن چیست؟ در چه زمانی، تأخّر برای شما یقینی بوده که اکنون در بقاء آن شک دارید و می‌خواهید عنوان تأخّر را با استصحاب، ثابت کنید؟ تأخّر آمدن زید از روز پنج‌شنبه، از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۱

اوّل برای شما مشکوک بوده و حالت سابقه یقینی ندارد. امّا اگر بگویید: عنوان تأخّر را نمی‌خواهیم استصحاب کنیم بلکه در مثال فوق می‌گوییم: به‌طور مسلّم، زید در روز چهارشنبه از سفر نیامده و ما روز پنج‌شنبه، شک داریم آیا زید آمده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم مجیء زید را، و این حالت سابقه دارد. جواب می‌دهیم: در این صورت، ما از نظر حالت سابقه به شما اشکال نمی‌کنیم ولی نسبت به شرط دوّم که در مورد استصحاب ذکر کردیم، اشکال می‌کنیم. ما گفتیم:

در استصحاب، باید مستصحب، حکم شرعی یا موضوع برای حکم شرعی باشد، ببینیم آیا این امر در مسئله مورد بحث ما جریان دارد یا نه؟ مثلًا ما یقین داریم در اوایل اسلام، چیزی به‌عنوان «صلِّ عند رؤیة الهلال» وجود نداشته است و- برفرض- یقین داریم در سال پنجم بعثت، حقیقت شرعیه تحقّق پیدا کرده است ولی نمی‌دانیم آیا «صلِّ عند رؤیة الهلال» در سال چهارم- و قبل از وضع- صادر شده یا در سال ششم- و بعد از وضع- صادر شده است؟ روشن است که اگر قبل از وضع، صادر شده باشد، بر معنای لغوی و اگر بعد از وضع، صادر شده باشد بر معنای شرعی حمل می‌شود. در اینجا شما چه چیزی را استصحاب می‌کنید؟ خواهید گفت: عدم صدور «صلِّ عند رؤیة الهلال» در سال چهارم را استصحاب کرده و تا سال پنجم می‌کشانیم و مثلًا تا یک ماه بعد از سال پنجم هم ادامه می‌دهیم. در اینجا مستصحب، «عدم صدور صلِّ عند رؤیة الهلال» است. از شما سؤال می‌کنیم: چه اثری بر این مستصحب مترتّب است؟ ممکن است شما بگویید: «لازمه عقلیِ عدم صدور «صلِّ عند رؤیة الهلال» تا سال پنجم این است که این «صلِّ عند

رؤیهٔ الهلال»، متأخّر از وضع باشد». ولی شما نمی‌توانید تأخّر را استصحاب کنید بلکه «عدم صدور ...» را که امری عدمی است استصحاب کرده‌اید و آن امر عدمی، ملازم با عنوان تأخّر است و بر تأخّر، اثر شرعی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۲

مترتّب است. و با استصحاب «عدم صدور ...» نمی‌توانید موضوع اثر شرعی را ثابت کنید. موضوع اثر شرعی عبارت از تأخّر- که یک امر وجودی است- می‌باشد، درحالی‌که مستصحَب شما امری عدمی است. علاوه بر این، برفرض که این استصحاب، تأخّر را ثابت کند، ما مدّعی هستیم که خود تأخّر هم اثر شرعی ندارد، زیرا اثر شرعی در جایی است که چیزی در لسان دلیل شرعی موضوع برای اثر واقع شده باشد مثل اینکه گفته شود: «یجوز الاقتداء بالعادل».

ولی تأخّر استعمال از وضع، این‌گونه نیست بلکه این حکم عقل است. عقل می‌گوید اگر شارع، وضعی داشته باشد و استعمالی هم بعد از وضع انجام داده باشد، شما باید در آن استعمالِ متأخّر، وضع را رعایت کنید یعنی بر معنای جدید حمل کنید، این مطلب را خود شارع نفرموده که «إذا کان الاستعمال متأخّراً عن الوضع یجب أن یحمل علی المعنی الشرعی». برفرض که همه این حرفها را بپذیریم، این فرض در جایی درست است که ما تاریخ وضع را بدانیم و در تاریخ استعمال تردید داشته باشیم و معتقد باشیم وقتی دو امر حادث داشته باشیم که زمان یکی معلوم و زمان دیگری مجهول است، اصالت تأخر حادث، در مورد مجهول التاریخ جریان پیدا می‌کند. ولی اگر هر دو حادث- یعنی وضع و استعمال- مجهول التاریخ باشند، چرا اصالت تأخر حادث را روی استعمال جاری می‌کنید؟ یک اصالت تأخر حادث هم روی وضع جریان دارد زیرا همان‌طور که استعمال، امری حادث است، وضع نیز، امری حادث است. و همان‌طور که تاریخ استعمال، مجهول است، تاریخ وضع نیز مجهول است. آن‌وقت در اینجا بحث‌هایی است که آیا بین این دو اصل، مسأله تعارض وجود دارد یا چیزهای دیگر هم مطرح است؟ نظریه دوّم: اصل، عدم نقل است بنابراین ما در عین اینکه قائل به حقیقت شرعیه‌ایم، جایی را که تاریخ استعمال برای ما مجهول باشد بر معنای لغوی حمل می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۳

بررسی نظریه دوّم: در ارتباط با اصالت عدم نقل، در بحث‌های گذشته به‌طور مبسوط بحث کردیم و در اینجا فقط اشاره‌ای به آن می‌کنیم: ما گفتیم: قبول داریم اصالت عدم نقل یک اصل عقلائی است و این اصل عقلائی، ارتباطی به استصحاب ندارد زیرا عقلاء- بما هم عقلاء- بنا بر استصحاب ندارند ولی بر اصالت عدم نقل- به‌عنوان یک اصل عقلائی- تکیه دارند. امّا آیا جای اصالت عدم نقل کجاست؟ موردی که عقلاء به اصالت عدم نقل تکیه می‌کنند جایی است که در اصلِ نقل، شک داشته باشیم. مثلًا نسبت به لفظی، شک داشته باشیم که آیا از معنای لغوی خود، به معنای دیگر نقل داده شده یا نه؟ در اینجا اصالت عدم نقل- به‌عنوان یک اصل عقلایی- حاکم است. ولی اگر در جایی اصلِ نقل برای ما معلوم باشد و در تقدّم و تأخّر زمانی آن تردید داریم، در اینجا، یا اصالت عدم نقل جریان ندارد و یا حد اقل در جریان آن شک داریم یعنی نمی‌دانیم آیا عقلاء در چنین صورتی اصالت عدم نقل را جاری می‌کنند یا نه؟ و روشن است که در صورت شک در اعتبار، نمی‌توانیم به چنین اصلی استناد کنیم. نتیجه بحث در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعیه نتیجه مباحث ما در این زمینه این شد که ما در باب حقیقت شرعیّه، اصل وجود ثمره را پذیرفتیم ولی با توجه به اینکه شرط ترتّب ثمره، احراز تأخّر استعمال از وضع است و احراز تأخّر استعمال از وضع، دارای موارد نادری است لذا ثمره عملیه بحث حقیقت شرعیه نادر است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۴

مسأله سوّم کیفیت وضع در حقیقت شرعیّه

اشاره

حـال که مـا وجود ثمره عملیه- هرچنـد به‌صورت نـادر- برای بحث حقیقت شـرعیّه را پـذیرفتیم لازم می‌دانیم بـا قطع‌نظر از آن سه نکته‌ای که در ابتـدای بحث مطرح کردیم، قـدری پیرامون کیفیت وضع در حقیقت شـرعیّه بحث کنیم. در این زمینه دو نظریه مطرح است:

نظریه اوّل (نظریه مرحوم آخوند)

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: کیفیت وضع در باب حقیقت شـرعیه به این صورت که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در یک جلسه یا جلسـات متعـدّدی، این الفـاظ را از معـانی لغوی به معانی جدیـد نقل داده و برای معانی جدیـد وضع کرده باشـد، مسأله‌ای است که کسـی نمی‌تواند آن را ادعا کند. نمی‌توان قبول کرد که چنین حادثه‌ای در زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله اتّفاق افتاده باشد ولی هیچ روایت یا تاریخ یا امامی اشاره به آن نکرده باشد.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۶۵

مرحوم آخونـد، سپس می‌فرماید: بلی، بعید نیست وضع، به صورت دیگری تحقّق پیدا کرده باشد و آن این است که بگوییم: وضع، از طریق اسـتعمال، تحقّق پیدا کرده است. زیرا بعضـی اسـتعمالات هستند که به عنوان «تحقّق‌دهنده وضع» می‌باشند و می‌توانند جای «وضـعتُ هـذا اللفـظ بـإزاء هـذا المعنی» را بگیرنـد، به این صورت که پیـامبر اکرم صـلی الله علیه و آله لفظ صـلاهٔ را در این عبادت مخصوص، استعمال کرده باشد البته نه به صورتی که لفظ در معنای مجازی استعمال می‌شود.[۳۱۰] بلکه لفظ را به‌گونه‌ای در معنای مجازی استعمال می‌کنند که گویا خود این لفظ را مرآت و دالّ برای معنای مجازی قرار می‌دهند همان‌طور که لفظ، مرآت و دالّ بر معنای حقیقی خودش می‌باشد. وقتی لفظ صـلاهٔ را در عبادت مخصوص، استعمال می‌کند خود این لفظ را به تنهایی مرآت و حاکی از این معنا و دالّ برآن قرار می‌دهد، به‌طوری که می‌خواهد بگوید: هذا اللفظ بنفسه یدلّ علی هذا المعنی. البته در اینجا باید قرینه‌ای اقـامه کنـد ولی نـه از سـنخ قرینـه‌ای که در اسـتعمال مجـازی مطرح است بلکه قرینه‌ای که دلالـت کنـد در اینجـا بـا این لفـظ و معنا این‌گونه معـامله شـده است که لفـظ، به‌طور مسـتقیم، حـاکی از معنـای مجازی قرار داده شـده است و نحوه اسـتعمال لفظ در معنای مجـازی هماننـد نحـوه استعمال لفـظ در معنـای حقیقی اسـت. اسـتعمال لفـظ در معنـای حقیقی، یعنی این لفـظ، قـالب و دال بر این معنـاست. در اینجا هم با اسـتعمال مجازی این‌گونه معامله می‌شود. در اوّلین اسـتعمال، بایـد قرینه اقامه کنـد که مخاطب، این معنا را درک کنـد که این لفـظ، قالب برای این معنا قرار داده شـده است. اگرچه این معنا، مجازی بوده ولی الآن می‌خواهـد لفظ را ذاتاً- و بدون نیاز به قرینه- دالّ بر این معنا قرار دهد. در اینجا گفته می‌شود: استعمال، محقِّقِ وضع است.[۳۱۱]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۶۶

مثـالی برای تقریب کلام مرحوم آخونـد: در مورد نام‌گـذاری فرزنـد، گاهی انسان پس از مشورت با دیگران و تصـمیم‌گیری- مثلًا- می‌گوید: «نام این فرزند را علی گذاشتم».

ولی گاهی می‌خواهـد دیگران را در مقابل یک عمل انجام شده قرار دهد به‌همین‌جهت با خود فکر می‌کند و تصـمیم‌گیری می‌کند بعـد- مثلًا- می‌آیـد به همسـرش می‌گویـد: «علی را بیـاور من ببینم». در اینجا قبلًا هیـچ‌گونه وضع و جعلی صورت نگرفته و با نفس

همین استعمال، وضع درست می‌شود، به عبارت دیگر: استعمال، محقِّق وضع است. قرینه نیز همراه آن است. وقتی می گوید: «بیاور او را ببینم»، معلوم می‌شود همان بچه را می گوید.

بررسی کلام مرحوم آخوند:

اشاره

با توجه به نکاتی که در ابتدای بحث حقیقت شرعیه مطرح کردیم راه برای این حرف مرحوم آخوند بسته می‌شود ولی ما در اینجا با قطع‌نظر از آن نکات به بررسی کلام مرحوم آخوند می‌پردازیم:

اشکال محقّق نائینی رحمه الله بر مرحوم آخوند:

در استعمالی که مرحوم آخوند مطرح کرد دو جهت وجود دارد: ۱- این استعمال- مثل سایر استعمالات- استعمالِ لفظ در معناست. ۲- با این استعمال، وضعْ تحقّق پیدا می کند و به عبارت دیگر: عُلقه وضعیه بین لفظ و معنا، می‌خواهد با این استعمال، تحقّق پیدا کند. محقّق نائینی می‌فرماید: این دو جهت، با یکدیگر قابل جمع نیستند و در یک استعمال، نمی‌توانند هر دو تحقّق پیدا کنند. زیرا در جهت اوّل- که این استعمال با سایر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۷

استعمالات، مشترک است- می‌بینیم مقصود بالذات در استعمالات معمولی، عبارت از معناست و لحاظی که متعلّق به لفظ است تبعی و آلی است. به‌همین‌جهت، در استعمالات معمولی، گویا انسان معانی را بدون واسطه القاء می کند. ولی در ارتباط با جهت دوّم، وقتی شما این استعمال را به عنوان استعمال محقّق وضع مطرح می کنید، این استعمال شبیه مقام وضع- به همان کیفیت متعارف- می‌شود. واضع، وقتی می‌خواهد لفظی را برای معنایی وضع کند مثلًا می گوید: «وضعتُ لفظ الإنسان بإزاء الحیوان الناطق». در اینجا واضع، هم حیوان ناطق را به لحاظ استقلالی ملاحظه کرده و هم لفظ «انسان» را و چاره‌ای غیر از این نیست زیرا می‌خواهد بین لفظ و معنا ایجاد علاقه و ارتباط وضعی بنماید. و در ارتباط با وضع، همان مقداری که معنا استقلال دارد لفظ هم استقلال دارد زیرا لفظ و معنا دو مقوله مستقل می‌باشند و برای ایجاد ارتباط بین آن دو، هم لفظ و هم معنا را باید به‌لحاظ استقلالی لحاظ کند و بین این‌ها عُلقه و ارتباط وضعی برقرار کند. در نتیجه، مقام وضع با مقام استعمال فرق دارد و نمی‌توان گفت: در مقام وضع، به الفاظ، لحاظِ تبعی تعلّق می گیرد و آنچه مرحوم آخوند به‌عنوان استعمال محقّق وضع مطرح کرد، در جهت دومش فرقی با وضع ندارد و هریک از لفظ و معنا باید به‌صورت مستقل لحاظ شوند. نتیجه این کلام مرحوم آخوند این می‌شود که در استعمال واحد در ارتباط با لفظ، دو لحاظ داشته باشیم، یکی لحاظ استقلالی و دیگری لحاظ تبعی. از این جهت که این استعمال مثل سایر استعمالات است لحاظ لفظ، تبعی و آلی است و از این جهت که این استعمال مانند وضع متعارف است لحاظ لفظ، استقلالی است. سپس محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: چگونه ممکن است در استعمال واحد دو لحاظ متغایر و مختلف نسبت به لفظ داشته باشیم؟ بنابراین، آنچه مرحوم آخوند فرموده محال و ممتنع است.[۳۱۲]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۸

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» نیز اشکال استاد خود- مرحوم نائینی- به مرحوم آخوند را پذیرفته است.[۳۱۳]

جواب اوّل از کلام مرحوم نائینی

اشاره

محقّق عراقی رحمه الله در جواب اشکال فوق فرموده است: لفظی که در بـاب وضع، مقابـل معنا قرار می‌گیرد غیر از لفظی است که در مقام استـعمال، در معنا استعمال می‌شود. آنچه در استعمال مورد لحاظ تبعی و آلی قرار می‌گیرد، شخص لفظی است که از دهان مستعمِل بیرون می‌آیـد، نه کلّ الفاظ او در جاهای دیگر. و آنچه مورد لحاظ استقلالی قرار می‌گیرد، عبارت از معناست. مستعمِل، شخص لفظ «انسان»- که از دهان او بیرون می‌آیـد- را مورد لحاظ تبعی قرار می‌دهد و به نوع لفظ «انسان» در موارد مختلف، کاری نـدارد. بله، ممکن است در جـایی به «انسان» هم لحاظ استقلالی تعلّق بگیرد، مثل اینکه از کسی بپرسـند: انسان به چه معناست؟ در اینجـا «انسـان» مورد لحاظ استقلالی است. ولی در باب وضع- حتی در وضـعهای معمولی- وقتی پـدر می‌گویـد: من نام فرزنـدم را «زیـد» قرار دادم، شـخص لفظ «زیـد»- که از دهان او بیرون می‌آیـد- را اسم برای این مولود قرار نداده بلکه نوع لفظ را لحاظ کرده است یعنی هرکس «زید» را بگوید و هر استعمال‌کننده‌ای که بخواهد لفظ «زید» را استعمال کند و هرکس بخواهد نام این فرزند را ببرد، نـام «زیـد» را می‌برد. و خلاـصه اینکه: در مقام وضع، آنچه که طرف عُلقه و ارتباط وضـعی واقع می‌شود، شـخص لفظی که از دهـان واضـع خـارج شـده نیست. اگر چنین بود، وضع در مورد دیگران مطرح نبود و فقـط در مورد واضع اوّل، مطرح بود یعنی لفظ «انسـان» فقـط در مـورد واضـع اوّل- آن‌هم در اسـتعمال واحـد- دلاـلت بر معنـا داشت. در حـالی که این‌گـونه نیست. واضـع، وقـتی می‌گوید لفظ «انسان» را برای «حیوان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۹

ناطق» قرار دادم منظورش این است که هرجا و در هر استعمالی و توسط هر متکلّمی و در هر شرایطی که این لفظ اطلاق شود، از آن «حیـوان نـاطق» اراده می‌شـود. محقّق عراقی رحمه الله می‌فرمایـد: چه اشـکالی دارد که در ارتبـاط بـا شـخص لفـظ و مقـام اسـتعمال بگوییم: لحـاظِ لفـظ، تبعی است ولی در ارتبـاط بـا مقـام وضع- چون طبیعی و نوع لفظ مطرح است- بگوییم: لحاظِ لفظ، استقلالی است؟ به عبـارت روشن‌تر: اشـکال محقّـق عراقی رحمه الله به مرحوم نـائینی این است که شـما فرمودیـد: لحـاظ آلی و اسـتقلالی در یکجـا جمع می‌شود و این اجتمـاع ممتنع است. مـا می‌گوییم: در یکجا اجتماع پیـدا نمی‌کننـد. طرف حساب در لحاظ آلی، شـخص لفظ است و در لحاظ استقلالی، طبیعی و نوع لفظ است و اجتماعی تحقّق ندارد.[۳۱۴]

بررسی کلام محقّق عراقی رحمه الله

مـا قبول داریم که در بـاب وضع، آنچه طرف حسـاب است طبیعی لفـظ است نه شـخص لفـظ و آنچه در باب اسـتعمال مطرح اسـت شخص لفظ است. ولی بحث این است که در اسـتعمال واحـد، آنچه محقّق وضـع و ثابت‌کننـده وضـع در ارتبـاط بـا لفـظ است آیا شخص لفظ است یا نوع لفظ یا هر دو؟ و از طرف دیگر هم یک معنای مستعمل فیه داریم. آیا در اسـتعمال واحـد، سه چیز داریم یا دو چیز؟ در اسـتعمال واحـد، گـاهی ما دو لفظ داشتیم، مثلًا در جایی که لفظ را اطلاق می‌کرد و اراده می‌کرد نوع آن را- مثل «زیدٌ لفـظٌ»- می‌گفتیم: زیـد، اطلاق شـده و نوع آن- یعنی هرجا باشـد و در هر لسانی باشـد- اراده شـده است ولی بالاخره، حـد اکثر دو مطلب داشتیم یکی شـخص لفظ «زیـد» صادر از متکلّم، و دیگری نوع و طبیعی لفظ «زیـد». آن‌وقت این شـخص لفظ «زید»، در نوع آن اسـتعمال شده بود. و حتی گاهی می‌گفتیم: شاید اسـتعمال هم صورت نگرفته باشد، مثل اینکه کسـی شـخص لفظ «زید» را القاء کند و خصوصـیت صدور آن از خود را نادیده بگیرد در این صورت می‌گفتیم: از دایره اسـتعمال بیرون رفته است. ولی در آنجا که وارد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۰

در دایره اسـتعمال می‌کردیم چیزی غیر از شخص لفظ «زید» و نوع آن نبود. مستعمَل، عبارت از شخص و مستعمَل فیه عبارت از نوع

بود و مطلب سوّمی در کار نبود. ولی محقّق عراقی رحمه الله فرمود: لحاظ آلی به شخص لفظ و لحاظ استقلالی به نوع و طبیعی لفظ تعلّق می‌گیرد. ما می‌گوییم: یک لحاظ استقلالی هم باید به معنا تعلّق بگیرد، زیرا مستعمل فیه ما همین معنای جدید است. آن‌وقت این سه چیز را چگونه می‌توان لحاظ کرد؟ در ارتباط با مستعمل فیه که می‌گویید: مستعمل فیه، عبارت از معناست. ولی در ارتباط با مستعمَل چه می‌گویید؟ آیا دو مستعمَل تحقّق دارد، هم شخص لفظ و هم طبیعی لفظ؟ یا اینکه باید یک مستعمَل تحقّق داشته باشد که آن‌هم عبارت از شخص لفظ است و اگر با شما مماشات کنیم می‌گوییم: «مستعمَل، طبیعی لفظ است»، امّا چگونه ممکن است در استعمال واحد، جمع بین این دو، تحقّق پیدا کند؟ در مثال «زید لفظ»، مستعمَل عبارت از شخص و مستعمل فیه عبارت از طبیعی بود لذا حساب مستعمَل و مستعمل فیه جدا بود. در اینجا نیز مستعمل فیه، عبارت از معناست و کسی در ارتباط با آن مناقشه‌ای نکرده است. بنابراین هرچه حساب است، در رابطه با مستعمَل است و متعدّد بودن مستعمَل، معنا ندارد بنابراین باید واحد باشد. واحد هم یا شخص است و یا طبیعی و ظاهر این است که مسئله شخص مطرح است. پس مجرّد اینکه طرف حساب در علقه وضعیه، طبیعی لفظ و در استعمال، شخص لفظ است، مشکل ما را حلّ نخواهد کرد.

این برای مواردی خوب است که وضع، با «وَضَعْتُ» حاصل می‌شود و استعمال هم نقش استعمالی خودش را دارد ولی در اینجا که هر دو عنوان استعمال و وضع، اجتماع پیدا کرده‌اند چطور می‌شود که ما طرف معنا را هم طبیعی لفظ قرار دهیم و هم شخص لفظ؟ بنابراین کلام محقق عراقی رحمه الله تمام نیست.

جواب دوّم از کلام مرحوم نائینی

به نظر ما می‌توان در پاسخ کلام مرحوم نائینی گفت:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۱

شما که می‌فرمایید: در استعمالات متعارف، همیشه به لفظ، لحاظ تبعی تعلّق می‌گیرد. ما می‌خواهیم ببینیم علت این مسئله چیست؟ و آیا این مسئله، کلّیت دارد؟ آیا در تمام استعمالات، باید لحاظ متعلّق به لفظ، لحاظی آلی و تبعی باشد به‌گونه‌ای که در مقام خطاب، به لفظ «انسان» بگوید: «تو فقط آلت تفهیم معنا و إفهام مقاصد می‌باشی و نقشی دیگر برای تو مطرح نیست». اگر مسئله این‌طور است پس چرا انسان در سخنرانی‌ها سعی می‌کند کلماتش، زیبا و جالب باشد؟ آیا کسی که مقاله‌ای می‌نویسد تمام تلاشش در ارتباط با محتوای مقاله است؟ یا اینکه چه‌بسا غرض او متعلّق به این است که الفاظ زیبا و جالب و مهیّج و مؤثری را برای همان محتوای مورد نظر خود انتخاب کند. ما نمی‌توانیم به‌طور کلّی بگوییم که در تمام استعمالات، مسأله الفاظ به‌عنوان لحاظ تبعی مورد لحاظ قرار می‌گیرند. موارد، مختلف است گاهی حاجت‌هایی است که انسان سعی می‌کند مطلبی را به سرعت با لفظ مطرح کند، دلش می‌خواهد این مطلب مطرح شود، به هر لفظی باشد.

ولی گاهی مطلب این‌طور نیست بلکه انسان همان‌طوری که به معانی توجّه دارد و لحاظ استقلالی او به معنا تعلّق گرفته است، الفاظ هم مورد توجّه و لحاظ استقلالی او هستند. و در این باب یک قاعده کلّی وجود ندارد که ما را ملزم کند که باید در جمیع استعمالاتمان، لحاظِ متعلّق به لفظ تبعی باشد به‌طوری که اگر یکجا این قاعده کلّی را مراعات نکردیم از دایره استعمال، خارج شده باشیم. کدام آیه و روایت یا بنای عقلائی این الزام را مطرح کرده است؟ بلکه این مطلب به حسب طبیعت و معمول موارد، فرق می‌کند. بله در اکثر موارد استعمال، لحاظ متعلّق به الفاظ، لحاظ تبعی است ولی گاهی از اوقات خصوصیاتی وجود دارد که موجب می‌شود لحاظ متعلّق به الفاظ، لحاظ استقلالی باشد. لذا گاهی می‌گوییم: فلان سخنران، در استخدام الفاظ جالب و زیبا تخصّص دارد.

درحالی‌که استخدام الفاظ، بدون لحاظ استقلالی آنها امکان ندارد. در نتیجه وقتی ما این کلّیت را از مرحوم نائینی بگیریم

می گوییم: یکی از مواردی که مناسبت اقتضا می کند که لحاظ متعلّق به لفظ، یک لحاظ استقلالی شود جایی است

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۲

که استعمال، محقّق وضع است. در نتیجه، جمع بین لحاظ آلی و استقلالی تحقّق پیدا نمی کند. اگر این اشکال به کلام مرحوم نائینی پذیرفته شود، کلام مرحوم آخوند خالی از اشکال و مورد قبول خواهد بود. نتیجه بحث در ارتباط با کلام مرحوم آخوند کیفیتی که مرحوم آخونـد ذکر کرد، راهی قابـل قبول است و در بین عقلاـء نیز وجود دارد همـان گونه که اشـاره کردیم در بین خود ما گاهی نام گذاری فرزند به این کیفیت است، یعنی وضع، به‌وسیله استعمال، تحقّق پیدا می کند مثل اینکه پدر قبل از اینکه وضعی تحقّق داده باشـد می گویـد: «زیـد را به من بدهیـد تا نگاهش کنم». و به این طریق، لفظ زید را برای فرزندش قرار می‌دهد. ولی در اینجا مطلب دیگری مطرح است که در ذیل پیرامون آن بحث می کنیم:

بحثی در ارتباط با حقیقی و مجازی بودن استعمال محقِّق وضع

اشاره

آیا استعمال محقّق وضع، استعمالی حقیقی است یا نه حقیقی است و نه مجازی؟

ولی اینکه اسـتعمال، مجازی باشد کسی احتمال آن را نداده است زیرا لفظ را بنفسه حاکی از معنا قرار داده و نحوه استعمال لفظ در معنا همان نحوه استعمال لفظ در معنای حقیقی است.

احتمال اوّل: این استعمال، نه حقیقی است و نه مجازی

مرحـوم آخونـد، معتقـد اسـت: این اسـتعمال، نه حقیقی است و نه مجـازی، ولی اسـتعمال صـحیحی است یعنی مـا دلیـل نـداریم که استعمال صحیح، محدود به حقیقت و مجاز باشد بلکه ممکن است استعمالی داشته باشیم که نه حقیقت باشد و نه مجاز ولی با وجود این، صحیح باشد. همان‌طوری که در استعمال لفظ و اراده نوع و سایر صور

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۳

مربوط به آن، به نظر مرحوم آخونـد، اسـتعمال لفظ از این قبیل بود. در «زیـد لفظ» وقتی «زیـد» را در «نوع» اسـتعمال کردیم آیا نوع زیـد با معنای زید مناسـبتی دارد؟ آیا هیچ‌یک از آن علائقی که در باب مجاز مطرح شده در اینجا وجود دارد؟ لفظ و معنا دو مقوله متباینند و بین آنها هیچ گونه علاقه‌ای از علایق مجازی وجود نـدارد. زیرا علایق مجـازی، در ارتبـاط بـا معانی مطرح است. اگر مشـابهت، یـک علاقه مجـازی است، مشـابهت، بین رجل شـجاع و اسـد برقرار است. در علایق مجـازی، پـای لفظ در میان نیست. آن‌وقت شما که لفظ زید را می گویید و نوعِ لفظی زید را اراده می کنید، چه علاقه‌ای بین این نوعِ لفظی و معنای زید- که عبارت از موجود خارجی است- وجود دارد؟ ایشان می‌فرماید: همان‌طور که در اینجا، استعمال، نه حقیقت است و نه مجاز، در باب اسـتعمالِ محقِّق وضع نیز می گوییم: اوّلین اسـتعمالی که می‌خواهد وضع را درست کند نه عنوان اسـتعمال حقیقی و نه عنوان اسـتعمال مجازی دارد. ولی در عیـن حـال، صـحیح است. خصوصاً روی مبنـای ایشـان که صـحت را به معنـای حسن اسـتعمال معنـا می کنـد و حسـن استعمال، در این موارد محقّق است.[۳۱۵]

احتمال دوّم: این استعمال، حقیقی است

مبنای این احتمال، این است که بین ما نحن فیه و اطلاق لفظ و اراده نوع، فرق بگذاریم و بگوییم: در مورد اطلاق لفظ و اراده نوع، راهی نیست برای اینکه استعمال را استعمال حقیقی بدانیم ولی در اینجا راه هست. اگر ما ادّعا کردیم استعمال محقّق وضع- یعنی استعمال اوّل- استعمالِ حقیقی است چه تالی فاسدی به دنبال خواهد داشت؟ آیا در استعمال حقیقی شرط است که مسبوق به وضع باشد؟ اگر چنین چیزی مطرح باشد نمی‌شود اوّلین استعمالِ محقّق وضع، جنبه حقیقت داشته باشد ولی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۴

ممکن است گفته شود: چه دلیلی دلالت می‌کند که استعمال حقیقی باید مسبوق به وضع باشد؟ بلکه می‌توان گفت: اگر استعمال، مقارن با وضع هم باشد، در حقیقی بودن آن کفایت می‌کند. و ما دلیلی بر خلاف این معنا نداریم. اگر این مبنا را پذیرفتیم، ممکن است در ما نحن فیه گفته شود: استعمالِ محقّق وضع، استعمال حقیقی است. ولی در مسئله اطلاق لفظ و اراده نوع، نمی‌توان چنین حرفی زد، آنجا استعمال، محقّق وضع نیست بلکه خود استعمال آن‌هم محلّ بحث بود. آنجا اطلاق لفظ و اراده نوع بود و نوع هم نوعِ لفظی بود که هیچ مسانختی با معنا ندارد.

نظریه دوّم در ارتباط با کیفیت وضع در حقیقت شرعیّه

اگر کسی کیفیت مذکور در کلام مرحوم آخوند را انکار کرده و بگوید: «هرچند آنچه مرحوم آخوند فرموده است، امکان دارد ولی هر ممکنی واقعیت و ثبوت ندارد و وضع به این کیفیت- که مرحوم آخوند فرمود- تحقّق ندارد». در این صورت، نوبت به وضع تعیّنی می‌رسد.[۳۱۶] آیا کسی می‌تواند وضع تعیّنی را انکار کند و بگوید: کثرت استعمال این الفاظ در معانی مستحدثه به حدّی نرسیده است که این الفاظ، بدون قرینه دلالت بر معانی مستحدثه بنمایند. اگر کسی چنین چیزی بگوید، خلاف واقعیت را گفته زیرا تردیدی نیست که در زمان صادقین علیهما السلام وقتی این الفاظ در لسان ائمّه علیهم السلام و سایر مردم استعمال می‌شده،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۵

همین معانی جدید، اراده می‌شده است بدون اینکه قرینه‌ای همراه آن باشد. کاری به مسأله نقل ائمه علیهم السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نداریم. الآن هم وقتی ما به روایتی از امام صادق علیه السلام برخورد می‌کنیم و می‌بینیم در آن روایت، لفظ صلاة و صوم و ... وجود دارد، بدون اینکه بحث را مبتنی بر ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعیه بنماییم، بدون هیچ تردیدی، معانی شرعیه را می‌فهمیم و هیچ‌کس نمی‌تواند این معنا را انکار کند. قبل از زمان صادقین علیهما السلام تا زمان امیر المؤمنین علیه السلام نیز به‌همین‌صورت بوده است. آیا می‌توان باور کرد که این الفاظ در زمان خلافت امیر المؤمنین علیه السلام- که فاصله طولانی بیست و پنج سال با رحلت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله داشت- در معانی جدید ظهور نداشته است؟ یا اینکه باید اطمینان- بلکه یقین- داشته باشیم که در لسان امیر المؤمنین علیه السلام هم ظهور در معانی جدید داشته است و برای دلالتش بر معانی جدید، نیازی به قرینه نداشته است. امّا در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله، یک وقت کثرت استعمال را در لسان خود رسول خدا صلی الله علیه و آله ملاحظه می‌کنیم. آیا در لسان آن حضرت، کثرت استعمال به حدّی رسید که برای این الفاظ، وضعی تعیّنی به‌وجود آورد؟ و یک وقت در لسان مجموعه مسلمانان- اعم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و مردم- ملاحظه می‌کنیم. آیا در این مجموعه، کثرت استعمال به حدّی رسید که دلالت این الفاظ بر این معانی بدون نیاز به قرینه باشد؟ این فرض را هم- ظاهراً- نمی‌توان انکار کرد که اگر ما استعمالات را ملاحظه کنیم درمی‌یابیم که این مسئله تحقّق پیدا کرده است. خصوصاً با توجه به این نکته که اگر لفظ صلاة از رسول خدا صلی الله علیه و آله صادر می‌شد، مسلمانان روی اعتقاد به نبوّت که به ایشان داشتند خود را

موظّف می‌دانستند دستورات حضرت را عملی کنند، لذا شاید به دنبال این لفظ صلاهٔ، هزاران استعمال دیگر پیش می‌آمد و هرکس مثلًا به دیگری می‌گفت: قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: «صلّ عند رؤیهٔ الهلال». در نتیجه، این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که در مجموعه مسلمانان حتی در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله کثرت استعمال به حدّی رسید که دلالت این الفاظ بر معانی جدید، نیازی به قرینه نداشت.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۶

ولی اگر استعمالات شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله را درنظر بگیریم و بخواهیم بگوییم:

کثرت استعمال شخص ایشان به حدّی رسید که دیگر در افاده این معانی، نیازی به قرینه نبود، ادعای چنین چیزی مشکل است. نکته جالب این است که آنچه گفتیم، در کلام مرحوم آخوند نیز مورد اشاره قرار گرفته است. ایشان می‌فرماید: کثرت استعمال، در مجموعه مسلمانان به حدّی رسیده است که بدون نیاز به قرینه بر معنا دلالت کند ولی در خصوص لسان شارع نمی‌توان این کثرت استعمال را پذیرفت.[۳۱۷] این حرف، صحیح است ولی نکته‌ای که در اینجا لازم است ملاحظه شود این است که آیا ثمره عملی بر چه چیز مترتّب است؟ آنچه موجب می‌شود «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» را بر معنای مستحدث حمل کنیم، آیا کثرت استعمال در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله به تنهایی چنین نقشی دارد یا اینکه اگر کثرت استعمال در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله به این حدّ نرسیده بود ولی در مجموعه جامعه اسلامی- اعم از رهبر و مردم- این کثرت، به حدّ وضع تعیّنی رسیده بود همین کفایت می‌کند که ما «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله را بر معنای جدید حمل کنیم؟ ظاهر این است که همین مقدار کفایت می‌کند و لازم نیست کثرت استعمال در لسان خصوص رهبر، به حدّ وضع تعیّنی برسد. مثال: کلمه بسیجی در فرهنگ انقلاب ما دارای معنای خاصّی است که در لغت به این معنا نیست. آیا این کلمه در لسان حضرت امام خمینی «دام ظلّه» چند بار استعمال شده است که به حدّ وضع تعیّنی رسیده است؟ شاید ایشان بیش از ۵۰ بار استعمال نکرده باشد. ولی استعمال ایشان، ملاک نیست. الآن نزد مردم انقلابی ایران، این کلمه بسیجی- روی کثرت استعمال- به حدّی رسیده است که وقتی اطلاق شود، معنای جدید از آن فهمیده می‌شود. و کسی احتمال نمی‌دهد که از آن، معنای لغوی اراده شود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۷

این مسئله، نه تنها در لسان مردم است بلکه خود امام بزرگوار «دام ظلّه»- که توجه به موقعیت استعمالی این لفظ در بین توده مردم و جامعه دارد- نیز وقتی این کلمه را می‌فرماید، بر همین معنا حمل می‌شود. اینجا کسی نمی‌تواند بگوید: مگر حضرت امام «دام ظلّه» چند بار کلمه بسیجی را در این معنا استعمال کرده است که به حدّی رسیده باشد که ما را از قرینه بی‌نیاز کند؟ لازم نیست در کلام ایشان کثرت استعمال باشد بلکه کثرت استعمال در جامعه اسلامی هم کفایت می‌کند. همان‌طور که ممکن است کسی که برای اولین بار کلمه بسیجی را به کار می‌برد، با توجه به آنچه در جامعه می‌بیند، این لفظ را در معنای جدید استعمال کند. بنابراین آنچه مرحوم آخوند فرمود که «ما وضع تعیّنی در خصوص لسان شارع را قبول نداریم»، حرف صحیحی است ولی ما می‌گوییم: چنین چیزی لازم نیست بلکه حصول وضع تعیّنی در لسان جامعه اسلامی، برای ثبوت حقیقت شرعیه کفایت می‌کند، و همان ثمره‌ای که در بحث حقیقت شرعیه گفتیم برآن مترتب می‌شود. اللّهم وفّقنا لما تحبّ و ترضی الحمد للَّه ربّ العالمین بهار ۱۳۷۴

[۳۱۸]

---

[۱] (۱)- صاحب کتاب وسائل الشیعهٔ.

[۲] (۱)- مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۵

[۳] (۲)- بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵۱

[۴] (۳)- تأسیس الشیعهٔ، ص ۳۱۰ و ۳۱۱

[۵] (۱)- محقّق خراسانی، از شاگردان شیخ انصاری است.

[۶] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۷] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۸] (۱)- البقرهٔ: ۱۸۳

[۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲

[۱۰] (۱)- رجوع شود به: شرح الشّمسیّهٔ، ص ۲۲

[۱۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵ ذکر این نکته لازم است که حضرت امام« دام ظلّه» در این مقام مطالب دیگری نیز بیان کرده است که به بحثهای آینده ما مربوط می‌شود، مثلًا ایشان می‌فرمایند: نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، در همه جا به صورت کلّی و مصادیق و طبیعی و افراد نیست، بلکه در بعضی از موارد- مثل علم جغرافیا- به صورت« کلّ و جزء» است. و در بعضی موارد- مثل علم عرفان- موضوع علم با موضوعات مسائل آن، یک چیز است، زیرا موضوع در علم عرفان،« اللّه» و موضوعات مسائل نیز« اللّه» است. و نیز ایشان می‌فرمایند: ما قبول نداریم که موضوع هر علم« ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» باشد، زیرا موضوع علم فقه،« فعل مکلّف» است ولی بسیاری از مباحث علم فقه، ارتباطی به« فعل مکلّف» ندارد. مثلًا در کتاب ارث، بحث می‌کنیم که سهم الإرث پسر چقدر است؟ سهم الإرث دختر چقدر است؟ این مباحث چه ربطی به« فعل مکلّف» دارد؟ و نیز در کتاب طهارت می‌گوییم:« الدم نجس»،« البول نجس» در حالی که موضوع این مسائل،« فعل مکلّف» نیست. و بدون تردید این مسائل از مسائل علم فقه می‌باشند.

[۱۲] (۱)- این قاعده دارای طرف دیگری نیز هست و آن« الواحد لا یصدر منه إلّا الواحد» است قاعده فوق در فلسفه به« قاعده الواحد» مشهور است. رجوع شود به: الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۲، ص ۲۰۴- ۲۰۹

[۱۳] (۱)- رجوع شود به: محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶.

[۱۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵

[۱۵] (۱)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۱۶] (۱)- قد اشتهر أنّ تمایز العلوم بعضها عن بعض بتمایز الموضوعات. محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵

[۱۷] (۱)- تفصیل بحث درباره« ملاک تمایز علوم» در بحث‌های آینده مطرح خواهد شد.

[۱۸] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۹.

[۱۹] (۱)- تهذیب المنطق، للتفتازانی: مبحث أجزاء العلوم. و شرح الشّمسیّهٔ، ص ۲۲.

[۲۰] (۲)- در بحث کلیات خمس در منطق،« ذاتی» مقابل« عرض» است و جنس و نوع و فصل به عنوان« کلّی ذاتی» و عرض عام و عرض خاص به عنوان« کلّی عرضی» نامیده می‌شوند.

[۲۱] (۳)- تقسیمات دیگری چون عرض لازم و مفارق، عرض لازم بیّن و غیر بیّن، بیّن بالمعنی الأخص و بالمعنی الأعم نیز برای عرض وجود دارد که ارتباطی به بحث ما ندارد.

[۲۲] (۱)- جزء ماهیت نمی‌تواند اخصّ باشد چون معنای اخصّ بودنِ جزء ماهیت، این است که ماهیتْ بدون آن جزء هم امکان‌پذیر باشد و در این صورت آن جزء نمی‌تواند به عنوان جزء ماهیت مطرح باشد.

[۲۳] (۱)- قضیّه مهمله، قضیه‌ای است که در آن، حکم به اتصال یا تنافی یا رفع یکی از آن دو، در زمانی از زمانها یا حالی از احوال شده باشد، بدون اینکه به عموم یا خصوص احوال یا ازمان نظر داشته باشد، مثل: إذا بلغ الماء کرّاً فلا ینفعل بالملاقاة و مثل: القضیّة إمّا أن تکون موجبةً أو سالبةً. المنطق، مرحوم مظفر، ص ۱۵۹

[۲۴] (۱)- رجوع شود به: کفایة الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۲. ذکر این نکته لازم است که در حاشیه مرحوم مشکینی، برای عرض نُه قسم ذکر شده است، زیرا ایشان عرض بلاواسطه را بر سه قسم دانسته است: ۱- عرض مساوی با معروض، مثل: تعجب عارض بر انسان ۲- عرض اعمّ از معروض، مثل: جنس عارض بر فصل ۳- عرض، اخصّ از معروض، مثل: فصل عارض بر جنس. و از طرفی مرحوم مشکینی عرض با واسطه خارجی مباین را یک قسم به حساب آورده، اگرچه برای آن دو مثال ذکر کرده است. ولی حضرت استاد« دام ظلّه» عرض بلاواسطه را به عنوان یک قسم و عرض باواسطه خارجی مباین را به عنوان دو قسم مطرح کرده‌اند. بنابراین تعبیر به« هشت قسم» در کلام حضرت استاد« دام‌ظلّه» و نیز جمله« چهار صورت دیگر به نظر مشهور« عرض غریب» است» منافاتی با کلام مرحوم مشکینی ندارد.

[۲۵] (۲)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰

[۲۶] (۳)- مراد از« لذاته» این است که عروض عرض بر معروض، بدون واسطه باشد. قرینه این معنا کلمه« لأمرٍ یساویه» است. بنابراین تصوّر نشود که مراد از ذات، جنس و فصل است.

[۲۷] (۱)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۳

[۲۸] (۱)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳، حاشیه مرحوم سبزواری همراه با« الحکمة المتعالیة» به طبع رسیده است.

[۲۹] (۱)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰- ۳۳، حاشیه علّامه طباطبائی رحمه الله همراه با« الحکمة المتعالیة» به طبع رسیده است.

[۳۰] (۱)- همان گونه که گذشت به نظر مرحوم حاجی سبزواری و مرحوم ملّا صدرا نیز« عرض ذاتی» عرضی است که« بلا واسطة فی العروض» باشد.

[۳۱] (۲)- ممکن است ما بگوییم: علاقه کلّ و جزء در اینجا وجود ندارد، زیرا علاقه کل و جزء دارای شرایطی است که در اینجا تحقّق ندارد. و در چنین صورتی، اسناد باطل بوده و حتی به صورت مجازی نیز صحیح نخواهد بود.

[۳۲] (۱)- از کلام شیخ انصاری رحمه الله- در باب استصحاب رسائل- استفاده می‌شود که« نجاست» همان« وجوب اجتناب» است. رجوع شود به: فرائد الاصول، ج ۲، ص ۶۰۹ ولی به نظر ما این‌گونه نیست. بلکه شارع در باب دم دو حکم دارد: یکی وضعی و ابتدائی، به عنوان« نجس» و دیگری تکلیفی، به عنوان« وجوب اجتناب» که این حکم در طول حکم اوّل است. در موارد دیگر نیز این‌چنین است، مثلًا زوجیت، ابتدا به اعتبار شرعی و عقلائی محقق می‌شود سپس شارع می‌گوید:« یجوز للزوج النظر إلی زوجته». نه این که واقعیت زوجیت همان جواز النظر باشد.

[۳۳] (۱)- بدایة الحکمة، ص ۳۵.

[۳۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۹- ۴۱ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶- ۸.

[۳۵] (۱)- قد اشتهر أنّ تمایز العلوم بعضها عن بعض بتمایز الموضوعات. محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵.

[۳۶] (۱)- نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۱۰

[۳۷] (۱)- البته ما، علیت موضوع را نپذیرفتیم و در اینجا برطبق مبنای مشهور بحث می‌کنیم.

[۳۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵

[۳۹] (۲)- البته اشکال در مورد محمولات نیز مطرح است که در بحث‌های بعدی بیان خواهد شد.

[۴۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵

[۴۱] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۵

[۴۲] (۱)- محاضرات فى أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵ و ۲۶

[۴۳] (۱)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۴۳- ۴۵ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۹ و ۱۰.

[۴۴] (۱)- نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰- ۱۳

[۴۵] (۱)- شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۰

[۴۶] (۱)- مثل تركّب اعتبارى كه در باب نماز مطرح است. نماز از خصوصيات مختلف تركيب شده است ولى اين تركّب، يک تركّب حقيقى نيست زيرا مقولات مختلف قابل اجتماع واقعى نيستند، بلكه تركّب- در مورد نماز- تركّبى اعتبارى است به لحاظ اينكه شارع مقدّس ملاحظه كرده است كه اين مجموعه- كه به عنوان« صلاة» نام‌گذارى شده- در آثار و اهدافى- مثل معراجيت مؤمن و مقرّبيت كلّ تقى و ...- دخالت دارد.

[۴۷] (۱)- محاضرات فى أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۶- ۲۸

[۴۸] (۱)- مرحوم آخوند فرمود: قد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات و لا المحمولات. كفاية الاصول، ج ۱، ص ۵

[۴۹] (۱)- ممكن است كسى بگويد: در مورد علومى كه ثمره عملى ندارند و غرض آنها آگاهى و احاطه است چون اين غرض در همه اين علوم يكسان است بنابراين تمايز به اغراض را نمى‌توان پذيرفت. پاسخ: متعلّقِ آگاهى و احاطه‌اى كه بر علوم مترتب است تفاوت دارد. كسى نمى‌تواند بگويد: بين علم به آمدن زيد از سفر و علم به مردن عَمرو تفاوتى وجود ندارد. وقتى متعلّق آگاهى و احاطه فرق كند، علم هم فرق مى‌كند. علم به نحو غير علم به اصول فقه است چون متعلّق آن دو با يكديگر تفاوت دارند.

[۵۰] (۱)- رجوع شود به: المنهج الجديد فى تعليم الفلسفة، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸.

[۵۱] (۱)- قال المحقق القمى رحمه الله: أمّا موضوعه فهو ادلّة الفقه و هى الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل. قوانين الاصول، ج ۱، ص ۹ قال فى المحاضرات: قيل:« إنّ موضوعه الأدلّة الأربعة بوصف دليليتها»، و هذا القول هو مختار المحقق القمى رحمه الله كما هو ظاهر كلامه فى أوّل كتابه، و قد صرّح بذلک فى هامشه عليه. محاضرات فى أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۸

[۵۲] (۱)- الفصول الغروية فى الاصول الفقهيّة، ص ۱۱

[۵۳] (۲)- همان.

[۵۴] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۶

[۵۵] (۲)- مرحوم آخوند حدود دو سال از محضر شيخ انصارى رحمه الله استفاده كرده است، به‌همين‌جهت در كفايه از ايشان به« شيخنا العلامة» تعبير مى‌كند. ولى شيخ انصارى رحمه الله متأخر از صاحب فصول رحمه الله است و از نظر زمانى بين صاحب فصول رحمه الله و مرحوم آخوند واقع شده است.

[۵۶] (۳)- فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۶

[۵۷] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۶ و ۹

[۵۸] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۹

[۵۹] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۶

[۶۰] (۱)- نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶

[۶۱] (۱)- اين مطلب را امام خمينى« دام ظلّه» در درس خود بيان فرموده است و در تهذيب الاصول مطرح نشده است.

[۶۲] (۱)- قوانين الاصول، ج ۱، ص ۵ و الفصول الغروية فى الاصول الفقهية، ص ۹ و هداية المسترشدين، ص ۱۲.

[۶۳] (۱)- قال المحقق الخراسانی قدس سره: الرّابع من الوجوه التی أقاموها علی حجّیة مطلق الظن : دلیل الانسداد و هو مؤلّف من مقدّمات، یستقلّ العقل مع تحقّقها بکفایة الإطاعة الظنّیة حکومة أو کشفاً علی ما تعرف، و لا یکاد یستقلّ بها بدونها، و هی خمسة: أوّلها: إنّه یعلم إجمالًا بثبوت تکالیف کثیرة فعلیّة فی الشریعة. ثانیها: إنّه قد انسدّ علینا باب العلم و العلمی إلی کثیر منها. ثالثها: إنّه لا یجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامتثالها أصلًا. رابعها: إنّه لا یجب علینا الاحتیاط فی أطراف علمنا، بل لا یجوز فی الجملة، کما لا یجوز الرجوع إلی الأصل فی المسألة، من استصحاب و تخییر و براءة و احتیاط، و لا- إلی فتوی العالم بحکمها. خامسها: إنّه کان ترجیح المرجوح علی الراجح قبیحاً. فیستقل العقل حینئذٍ بلزوم الإطاعة الظنّیة لتلک التکالیف المعلومة، و إلّا لزم- بعد انسداد باب العلم و العلمی بها- إمّا إهمالها، و إمّا لزوم الاحتیاط فی أطرافها، و إمّا الرجوع إلی الأصل الجاری فی کلّ مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقلید فیها، أو الاکتفاء بالإطاعة الشکّیة أو الوهمیّة مع التمکّن من الظنّیة. ثمّ قال: و الفرض بطلان کلّ منها .... کفایة الاصول، ج ۲، ص ۱۱۴ و ۱۱۵

[۶۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹ و ۱۰

[۶۵] (۱)- فرائد الاصول، ج ۲، ص ۵۴۴- ۵۴۶، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹ و ۱۰ و حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایة الاصول. فرق بین اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه با اصول عملیه جاری در شبهات موضوعیه، در جای خود بحث خواهد شد ولی در اینجا لازم است به ذکر یکی از تفاوت‌های آن دو به‌طور خلاصه بپردازیم: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند در رابطه مستقیم با خود مکلَّف مقلِّد است. او خودش اصل عملی را در شبهه موضوعیه جاری می‌کند. البته فتوا را مجتهد می‌دهد و می‌گوید: اگر حالت سابقه مشخص بود، و در زمان بعدی شک در بقاء آن حالت سابقه کردید، استصحاب جاری کنید. این کلّی را مجتهد می‌گوید ولی یقین و شکی که موضوع در« لا تنقص الیقین بالشک» است در شبهات موضوعیه به خود مکلَّف مقلِّد ارتباط دارد. یعنی وقتی مقلِّد، یقین پیدا کرد لباسش در زمان سابق نجس بوده و سپس در زمان بعدی شک در بقاء نجاست کرد، خود او استصحاب را جاری می‌کند. در مورد أصالة الحلّیة نیز اگر مقلّدی مردّد شد که آیا این مایع خمر است یا آب؟ چه‌بسا خود مجتهد در این رابطه شکی ندارد و می‌داند که مایع خمر است و یا مثلًا آب است. ولی در اینجا مقلِّد طبق فتوای مجتهد- که در چنین مواردی أصالة الحلیّة جاری می‌شود- أصالة الحلیّة را جاری می‌کند. ولی در شبهات حکمیه، یقین و شک مجتهد مطرح است و خود مقلّد- اگر شک کند- نمی‌تواند اصل عملی را جاری کند بلکه وقتی مجتهد مثلًا با بررسی آیات و روایات نتوانست حکم نماز جمعه در زمان غیبت را بدست آورد، در اینجا استصحاب را جاری کرده و حکم به وجوب نماز جمعه می‌کند. بنابراین، استصحاب در شبهات حکمیه راهی برای تشخیص حکم الهی است ولی در شبهات موضوعیه، حکم الهی آن همان« لا تنقص الیقین بالشک» است که مجتهد برطبق آن فتوا داده است و مقلّد، آن را اجرا می‌کند.

[۶۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹

[۶۷] (۲)- مراد مرحوم مشکینی در حاشیه بر کفایة الاصول است. رجوع شود به: کفایة الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۸

[۶۸] (۱)- کفایة الاصول: ج ۱، ص ۹

[۶۹] (۱)- همان.

[۷۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱.

[۷۱] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۷۲] (۱)- محقق اصفهانی رحمه الله معروف به کمپانی، از اجلّاء شاگردان مرحوم آخوند بوده است و حاشیه‌ای بر کفایة الاصول نوشته است که قسمت عمده آن را در زمان حیات مرحوم آخوند نوشته است.

[۷۳] (۲)- نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۱۹

[۷۴] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳ و فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۹.

[۷۵] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۲۰ نهایة الأفکار تقریرات مرحوم عراقی است که توسط یکی از شاگردان ایشان بنام شیخ محمد تقی بروجردی رحمه الله به رشته تحریر در آمده است. ایشان از نظر تقریرنویسی شاید متخصص‌ترین فرد- در بیان روشن و روان و بدون کم و زیاد- باشد.

[۷۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۷۷] (۲)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۸

[۷۸] (۱)- یادآوری: قواعد فقهیه بر دو دسته‌اند: الف: آنچه جنبه نوع دارند، ب: آنچه جنبه جنس دارند. قید« استنباط» برای اخراج دسته دوّم است، زیرا دسته اوّل برای بدست آوردن احکام جزئیه بکار می‌روند، به‌همین‌جهت داخل در تعریف علم اصول نیستند. و آنچه احتمال داخل بودن در تعریف را دارد قواعد دسته دوّم می‌باشد که جنبه جنسیت دارند و از آنها حکم کلّی نوعی استفاده می‌شود، مثل قاعده« ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» که حکم عناوین کلّی- مثل بیع و ...- از آن استفاده می‌شود. و بیع و امثال آن در رابطه با قاعده مذکور عنوان نوعیت دارند. و خود قاعده ما یضمن، به منزله جنس است.

[۷۹] (۱)- محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۹

[۸۰] (۱)- المائدة: ۶

[۸۱] (۱)- در تهذیب الاصول« فی کبری» نوشته است که ذکر کلمه« فی» صحیح نیست.

[۸۲] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۱ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۸۳] (۱)- الحجّ: ۷۸

[۸۴] (۲)- البقرة: ۱۸۳

[۸۵] (۱)- اجماع منقول به خبر واحد- حتّی نزد کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند- حجّت نیست.

[۸۶] (۲)- و همین امر، سبب شده است که بحث قیاس را در کتابهای اصولی خود مطرح نکرده‌اند.

[۸۷] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۰- ۵۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۸۸] (۱)-« قاعده طهارت» به جهت مسلّم بودن و قلّت مباحثش، در اصول مطرح نشده است ولی از مسائل اصولیه است و« قاعده حلّیت» همان« برائت شرعیه» است که در باب برائت مطرح است.

[۸۹] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۰(باب ۴ من أبواب ما یکتسب به، ح ۴)

[۹۰] (۲)- مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۵۸۳(باب ۳۰ من أبواب النجاسات و الأوانی، ح ۴)

[۹۱] (۳)- اگرچه« قاعده طهارت» به جهت مسلّم بودن و قلّت مباحث، در اصول مطرح نشده است ولی از مسائل اصولیه است و« قاعده حلّیت» همان« برائت شرعیه» است که در باب برائت مطرح است.

[۹۲] (۴)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲.

[۹۳] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۹ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳

[۹۴] (۱)- این فرق را محقق نائینی رحمه الله به تبعیت از شیخ انصاری رحمه الله- در آنجا که مرحوم شیخ بحث می‌کند آیا استصحاب جزء قواعد فقهی است یا جزء مسائل اصولی؟- ذکر کرده است.

[۹۵] (۲)- فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۰۸- ۳۱۰ و أجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۴۴ و ۳۴۵

[۹۶] (۱)- محقّق نائینی رحمه الله این کلام را از شیخ انصاری رحمه الله گرفته است ولی آیت اللَّه خویی اشاره‌ای به این نکته

نکرده است.

[۹۷] (۲)- تردید به جهت اختلاف تعبیرات است. رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲، ص ۳۵۳(باب ۶ من أبواب الخیار) و نیز رجوع شود به: المکاسب للشیخ الأنصاری، ص ۲۷۷ و ۲۷۸

[۹۸] (۳)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱

[۹۹] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۸- ۱۰

[۱۰۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۰۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱

[۱۰۲] (۱)- گفته می‌شود: اخیراً در غرب فلسفه‌ای به نام« فلسفه الفاظ» پایه‌ریزی شده و مسائل را از روی ریشه‌یابی الفاظ، مورد بحث قرار می‌دهد، و این گویا ناشی از توهّم ارتباط ذاتی بین الفاظ و معانی است.

[۱۰۳] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴

[۱۰۴] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳

[۱۰۵] (۱)- البقرهٔ: ۳۱

[۱۰۶] (۱)-(وَ عَلَّمَ آدَمَ الْاسْماءَ کُلَّها، ثُمَّ عَرَضَهُمْ ...)، این جمله اشعار دارد بر اینکه اسماء نامبرده و یا مسمّاهای آنها موجوداتی زنده و دارای عقل بوده‌اند، که در پس پرده غیب قرار داشته‌اند و به‌همین‌جهت علم به آنها غیر آن نحوه علمی است که ما به اسماء موجودات داریم، چون اگر از سنخ علم ما بود، باید بعد از آنکه آدم به ملائکه خبر از آن اسماء داد، ملائکه هم مثل آدم دانای به آن اسماء شده باشند و در داشتن آن علم با او مساوی باشند برای این که هرچند در این صورت آدم به آنان تعلیم داده ولی خود آدم هم به تعلیم خدا آن را آموخته بود. پس دیگر نباید آدم اشرف از ملائکه باشد و اصولًا نباید احترام بیشتری داشته باشد و خدا او را بیشتر گرامی بدارد و ای‌بسا ملائکه از آدم برتری و شرافت بیشتری می‌داشتند.

و نیز اگر علم نامبرده از سنخ علم ما بود، نباید ملائکه به صرف اینکه آدم علم به اسماء دارد قانع شده باشند و استدلالشان باطل شود، در ابطال حجّت ملائکه این چه استدلالی است که خدا به یک انسان مثلًا علم لغت بیاموزد و آنگاه وی را به رخ ملائکه مکرّم خود بکشد و به وجود او مباهات کند و او را بر ملائکه برتری دهد، با اینکه ملائکه آن‌قدر در بندگی او پیش رفته‌اند که(لا یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِامْرِهِ یَعْمَلُونَ) یعنی:« از سخن خدا پیشی نمی‌گیرند و به امر او عمل می‌کنند»(سوره انبیاء، آیه ۲۷)، آنگاه به این بندگان پاک خود بفرماید: که این انسان جانشین من و قابل کرامت من هست و شما نیستید؟ آنگاه اضافه کند که اگر قبول ندارید و اگر راست می‌گوئید که شایسته مقام خلافتید و یا اگر درخواست این مقام را می‌کنید، مرا از لغت‌ها و واژه‌هائی که بعدها انسانها برای خود وضع می‌کنند، تا به وسیله آن یکدیگر را از منویات خود آگاه سازند، خبر دهید. علاوه بر اینکه اصلًا شرافت علم لغت مگر جز برای این است که از راه لغت، هر شنونده‌ای به مقصد درونی و قلبی گوینده پی ببرد؟ و ملائکه بدون احتیاج به لغت و تکلّم و بدون هیچ واسطه‌ای، اسرار قلبی هرکسی را می‌دانند، پس ملائکه یک کمالی ما فوق کمال تکلّم دارند. و سخن کوتاه آنکه معلوم می‌شود آنچه آدم از خدا گرفت و آن علمی که خدا به وی آموخت، غیر آن علمی بود که ملائکه از آدم آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم به اسماء بود، که فراگرفتن آن برای آدم ممکن بود و برای ملائکه ممکن نبود و آدم اگر مستحق و لایق خلافت خدایی شد، به خاطر همین علم به اسماء بوده، نه به خاطر خبر دادن از آن وگرنه بعد از خبر دادنش، ملائکه هم مانند او باخبر شدند، دیگر جا نداشت که باز هم بگویند: ما علمی نداریم،(سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا، إِلّا مَا عَلَّمْتَنا) یعنی:« منزهی تو، ما جز آنچه تو تعلیممان داده‌ای چیزی نمی‌دانیم». از آنچه گذشت روشن شد، که علم به اسماء آن مسمّیات، باید طوری بوده باشد که از حقایق و اعیان وجودهای آنها کشف کند، نه صرف نامها، که اهل هر زبانی برای هر چیزی می‌گذارند،

پس معلوم شد که آن مسمّیات و نامیده‌ها که برای آدم معلوم شد، حقایقی و موجوداتی خارجی بوده‌اند، نه چون مفاهیم که ظرف وجودشـان تنها ذهن است و نیز موجوداتی بوده‌انـد که در پس پرده غیب، یعنی غیب آسـمانها و زمین نهان بوده‌انـد و عالم شـدن به آن موجودات غیبی، یعنی آن‌طوری که هستند، از یک‌سو تنها برای موجود زمینی ممکن بوده، نه فرشتگان آسمانی و از سوی دیگر آن علم در خلافت الهیه دخالت داشـته است. کلمه(اسْماء) در جمله(وَ عَلَّمَ آدَمَ الْاسْماءَ کُلَّها)، از نظر ادبیات، جمعی است که الف و لام بر سرش درآمـده و چنین جمعی به تصـریح اهـل ادب افـاده عموم می‌کنـد، علاوه بر اینکه خود آیه شـریفه بـا کلمه(کُلَّهـا/ همه‌اش) این عمومیت را تأکیـد کرده است. در نـتیجه مراد به آن، تمـامی اسـمائی خواهـد بود که ممکن است نـام یـک مسـمّا واقع بشود، چون در کلام، نه قیدی آمده و نه عهدی، تا بگوئیم مراد، آن اسـماء معهود است. از سوی دیگر کلمه:(عَرَضَهُمْ/ ایشان را بر ملائکه عرضه کرد)، دلالت می‌کند بر این که هریک از آن اسماء- یعنی مسمای به‌آن اسماء- موجودی دارای حیات و علم بوده‌اند و در عیـن اینکـه علـم و حیـات داشـته‌اند، در پس حجـاب غیـب، یعنی غیـب آسـمانها و زمین قرار داشـته‌اند. اگرچه اضـافه غیب به آسمانها و زمین، ممکن است در بعضی موارد اضافه تبعیضی باشد، و لکن از آنجا که مقام آیه شریفه مقام اظهار تمام قدرت خدای تعالی و تمامیت احاطه او و عجز ملائکه و نقص ایشان است، لـذا لازم است بگوئیم اضافه نامبرده- ماننـد اضافه در جمله خانه زیـد- اضافه ملکی باشد.

در نتیجه می‌رسانـد: که اسـماء نامبرده اموری بوده‌انـد که از همه آسـمانها و زمین غایب بوده و به‌کلّی از محیط کون و وجود بیرون بوده‌انـد. وقتی این جهـات نـامبرده را در نظر بگیریم، یعنی عمومیت اسـماء را و اینکه مسـمّاهای به آن اسـماء دارای زنـدگی و علم بوده‌اند و اینکه در غیب آسـمانها و زمین قرار داشـته‌اند، آن‌وقت با کمال وضوح و روشنی همان مطلبی از آیات مورد بحث استفاده می‌شود، که آیه ۲۱ سوره حجر:(وَ انْ مِنْ شَیْ‌ءٍ إلا عِنـدَنا خَزائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إلّا بِقَـدَرٍ مَعْلوم) یعنی:« هیـچ‌چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آن هست و ما از آن خزینه‌ها نازل نمی‌کنیم، مگر به انـدازه معلوم»، در صـدد بیان آن است. چون خـدای سـبحان در این آیه خبر می‌دهـد به اینکه آنچه از موجودات که کلمه(شـیء/ چیز) برآن اطلاق بشود و در وَهْم و تصوّر درآید، نزد خدا از آن چیز خزینه‌هائی انباشـته است، که نزد او باقی هسـتند و تمام شدنی برایشان نیست و به هیچ مقیاسـی هم قابل سنجش و به هیچ حدی قابل تحدیـد نیسـتند و سـنجش و تحدیـد را در مقـام و مرتبه انزال و خلقت می‌پذیرنـد و کـثرتی هم که در این خزینه‌هـا هست، از جنس کثرت عـددی نیست، چون کثرت عددی ملازم با تقدیر و تحدید است، بلکه کثرت آنها از جهت مرتبه و درجه است. حاصل کلام ایـن کـه: ایـن موجـودات زنـده و عـاقلی کـه خـدا بر ملائـکه عرضه کرد، موجـوداتی عـالی و محفـوظ نزد خـدا بودنـد، که در پس حجاب‌هـای غیـب محجـوب بودنـد و خداونـد بـا خیر و برکت آنهـا هر اسـمی را که نـازل کرد، در عـالم نـازل کرد و هرچه که در آسـمانها و زمین هست از نور و بهـای آن مشـتق شـده است و آن موجودات بـا اینکه بسـیار و متعددنـد، در عین حال تعـدد عـددی ندارنـد، و این‌طور نیست که اشـخاص آنها با هم متفاوت باشـند، بلکه کثرت و تعـدد آنها از باب مرتبه و درجه است و نزول اسم از ناحیه آنها نیز به این نحو نزول است.

(ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۱۸۰- ۱۸۲، با اندکی تصرّف).

[۱۰۷] (۱)- الرّوم: ۲۲

[۱۰۸] (۱)- جعـل تکوینی، مربوط به مقـام خلقت خداونـد است. بنـابراین، اطلاـق جاعل بر خداونـد به اعتبار خالق بودن اوست. و جعل تشـریعی، مربوط به مقام قانون‌گذاری خداوند است که خداوند برای بشر، احکام و قوانینی را جعل می‌کند. و اطلاق جاعل بر خداوند به اعتبار مشرِّع بودن اوست.

[۱۰۹] (۲)- در انسانی که به او الهام می‌شود، خصوصیات نبی- مثل عصمت- لازم نیست.

[۱۱۰] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲

[۱۱۱] (۱)- الرّوم: ۲۲

[۱۱۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰

[۱۱۳] (۱)- الأنبیاء: ۲۲

[۱۱۴] (۲)- مؤید این مطلب این است که مرحوم آخوند در بحث ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، وقتی مسأله اصل را مطرح می‌کند می‌فرماید: کسی نگوید:« در مورد شک، به استصحاب عدم ملازمه تمسک می‌کنیم»، زیرا ملازمه اگر تحقّق داشته باشد ازلی است و الّا تحقّقی ندارد.

[۱۱۵] (۳)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹

[۱۱۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹

[۱۱۷] (۲)- الأنبیاء: ۲۲

[۱۱۸] (۱)- صاحب منتهی الاصول، مرحوم سید حسن بجنوردی از شاگردان محقق عراقی رحمه الله و محقق نائینی رحمه الله است.

[۱۱۹] (۲)- در بحث‌های آینده خواهیم گفت: قضیه حملیّه گاهی به‌صورت« زیدٌ قائمٌ» و گاهی به‌صورت« زیدٌ له القیام» است و در قضیّه حملیّه نوع اوّل، نسبت وجود ندارد.

[۱۲۰] (۱)- در امور اعتباریه، گاهی بین عقلاء و شرع، اختلاف وجود دارد مثلًا عقلاء بین زن و مردی زوجیت را اعتبار می‌کنند ولی شارع به ملاحظه شرایطی که در نظر می‌گیرد، زوجیت را اعتبار نمی‌کند. و نیز عقلاء در مورد خمر اعتبار ملکیت می‌کنند ولی شارع مقدّس ملکیت را اعتبار نمی‌کند.

[۱۲۱] (۲)- مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۴۱۰(باب ۳۸ من أبواب الطواف، ح ۲).

[۱۲۲] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷، ص ۲۹۲(باب ۲۸ من أبواب الأشربهٔ المحرّمهٔ، ح ۱).

[۱۲۳] (۱)- منتهی الاصول، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶

[۱۲۴] (۱)- چون گاهی انسان با وجود اینکه می‌تواند معنایی را از طریق لفظ تفهیم کند ولی با اشاره می‌فهماند. که این خارج از دایره تعهّد است.

[۱۲۵] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۴۴- ۴۹

[۱۲۶] (۱)- ظاهراً مراد حضرت استاد« دام‌ظلّه» از« بزرگان دیگر» مرحوم محقق رشتی در« بدائع الأفکار» و مرحوم حائری در« درر الفوائد» است. رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۸

[۱۲۷] (۱)- تفصیل این بحث در باب اوامر مطرح می‌گردد.

[۱۲۸] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۲۰- ۲۴

[۱۲۹] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۴۴

[۱۳۰] (۱)- ظاهر این است که تصوّر معنای کلّی- در مقام وضع- نیاز به ملاحظه جهات منطقی آن مثل جنس و فصل و ... ندارد بلکه شناخت اجمالی آن کافی است و همین مقدار که مثلًا بداند انسان در مقابل بقر و غنم و ... است، برای وضع کفایت می‌کند. در اعلام شخصیّه نیز همین‌طور است، پدر در مقام نام‌گذاری فرزند خود به تمام خصوصیات او توجّه ندارد اگرچه خصوصیات، در تشخصات فردی او دخالت دارد ولی در وضع نقشی ندارد، بلکه همین مقدار که فرزند اوست برای او اسم‌گذاری می‌کند.

[۱۳۱] (۱)- شرح المنظومهٔ، قسم المنطق، ص ۴۹

[۱۳۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰- ۱۳

[۱۳۳] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶

[۱۳۴] (۱)- بنابراین عناوینی چون ملکیت و زوجیت در اینجا مورد بحث نیستند.

[۱۳۵] (۱)- مراد از اعتباری این است که مابازاء خارجی ندارد یعنی امکان، قابل حسّ و لمس نیست به خلاف عرض.

[۱۳۶] (۱)- تهذیب المنطق، ص ۵۷

[۱۳۷] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۵۰- ۵۱

[۱۳۸] (۱)- فرق این جواب با آنچه آیت‌اللّه خویی« دام ظلّه» فرمود این است که جواب آیت‌اللّه خویی« دام ظلّه» مبتنی بر این بود که بین کلّیات متأصّل‌ه و کلّیاتی که از افراد انتزاع شده‌اند فرق وجود دارد. ولی این جواب مبتنی بر این است که بین کلّی‌ها فرقی نیست بلکه همه کلّی‌ها را با دو دید و نظر می‌توانیم لحاظ کنیم که بنا بر یکی از آن دو دید، کلّی، حاکی از افراد است و بنا بر دیگری حاکی نیست.

[۱۳۹] (۱)- موضوع له در« وضع عام موضوع له عام» یک چیز- که همان معنای عام است- می‌باشد ولی در« وضع عام موضوع له خاص»، به عدد افراد عام و طبیعت، دارای تعدّد است.

[۱۴۰] (۲)- فرق بین« مشترک لفظی» و« مشترک معنوی» این است که موضوع له در« مشترک معنوی» یک چیز- که همان قدر جامع است- می‌باشد ولی در« مشترک لفظی»، موضوع له، به عدد معانی، متعدد است.

[۱۴۱] (۱)- از جمله آنان مرحوم مشکینی، مرحوم قوچانی، مرحوم بروجردی، مرحوم اصفهانی و مرحوم عراقی است. رجوع شود به: کفایة الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۲، کفایة الاصول با حاشیه مرحوم قوچانی، ص ۷ و ۱۰، لمحات الاصول، ص ۲۳، نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۲۴ و نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۳۷.

[۱۴۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰

[۱۴۳] (۲)- شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ۴۹

[۱۴۴] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۳۷

[۱۴۵] (۱)- مرحوم آخوند به این مطلب اشاره کرده ولی دیگران تصریح کرده‌اند. رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳

[۱۴۶] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۳ رجوع شود به: نظریه اوّل در همین بحث.

[۱۴۷] (۳)- در دوره قبل، پاسخ مرحوم آخوند و شاگردانشان به قائلین به امکان را پذیرفتیم ولی اکنون با دقت بیشتری که در مسئله به‌عمل آمد معتقد به امکان قسم چهارم می‌باشیم.

[۱۴۸] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۳۷

[۱۴۹] (۱)- این معنا در اصطلاح،« ماهیت لا بشرط مقسمی» نامیده می‌شود.

[۱۵۰] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۷۲- ۷۵

[۱۵۱] (۲)- المنطق للمظفّر رحمه الله، ص ۱۰۱

[۱۵۲] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶- ۱۹

[۱۵۳] (۱)- در منطق، برای بعضی از قضایا، جهت ذکر کرده‌اند، مثلًا: قضیّه« الإنسان حیوان ناطق» قضیّه ضروریه است و« حیوان ناطق» برای« انسان» ضرورت دارد یعنی قابل انفکاک از انسان نیست و قضیّه« الإنسان موجود» قضیّه ممکنه است زیرا« وجود» برای« انسان» ضرورت ندارد بلکه ممکن است باشد و ممکن است نباشد.

[۱۵۴] (۱)- طبق ترتیب بحث، باید در اینجا مسأله« وضع حروف» را مطرح کنیم، ولی با توجّه به مفصّل بودن مباحث وضع حروف، ابتدا« وضع شخصی و نوعی» را مورد بحث قرار می‌دهیم.

[۱۵۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۴

[۱۵۶] (۲)– مقالات الاصول، ج ۱، ص ۷۱

[۱۵۷] (۱)– محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۱– ۱۱۳

[۱۵۸] (۱)– بحث در مورد وضع حروف، بحث مفصّلی است و علاوه بر پرورش اذهان، ثمراتی نیز برآن مترتب است، مثلًا– در واجب مشروط– اگر مولا بگوید:« أکرم زیداً إن جاءک»، بحث است که آیا شرط، مربوط به هیئت« أکرم» است یا مربوط به مادّه آن؛ اگر به مادّه– یعنی إکرام– مربوط باشد، مادّهٔ معنایی اسمی است و اطلاق و تقیید در مورد آن ممکن است، ولی اگر قید به هیئت مربوط باشد، هیئت، معنای حرفی است و اگر معنای حرفی معنایی عام باشد قابل تقیید است ولی اگر معنایی خاص باشد قابلیت تقیید آن محلّ اشکال است. البته ترتّب این ثمره، خالی از اشکال نیست ولی مسئله، فی‌نفسه مهم است و نیز ثمراتی در باب مفاهیم– در مورد ادات شرط که از حروفند– مطرح است، که آیا ادات شرط اطلاق دارند یا نه؟

[۱۵۹] (۱)– این قول، ابتدا توسط عضدی در شرحی که بر مختصر الاصول ابن حاجب نوشته است مطرح گردیده و محقق شریف در حاشیه مطوّل و حاشیه‌ای که بر شرح مختصر الاصول نوشته آن را پذیرفته و تحقیقی در مورد آن ارائه داده است. جماعتی از اصولیین– مانند صاحب معالم، صاحب قوانین و صاحب فصول– به تبعیت از سید شریف، این قول را پذیرفته‌اند و در کتاب عنایهٔ الاصول آن را مشهور بین متأخرین دانسته است. ولی مرحوم آخوند آن را نپذیرفته و می‌فرماید:« اما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد توهّم أنّه وضع الحروف و ما أُلحق بها من الأسماء ...» کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳ رجوع شود به: معالم الدین، ص ۱۲۸، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹، الفصول الغرویهٔ، ص ۱۶، عنایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۱، البحث النحوی عند الاصولیین، ص ۲۲۰– ۲۲۲، المطوّل مع حاشیهٔ السید الشریف، ص ۳۷۲– ۳۷۴ بدائع الأفکار للمحقّق الرشتی، ص ۴۱.

[۱۶۰] (۱)– در مورد کلام مرحوم رضی، در ذیل قول سوّم بحث خواهیم کرد.

[۱۶۱] (۱)– در مورد انسان– که یک مفهوم کلّی است– دو جور جزئیت متصوّر است: الف– جزئیات خارجی که همان مصادیق خارجی انسان می‌باشند. ب– جزئیات ذهنی که همان تصور مفهوم انسان است، مثلًا مستعمِل وقتی می‌خواهد لفظ انسان را استعمال کند؛ استعمال، نیاز به تصوّر لفظ و معنا دارد. ما وقتی معنای انسان را تصوّر کنیم، در ذهن ما وجودی از انسان تحقّق پیدا کرده است، به‌طوری که اگر برای بار دوّم تصور کنیم، یک وجود ثانوی تحقّق پیدا می‌کند و ... تا جایی که اگر یک متکلّم در سخنرانی خود بیست بار لفظ انسان را بکار ببرد، بیست وجود ذهنی انسان در ذهن او محقّق شده است و امکان ندارد بدون تصوّر ذهنی معنا، لفظ را به زبان بیاورد و وقتی معنا در ذهن می‌آید، مثل این است که در خارج آمده است. پس همان‌طور که وجودات خارجی مفهوم انسان دارای تکثرند، وجودات ذهنی آن نیز به تناسب استعمال و غیره تکثر پیدا می‌کنند.

[۱۶۲] (۱)– شرح الکافیهٔ للمحقّق الرضی رحمه الله، ج ۲، ص ۳۱۹.

[۱۶۳] (۲)– البته ما در تعبیراتمان از« جزئیت ذهنیه» به« لحاظ» تعبیر می‌کنیم، زیرا جزئی ذهنی همان تصور و لحاظ است ولی نه لحاظ مطلق بلکه لحاظ معنا به عنوان حالت و وصف برای غیر.

[۱۶۴] (۱)– مراد از اسم در اینجا، اعم از اسم و فعل است. یعنی در حقیقت این همان اسمی است که نحویین آن را مقابل حرف قرار می‌دهند و می‌گویند: الحرف ما دلّ علی معنیً فی غیره و الاسم ما دلّ علی معنیً فی ذاته و اشاره‌ای به فعل نمی‌کنند. در نتیجه، مباحثی که در اینجا در مورد اسم مطرح می‌کنیم در مورد فعل هم جریان دارد.

[۱۶۵] (۱)– لئالی الأخبار، ج ۳، ص ۳۴۳

[۱۶۶] (۲)– کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳– ۱۵

[۱۶۷] (۱)– بحارالأنوار، ج ۷۵، ص ۹۶، ح ۱۸

[۱۶۸] (۲)– ظاهرا مراد حضرت استاد« دام ظلّه»، مرحوم مشکینی در حاشیه بر کفایهٔ الاصول است. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول با

حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۵

[۱۶۹] (۱)- این اشکال، همان اشکال سوّمی است که بر احتمال اوّل وارد کردیم.

[۱۷۰] (۲)- ما در بحث مجاز خواهیم گفت که استعمال مجازی، استعمال در غیر ما وضع له نیست.

[۱۷۱] (۳)- چون به نظر مرحوم آخوند استعمال مجازی، استعمال در غیر ما وضع له است ولی استعمال« من» در« ابتداء» و عکس آن، استعمال در ما وضع له است.

[۱۷۲] (۱)- یادآوری: مراد از« اسم» در اینجا اعم از« اسم» و« فعل» اصطلاحی است یعنی« اسم» در اینجا مقابل« حرف» است.

[۱۷۳] (۲)- البقرهٔ: ۱۸۷

[۱۷۴] (۳)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۵۷

[۱۷۵] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۵۸

[۱۷۶] (۱)- همان گونه که اشاره شد قول دوّم نیز به مرحوم رضی نسبت داده شده است و جهت آن این است که کلام مرحوم رضی در شرح کافیه، دارای دو احتمال است. ظاهراً دو احتمالی که حضرت استاد« دام ظلّه» مطرح فرموده‌اند به اعتبار صدر و ذیل کلام محقق رضی رحمه الله است. از صدر کلام مرحوم رضی استفاده شده که حروف دارای معنا هستند و معنای آنها با معانی اسم‌های هم سنخ آنها یکی است و این احتمال با نظریه دوّم موافق است. و از ذیل کلام ایشان استفاده شده که حروف دارای معنا نیستند و فقط به عنوان علامت می‌باشند و این موافق با نظریه سوّم است. محقق رضی رحمه الله می‌فرماید: إنّ معنی« مِنْ» الابتداء فمعنی« مِنْ» و معنی لفظ الابتداء سواء إلّا أنّ الفرق بینهما أنّ لفظ الابتداء لیس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذی فی نفسه مطابقهٔ و معنی« من» مضمون لفظ آخر ینضاف ذلک المضمون إلی معنی ذلک اللفظ الأصلی فلهذا جاز الإخبار عن لفظ الابتداء، نحو:« الابتداء خیر من الانتهاء» و لم یجز الإخبار عن« مِنْ» لأنّ الابتداء الذی هو مدلولها فی لفظ آخر فکیف یخبر عن لفظ لیس معناه فیه بل فی لفظ غیره و إنّما یخبر عن الشیء باعتبار المعنی الذی فی نفسه مطابقهٔ فالحرف وحده لا معنی له أصلا إذ هو کالعلم المنصوب بجنب شیء لیدلّ علی أنّ فی ذلک الشیء فائدهٔ ما فإذا أُفرد عن ذلک الشیء بقی غیر دالّ علی معنیً أصلًا. شرح الکافیهٔ، ج ۱، ص ۱۰ و ج ۲، ص ۳۱۹ ولی بعضی از محققین وجود احتمال دوّم در کلام مرحوم رضی را نفی کرده و می گوید: لم یقل الرضی:« إنّ الحرف لا معنی له أصلا» کما نسبوا إلیه، و إنّما قال:« فالحرف وحده لا معنی له أصلا» فحذفت کلمهٔ« وحده» التی تشکل فارقا بین رأیه و رأیهم و اقتطع من النّص الذی نقلوه عنه ما یوضح هذا الرأی، فإنّ الرضی بعد أن قال:« و إنّما هو کالعلم المنصوب بجنب شیء لیدلّ علی أنّ فیه فائدهٔ ما» قال:« فإذا أُفرد عن ذلک الشیء بقی غیر دالّ علی معنی أصلا، فظهر بهذا أنّ المعنی الإفرادی للاسم و الفعل فی أنفسهما و للحرف فی غیره» أی إنّ هناک معنیً إفرادی لکلّ من الإسم و الفعل و الحرف فی مقابل معانیها الترکیبیهٔ، إلّا أنّ المعنی الإفرادی للاسم و الفعل فی أنفسهما سواء أُفردا أم دخلا فی ترکیب. فزیدٌ یدلّ علی الذات المعلومهٔ سواء دخل فی جملهٔ« قام زید» أم لم یدخل، و لکنّه لا یدلّ علی معناه الترکیبی- أی کونه فاعلا- إلّا مع غیره. أمّا الحرف فإنّ معناه الإفرادی(الابتداء) هو نفس المعنی الترکیبی لأنّه لا یظهر إلّا ضمن جملهٔ« سرت من البصرهٔ» فإذا أُفرد عنها لم یدلّ علی شیء ... و هذا الکلام لا ینتهی إلی ما یریدون من إنکار معناه أصلا. البحث النحوی عند الاصولیّین: ص ۲۱۵

[۱۷۷] (۱)- بحارالأنوار، ج ۴۰، ص ۱۶۲(باب ۹۳ من تاریخ أمیر المؤمنین علیه السلام)

[۱۷۸] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۷- ۵۱

[۱۷۹] (۱)- محقق اصفهانی رحمه الله به حسب اصطلاحی که دارد، از وجود اعراض(قسم سوّم) به« وجود رابطی» و از قسم چهارم به« وجود رابط» تعبیر می کند و می‌فرماید: معنای« وجود رابط» این نیست که رابط، با قطع‌نظر از وجود، دارای حقیقت است- هرچند در عالم ماهیت- بلکه قسم چهارم اصلًا بدون ماهیت است و این تنها مرتبه ضعیفی از وجود است و هیچ واقعیتی غیر از این مرتبه

ضعیف نـدارد. اضافه کلمه« وجود» به« رابط» غیر از اضافه« وجود» به« انسان» یا« بیاض» است. و این اضافه- در حقیقت- اضافه بیانیّه است یعنی وجودی که حقیقتِ آن، عینِ ارتبـاط است. ارتباط هم، یک معنای نسبی و اضافی است و متقوّم به دو شـیء است. و این واقعیت بـا اینکه مرحله‌ای از وجـود در آن تحقـق دارد، از مقـام وجود جوهر و وجود عرض به مراتب پـایین‌تر است، زیرا عرض، در عالم مفهومیت دارای اسـتقلال بود. اگر کسـی کتاب لغت را باز کند و بخواهد مفهوم بیاض را بفهمد، نیازی به جسم ندارد. بیاض، در وجـود خـارجی، به جسم و معروض نیـاز دارد نه در عـالم مـاهیت و مفهوم. ولی وجود رابـط، حـتی در عـالم مفهوم و تصور هم دارای معنای مستقلی نیست که بتوان آن را تصور کرد.

[۱۸۰] (۱)- به‌همین‌جهت، در باب استصـحاب که لزوم اتّحاد قضـیّه متیقّنه با قضـیّه مشکوکه را مطرح می‌کنند، مسأله زمان را کنار گذاشـته‌اند، زیرا اتّحاد زمانی بین قضیّه متیقّنه با قضیّه مشکوکه، معقول نیست. نمی‌شود در آنِ واحد، انسان یقین و شک به طهارت چیزی داشته باشد.

[۱۸۱] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ: ص ۲۶

[۱۸۲] (۲)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۰

[۱۸۳] (۳)- این مطلب در مورد قضـیّه سـالبه نیز مطرح است اگر گفـتیم:« زیـد لیس له القیـام» و قضـیّه سـالبه به انتفـاء محمول بود معنایش این است که زید وجود دارد ولی قائم نیست. بلی اگر قضیّه، سالبه به انتفاء موضوع باشد در آنجا موضوعی وجود ندارد.

[۱۸۴] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۲۶- ۳۱

[۱۸۵] (۲)- یـادآوری: دلیل اوّل محقق اصـفهانی رحمه الله این بود که اگر می‌دانیم رنگی برای رنگ‌آمیزی ساختمان آورده شـده ولی شک کنیم که آیا ساختمان رنگ‌آمیزی شده یا نه؟ در اینجا دو قضیّه متیقّنه و یک قضیّه مشکوکه داریم. قضیّه« الجسم موجود» و« البیاض موجود» برای ما یقینی است ولی قضـیّه« الجسم له البیاض» برای ما مشکوک است و نمی‌شود این قضیّه مشکوکه با آن دو قضیّه متیقّنه اتّحاد داشته باشد بلکه حتماً باید مغایرت در کار باشد.

[۱۸۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۷۰

[۱۸۷] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۷۱ و ۷۲

[۱۸۸] (۱)- یادآوری: در مورد مثال أعلام شخصـیّه برای« وضع خاص و موضوع له خاص» ما مناقشه‌ای ذکر کردیم ولی آن مناقشه از بُعـد دیگر بود. آنجا گفتیم: اگر لفظ« زیـد» برای این« موجود خارجی با وصف وجود خارجی» وضع شـده باشد، لازم می‌آید که قضیّه« زیدٌ موجود» قضیّه ضروریّه به شرط محمول باشد، زیرا معنای« زیدٌ موجود» این است:« زیدٌ الموجود فی الخارج موجودٌ». حال برفرض که مـا چنین مناقشه‌ای داشـته باشـیم، مسأله أعلام شخصـیّه را از مثال وضع خاص و موضوع له خاص بیرون می‌بریم و غایت امر این است که بگوییم: وضع خـاص و موضوع له خـاص مثـالی نـدارد ولی اصـل این قسم از اقسـام وضع را قبول داریم. این‌هـا دو مسأله‌اند. امکان و استحاله، مربوط به مقام ثبوت، و مثال نداشتن، مربوط به مقام اثبات است. در حالی که لازمه بیان آیت‌اللَّه خویی« دام ظلّه» اسـتحاله این قسم وضع است. و این در صورتی است که حتی خود ایشـان هم منـاقشه فوق را در باب أعلام شخصـیّه مطرح نکرده است.

[۱۸۹] (۱)- این اشکال از مطالبی است که آیت‌اللَّه خویی« دام ظلّه» در بحث‌های آینده برای اثبات مبنای خودشان مورد تأکید قرار داده و برآن پافشاری می‌کنند که مورد تعرّض ما قرار خواهد گرفت.

[۱۹۰] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۷۲

[۱۹۱] (۱)- اگرچه اضافه اسم به اسم باشد، چون در اینجا نفس اضافه مطرح است.

[۱۹۲] (۲)- اگرچه طرفین آن، هر دو اسم باشند، زیرا در اینجا نفس توصیف مطرح است.

[۱۹۳] (۱)- محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۷۵- ۸۲

[۱۹۴] (۱)- تفصیل این جواب در ضمن کلام مرحوم اصفهانی مطرح گردید.

[۱۹۵] (۱)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۲۹ و ۳۳۰

[۱۹۶] (۱)- مرحوم نائینی عقیده داشت همین که« مِنْ» به تنهایی معنا ندارد، دلیل بر این است که معانی حرفی با قطع‌نظر از استعمال، واقعیت و حقیقتی ندارند.

[۱۹۷] (۱)- البته اگر همین« مِنْ» و« إلی» پشت سر امر قرار گیرد حکم دیگری دارد که بزودی مورد بحث قرار می گیرد.

[۱۹۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۴

[۱۹۹] (۱)- یادآوری: در مورد« وضع عام و موضوع له خاص» ما- بر خلاف مشهور- قائل به استحاله شدیم و گفتیم از دریچه عام نمی‌توان خصوصیات را ملاحظه کرد زیرا بین عام و خصوصیات، تباین وجود دارد ولی مشهور معتقدند می‌توان معنای کلّی را در نظر گرفت و لفظ را برای تمام افراد با خصوصیات مربوط به آنها وضع کرد.

[۲۰۰] (۲)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲

[۲۰۱] (۱)- این تعبیر اشاره به این است که معنا عبارت از چیزی است که مخاطب آن را از قضیّه ملفوظه تعقّل می کند و از راه لفظ، در ذهن او صورت پیدا می کند.

[۲۰۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۰۳] (۱)- تهذیب المنطق للتفتازانی، المقدمة.

[۲۰۴] (۱)- رجوع شود به: المطوّل، ص ۳۷ و ۳۸.

[۲۰۵] (۱)- قال: أمّا إطلاقه و إرادة شخصه کما إذا قیل« زیدٌ لفظ» و ارید منه شخص نفسه ففی صحّته بدون تأویل نظر، لاستلزامه اتّحاد الدالّ و المدلول أو ترکّب القضیّة من جزءین کما فی الفصول. بیان ذلک: أنّه إن اعتبر دلالته علی نفسه حینئذٍ لزم الاتحاد و إلّا لزم ترکّبها من جزءین لأنّ القضیّة اللفظیّة علی هذا إنّما تکون حاکیةً عن المحمول و النسبة لا الموضوع فتکون القضیّة المحکیّة بها مرکّبة من جزءین مع امتناع الترکّب إلّا من الثلاثة ضرورة استحالة ثبوت النّسبة بدون المنتسبین. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰

[۲۰۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶

[۲۰۷] (۱)- در جایی که بایع متعدّد باشند.

[۲۰۸] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۸۸

[۲۰۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶ و الفوائد: فایده اوّل« فائدة فی صیغ الأمر و النهی و غیرهما». رساله فوائد مرحوم آخوند همراه با حاشیه ایشان بر فرائد الاصول به طبع رسیده است.

[۲۱۰] (۱)- آنچه در مورد« وجود لفظی» گفته می‌شود در رابطه با« وجود کتبی» نیز صادق است.

[۲۱۱] (۲)- یادآوری: در مورد قید« فی نفس الأمر» گفتیم: مرحوم آخوند با این قید می‌خواهد مسئله را از واقع گسترده‌تر کند و بفرماید:« وجود انشائی در عالم اعتبار تحقّق دارد».

[۲۱۲] (۱)- نهایة الدّرایة، ج ۱، ص ۱۹۰ و ۱۹۱

[۲۱۳] (۲)- ممکن است به ذهن بیاید که شاید غیر متصوّر بودن کلام مرحوم آخوند از این جهت باشد که وجود نمی‌تواند به‌وسیله لفظ، تحقّق پیدا کند و به عبارت دیگر: محقّق اصفهانی می‌خواهد بفرماید:« تحقّق یافتن وجود به‌وسیله لفظ، غیر قابل تصوّر است، به‌همین‌جهت کلام مرحوم آخوند- که ظهور در چنین معنایی دارد- باید حمل بر معنایی که ما گفتیم بشود». ولی این احتمال در رابطه با کلام محقّق اصفهانی رحمه الله صحیح نیست زیرا دلیلی نداریم که لفظ نتواند سبب برای تحقّق وجود شود. بنابراین

تحقّق وجود به‌وسیله لفظ، قابل تصوّر است. و وجه غیر معقول بودن آن باید در رابطه با وجودات چهارگانه مطرح شود.

[۲۱۴] (۱)- یادآوری: مرحوم آخوند در باب وضع در حروف فرمود: کلمه« مِنْ» و لفظ« ابتداء» در تمام مراحل سه‌گانه وضع، موضوع له و مستعمل فیه اتحاد دارند. واضع، مفهوم کلّی ابتدا را درنظر گرفته و لفظ را برای همان مفهوم کلّی وضع کرده است و در مقام استعمال نیز، لفظ را در همان مفهوم کلّی، استعمال کرده است و فرقی که بین حرف و اسم وجود دارد این است که محلّ استعمال حرف با محلّ استعمال اسم تفاوت دارد. جایی که« ابتداء» به‌صورت مستقل استعمال شود و غرض متکلّم، مستقلًا به این مفهوم تعلّق گرفته باشد کلمه« الابتداء» به کار برده می‌شود و جایی که غرض متکلّم این باشد که« ابتداء» را به عنوان حالت و آلت برای غیر، استعمال کند کلمه« مِنْ» را استعمال می‌کند ولی در هر دو مورد لفظ« الابتداء» و لفظ« مِنْ» در همان معنای کلّی« ابتداء» استعمال شده‌اند.

[۲۱۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶- ۱۹

[۲۱۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۹۱

[۲۱۷] (۲)- البقرة: ۲

[۲۱۸] (۳)- الإسراء: ۹

[۲۱۹] (۱)- در اینجا ممکن است به مرحوم آخوند، از ناحیه دیگر اشکال شود و گفته شود:« قائم» به عنوان وصف برای« مصداق المفرد المذکّر» است نه برای« کلّی المفرد المذکّر» در حالی که مرحوم آخوند نمی‌گوید:« هذا» برای« مصادیق المفرد المذکّر» وضع شده است بلکه می‌گوید: برای« مفهوم کلّی المفرد المذکّر» وضع شده است. و در این صورت« کلّی المفرد المذکّر» نمی‌تواند موضوع برای« قائم» قرار گیرد. ولی این اشکال، خیلی مهم نیست امّا اشکالی که به کلام ما وارد می‌شود، مهمّ است و باید پاسخ داده شود.

[۲۲۰] (۱)- اگرچه ما در اصل مطلب با مرحوم آخوند مخالف بودیم.

[۲۲۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶

[۲۲۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹

[۲۲۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹

[۲۲۴] (۱)- مفتاح العلوم: ۱۵۶- ۱۵۸

[۲۲۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۵- ۳۳۹

[۲۲۶] (۱)- یوسف: ۳۱

[۲۲۷] (۱)- یوسف: ۸۲

[۲۲۸] (۱)- وقایة الأذهان: ص ۱۰۱- ۱۳۵

[۲۲۹] (۲)- یادآوری: ظاهر کلام سکّاکی این بود که« اسد»- که برای کلّی حیوان مفترس وضع شده است- در یک رجل شجاع خاص استعمال می‌شود. و ما گفتیم: اگر اسد برای کلّی حیوان مفترس وضع شده باشد و بخواهیم آن را در اسد خاص استعمال کنیم، این استعمال، استعمال در غیر ماوضع‌له است چه رسد که بخواهیم اسد کلّی را در رجل شجاع خاص- که فرد برای عنوان و ماهیت دیگر است- به کار ببریم. به‌همین‌جهت ناچار شدیم کلام ایشان را توجیه کرده و بگوییم: اسد در معنای کلّی خود استعمال شده ولی ادّعا کرده‌ایم که رجل شجاع خاص یکی از افراد حقیقی اسد است. در باب أعلام شخصیّه نیز گفتیم: مسأله« فردیّت ادّعایی» صحیح نیست، زیرا أعلام شخصیّه برای معنای کلّی وضع نشده‌اند تا بتوان برای آنها فرد ادّعایی درست کرد. بنابراین ناچاریم کلام سکّاکی را توجیه کرده و به‌جای« فردیت ادّعایی» عنوان« عینیت ادّعایی» را قرار دهیم.

[۲۳۰] (۱)- نهج‌البلاغه صبحی صالح، ص ۳۲۰، خطبه ۲۰۳

[۲۳۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۰

[۲۳۲] (۱)- الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة: ص ۲۲

[۲۳۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱

[۲۳۴] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴ و الحجّة فی الفقه، ج ۱، ص ۴۰- ۴۴.

[۲۳۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲

[۲۳۶] (۲)- در اینجا، برای نوع مثال می‌زنیم ولی نوع و صنف دارای یک حکمند.

[۲۳۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۲

[۲۳۸] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۲۳۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲ و ۲۳

[۲۴۰] (۱)- این نظریه همراه با پاسخ آن در کتابهای: الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۱۷ و ۱۸ و مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵ مطرح شده است.

[۲۴۱] (۱)- معالم الدّین، ص ۳۹

[۲۴۲] (۲)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۶۳ و ۶۴

[۲۴۳] (۱)- شیخ الرئیس رحمه الله می‌فرماید:« ذلک لأنّ معنی دلالة اللفظ هو أن یکون اللفظ اسما لذلک المعنی علی سبیل القصد الأوّل» رجوع شود به: الشفاء، قسم المنطق، ج ۱، المقالة الاولی، الفصل الثامن، ص ۴۲ و علامه حلّی رحمه الله از استاد خود محقق طوسی رحمه الله نقل کرده:« إنّ اللفظ لا یدلّ بذاته علی معناه بل باعتبار الإرادة و القصد». رجوع شود به: الجوهر النضید فی شرح التجرید، ص ۴

[۲۴۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳

[۲۴۵] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۱

[۲۴۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۰۴- ۱۰۹

[۲۴۷] (۱)- این مطلب را ابن مالک به بعض نحویین نسبت داده است. رجوع شود به: محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۱

[۲۴۸] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۸ و ۱۱۹

[۲۴۹] (۱)- در کتب قدمای از اصولیین« تصریح أهل لغت» به عنوان اولین علامت برای حقیقت مطرح شده است. یعنی اگر اهل لغت، تصریح کنند که معنایی معنای حقیقی لفظ است، این تصریح، حجّیت دارد. ولی اکثر متأخّرین از اصولیین، بر اساس بحث‌هائی که در رابطه با حجّیت قول لغوی مطرح کرده‌اند، معتقدند قول لغوی حجّیت ندارد و تصریح أهل لغت نمی‌تواند علامت حقیقت باشد گذشته از این که لغویین، کمتر به ذکر حقیقی و مجازی بودن معنا پرداخته‌اند و بیشتر، موارد استعمال را مطرح کرده‌اند. به‌همین‌جهت، متأخرین در اینجا تصریح اهل لغت را مطرح نکرده‌اند.

[۲۵۰] (۱)- این مطلب در حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایة الاصول و حاشیه مرحوم سیّد علی قزوینی بر قوانین الاصول به مشهور نسبت داده شده است. رجوع شود به: کفایة الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۲۶ و قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳.

[۲۵۱] (۲)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳، الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیة، ص ۳۲. در حاشیه سید علی قزوینی رحمه الله بر قوانین الاصول، عدول صاحب قوانین از کلام مشهور را« تبعا لجماعة» دانسته است.

[۲۵۲] (۱)- رجوع شود به: الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۳۳

[۲۵۳] (۱)- علم تفصیلی و اجمالی در اینجا، غیر از علم تفصیلی و اجمالی در کتاب برائت و اشتغال است. در کتاب برائت و اشتغال، اگر مکلّف به، برای کسی کاملًا مشخص و معلوم باشد، این را علم تفصیلی به مکلّف به می‌گویند ولی اگر کسی مکلّف به را به‌صورت تردید و اجمال بداند می‌گویند:« علم اجمالی به مکلّف به دارد»، مثل اینکه اجمالًا بداند روز جمعه برایش یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، ولی تفصیلًا نداند کدام‌یک از این دو واجب است؟ ولی در اینجا معنای دیگری اراده شده که در متن به توضیح آن پرداخته‌ایم.

[۲۵۴] (۲)- به خلاف علم اجمالی در بحث برائت و اشتغال که نمی‌توان از آن به علم ارتکازی تعبیر کرد.

[۲۵۵] (۳)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۵

[۲۵۶] (۱)- ملاک در حمل اوّلی ذاتی، اتّحاد مفهومی است و با توسعه‌ای که ما ذکر کردیم، اگر در قضیّه حملیّه، اتحاد ماهوی بین موضوع و محمول وجود داشته باشد، حمل آن حمل اوّلی ذاتی خواهد بود.

[۲۵۷] (۲)- ملاک حمل شایع صناعی، اتّحاد در وجود است.

[۲۵۸] (۳)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۸

[۲۵۹] (۱)- گفته‌اند:

در تناقض هشت وحدت شرط دان‌وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه« جزء و کلّ»« قوه و فعل» است، در آخر زمان الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۷۱

[۲۶۰] (۲)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹۴، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ۶۱

[۲۶۱] (۳)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۴۱

[۲۶۲] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶

[۲۶۳] (۱)-« عدم صحّت سلب» تعبیر دیگری از« صحّت حمل» است.

[۲۶۴] (۱)- فرق عمده بین« تبادر» و« عدم صحّت سلب» در این مرحله است.

[۲۶۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۸

[۲۶۶] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸

[۲۶۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۸

[۲۶۸] (۱)- باید توجّه داشت که در اینجا، وقتی می‌خواهیم« رجل» را بر« زید» اطلاق کنیم، خصوصیات موجود در« زید» را کنار می‌زنیم زیرا ما گفتیم:« حتی در مثل انسان که معنای حقیقی آن روشن است اگر انسان را بر« زید»- با تمام خصوصیاتش- اطلاق کردیم این استعمال، مجازی خواهد بود».

[۲۶۹] (۱)- نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۵۱

[۲۷۰] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹

[۲۷۱] (۱)- بنا بر آنچه در کفایة الاصول و حواشی آن مطرح است مسأله اطّراد دارای اقوال مختلفی است: بعضی گفته‌اند: اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد، علامت مجاز است. و بعضی هر دو را نفی کرده‌اند، یعنی نه اطّراد را علامت حقیقت و نه عدم آن را علامت مجاز دانسته‌اند. بعضی اطّراد را علامت حقیقت دانسته‌اند ولی عدم اطّراد را علامت مجاز ندانسته‌اند، مثل آنچه که مرحوم آخوند در رابطه با تبادر مطرح کرد. ایشان فرمود: تبادر، علامت حقیقت است. ولی عدم تبادر را- به عنوان علامت مجاز- متعرّض نشد. ولی ما گفتیم: مشهور، عدم تبادر را علامت مجاز دانسته‌اند و بزرگانی چون صاحب فصول و صاحب قوانین، تبادر الغیر را علامت مجاز دانسته‌اند. و احتمالًا بعضی عدم الاطّراد را علامت مجاز بدانند ولی اطّراد را علامت حقیقت ندانند.

[۲۷۲] (۱)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳

[۲۷۳] (۱)- با قطع‌نظر از اشکالی که ما در رابطه با حقیقت مطرح کردیم.

[۲۷۴] (۱)- در کلام ایشان« جمیع الاستعمالات» مطرح است ولی این معنا، مراد نیست زیرا کسی که وارد شهری می‌شود استعمالاتی را که به آن برخورد می‌کند این‌گونه است ولی استعمالات دیگری وجود دارد که این شخص بر آنها اطلاع پیدا نکرده بلکه عادتاً هم اطّلاع بر آنها ممکن نیست. پس مقصود ایشان استعمالاتی است که در عین اینکه واجد کثرت است مورد بررسی و ملاحظه او نیز قرار گرفته است.

[۲۷۵] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۱- ۱۲۴

[۲۷۶] (۱)- این فرض، هیچ بُعدی ندارد، خصوصاً با توجه به اینکه این فرد نمی‌تواند به تمام استعمالات یک شهر احاطه داشته باشد. مثلًا در شهری وارد می‌شود که جمعیت آن ده‌هزار نفر است ولی این شخص با هزار نفر ارتباط پیدا می‌کند و استعمال این هزار نفر را در ارتباط با« ماء» ملاحظه می‌کند. بنابراین اگرچه این هزار نفر لفظ« ماء» را در« جسم سیّال مرطوب به طبع» استعمال می‌کنند ولی تا وقتی که این شخص احتمال می‌دهد در تمام این موارد قرینه وجود داشته، نمی‌توان گفت: اطّراد، علامت حقیقت است.

[۲۷۷] (۱)- از کلام آیت‌اللَّه خویی، همین صورت استفاده می‌شود.

[۲۷۸] (۱)- اگر حجّیت ظواهر کنار برود، باب محاورات و تفهیم و تفهّم بسته می‌شود، به‌همین‌جهت، یکی از مهم‌ترین ادلّه‌ای که برای حجّیت ظواهر کتاب مطرح می‌شود همین بنای عقلاست. شارع مقدس، در کتاب و سنت، همانند سایر عقلاء صحبت کرده است. اگرچه قرآن دارای مطالبی است که عقول ما نمی‌توانند آن را درک کنند ولی آنجایی که بحث ظواهر کتاب مطرح است، شارع مقدس مانند یکی از عقلاء، مسائل را در اختیار مردم قرار داده است. بنابراین، اصالهٔ الظهور یک اصل مسلّم عقلائی است، البته در بحث‌های آینده، بحثی مطرح است که آیا غیر از اصالهٔ الظهور، اصل دیگری به عنوان اصالهٔ الحقیقهٔ و اصل سوّمی به نام اصالهٔ عدم القرینهٔ نیز داریم یا اینکه این‌ها شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور می‌باشند؟ به‌نظر می‌رسد که در رابطه با حجّیت ظواهر کلمات، اصل دیگری- غیر از اصالهٔ الظهور- نداریم ولی در بعضی از موارد، از اصالهٔ الظهور، به اصالهٔ الحقیقهٔ تعبیر می‌کنیم و آن در دوران امر بین معنای حقیقی و مجازی است. در اینجا گاهی به اصالهٔ الظهور و گاهی به اصالهٔ الحقیقهٔ و گاهی به اصالهٔ عدم القرینهٔ تعبیر می‌شود. این‌ها شعبه‌هائی از اصالهٔ الظهور می‌باشند نه اینکه اصول مستقلی مقابل اصالهٔ الظهور باشند. اصالهٔ الظهور، در هرجایی به یک صورت تجلّی پیدا می‌کند. حتّی در استعمالات مجازیه نیز اصالهٔ الظهور داریم مثلًا جمله« رأیتُ أسداً» ظهور در معنای حقیقی- یعنی حیوان مفترس- و جمله« رأیتُ أسداً یرمی» ظهور در معنای مجازی- یعنی رجل شجاع- دارد، به‌همین‌جهت، در استعمالاتی که همراه با قرینه است، مراد متکلّم با اتّکاء به همین قرینه تعیین می‌شود و اگر متکلّم، این معنا را نپذیرفت با او احتجاج کرده می‌گوییم: جمله« رأیتُ أسداً یرمی» ظهور در رجل شجاع دارد و اگر شما غیر از این را اراده کرده باشید، خلاف ظاهر را اراده کرده‌اید. و در جایی که متکلّم، قرینه به کار نبرده است می‌گوییم: جمله« رأیتُ أسداً» ظهور در حیوان مفترس دارد و اگر غیر از این را اراده کرده باشید، خلاف ظاهر را اراده کرده‌اید.

[۲۷۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۹

[۲۸۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۲

[۲۸۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶۱

[۲۸۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴

[۲۸۳] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶۱

[۲۸۴] (۱)- درر الفوائد، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷

[۲۸۵] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶۲

[۲۸۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۸۷] (۱)- اگرچه در باب معاملات نیز بعضی قائل به ثبوت حقیقت شرعیه‌اند و معتقدند در مورد الفاظ بیع و نکاح و ... حقیقت شرعیّه ثابت است ولی این قول خیلی ضعیف است، به‌همین‌جهت آنچه ما مورد بحث قرار می‌دهیم، الفاظ عبادات است.

[۲۸۸] (۱)- البقرهٔ: ۱۸۳

[۲۸۹] (۲)- مریم: ۳۱

[۲۹۰] (۱)- الحج: ۲۷

[۲۹۱] (۲)- الأنفال: ۳۵

[۲۹۲] (۱)- النصر: ۲

[۲۹۳] (۲)- الأنعام: ۷۲، یونس: ۸۷، الرّوم: ۳۱

[۲۹۴] (۳)- همان.

[۲۹۵] (۴)- ذکر این نکته لازم است که در درس حضرت استاد« دام ظلّه» آیه شریفه أقیموا الصلاهٔ و آتوا الزکاهٔ] از سوره مزّمّل به عنوان سوره‌ای مکّی که در اوایل بعثت نازل شده، مطرح گردید ولی با توجه به این که خصوص آیه فوق، مدنی است لذا متن به صورت فوق تغییر داده شد و آیه شریفه أقیموا الصلاهٔ] از سوره‌های مکّی مطرح گردید. رجوع شود به: الکشّاف، ج ۴، ص ۶۳۴

[۲۹۶] (۵)- الأعلی: ۱۵

[۲۹۷] (۱)- بحارالأنوار، ج ۸۵، ص ۲۷۹

[۲۹۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴

[۲۹۹] (۱)- این قول در کتاب محاضرات به عنوان« قیل» مطرح شده است. رجوع شود به محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۵

[۳۰۰] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۳۰۱] (۲)- محاضرات فی اُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶

[۳۰۲] (۱)- رجوع شود به: البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۳۲- ۴۴۸

[۳۰۳] (۲)- الإتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵

[۳۰۴] (۱)- الحجر: ۹

[۳۰۵] (۱)- البقرهٔ: ۲۳

[۳۰۶] (۱)- رجوع شود به: بحارالأنوار، ج ۹۲، ص ۴۰- ۷۷(باب ما جاء فی کیفیهٔ جمع القرآن).

[۳۰۷] (۱)- الإتقان فی علوم القرآن، ص ۷۸

[۳۰۸] (۱)- نقل به معنا، مانعی ندارد مخصوصاً اگر ناقل، امام معصوم باشد.

[۳۰۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴

[۳۱۰] (۱)- استعمال لفظ در معنای مجازی معمولی این است که لفظ را در یک معنای مجازی استعمال کرده و قرینه‌ای اقامه می‌کنند که در این لفظ، معنای مجازی اراده شده است. قرینه‌ای که هم صارف از معنای حقیقی و هم تعیین‌کننده معنای مجازی است.

[۳۱۱] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۲

[۳۱۲] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۳۱۳] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۷

[۳۱۴] (۱)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸

[۳۱۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۲

[۳۱۶] (۱)- البته ما گفتیم: معلوم نیست عنوان« وضع تعیّنی» در اینجا صادق باشد ولی« حقیقت تعینّیه» عنوان صحیحی خواهد بود. به‌همین‌جهت گفتیم: نسبت بین وضع و حقیقت، نسبت عموم و خصوص مطلق است. وضع، عبارت است از همان وضع تعیینی و در باب تعیّن، وضعی وجود ندارد. آنچه تحقّق پیدا می‌کند، حقیقت است. بنابراین اگر ما در اینجا تعبیر به« وضع تعیّنی» می‌کنیم به جهت تبعیت از علماء و تبعیت از مرحوم آخوند است.

[۳۱۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۳۱۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

جلد دوم

امر دهم صحیح و اعمّ

اشاره

۱- مقدمات بحث صحیح و اعم ۲- ثمره نزاع بین صحیحی و اعمّی ۳- ادلّه صحیحی و اعمّی ۴- صحیح و اعم در باب معاملات

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹

مقدّمات بحث صحیح و اعمّ

اشاره

بعد از بحث حقیقت شرعیه، بحث مستقل دیگری مطرح شده که آیا الفاظ عبادات، برای خصوص معانی صحیحه وضع شده‌اند یا برای معنایی اعمّ از صحیح و فاسد؟ با توجه به اینکه این بحث، مستقل است و از فروعات بحث حقیقت شرعیه نیست و لازمه استقلال و عدم ترتب یکی بر دیگری این است که تمام اقوال و آراء در یک بحث، بتواند در دیگری مطرح باشد، باید بحث را به‌گونه‌ای مطرح کنیم که این خصوصیت را دارا باشد. در بحث حقیقت شرعیه چهار قول وجود داشت: قول اوّل: این الفاظ، به‌صورت وضع تعیینی برای معانی مستحدثه وضع شده‌اند، و وضع تعیینی هم به دو صورت مطرح شده است: یکی اینکه استعمال، محقِّق وضع باشد- که مرحوم آخوند قائل بود- و دیگر اینکه به‌صورت وضع تعیینی معمولی- مثل وضعتُ هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی- باشد. قول دوّم: این قول، وضع تعیینی را انکار کرده و معتقد است وضع تعیّنی در کار است. البته ما گفتیم: وضع تعیّنی را باید به حقیقت تعینّیه نام‌گذاری کنیم زیرا در ارتباط

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰

با تعیّن، وضع وجود ندارد و تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی، تقسیمی مجازی است. قول سوّم: استعمال این الفاظ در معانی مستحدثه، استعمال مجازی همراه با قرینه بوده و وضع تعیینی و تعیّنی مطرح نیست. قول چهارم: الفاظ عبادات، اصولًا در همان معنای لغوی و حقیقی اولشان استعمال شده‌اند، مثلًا هرجا صلاهٔ، استعمال شده به‌معنای دعا می‌باشد ولی شارع مقدّس، اموری را زائد بر عنوان دعا،

مأمور به قرار داده است و چیزی که بر این امور دلالت می‌کند، لفظ صلاهٔ نیست، بلکه قرائن خاصّه یا قرینه عامه‌ای است که شارع از راه آن قرائن، این مسائل اضافی را افهام می‌کند، مسأله رکوع و سجود و تشهد و تسلیم، از کلمه صلاهٔ استفاده نمی‌شود بلکه از قرائن خاصه یا عامه‌ای که دلالت بر اجزاء و شرایط می‌کند استفاده می‌شود. درحقیقت، کلمه صلاهٔ در معنای مستحدث استعمال نشده نه حقیقتاً و نه مجازاً، بلکه در معنای لغوی استعمال شده و معنای آن، جزء معنای مستحدث است. «صلّ» به معنای «ادع» استعمال شده و اضافات دیگر- به نحو تعدّد دالّ و مدلول- از قرینه استفاده می‌شود. این قول به باقلانی نسبت داده شده است.[۱]

قبل از ورود به بحث لازم است اموری را به‌عنوان مقدّمه ذکر کنیم:

مقدّمه اوّل: عنوان بحث در صحیح و اعم

وقتی وارد بحث صحیح و اعمّ می‌شویم باید عنوان بحث را به‌گونه‌ای مطرح کنیم که جمیع اقوال چهارگانه را شامل شود، زیرا- همان گونه که گفتیم- این بحث، بحث مستقلی است و از فروعات بحث حقیقت شرعیه نیست که تنها قائل به حقیقت شرعیه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱

بحث کند آیا الفاظ عبادات، برای صحیح وضع شده‌اند یا برای اعمّ؟ ظاهر این است که این مسئله، مستقل است و ارتباطی به بحث حقیقت شرعیه ندارد. بنابراین، جمیع قائلین در آنجا می‌توانند در اینجا صحیحی شوند یا اعمّی. عنوان بحث در اکثر کتابهای اصولی- تا قبل از مرحوم آخوند- به این صورت است که: آیا الفاظ عبادات، برای صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ کلمه «موضوعهٔ» که در عنوان این مسئله در عبارت قدماء به‌کاررفته فقط روی فرض حقیقت شرعیه می‌تواند مطرح شود. در اینجا کسانی که حقیقت شرعیه را قبول ندارند، می‌گویند: ما اصل وضع را قبول نداریم و تمامی این استعمالات را مجاز می‌دانیم، پس جایی برای این بحث وجود ندارد که آیا وضع، برای صحیح است یا برای اعمّ؟ بنابراین، این اشکال به تمام کتب اصولی قبل از کفایه وارد است که بحث را به صورت یک بحث تفریعی بر حقیقت شرعیه مطرح کرده‌اند. مرحوم آخوند، «موضوعهٔ» را برداشته و عبارت دیگری آورده است ولی عبارت ایشان هم کافی نیست. ایشان فرموده است: «إنّه وقع الخلاف فی أنَّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحیحهٔ أو الأعمّ منها؟».[۲] این بیان ایشان، اگرچه اشکال را کم می‌کند ولی به‌طور کلّی برطرف نمی‌کند. آن مقدار از اشکال که کم شده در رابطه با وضع تعیّنی است که گفتیم کلمه وضع در آن دارای مسامحه است، آنجا حقیقتْ تحقّق دارد، اسم تحقّق دارد. اگر کلمه اسد در رجل شجاع به قدری استعمال شود که در دلالتش بر رجل شجاع، نیازی به قرینه نداشت، اینجا می‌توان گفت: اسد، اسم برای رجل شجاع شده است. ولی کلمه «موضوعهٔ» که در کتب قدماء بود، اینجا را شامل نمی‌شود زیرا «موضوعهٔ»، اختصاص به وضع تعیینی دارد و وضع تعیّنی، خارج از دایره «موضوعهٔ» است. بنابراین، کلمه «أسامٍ»- در عبارت مرحوم آخوند- دو مورد را شامل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲

می‌شود: وضع تعیینی و حقیقت تعیّنی، ولی شامل مجاز نمی‌شود زیرا اگر کلمه اسد را هزاران بار در رجل شجاع- به‌طور مجاز- استعمال کردیم به‌طوری که نیاز به قرینه از بین نرفت، این کثرت استعمال، مصحّح این معنا نمی‌شود که بگوییم: اسد، اسم برای رجل شجاع گردیده است. ولی در مورد وضع تعیّنی- وقتی که قرینه نیاز نباشد- می‌توان گفت: اسد، اسم برای رجل شجاع شده است. بنابراین، کلام مرحوم آخوند، روی انکار حقیقت شرعیه، جریان ندارد. مگر این که شرکت منکرین حقیقت شرعیه را در این بحث، توجیه کنیم، آن‌گونه که مرحوم آخوند توجیه کرده است. در نتیجه، تعبیر مرحوم آخوند هم نمی‌تواند بیان درستی باشد که شامل تمام اقوال بشود. به نظر می‌رسد باید در عنوان بحث، این‌گونه تعبیر کنیم که: آیا اصل در استعمالات شارع این است که این

الفاظ، در معانی صحیح استعمال شده باشند یا در اعمّ از صحیح و فاسد؟ البته تطبیق این تعبیر بر کلام باقلانی مشکل است ولی چاره‌ای جز این نیست.

این تعبیر، در مورد کسی که قائل به حقیقت شرعیه است، روشن است. همچنین برای کسی که قائل به حقیقت تعینیّه است، تعبیر روشنی است زیرا می‌توان گفت: آن لفظ که در یک معنایی تعیّن پیدا کرده آیا در خصوص معنای صحیح، تعیّن پیدا کرده است یا در معنایی اعم از صحیح و فاسد؟ اما براساس مبنای کسانی که حقیقت شرعیه را قبول ندارند- نه به‌صورت وضع تعیینی و نه به صورت وضع تعیّنی- و می‌گویند تمامی این الفاظ، مجازاً در معانی مستحدثه استعمال می‌شود، استعمال الفاظ در این معانی استعمال مجازی خواهد بود، خواه استعمال در صحیح باشد یا استعمال در فاسد. کیفیت تطبیق تعبیر فوق بر کلام اینان به همان صورتی است که مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۳

اشاره کردند که ما با کمی توضیح به بیان آن می‌پردازیم: وقتی شارع می‌خواست لفظ صلاهٔ را در غیر معنای لغوی خودش استعمال کند آیا معنایی که درنظر گرفته- و بین آن معنا و این معنای حقیقی، رعایت علاقه کرده- چیست؟ قائل به صحیح می‌گوید: به‌نظر من، شارع خصوص نماز صحیح را درنظر گرفته و بین نماز صحیح و معنای لغوی رعایت علاقه کرده و به‌لحاظ آن علاقه، لفظ را در معنای صحیح، مجازاً استعمال کرده است؟ می‌گوییم: مگر در معنای فاسد نمی‌توان مجازاً استعمال کرد؟ مگر خود شارع، لفظ صلاهٔ را در معنای فاسد، مجازاً استعمال نکرده است؟ پس چه فرقی بین صحیح و فاسد است؟ می‌گوید: وقتی شارع، لفظ صلاهٔ را در معنای فاسد استعمال کرد دیگر بین معنای فاسد و معنای لغوی اوّل، رعایت علاقه و مناسبت نمی‌کند بلکه لفظ صلاهٔ را در معنای فاسد- به تناسب معنای صحیح- استعمال کرده است. درحقیقت، مجازیت فاسد، در طول مجازیت صحیح است نه در عرض آن. و این چیزی است که هم پشتوانه ادبی دارد و هم اثر عملی برآن مترتب است. امّا پشتوانه ادبی آن این است که در علم بیان از آن تعبیر می‌کنند به «سبک مجاز از مجاز» یعنی یک مجاز را پایه و اصل برای مجاز دیگر قرار بدهند و مجاز دیگر را با رعایت مجاز اوّل بسازند، در این صورت، مجاز دوّم در طول مجاز اوّل است نه در عرض آن. امّا ثمره عملی آن این است که اگر شارع مقدّس کلمه «صلِّ» را اطلاق کرد، به مجرّد اینکه قرینه‌ای بر عدم اراده معنای حقیقی اوّل اقامه شد، کلمه «صلِّ» بر معنای مجازی اوّل حمل می‌شود. به عبارت دیگر: اگر شارع، در کلمه «صلِّ» معنای مجازی اوّل- که اصالت دارد- را اراده کرده باشد باید قرینه‌ای اقامه کند که معنای حقیقی اوّل اراده نشده است. ولی اگر معنای مجازی دوّم را اراده کرده باشد، به دو قرینه یا یک

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۴

قرینه دوبُعدی نیاز است. یک بُعد آن، قرینه بر این است که معنای حقیقی اراده نشده است و بُعد دوّم، قرینه بر این است که معنای مجازی دوّم اراده شده است. چون معنای مجازی دوّم، در طول معنای مجازی اوّل است و نیاز به قرینه تعیین‌کننده دارد. بنابراین، اگر ما در بحث صحیح و اعم این‌گونه تعبیر کنیم که «آیا اصل در استعمالات شارع، خصوص معنای صحیح است یا اعم از صحیح و فاسد؟» تعبیر درستی آورده‌ایم هرچند منکرین حقیقت شرعیه- که به‌طور کلی وضع تعیینی و تعیّنی را انکار می‌کنند- حقیقتی را قائل نیستند ولی اصالت و تبعیت را قائلند. ممکن است بعضی، اصالت را بر صحیح و تبعیت را بر اعم قائل شوند و ممکن است بعضی اصالت را بر اعم و تبعیت را بر صحیح قائل شوند. ولی اگر- مانند مرحوم آخوند- به «أسام» تعبیر کردیم، منکرین حقیقت شرعیه، اسم بودن را انکار می‌کنند و استعمال را استعمال مجازی می‌دانند و می‌گویند: این استعمال هم- مانند سایر استعمالات مجازی- نیاز به قرینه دارد. ولی آیا باقلانی چگونه می‌تواند در بحث ما شرکت کند؟ از یک نظر، ایشان اصلًا نمی‌تواند در بحث ما شرکت کند، زیرا ایشان، اصلِ استعمال این الفاظ در این معانی را منکر است او می‌گوید: کلمه «صلاهٔ» در «عبادت» استعمال نشده است بلکه در معنای لغوی خودش استعمال شده است و معنای لغوی آن، صحیح و فاسد ندارد. در این صورت نمی‌توان ایشان را در

بحث داخـل کرد. امّـا اگر کلام ایشان را با دیـد دیگری نگاه کنیم می‌توانیم ایشان را هم در محل بحث داخل کنیم. بیان مطلب این که، باقلانی می گویـد: کلمه «صـلِّ» در خصوص «دعـا» اسـتعمال می‌شود و بقیّه اجزاء و شـرایط نمـاز را بایـد از الفاظ و قرائن دیگر اسـتفاده کرد». می گوییم: قرائن بر دو قسـمند: قرینه خـاصّه و قرینه عـامّه. قرینه خاصّه، دارای ابهام نیست، مثل اینکه بگویـد: «صلِّ»– یعنی ادْعُ– و کَبِّر و اقرأ و ارکع و اسجد و .... در این صورت، مفاد قرینه همان چیزی است که الفاظ کَبِّر و ...

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵

برآن دلالت می کنند. ولی گاهی اجزاء و شـرایط، به واسطه قرینه عامّه فهمانده می‌شود، مثل اینکه بگوید: «صلِّ» و آتِ سایر الأجزاء و الشـرائط. در این صورت می‌توان کلام باقلانی را داخل در بحث کرد و گفت: براساس مـذهب باقلانی، نزاع در این است که آیا مفاد این قرینه عامّه‌ای که کنار «صلّ»– به معنای لغوی دعا– گذاشـته می‌شود و دلالت بر سایر اجزاء و شرایط می کند، تمامیت اجزاء و شرایط است؟– که ما از آن به صحیح تعبیر می کنیم– یا اینکه اجزاء و شرایط فی الجملهٔ اراده شده است هرچند تمام نباشد؟ که ما از آن به اعم تعبیر می کنیم. بر این اساس، محلّ بحث را نمی‌توان روی «صلّ» قرار داد زیرا «صلِّ» در معنای لغوی استعمال شده و در مورد معنای لغوی، صـحت و فساد مطرح نیست. صحت و فساد در ارتباط با مجموعه است، به اعتبار اینکه گاهی تام است که از آن به صحیح تعبیر می‌شود و گاهی ناقص است که از آن به فاسد تعبیر می‌شود.

مقدّمه دوّم: معنای صحت و فساد

اشاره

یکی از مقدماتی که در بحث صحیح و اعم باید مورد بررسی قرار گیرد معنای صحت و فساد است.

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، در اینجا و در بحث «آیا نهی در عبادات و معاملات مقتضـی فساد آن است؟»، عنوان صحت و فساد را مطرح کرده و می‌فرماید: ظاهراً صحت دارای معنایی است که همه علوم و تعبیرات در مورد آن اتفاق دارند.

آن معنا عبارت از تمامیت است. مرحوم آخوند، عنوان فساد را معنا نمی کند ولی با

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶

توجه به اینکه فساد در مقابل صـحت است، چنانچه صـحت را به‌معنای تمامیت بگیریم بایـد فساد را به‌معنای نقصان بدانیم زیرا گفته می‌شود فلاـن چیز تـامّ است یـا ناقص؟ به عبارت دیگر: روی بیان مرحوم آخونـد، صـحت و تمامیت با یکـدیگر مترادف و نقصان و فسـاد هم با یکـدیگر مترادفنـد. سپس گویا به ایشان اشکال می‌شود که: ما وقتی به علوم، مراجعه می کنیم می‌بینیم هرکـدام از آنها تفسـیر خاصی برای صحت مطرح کرده‌اند. فقهاء، عبادت صحیح را عبادتی می‌دانند که اعاده و قضا لازم ندارد. متکلّمین می گویند: اگر عملی، موافق با شـریعت باشد آن عمل، صـحیح و اگر موافق با شـریعت نباشد، غیر صـحیح خواهد بود. اطباء می گویند: صـحت جسم عبارت از آن است که در جسم، اعتدال مزاج، وجود داشته باشد و جریان طبیعی خودش را طی کند و اگر این اعتدال مزاج از

بین رفت و بیماری به‌جای سلامتی نشست می گوییم: این جسم، صحیح نیست. گویا به مرحوم آخوند گفته می‌شود: شما در مقابل این تفاسیر مختلف چه می‌فرمایید؟ مرحوم آخوند، در جواب می‌فرماید: صحت، نزد همه ارباب علوم به معنای تمامیت است و همه، این معنا را قبول دارند ولی این تعابیر مختلف، به لحاظ اغراض مختلفی است که در این علوم وجود دارد. بحث فقیه، در ارتباط با عمل مکلّف است، فقیه بحث می کند که آیا این نماز- که مکلّف به‌جا آورده- کافی است یا باید اعاده یا قضا شود؟ لذا عنوان تمامیت را کنار گذاشته و اثری را که از تمامیت عبادت انتظار می‌رود، در تفسیر صحّت مطرح می کند. در علم کلام نیز چون از مبدأ و معاد و استحقاق عقوبت و عدم آن بحث می‌شود، وقتی از متکلّم، نسبت به صحّت عملی سؤال می کنیم، او هم صحت را به‌معنای تمامیت می‌بیند ولی از تمامیت، یک اثر خاص متناسب با علم کلام درنظر دارد، آن اثر این است که تمامیت عمل را در ارتباط با موافقت شریعت و استحقاق ثواب یا عدم استحقاق عقوبت می‌بیند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷

طبیب هم صحت را به‌معنای تمامیت می‌داند، ولی تمامیت جسم ازنظر طبیب، به اعتبار سلامت جسم و اعتدال مزاج است به‌همین‌جهت، اثری که از تمامیت، نزد طبیب ملاحظه می‌شود همان مسأله سلامت جسم و اعتدال مزاج است لذا صحت را به سلامت جسم و اعتدال مزاج معنا کرده است. در نتیجه، به‌نظر مرحوم آخوند، صحت نزد همه ارباب علوم به‌معنای تمامیت بوده و اختلاف تعابیر، به‌لحاظ آثار و اغراضی است که در هر علمی مورد نظر است. مرحوم آخوند، در آخر بحث خود اضافه می کند که صحت و فساد، دو امر اضافی هستند، ممکن است عملی نسبت به حالتی صحیح و نسبت به حالت دیگر غیر صحیح باشد، مثلًا نماز با تیمم برای فاقد الماء، صحیح و برای واجد الماء، فاسد است. صلاهٔ چهار رکعتی برای حاضر، صحیح و برای مسافر، فاسد است.[۳] بررسی کلام مرحوم آخوند: ما باید چند جهت را مورد ملاحظه قرار دهیم: اوّلًا: تقابل بین نقصان و تمامیت، چیست؟ بدون اشکال، تقابل بین این دو، تقابل عدم و ملکه است. ناقص به چیزی می گویند که شأن آن تمامیت است ولی بالفعل، تامّ نیست. اگر انسانی دارای یک پا باشد می گوییم: «هذا الإنسان ناقص» زیرا شأن او این است که او دارای دو پا باشد ولی چون دارای دو پا نیست او را ناقص می‌دانیم. همین تعبیر، در فقه آمده است، مثلًا در نماز جماعت- یا لااقل نماز جمعه- چنانچه مأمومین، تامّ الخلقهٔ و تامّ الأعضاء باشند، امام نباید ناقص باشد.[۴] پس تقابل بین ناقص و تام، تقابل عدم و ملکه است. ما هیچ‌گاه به یک دیوار نمی گوییم: «این دیوار، ناقص است چون پا ندارد». این تعبیر، غلط است زیرا دیوار، شأنیت این را که دارای پا باشد ندارد. تقابل بین نقص و کمال نیز تقابل عدم و ملکه است. در تقابل عدم و ملکه، یکی وجودی و دیگری عدمی است ولی عدم خاص که شأنیت وجود را دارد. امّا کامل و تام، بدون اشکال، مترادفند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸

ثانیاً: آیا تقابل بین صحت و فساد چگونه است؟ صحت و فساد، دو امر وجودیِ متضاد با یکدیگرند. مثلًا: مریض بودن مریض، به علت سالم نبودن نیست بلکه به علت این است که امری وجودی بر او عارض شده است که این امر وجودی، چه‌بسا برای ما محسوس است. اگر مریضی گرفتار تب شد، این تب برای ما محسوس است، و همچنین بعضی از امراض دیگر که برای ما محسوس و ملموس است. در تقابل عدم و ملکه، گاهی از عدم، تعبیر به یک امر وجودی می‌شود، مثلًا می گویند: «هذا أعْمی و در فارسی می گوییم: «این کور است» ولی بعد می‌پرسیم معنای أعْمی چیست؟ جواب داده می‌شود: یعنی چشم ندارد، امّا به هر موجودی که چشم ندارد، أعْمی گفته نمی‌شود بلکه به آن موجودی می‌توان أعمی گفت که شأنیت بصر داشته باشد ولی بالفعل دارای بصر نباشد. وقتی گفته می‌شود: این میوه فاسد است، شما می گویید: میوه را بدهید ببینیم کجای آن فاسد است. معلوم می‌شود که فساد را یک امر وجودی می‌دانید، چون امر عدمی قابل دیدن نیست. این امر وجودی، مقابل یک امر وجودی دیگر است و بین آن دو، تضاد وجود دارد. بنابراین بین صحت و فساد، تقابل تضادّ وجود دارد و المتضادّان لا یجتمعان. ثالثاً: آیا موارد استعمال صحت و

تمامیت در عرف یکسان است؟ ما مسأله تقابل را کنار گذاشته و به عرف مراجعه می‌کنیم، ببینیم آیا موارد استعمال لفظ تام با موارد استعمال لفظ صحیح یکی است؟ و آیا موارد استعمال لفظ فاسد با موارد استعمال لفظ ناقص، یکی است؟ لازمه ترادف این است که اگر هرکدام از این‌ها در مکان دیگری به کار برده شود، استعمال، صحیح باشد. وقتی به عرف مراجعه می‌کنیم می‌بینیم این‌گونه نیست. مثلًا در مورد انسانی که فاقد بصر است می‌توان گفت: «هذا ناقص»، ولی نمی‌توان گفت: «هذا فاسد» و چه‌بسا چنین استعمالی مورد استهزاء قرار گیرد. برعکس، اگر میوه‌ای فاسد باشد می‌توان گفت: «هذا فاسد»، و نمی‌توان گفت: «هذا ناقص». نقص، در میوه فاسد، تصور نمی‌شود مگر به لحاظ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹

نارس و غیر قابل استفاده بودن، ولی هندوانه‌ای که تمام مراحل را طی کرده و بعد دچار فساد شده نمی‌توان آن را ناقص نامید. بله، در مثال بصر نکته‌ای وجود دارد که باید دقت شود، آن نکته این است که ما ممکن است در آنجا کلمه فساد را به کار ببریم ولی موصوف آن را خود عین قرار دهیم و بگوییم: «زید عینه فاسدهٔ». ولی بحث ما این نیست. بحث در این است که آیا جایی که کلمه ناقص را به کار می‌بریم، می‌توانیم کلمه فاسد را نیز به کار ببریم؟ کلمه ناقص را در خود انسان به کار می‌بریم و می‌گوییم: «انسانِ فاقد بصر، ناقص است» ولی نمی‌توانیم بگوییم: «انسانِ فاقد بصر، فاسد است». از این دو جهت، درمی‌یابیم که صحت به‌معنای تمامیت و کمال نیست. بلکه صحت، یک معنا و تمامیت و کمال، معنای دیگری دارد. تمامیت و کمال، در دو مورد استعمال می‌شود: ۱- در جایی که مرکبی داشته باشیم که دارای اجزاء است، اگر این مرکب، تمام اجزاء و مواد معتبر را دارا باشد، آن را تام و کامل می‌دانیم و اگر دارا نباشد، آن را ناقص می‌دانیم. تعبیر به تام و ناقص، در جسم انسان، از این قبیل است. بچه‌ای که واجد تمام اعضا و جوارح باشد، کامل و آنکه همه اعضا و جوارح را دارا نیست، ناقص، محسوب می‌گردد. و این نقص و تمام، در مورد انسان، استعمالی عرفی و صحیح می‌باشد. مسأله نقص و تمام در بعضی از مرکبات اعتباریه نیز مطرح می‌شود، مثلًا کسی خانه‌ای ساخته که حمام ندارد، می‌گویید: «این خانه، ناقص است». تعبیر به نقص، برای این است که یکی از اجزاء معتبر در این خانه، حمام است ولی بالفعل، وجود ندارد. لذا با اینکه عنوان خانه، یک امر اعتباری است، ولی وقتی واجد تمام اجزاء نباشد، از آن به ناقص تعبیر می‌شود. ۲- حضرت امام خمینی «دام ظلّه» مورد دیگری را مطرح کرده است. ایشان می‌فرماید: در باب بسائط- که جنبه ترکیبی ندارند و به‌جای ترکیب، دارای تشکیک می‌باشند- مراتب و درجاتی مطرح است، و به اعتبار اختلاف درجات، در آنها تعبیر تامّ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰

و ناقص به کار برده می‌شود، مثلًا در فلسفه ثابت شده است که وجود، بسیط است ولی درعین‌حال دارای مراتب و درجات مختلفی است که به اعتبار همان درجات، گاهی عنوان قوّت و گاهی عنوان ضعف در آن اطلاق می‌شود. و گاهی به کمال و گاهی به نقص توصیف می‌شود. واجب‌الوجود- که بالاترین مرتبه وجود را داراست- وجودِ کامل و تام است و از ممکن الوجود- که مرتبه ضعیفی از وجود را داراست- به وجودِ ناقص تعبیر می‌شود.[۵] ولی در اینجا نمی‌توان عنوان صحیح و فاسد را به کار برد. اگر کسی بگوید: «ممکن الوجود، دارای وجود فاسدی است»، مورد تمسخر دیگران واقع می‌شود. در نتیجه وقتی موارد استعمال کلمه ناقص و تام را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم یا باید مسأله ترکیب مطرح باشد، یا اگر بساطت مطرح است، بساطتی باشد که دارای مراتب و درجات مختلف است که در منطق از آن به مشکّک، تعبیر می‌کنند. یعنی مقوله‌ای که تشکیک در مراتب برای آن متصوّر است. ولی وقتی موارد استعمال صحیح و فاسد را بررسی می‌کنیم می‌بینیم استعمال این دو عنوان روی ملاک دیگری- غیر از مسأله ترکیب و تشکیک- است. در امور تکوینیه، مشاهده می‌کنیم صحیح به چیزی گفته می‌شود که جهات موجود در آن با جهات نوعیه در این شیء، یکسان باشد و آن غرض و هدفی که از این شیء، انتظار می‌رود برآن مترتب است. مثلًا میوه صحیح، میوه‌ای است که اثر

مورد انتظار از چنین میوه‌ای در آن وجود داشته باشد و آن جهتی که در نوع این میوه تحقق دارد در این فرد هم وجود داشته باشد. فرض کنید انسان در مورد میوه‌ای، طعم خاصی را طلب می‌کند و با استشمام آن، رایحه مخصوصی را انتظار دارد. مثلًا یک سیب که هم طعمش، طعم مورد انتظار و هم رائحه آن، رائحه مورد انتظار باشد سیب صحیح به‌حساب می‌آید، حتی ممکن است شکل خاصی هم در صحت آن نقش داشته باشد. در این صورت، سیب فاسد، سیبی است که طعم یا رائحه یا شکل مورد انتظار را ندارد، و یکی از این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱

خاصیت‌های آن، برخلاف خاصیت طبیعی سایر افراد باشد. بنابراین، فساد سیب به جهت این نیست که سیب، امری مرکب و فاقد بعضی از اجزاء یا امری بسیط و دارای مراتب متفاوت است بلکه بدان جهت است که غرضی که از آن انتظار می‌رود، در آن وجود ندارد. پس معیار صحت و فساد با معیار تام و ناقص تفاوت دارد. تصور نشود که بنای عرف، همواره بر مسامحه است. خیر، تعبیرات عرفی در بیشتر موارد، ریشه‌های عمیق دارد. عرف، انسان را مرکب از اعضا و جوارح می‌بینند ولی هندوانه را مرکب نمی‌بیند لذا در یکی به تام و ناقص تعبیر می‌کند و در دیگری به صحیح و فاسد. اشکال: عبادات، با وجود اینکه مرکب از اجزاء و شرایط است و ترکیب آنها هم ترکیب خاصی است، اجزاء و شرایطی دارند که هرکدام از آنها مقوله خاصی است، به‌طوری که این مقوله‌ها با یکدیگر قابل اجتماع نیستند، ولی درعین‌حال، یک ترکیب اعتباری بین این‌ها تحقّق پیدا کرده و از آن- مثلًا- به نماز تعبیر شده است. ما گفتیم: در باب مرکّبات نباید عنوان صحت و فساد- به‌لحاظ واجدیت اجزاء و فاقدیت آنها- به کار برده شود بلکه باید عنوان تام و ناقص مورد استفاده قرار گیرد.

درحالی‌که ما می‌بینیم در باب نماز، تعبیر به فساد یک تعبیر شایع و معمولی است. اگر کسی به جزئی از اجزاء نمازش خلل وارد کرد، می‌گوییم: «نماز او فاسد است». چرا با وجود اینکه فساد، در رابطه با مرکبات نیست، ما اینجا کلمه «فاسد» را به کار می‌بریم؟ البته در مورد صلاهٔ، هم اطلاق تام و ناقص درست است و هم اطلاق صحیح و فاسد.

پس موردی پیدا کردیم که هم مسأله ترکیب مطرح است و هم به‌لحاظ واجدیت و فاقدیت، عنوان صحت و فساد مطرح است درحالی‌که در مرکبات دیگر، به چنین چیزی برخورد نمی‌کردیم و اصولًا گفتیم: مسأله صحت و فساد، ارتباطی به ترکیب ندارد بلکه ملاک آن، وجود جهات مطلوب از شیء در آن شیء است. پس درحقیقت، نقضی به مطالب گذشته وارد شد. جواب: در باب نماز، اگرچه ترکیبِ اعتباری تحقّق دارد و اجزاء آن از مقوله‌های

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲

مختلف می‌باشند ولی یک بُعد دیگر هم وجود دارد و آن این است که نماز- از نظر شارع- دارای یک وحدت اعتباریه است یعنی شارع، با نماز به‌عنوان یک مرکّب برخورد نکرده بلکه به‌عنوان یک عمل واحد، با آن برخورد کرده و در آن، یک وحدت اعتباریه دیده است. این مطلب، دارای مؤیداتی است: مؤید اوّل: شارع، اموری- مثل خنده، گریه و تکلّم- را به عنوان قواطع صلاهٔ نام‌گذاری کرده است. کلمه قطع، در جایی به کار برده می‌شود که شیء دارای وحدت اتصالیه باشد و امر دیگری، همانند قیچی، وحدت اتصالیه آن را از بین ببرد. و اگر نماز، به‌عنوان یک امر مرکب مطرح بود آیا خندیدن، سبب می‌شود که- مثلًا- رکوع، تحقق پیدا نکند؟ آیا این قواطع، لطمه‌ای به‌وجود این اجزاء می‌زند؟ آیا این قواطع، نمی‌گذارد این اجزاء تحقق پیدا کنند؟ خندیدن، چه ربطی به رکوع دارد؟ تکلّم، چه ربطی به سجود دارد؟ در اینجا لازم است نکته‌ای را- به‌عنوان حاشیه- مطرح کنیم و آن این است که مسأله قواطع، در ارتباط با این نیست که نماز، اقل و اکثر ارتباطی است و بین اجزاء نماز، یک امر ارتباطی وجود دارد که اگر یک جزء آن تحقق پیدا نکند، سایر اجزاء هم تحقق پیدا نمی‌کنند. زیرا ممکن است دکتر یک معجون مرکب از ده جزء را به‌عنوان دارو مطرح کند و بگوید: «اگر یکی از این ده جزء، وجود نداشته باشد، این معجون اثری ندارد». این هم اقل و اکثر

ارتباطی مرکّب است یعنی بین اجزاء، ارتباط وجود دارد ولی نه اینکه به‌معنای وحدت باشد، ترکیب، در جای خودش محفوظ است ولی مرکبی است که بین اجزائش به این نحو ارتباط وجود دارد. ما روی این نکته نمی‌خواهیم این حرف را بزنیم. ما در باب نماز، فرض کردیم که اگر ده جزء مطرح است و هر ده جزء هم وجود دارد ولی بین این ده جزء، یک ضحک یا بکاء بیاید چرا فقهاء این ضحک و بکاء را به‌عنوان قاطع مطرح می‌کنند؟ این امر برای این است که می‌خواهند بگویند: «صلاهٔ،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳

مرکّب نیست بلکه وحدتی اعتباری دارد نه وحدت خارجی که در سیب یا هندوانه وجود دارد. وحدت و اعتباری که مربوط به شارع است». اینکه عنوان «قاطع»، هیچ ضربه‌ای به وجود اجزاء در باب نماز نمی‌زند ولی درعین‌حال، نماز را باطل می‌کند، دلیل بر این وحدت اعتباریه است. شارع، نماز را یک چیز دانسته و وجود این قواطع را به‌عنوان از بین‌برنده این وحدت ملاحظه کرده است.[۶] مؤیّد دوّم: در بعضی از روایات، مجموعه نماز به منزله یک احرام صغیر فرض شده، می‌گوید: شروع این احرام با تکبیرهٔ الاحرام و ختم آن با تسلیم است،[۷] همانند احرام حج که با تلبیه شروع و با تقصیر و حلق خاتمه پیدا می‌کند. این امر دلیل بر این است که نماز، از نظر شارع، عمل واحدی شناخته شده است. یک نماز، یک احرام است نه ده احرام. حال که با وجود این قرائن و قرائن دیگر، نماز دارای وحدت اعتباریه است، اگر نمازی فاقد رکوع شد به چه علت می‌توان آن را نماز فاسد نامید؟ علت فساد، این نیست که نماز مرکّب است و فاقد بعضی از اجزاء است، بلکه علت فساد این است که به واسطه فقدان رکوع، آن اثری که از صلاهٔ، مورد انتظار بود، اکنون برآن مترتب نمی‌شود. نمازی که فاقد رکوع باشد، نمی‌تواند (تنهی عن الفحشاء و المنکر) و «معراج المؤمن» باشد. همان‌طوری که در یک سیب، به‌واسطه عدم ترتب آثارِ مورد انتظار از سیب، کلمه فساد را اطلاق می‌کنید. در نتیجه، با اینکه به ذهن انسان می‌آمد که در نماز- روی جهت ترکیبی آن- باید اطلاق «نقص» می‌شد نه اطلاق «فساد» ولی در خارج می‌بینیم اطلاق فاسد و صحیح در باب نماز خیلی متداول است، جهت آن این است که حیثیت ترکیب در این اطلاق دخالت ندارد بلکه همان مسیری را که در مورد عنوان «فساد»- در امور تکوینیه- طی کردیم در اینجا نیز طی می‌کنیم و به اعتبار آن، عنوان «فاسد» را اطلاق می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴

و بالاخره نتیجه‌ای که از مجموع بحث به‌دست‌می‌آید این است که بیان مرحوم آخوند در تفسیر صحت و فساد نمی‌تواند مورد قبول باشد. نه صحت به معنای تمامیت است و نه فساد به معنای نقص است بلکه تقابل بین صحت و فساد، تقابل دو امر وجودی و متضادّین است. ولی متضادّین بر دو قسمند: بعضی دارای ثالث می‌باشند و بعضی، ثالث ندارند. صحت و فساد، مانند طهر و حیض است یعنی متضادینی هستند که ثالثی برای آنها نیست ولی درعین‌حال، هر دو، امر وجودی هستند. به‌خلاف تام و ناقص.

وقتی ناقص را می‌شنویم فوراً به ذهنمان می‌آید که جزئی را ندارد در حالی که شأنش این بود آن جزء را دارا باشد. پس تقابل بین تام و ناقص تقابل ملکه و عدم است.

مقدّمه سوّم کلّی بودن معنای الفاظ عبادات

اشاره

الفاظ عبادات، مثل صلاهٔ و صوم و ...- چه در آنها قائل به ثبوت حقیقت شرعیه شویم و چه قائل به ثبوت حقیقت متشرعه و چه

استعمالات را استعمال مجازی بدانیم- بدون تردید همانند اسماء اجناس، دارای معنای عامی می‌باشند و در همان معنای عام، وضع یا استعمال شده‌اند. در حقیقت از سنخ وضع عام و موضوع له عام می‌باشند. اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیه شویم که عین همین معناست نه سنخ آن.

یعنی قائلین به ثبوت حقیقت شرعیه می‌گویند: شارع، معنای عامی را درنظر گرفته و این الفاظ را- به وضع جدید- برآن معانی عام، وضع کرده است. بنا بر فروض دیگر هم، مسئله همین‌طور است. برای این مطلب، دو دلیل می‌توان اقامه کرد: دلیل اوّل: آنچه از شنیدن این الفاظ، به ذهن می‌آید، یک معنای کلّی است. یعنی همان‌طور که از شنیدن کلمه رجل، معنای عامی به ذهن می‌آید، از شنیدن کلمه صلاهٔ هم معنای عامی به ذهن می‌آید.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵

دلیل دوّم: در لسان ادلّه، تعبیراتی را ملاحظه می‌کنیم، مثلًا دلیل می‌گوید: (إنَّ الصَّلاهْ تنهی عَن الفَحشاء وَ المُنکَر)[۸] و بدون تردید، صلاتی که به‌عنوان موضوع در این قضیه حملیه قرار گرفته، معنای عامی است. (إنّ الصَّلاهْ تَنهی عَن الفَحشاء وَ المُنکَر) مانند «الرجل خیر من المرأهْ» است. همان‌طور که در اینجا موضوع، اسم جنس است و بر معنای کلی دلالت می‌کند در (إنّ الصَّلاهْ تَنهی عَن الفَحشاء وَ المُنکَر) و «الصلاهْ معراج المؤمن»[۹] و «الصلاهْ قربان کلِّ تقیّ»[۱۰] و «الصَّلاهْ خیر موضوع فمن شاء استقلّ و من شاء استکثر»[۱۱] نیز موضوعْ یک معنای عام و کلّی است. کسی نمی‌تواند احتمال بدهد که صلاهْ در این‌ها اگرچه به‌معنای عام، موضوعْ قرار داده شده ولی دلیل بر عام بودن معنای صلاهْ نیست، یعنی ممکن است معنای صلاهْ، عمومیت نداشته باشد ولی در این قضایا، معنای عامی از آن اراده شده باشد. صلاهْ در این عبارات، در معنای خودش استعمال شده است و معنای خودش یک معنای عام است. البته به این نکته باید توجه کرد که مرحوم آخوند در اینجا ترتیب بحث را به هم زده، یعنی ایشان، باید ابتدا، مقدمه بعدی را ذکر کند و سپس وارد این مقدّمه شود ولی این ترتیب را رعایت نکرده است. پایه و اساس مقدمه‌ای که الآن می‌خواهیم بحث کنیم، همان مسأله وضع عام و موضوع له عام است ولی ایشان این مطلب را که جنبه مقدمیت برای این بحث داشته، در یکی از مقدمات بعدی اشاره می‌کند. به‌هرحال این مقدمه باید به‌عنوان پایه بحث، روشن شود که در اثناء بحث کسی این حرف را نزند که ما قبول نداریم وضع در صلاهْ، عام و موضوع له عام است. در نتیجه، عمومیتی که از کلمه رجل برداشت می‌شود، از کلمه صلاهْ هم برداشت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶

می‌شود ولی تفاوت این دو در این است که ماهیت رجل، یک ماهیت تکوینی است.

رجل، یک واقعیت است و ماهیت آن مربوط به یک واقعیت و امر تکوینی است ولی ماهیت صلاهْ و صوم و ... ماهیت اعتباری است و همان‌طور که در بحث گذشته اشاره کردیم، تعدادی از مقولات مختلف را جمع کرده‌اند و با یک دید وحدتی آنها را ملاحظه کرده و اسمش را صلاهْ گذاشته‌اند. ولی این تفاوت در ماهیت، نمی‌تواند لطمه‌ای به حیثیت تشبیه وارد کند زیرا تشبیه، فقط در جهت عمومیت بود یعنی همان‌طور که رجل، دارای وضع عام و موضوع له عام بود، صلاهْ نیز دارای وضع عام و موضوع له عام است یا از سنخ وضع عام و موضوع له عام است- بنابراین که حقیقت شرعیه را قبول نداشته باشیم-.

تصویر محل نزاع با توجه به مقدمه سوّم

محل نزاع در این بود که آیا الفاظ عبادات، برای خصوص صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ ما نمی‌خواهیم ببینیم حق با کدام‌یک از این دو قول است بلکه می‌خواهیم ببینیم محلّ نزاع را چگونه می‌توان تصویر کرد؟ می‌گوییم: اگر کسی قائل شد

که الفاظ عبادات، برای معانی صحیح وضع شده‌اند، قبل از بحث در مقام اثبات، باید ببینیم وضع برای صحیح به چه صورتی است؟ برای سهولت بحث و اینکه مجبور نشویم تمام اقوال در مورد حقیقت شرعیه را تکرار کنیم، بحث را بر محور ثبوت حقیقت شرعیه مطرح می‌کنیم: فرض می‌کنیم شارع- با کلمه «وضعتُ» یا با آن کیفیتی که مرحوم آخوند فرمود که استعمال، محقِّق وضع باشد- بخواهد لفظ صلاهٔ را- به نحو وضع عام و موضوع له عام- برای ماهیت اعتباری صحیحه وضع کند، یعنی معنایی کلّی را درنظر بگیرد و لفظ صلاهٔ را برای آن معنای کلّی وضع کند، در اینجا سؤال می‌شود که شارع، چه چیزی را درنظر گرفته است؟ اگر شما- به‌عنوان مثال- بگویید: یک نماز چهاررکعتیِ واجد همه شرایط و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷

خصوصیات را درنظر گرفته است. می‌گوییم: مرحوم آخوند فرمود: صحت و فساد، دو امر اضافی هستند و ما نیز این حرف را قبول کردیم. پس نماز چهار رکعتی، در حالتی صحیح و در حالتی فاسد است، در نتیجه شارع نمی‌تواند نماز چهار رکعتی با تمام خصوصیات و اجزاء و شرایط را موضوع له قرار دهد. اگر گفته شود: نماز دو رکعتی را موضوع له قرار داده است. می‌گوییم: نماز دو رکعتی، در تمام حالاتْ صحیح نیست بلکه در بعضی از حالات صحیح و در بعضی از حالات، فاسد است. بنابراین، قبل از اینکه از مدّعی وضع برای صحیح، مطالبه دلیل کنیم باید تصور آن را سؤال کنیم که شارع، چه چیزی را درنظر گرفته و کلمه صلاهٔ را برای آن وضع کرده است؟ ممکن است بگویند: همین مفهوم صحیح را در معنای نماز اخذ کرده است. صلاهٔ، یعنی نماز صحیح و خود صحیح هم دارای مفهوم عامی است. می‌گوییم: صحیح به حمل اوّلی ذاتی- یعنی خود مفهوم «صحیح»- در معنای صلاهٔ، دخالتی ندارد. ما از شنیدن کلمه نماز، به‌معنای صحیح، منتقل نمی‌شویم. و اگر هم از نماز، نماز صحیح به ذهن بیاید، صحیح به حمل شایع صناعی به ذهن می‌آید نه صحیح به حمل اوّلی ذاتی که معنایش نفس همین عبارت کلمه «صحیح» باشد. به عبارت دیگر: صحیح به حمل اوّلی ذاتی- حتی بنا بر قول به صحت- در ذهن انسان نمی‌آید. وقتی انسان، کلمه صحیح را می‌شنود، ذهنش انتقال به مفهوم صحیح پیدا می‌کند، ولی وقتی کلمه صلاهٔ را می‌شنود کلمه صحیح با این خصوصیات حروفیه- اگرچه به عنوان جزء موضوع له- در ذهن انسان تحقق پیدا نمی‌کند. اگر چیزی در ماهیت دخالت داشته باشد باید با شنیدن لفظ، آن چیز به ذهن انسان بیاید، وقتی شما کلمه «انسان» را می‌شنوید، «حیوان»- به عنوان جزء ماهیت- و «ناطق»- به عنوان جزء ماهیت- در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸

ذهن شما مطرح است. هر دو هم کلّی است ولی یکی جزئیت جنسی و دیگری جزئیت فصلی دارد. امّا در مورد نماز، انسان اگر صد بار بحث صحیح و اعم را خوانده باشد و قائل به وضع عبادات برای خصوص صحیح هم باشد، با شنیدن لفظ صلاهٔ، مفهوم صحیح در ذهن او نقش نمی‌بندد. این در صورتی است که حمل را حمل اوّلی ذاتی بدانیم. امّا اگر صحیح به نحو حمل شایع بدانیم، ملاک حمل شایع صناعی، اتحاد در وجود است، در حمل شایع صناعی پای وجود مطرح است و به‌لحاظ اینکه حمل شایع صناعی در ارتباط با وجودات خارجیه است، معنایش این است که موضوع له لفظ صلاهٔ، عمومیت ندارد، زیرا عام، ربطی به‌وجود خارجی ندارد. اگر هزار بار هم مفهوم انسان را تصور کنیم، ربطی به وجود خارجی ندارد زیرا نه حیوانش کاری به وجود خارجی دارد و نه ناطقش. هر دو، مفهوم و ماهیتی هستند که عمومیت دارند ولی اگر پای حمل شایع صناعی را باز کنید معنایش این است که پای وجودات و خصوصیات به‌میان آمده است.

آن‌وقت باید بگویید: وضع در صلاهٔ، عام و موضوع له آن خاص است. زیرا صحیح به حمل شایع، جز در وجودات خاصّه نمی‌تواند تحقّق پیدا کند. اشکال دیگر: برفرض که از این اشکال صرف‌نظر کنیم، اشکال دیگری در اینجا مطرح است و آن این است که کلمه صحیح و فاسد را اصلًا نمی‌توان در معنای نماز آورد، زیرا صحت و فساد، از عوارضِ ماهیت نیستند بلکه از عوارضِ وجود می‌باشند. نماز موجود در خارج، گاهی صحیح و گاهی فاسد است و ماهیت نماز نمی‌تواند اتصاف به صحت و فساد داشته باشد.

این مسئله، نه فقط در باب نماز بلکه در ارتباط با تمام مثالهایی که در بحث‌های اخیر مطرح کردیم به‌همین‌صورت است. در مورد یک میوه، معقول این است که بگوییم: «این موجود صحیح است»، «این موجود فاسد است». نه اینکه بگوییم: «ماهیت آن صحیح است» یا بگوییم: «ماهیت آن فاسد است». صحت و فساد مانند سایر اعراض است. وقتی می گوییم: «جسم گاهی أسود و گاهی أبیض است»، این به‌لحاظ وجودِ خارجیِ جسم است و ماهیت جسم، هیچ ارتباطی به سواد و بیاض ندارد. جسم از مقوله جوهر، و سواد و بیاض از مقوله عرضند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹

و معقول نیست که یک امر عرضی در ماهیت جوهری دخالت داشته باشد. صحت و فساد، بدون تردید از عوارض وجودند. نمازی که در خارج، از مکلّفی صادر شد سؤال می کنیم: آیا صحیح بود یا فاسد؟ ولی قبل از تحقّق نماز در خارج نمی‌توان گفت: «این ماهیت، صحیح و آن ماهیت، فاسد است». به تعبیر علمی:

صحت و فساد، عبارت از انطباق و عدم انطباق مأمور به بر مأتی به است. اگر مأمور به، منطبق بر مأتی به شد، این مأتی به، صحیح است و اگر منطبق نشد فاسد است. پس مأتی به در خارج لازم است تا صحت و فساد بیاید. آن‌وقت چگونه می‌توان گفت: کلمه صحیح- به‌عنوان یک وصف- در ماهیت صلاهٔ دخالت دارد؟ و شارع بگوید، من کلمه صلاهٔ را برای ماهیت صلاهٔ صحیح وضع کردم؟ بنابراین ما قبل از اینکه به مقام اثبات برسیم و از قائلین به وضع برای صحیح، مطالبه دلیل کنیم باید در ارتباط با اصل تصویر محلّ نزاع و امکان ثبوتی آن بحث کنیم. و تا اینجا معلوم شد که چنین چیزی امکان ندارد. پاسخ: از این اشکال به دو صورت جواب داده شده است: پاسخ اوّل: مرحوم آخوند، وقتی می‌خواهد جامع را بنا بر قول صحیحی تصویر کند می‌فرماید: ما جامع را نمی‌دانیم ولی به‌وسیله عنوان و اثر به آن اشاره می کنیم و می گوییم: جامع، همان چیزی است که ناهی از فحشاء و منکر و قربان کلّ تقی و معراج المؤمن است.[۱۲] بررسی پاسخ مرحوم آخوند: این کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند مشکل را حل کند، زیرا نهی از فحشاء و منکر- همانند صحت- از عوارض وجود صلاهٔ است. نماز موجود در خارج، ناهی از فحشاء و منکر و «معراج المؤمن» است، و ماهیت صلاهٔ- حتی در مرحله وجود ذهنی- ناهی از فحشاء و منکر نیست. اگر هزاران بار، ماهیت صلاهٔ را تصور

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰

کنیم و وجود ذهنی به آن بپوشانیم، این وجود ذهنی، ناهی از فحشاء و منکر نیست. این مشکل، در اینجا وجود دارد و ظاهراً راه حلّی هم ندارد. مگر اینکه عنوان بحث را تغییر دهیم. پاسخ دوّم: بعضی گفته‌اند: صحّتی که در اینجا مورد بحث ماست صحت تعلیقیه است نه صحت فعلیّه، زیرا صحت بر دو قسم است: ۱- صحت فعلیه، و آن صحتی است که مقابل فساد است و آن عبارت از این است که عبادت- بالفعل- واجد همه خصوصیات و شرایط معتبره باشد. ۲- صحت تعلیقیه: این قسم از صحت، با فساد هم سازگار است. ممکن است عملی- بالفعل- فاسد باشد ولی صحت تعلیقیه داشته باشد. مثلًا اگر نماز چهار رکعتی را به‌صورت سه‌رکعتی بخوانیم، چنین نمازی- بالفعل- باطل است ولی اگر رکعت چهارم به آن اضافه شود صحیح است. بررسی پاسخ دوّم اوّلًا: صحت تعلیقیه، با عنوان محل نزاع سازگار نیست زیرا در محلّ نزاع، صحیح در مقابل فاسد ذکر شده است و چیزی که در مقابل فاسد ذکر شود معنایش این است که مقابل فاسد است پس چاره‌ای نیست که صحت، باید صحت فعلیّه باشد. شما که در عنوان بحث می‌گویید: «آیا الفاظ عبادات برای خصوص صحیح وضع شده یا برای اعم از صحیح و فاسد؟» بدون شک، در این عبارت، کلمه صحیح در مقابل فاسد استعمال شده است. ثانیاً: صحت تعلیقیه، چیزی است که مورد قبول خود قائل به صحیح هم نیست، مثلًا در عبارت مرحوم آخوند خواندیم که بنا بر قول صحیحی، آنچه ناهی از فحشاء و منکر است به عنوان قدر جامع بین افراد صحیحه است. آیا چه چیز ناهی از فحشاء و منکر است؟ تردیدی نیست که آنچه ناهی از فحشاء و منکر است عبادت صحیحه بالفعل است نه صحت تعلیقیه. لذا صحت تعلیقیه، با قول به صحیح نمی‌سازد و قائل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱

به صحیح، صحت فعلیه را اراده کرده است. ثالثاً: برفرض صرف‌نظر از دو اشکال قبل، می‌گوییم: شما از صحت تعلیقیه، چه نتیجه‌ای می‌خواهید بگیرید؟ آیا صحت تعلیقیه، می‌تواند خودش را از وجود، بالاتر آورده و در مقام ماهیت جایگزین کند؟ به عبارت دیگر: آیا صحت تعلیقیه- به همین معنایی که شما می‌گویید- از عوارض وجود است یا از عوارض ماهیت؟ صحت فعلیه، صحت تعلیقیه و فساد، از عوارض وجود می‌باشند. عبادت، تا وقتی که وجود خارجی پیدا نکند نه صحت فعلیه دارد و نه صحت تعلیقیه و نه فساد. بنابراین گذاشتن صحت تعلیقیه به‌جای صحت فعلیه، هدف شما را تأمین نمی‌کند. پاسخ سوّم: بعضی گفته‌اند: چون صحت، جنبه وصفی دارد، هرکجا که مطرح می‌شود، اوّل باید موصوفش تصور شود. وقتی شارع می‌خواهد لفظ صلاهٔ را برای نماز صحیح وضع کند اوّل باید نماز را تصور کند زیرا صلاهٔ، موصوف و معروض است و معروض، مقدّم بر عرض است. حال که چنین شد، به مجرّد تصور نماز، نماز وجود پیدا می‌کند و وقتی که وجود پیدا کرد می‌تواند معروض صحت قرار گیرد. بررسی پاسخ سوّم: از آنچه ما گفتیم، جواب این حرف هم روشن می‌شود، زیرا آن وجودی که معروض برای صحت است هر وجودی نیست بلکه وجود خارجی است.

به‌عبارت روشن‌تر: این مطلب به این معنا نیست که اگر کسی در خارج نماز صحیحی خواند، شما نتوانید به آن نماز صحیح خارجی، التفات ذهنی پیدا کنید. این مانعی ندارد که شما صلاهٔ خارجی متصف به صحت را ملحوظ قرار داده و ملبّس به لباس وجود ذهنی کنید، همان‌طور که می‌شود زید خارجی را تصور کرد. البته ما قبلًا گفتیم که یک ملحوظ بالذات داریم و یک ملحوظ بالعرض، ولی درهرصورت، نتیجه مجموع ملحوظ بالذات و ملحوظ بالعرض این می‌شود که می‌توان زید موجود در خارج را- نه بما أنّه موجود فی الخارج- در ذهن آورد. یعنی «زیدِ جزئی» در ذهن شما تحقّق پیدا کند به همان ملحوظ بالذات و ملحوظ بالعرض. بنابراین، عبادت صحیح خارجی را می‌توان به ذهن آورد و مورد التفات و توجّه نفس قرار داد. ولی فرض این است که اینجا مسأله

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲

وضع و لحاظ ماهیت کلّیه مطرح است. آیا در اینجا که واضع، ماهیت کلّیه را لحاظ می‌کند، نماز را درنظر می‌گیرد یا نماز صحیح را؟ گفتیم: در عالم ماهیت، چیزی به نام نماز صحیح نداریم زیرا در عالم ماهیت، صحت نداریم. «نماز صحیح»، مثل «انسان عالم» نیست که یک معنای کلّی باشد و انسان بتواند لحاظ کند. بنابراین، باید «نماز» را تصور کند، وقتی نماز را به ذهن آورد چگونه می‌شود نماز را در ذهنْ معروض صحت قرار داد؟ نماز در خارج است که اتصاف به صحت پیدا می‌کند. پس خیال نشود که با تصور صلاهٔ، یک وجود ذهنی به صلاهٔ داده می‌شود و این وجود ذهنی مصحّح عنوان صحّت است و می‌تواند معروض صحّت قرار گیرد. خیر، آنچه وجود پیدا کرده نفس ماهیت است و ماهیت موجود در ذهن، متّصف به صحّت نمی‌شود. و اگر بگویید:

ماهیت صحیحه را لحاظ کرده، می‌گوییم: ما ماهیت صحیحه نداریم تا قابل تعلّق لحاظ باشد. بله نماز صحیح خارجی را می‌تواند لحاظ کند ولی بحث ما در افراد و جزئیات نیست بلکه بحث در یک عنوان کلّی است. پاسخ چهارم: می‌توان گفت: شاید مرحوم آخوند که صحت را به تمامیت و فساد را به نقصان معنا کرد، ناظر به این اشکال بوده و برای فرار از اشکال، این راه را طیّ کرده است، زیرا صحت و فساد- به این معنایی که ما می‌گوییم- در ماهیت، مطرح نیست ولی مسأله تمامیت و نقص، در ماهیت مطرح است لذا وقتی به شما می‌گویند:

حیوان ناطق چیست؟ جواب می‌دهید: تمامِ ماهیت انسان است- یا مثلًا- می‌گویید:

«حیوان، ماهیت ناقصه انسان است». بنابراین، مرحوم آخوند از طرفی دیده مسأله تمامیت و نقص، در ماهیت مطرح است و از طرفی وضع عام و موضوع له عام است- خواه صحیحی باشیم یا اعمّی، در این جهت فرقی نمی‌کند- حتی اگر وضع عام و موضوع له

خاص باشد، در مورد وضع عام، با مشکل روبرو می‌شویم زیرا وضع عام، معنایش این است که یک معنای کلی را ملاحظه کرده است، و از طرفی هم اگر بخواهد صحت و فساد را به‌معنای عرفی- که ما معنا کردیم- معنا کند، آن مربوط به عوارض وجود می‌شود. در نتیجه، راه چاره را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳

منحصر در این دیده که صحت را به تمامیت و فساد را به نقصان، معنا کند که این تمامیت و نقصان، در همان عالم ماهیت قابل پیاده شدن می‌باشند. واضع، کلمه «صلاة» را برای «نماز تام الأجزاء و الشرائط» وضع کرده است و این حرف درستی است که کلمه «تامّ» را در ماهیت بیاوریم و این- درحقیقت- یک مقرّبی برای کلام مرحوم آخوند است که صحت را به تمامیت و فساد را به نقصان معنا کرده است. درحالی‌که اگر ما بخواهیم- روی حرف خودمان- عنوان صحیح و فاسد را در محلّ نزاع، حفظ کنیم نمی‌توانیم راه حلّی داشته باشیم. عمومیت وضع، با اینکه صحت و فساد از عوارض وجودند، قابل جمع نیستند. خلاصه اینکه ما باید یا کلام مرحوم آخوند را بپذیریم و یا به‌جای «صحیح»، عنوان «تامّ الأجزاء و الشرائط» و امثال آن را قرار دهیم تا صحیح و فاسدی که معروضش وجود خارجی است، تحقّق پیدا نکند. مسأله «صلّ» و (أقیموا الصّلاة) و امثال آن، با مسأله وضع، فرق می‌کند. در مسأله وضع، وقتی واضع می‌خواهد کلمه انسان را بر معنایی وضع کند، کاری به وجودات خارجیه ندارد بلکه انسان، به‌عنوان یک اسم جنس و یک لفظِ دالّ بر ماهیت، وضع شده است و ما هم در اینجا می‌خواهیم ببینیم در صورت ثبوت حقیقت شرعیه، واضع کدام معنای عامّی را ملاحظه کرده و لفظ صلاة را برای آن وضع کرده است؟

مقدّمه چهارم آیا بین صحت، در مقام تسمیه و استعمال با صحت در مقام خارج فرق وجود دارد؟

اشاره

مرحوم آخوند، در آخر بحث صحیح و اعم، مطلبی را ذکر کرده که طبق ترتیبِ بحث، باید در اینجا مطرح می‌شد و آن مطلب این است که ما در باب عبادات به عناوینی برخورد می‌کنیم که از بعضی از آنها به اجزاء و از بعضی دیگر به شرایط و از

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴

بعضی به موانع یا قواطع تعبیر می‌کنیم، آیا در رابطه با بحث صحیح و اعم- و خصوصاً کسی که قائل است این الفاظ برای معانی صحیحه وضع شده و یا استعمال شده‌اند- آیا صحت را در ارتباط با تمامی این معانی ملاحظه می‌کند یا اینکه مقام تسمیه غیر از مقام صحتی است که عبادت را به آن متّصف می‌کنیم؟ اگر کسی نمازی بخواند ما در صورتی می‌گوییم: «این عبادت، صحیح واقع شده است» که هم واجد جمیع اجزاء و شرایط و هم فاقد موانع و قواطع باشد به‌طوری که اگر در یکی از این‌ها، کمبودی وجود داشته باشد، ما آن عبادت را متّصف به صحت نمی‌کنیم. آیا صحتی که در مقام وضع و تسمیه و استعمال، بحث می‌کنیم، همان صحتی است که در خارج مطرح است یا اینکه مقام تسمیه و وضع، خصوصیاتی دارند که اقتضاء می‌کنند این صحت، به اندازه صحت خارجیه، ضیق نداشته باشد؟ برای تبیین مطلب، باید هریک از عناوین مذکور را جداگانه مورد بحث قرار دهیم: أجزاء: جزء، عبارت از چیزی است که در ترکیب ماهیت و تشکیل آن، دخالت دارد، به‌گونه‌ای که اگر این چیز در ماهیت وجود نداشته باشد، آن ماهیت مرکّب، از نظر مواد ترکیبی، تمامیت و کمال ندارد. خواه این مرکب، از مرکبات حقیقیه باشد یا مثل عبادات، ترکیبشان اعتباری باشد. اجزائی که در تشکیل ماهیت مرکب نقش دارند، بدون شک در بحث ما داخلند.

البته مرحوم آخونـد، وقتی این بحث را مطرح می‌کنـد، الفاظی به کار می‌برد که فهم مطلب را مشکل کرده است. ایشان، می‌فرماید: اجزاء بر دو قسمند: یک قسم، اجزاء ماهیت می‌باشند که همین محلّ بحث ماست و بدون شک، در بحث صحیح و اعم داخل است و کسی که قائل است الفاظ عبادات برای صحیح، وضع شده‌اند، صحت از حیث اجزاء را تردیدی ندارد. قسم دیگر- به تعبیر مرحوم آخونـد- جزء الفرد و جزء چیزی است که مأمور به با آن چیز تشخص پیدا می‌کند. مرحوم آخوند می‌فرماید: چیزی که مأمور به با آن تشخص پیدا می‌کنـد گاهی به نحو جزئیت است و گاهی به نحو فردیت و بر هر دو تقدیر، این جزء الفرد و جزء ما یتشخص به المأمور به، گاهی در بالا بردن رتبه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵

مأمور به نقش دارد و گاهی در پایین آوردن رتبه مأمور به. مرحوم آخونـد، در مورد شرط الفرد نیز همین مطلب را ذکر می‌کنـد، می‌فرماید:

شرط الفرد نیز گاهی رتبه مأمور به را بالاـ می‌برد و گاهی پایین می‌آورد.[۱۳] معنای جزء الفرد و شرط الفرد: بعضی چیزها در ماهیت مأمور به هیچ دخالتی ندارنـد، نه به نحو جزئیت و نه به نحو شرطیت، ولی وقتی این مأمور به بخواهـد در خارج تحقق پیدا کنـد، این چیز برای این فرد، جزئیت یا شرطیت دارد. مثلًا اگر فرض کنیم در نماز، تسبیحات اربعه یک‌بار واجب باشد و دو تسبیحات دیگر، استحباب داشته باشـد، اگر کسی دو مرتبه دیگر را خوانـد این دو مرتبه خارج از نماز نیست، بلکه داخل در نماز است ولی داخل در ماهیت آن نیست. ماهیت نماز بیش از یک تسبیحات اربعه نـدارد. پس داخل در چیست؟ داخل در این فردی از نماز است که در خارج تحقق پیدا کرده است و ما از آن به جزء الفرد و جزء ما یتشخص به المأمور به تعبیر می‌کنیم. در مورد شرط الفرد نیز همین‌طور است، مثلًا صلاتی که در مسجد واقع می‌شود، وقوع آن در مسجد، دخالتی در ماهیت صلاهٔ ندارد ولی به‌عنوان شرط، برای این نماز خارجی می‌باشـد، یعنی این نماز خارجی، مقیـد به وقوع آن در مسجد است. مثالهای ذکر شده، جزء و شرطی هستند که مقام مأمور به را بالا می‌برند گاهی هم جزء الفرد و شرط الفرد مقام نماز را پایین می‌آورند، مثلًا صلاتی که در حمام واقع می‌شود- بنا بر کراهت آن- شرطالفردی است که ثواب نماز را پایین می‌آورد.

همچنین قِران بین سورتین ۱۴]- بنا بر کراهت آن- جزء الفردی است که ثواب نماز را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶

پایین می‌آورد. مرحوم آخونـد، هم جزء الطبیعهٔ را تصور کرده و هم جزء الفرد را. معلوم است که آنچه در بحث صحیح و اعم مطرح است، جزء الطبیعهٔ- و به عبارت دیگر: اجزاء ماهیت- می‌باشد ولی آنهایی که در ماهیت، دخالت ندارنـد بلکه در تشخص ماهیت و فرد ماهیت دخالت دارنـد، ربطی به مسأله صحیح و اعم ندارنـد. موانع: در باب موانع، بحثی مطرح است که آیا موانع، عناوینی وجودیه و متضاد با مأمور به می‌باشند و عنوان موانع، به شرایط برنمی‌گردد؟ یا اینکه به شرط برمی‌گردد؟

توضیح اینکه: شرایط مأمور به عبارت از عناوینی وجودیه هستند که در ترتب اثر بر مأمور به، نقش دارند و به تعبیر دیگر: تقیدشان، جزئیت برای مأمور به دارد ولی موانع- به حسب ظاهر- عناوینی وجودیه هستند که از ترتب اثری که بایـد بر مأمور به مترتب شود، جلوگیری می‌کننـد و ماننـد سدّی، مانع از ترتب این اثر می‌شونـد و درحقیقت، امور وجودیه‌ای می‌باشند که با مأمور به متضادند و جمع بین آنها و مأمور به، ممکن نیست. ولی وقتی بخواهیم این موانع را در ارتباط با وضع و تسمیه مطرح کنیم- مثلًا اگر بخواهیم مسأله حدث را در ارتباط با مسمای نماز مطرح کنیم- آیا غیر از این می‌توانیم داشته باشیم که حدث را ارجاع دهیم به‌شرطِ یک امر عدمی؟ یعنی بگوییم: معنای این که حدث مانع است این است که عدم حدث شرط است. البته نمی‌خواهیم بگوییم:

معنای مانعیت، به‌طور کلی به شرطیت عدم برمی‌گردد. ولی در باب تسمیه، غیر از این راه، تصور نمی‌شود. شارع مقدس می‌خواهد لفظ صلاهٔ را بر یک صلاهٔ واقعی که مشتمل بر حدث نباشد وضع کنـد، چگونه می‌تواند با مسأله مانعیت حدث برخورد کند جز

اینکه عـدم الحدث را به‌عنوان شـرطیت- در ارتباط با ماهیت صـلاهٔ- مطرح کند؟ لذا اگر موانع، در جای دیگر، مقابل شـرایط باشـد ولی در بـاب تسـمیه و بحث صـحیح و اعم، هیـچ چاره‌ای جز این نیست که ما مسأله موانع را به شـرایط برگردانیم و دایره شـرایط را توسعه دهیم و بگوییم: بعضی از چیزها، وجودشان شرطیت دارد مثل مسأله طهارت و استقبال و ستر و امثال این‌ها و بعضی از چیزها، عدمشان شرطیت دارد مثل مسأله

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷

حدث و ضـحک و تکلّم و امثال این‌ها. بنابراین، بحث ما روی شـرایط متمرکز می‌شود: آیا شـرایط، در مقام تسـمیه و وضع، دخالت دارنـد؟ و به‌عبـارت دیگر: اگر کسـی قول صـحیحی را اختیـار کرد، همـان‌طور که صـحت من حیث الاـجزاء را ملاحظه می‌کنـد آیا صحت من حیث الشـرائط را هم ملاـحظه می‌کنـد یا نه؟ ابتـدا لازم است مقـدّمه‌ای در ارتباط با تقسـیم شـرایط مطرح کنیم و سـپس اختلافات مهمی را که در این زمینه واقع شده مورد بحث قرار دهیم: شـرایط را بر سه قسم تقسیم کرده‌اند: قسم اوّل (شرایط شرعیه): و آن عبارت از شـرایطی است که دارای دو خصوصـیت زیر باشـند: ۱- شارع، بتوانـد این شـرایط را در متعلّق امرش اخذ کند، یعنی همان‌طوری که اجزاء را در متعلّق امر آورده و به‌جای «صلِّ» می‌توانـد یک‌یک اجزاء نماز را مأمور به قرار دهـد، تقیّد به طهارت را نیز بتواند در ردیف این اجزاء اخذ کند مثل اینکه بگوید:

صلِّ مستقبلًا للقبلهٔ، صلِّ مع الطهارهٔ، لا صلاهٔ إلّا بطهور و امثال این‌ها. ۲- شارع، این شرایط را در متعلّق امرش اخذ کرده باشد، یعنی مجرّد امکـان نباشـد بلکه علاـوه بر امکـان، امرِ شـارع، به آنهـا متـوجه شـده باشـد. اکـثر شـرایط شـرعیه، از این قبیـل است و این دو خصوصـیت در آنها وجود دارد. قسم دوّم: شـرایطی است که امکان اخذ در متعلّق را دارد و شارع، می‌توانسـته آنها را در متعلّق اخذ کند ولی در خارج مشاهده می‌کنیم که شارع، این کار را انجام نداده است و شـرطیت آنها از راه حکم عقل استفاده شده است و در لسان دلیل شـرعی، چیزی که ما را هدایت به شـرطیت این‌گونه شـرایط کند وجود ندارد. مثلًا در بحث «امر به شـیء مقتضـی نهی از ضد است یا نه؟»، اگر دو واجب داشته باشیم، یکی اهمّ- به نام ازاله- و دیگری مهم- به نام صلاهٔ- کسانی که معتقدند امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص است، می‌گویند: امر به واجب اهم- یعنی ازاله- مقتضی نهی از ضد خاص

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸

آن- یعنی صـلاهٔ- است و چون نهی از عبادت، اقتضای فساد می‌کند پس اگر کسـی در سـعه وقت، وارد مسـجد شد و مشاهده کرد مسـجد آلوده به نجـاست است وظیفه اوّلی او ازاله است و اگر ازاله نکرد و مشـغول نماز شـد، نمازش باطل است. سؤال: بطلان نماز بایـد به علت فقـدان جزء یـا شـرط باشـد، علت بطلاـن نمـاز این شـخص چیست؟ جواب: بنـابراین قول، از اینجا یک شـرطیت عقلیه اسـتفاده می‌کنیم و آن این است که یکی از شرایط صحت نماز، عدم ابتلاء به مزاحم اقوی است. این شرط را عقل آورده است ولی اگر خود شـارع هم می‌خواست می‌توانست آن را مطرح کنـد و بگویـد: صـلِّ مع عـدم الابتلاـء بمزاحم أقوی. ولی چنین تعبیری، در لسـان ادلّه ملاـحظه نشـده است. قسم سوم: شـرطهایی است که امکان اخـذ در متعلّق را نـدارد و محال است شارع بتوانـد آنها را در متعلّق امر خود اخـذ کنـد، مثـل قصـد قربت در عبـادت، بنـا بر این که مقصود از «قصـد قربت»، اتیان به داعی امر باشـد و ما در اینجا مبنای مرحوم آخونـد را بپذیریم که می‌فرمود: اگر قصد قربت به‌معنای اتیان به داعی امر باشد، نمی‌تواند در متعلّق امر اخذ شود زیرا این مستلزم دور و تقدّم شیء بر نفس خود و تأخّر شیء از نفس خود خواهد بود.[۱۵] البته صحت و عدم صحت این مطلب در جای خود خواهد آمد.

اقوال در ارتباط با دخول شرایط در بحث صحیح و اعمّ

اشاره

در این زمینه سه قول وجود دارد: قول اوّل: جمیع اقسام سه‌گانه شرایط، در بحث صحیح و اعم داخل است، یعنی کسی که می‌گوید لفظ صلاهٔ، برای خصوص نماز صحیح وضع شده، همان‌طور که صحت از حیث اجزاء را قائل است، صحت از حیث شرایط- آن‌هم به اقسام سه‌گانه‌اش- را قائل است. این قول، از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود.[۱۶]
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹
قول دوّم: از شیخ انصاری رحمه الله نقل شده که مسأله شرایط، در بحث صحیح و اعم داخل نیست و کسی که می‌گوید لفظ صلاهٔ برای خصوص صحیح وضع شده، فقط صحت از حیث اجزاء را می‌گوید.[۱۷] قول سوّم: مرحوم نائینی، در این باب تفصیل داده و معتقد است: قسم اوّل از شرایط- یعنی شرایط شرعیه- داخل در محلّ بحث است و قسم دوّم و سوّم، از محلّ بحث خارج است.[۱۸] یعنی درحقیقت، صحیحی کسی است که صحّت از حیث اجزاء و از حیث شرایط شرعیه را قائل است. اکنون به بررسی نظریات سه‌گانه می‌پردازیم:

۱- نظریه مرحوم آخوند

از دو جای کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که تمام شرایط- همانند اجزاء- در بحث صحیح و اعم دخالت دارند: یکی در آخر بحث صحیح و اعم است که ایشان وقتی شرایط را ذکر می‌کند بدون اینکه اقسام سه‌گانه آن را مطرح کند می‌فرماید: احتمال دارد شرایط را از مقام تسمیه خارج بدانیم ولی قول صحیح این است که همان‌طور که اجزاء دخالت دارند شرایط نیز دخالت داشته باشند.[۱۹] محلّ دیگر که این مطلب را فرموده است ابتدای بحث صحیح و اعم می‌باشد زیرا مرحوم آخوند، قائل به صحیح است و وقتی می‌خواهد تصویر جامع را مطرح کند می‌فرماید: «هرکدام از صحیحی و اعمی باید یک معنای جامع و عامی را تصویر کنند».
و زمانی که نوبت به تصویر جامع صحیحی می‌رسد می‌فرماید: لازم نیست آن جامع را
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰
با اسم و عنوان بشناسیم بلکه می‌توانیم به آثار و خواصش بشناسیم. سپس مثالی را در این زمینه مطرح کرده می‌فرماید: در باب نماز، نمی‌دانیم آن معنای جامع چیست؟ ولی اثرش را می‌دانیم. اثر آن نهی از فحشاء و منکر و معراجیت مؤمن و قربانیت کلّ تقی است.[۲۰] براساس این بیان ایشان، آن نماز صحیح می‌تواند قربان کلّی تقی و معراج المؤمن و ناهی از فحشاء و منکر باشد که علاوه بر اجزاء، تمام شرایط را نیز دارا باشد. این‌گونه تصویر کردن، معنایش این است که همه شرایط، در بحث صحیح و اعم دخالت دارند.

۲- نظریه شیخ انصاری رحمه الله

از شیخ انصاری رحمه الله نقل شده که ایشان همه اقسام شرایط را از بحث صحیح و اعم خارج دانسته و فرموده است: شرایط و اجزاء، در رتبه واحدی نیستند بلکه رتبه اجزاء، مقدم بر رتبه شرایط است، زیرا اجزاء و شرایط، همانند سبب و شرط و مانع در تکوینیات می‌باشند. در امور تکوینیه، مثلًا وقتی نار بخواهد در احراق اثر کند، در اینجا یک سبب داریم به نام نار و یک شرط داریم به نام محاذات، مانعی هم داریم به نام رطوبت که می‌توان آن را به شرط عدم رطوبت برگرداند. روشن است که در این امر

تکوینی، موقعیت شرط و موقعیت سبب با یکدیگر فرق دارند و موقعیت سبب، مقدم بر موقعیت شرط است.

سبب، چیزی است که با مسبب ارتباط دارد و خودش در مسبب تأثیر می‌کند و نقش مؤثری در حصول مسبّب ایفاء می‌کند ولی شرط، دارای عنوان تأثیر نیست. شرط به‌منزله واسطه‌ای است که بین سبب و مسبب، ایجاد ارتباط کرده و این‌ها را به هم نزدیک می‌کند. البته این حرف به معنای این نیست که مسبب، بدون شرط هم حاصل می‌شود بلکه می‌خواهیم بگوییم: مؤثر در مسبّب، عبارت از سبب است و شرط، مانند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱

واسطه‌ای این دو را به هم نزدیک می‌کند و وجود مسبّب در خارج، به علت سبب است. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: اجزاء و شرایط در باب عبادات نیز به‌همین‌صورت است. اجزاء، حکم مقتضی و سبب را داشته و شرایط، حکم همان شرایط تکوینیه را دارند. و به‌عبارت دیگر: اجزاء، در تشکیل ماهیت نقش دارند ولی شرایط، در تأثیر این ماهیت در آثار مورد انتظار نقش دارند. گویا شرایط می‌آید و دست ماهیت را گرفته و به آثار و خواص می‌رساند. البته اگر شرایط نباشد، آثار و خواص نیست ولی با وجود شرایط، آثار و خواص به خود ماهیت و اجزای آن استناد دارند. چون رتبه اجزاء قبل از رتبه شرایط است نمی‌توان گفت: نحوه دخالت این دو یکسان است. این قول در تقریرات بحث شیخ انصاری رحمه الله به ایشان نسبت داده شده است.

سپس مقرّر، در ذیل کلام، تفصیلی را ذکر می‌کند که ظاهراً ارتباطی به شیخ رحمه الله ندارد بلکه مربوط به خود مقرّر است.[۲۱]

بررسی کلام شیخ انصاری رحمه الله کلام مرحوم شیخ انصاری، کلام درستی است ولی نتیجه‌ای که می‌خواهد از آن بگیرد بر این بیان مترتب نیست، زیرا ما هم قبول داریم که اجزاء و شرایط در یک رتبه نیستند ولی ما در بحث صحیح و اعم می‌خواهیم بحث کنیم که مثلًا بنا بر قول به ثبوت حقیقت شرعیه، آیا شارع مقدس در مقام وضع و نام‌گذاری همان‌طوری‌که اجزاء را ملاحظه کرده شرایط را هم ملاحظه کرده یا نه؟ آیا شما می‌فرمایید: مؤخر بودن رتبه شرایط، سبب می‌شود که شرایط، در نام‌گذاری- که امر اعتباری است- دخالت نداشته باشند؟ ما در بحث وضع گفتیم: حقیقت وضع، یک امر اعتباری است.

وضع، مانند نام‌گذاری فرزند و اختراعات است. با وضع کلمه ماشین بر این مجموعه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲

مرکب، علقه‌ای اعتباری بین لفظ و معنا تحقق پیدا می‌کند. آیا تقدم و تأخّر رتبی چه دخالتی در امر وضع- که امر اعتباری است- می‌تواند داشته باشد؟ آیا چون تقدّم و تأخّر رتبی در کار است، محال است که شارع بفرماید: من صلاة را برای نماز صحیح- از حیث اجزاء و شرایط- قرار دادم؟ در امر اعتباری، این امور جریان پیدا نمی‌کند. تقدّم و تأخّر، در امور تکوینیه جریان دارد. در امور اعتباری، حتی تقدّم و تأخّر زمانی یا مکانی هم نمی‌تواند مشکلی ایجاد کند چه رسد به تقدّم و تأخّر رتبی. خود نماز، یک امر اعتباری است و مقولات مختلفی در آن جمع شده‌اند. حال اگر کسی بگوید: در فلسفه ثابت شده که مقولات مختلف، قابل اجتماع نیستند.[۲۲] جواب می‌دهیم: این اجتماع، اجتماع حقیقی نیست بلکه اجتماع اعتباری است، این ترکیب، ترکیب اعتباری است و در مرکب اعتباری نباید مسائل مربوط به واقعیات تکوینیه را پیاده کنیم. مسأله وضع هم- مثل نماز- یک امر اعتباری می‌باشد. به‌همین‌جهت، گاهی می‌بینید که یک لفظ را برای دو معنای متضاد وضع می‌کنند مثل کلمه «قُرْء» که هم به‌معنای «طهر» و هم به‌معنای «حیض» است. و کسی نمی‌تواند در آن مناقشه کند زیرا وضع، یک امر اعتباری است و مانعی ندارد لفظ «قُرْء»، هم برای «طهر» و هم برای «حیض» وضع شده باشد.

۳- نظریه محقّق نائینی رحمه الله

محقق نائینی رحمه الله فرموده است: اگر شرایط، از قبیل قسم اول باشد- که هم امکان اخذ در متعلق را دارند و هم شارع، آنها را در متعلّق حکم اخذ کرده است- بدون تردید، داخل در بحث صحیح و اعم هستند، ولی اگر از قبیل قسم دوّم- یعنی شرایطی که امکان اخذ دارد ولی شارع اخذ نکرده است- و یا قسم سوم- یعنی شرایطی که امکان اخذ ندارند- باشند از محلّ نزاع خارجند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳

امّا قسم اول: وجه دخول قسم اوّل این است که وقتی شرطی، امکان اخذ در متعلّق داشته باشد و خود شارع هم آن را در متعلّق اخذ کند، معنایش این است که شارع، با این شرط، معامله جزئیت کرده و این را در ردیف اجزاء قرار داده است زیرا وقتی شارع می‌گوید: صلِّ مع الطهارة، علاوه بر اینکه اجزاء نماز را ملاحظه کرده، تقیید صلاة به طهارت را هم ملاحظه کرده است، چون معنای شرطیت، به دخالتِ تقیّد به شرط برمی‌گردد پس تقیّد به طهارت ملاحظه شده است و نمی‌شود تقیّد به چیزی ملاحظه شود ولی خود آن چیز ملاحظه نشود. نمی‌توان گفت: شارع، تقیّد به طهارت را ملاحظه کرده ولی خود طهارت را لحاظ نکرده است. این یک امر غیر معقولی است. پس چه فرقی بین شرایط و بین اجزاء است؟ همان‌طور که اجزاء مورد لحاظ شارع قرار می‌گیرد این تقیّدها هم مورد لحاظ قرار می‌گیرد. زیرا فرض کردیم که شارع خودش این‌ها را در متعلّق حکم اخذ کرده و خودش ما را به این مطلب، ارشاد کرده است و اگر ارشاد شارع نبود ما نمی‌توانستیم بفهمیم که طهارت، استقبال، ستر و ...

در نماز دخالت دارند. اما قسم دوّم: وجه خروج این قسم از محلّ نزاع این است که در این قسم، مسأله شرطیت را از راه عقل استفاده می‌کنید و می‌گویید: عقل، حکم می‌کند که نماز، نباید مزاحم اقوی داشته باشد و اگر مبتلا به مزاحم اقوی- مثل ازاله- شد، فاسد خواهد بود، پس یکی از شرایط صحت صلاة، عدم ابتلا به مزاحم اقوی است. ایشان می‌فرماید:

شما که می‌خواهید مزاحمت را تصور کنید، مزاحمت دو طرف دارد، یکی عبارت از ازاله و دیگری عبارت از صلاة است، وقتی صلاة را به‌عنوان طرف مزاحم ازاله مطرح می‌کنید آیا چیزی که مسمّای به صلاة است را به‌عنوان طرف ازاله مطرح می‌کنید یا می‌گویید: «چیزی که اگر مزاحم نباشد از آن تعبیر به صلاة می‌کنیم، در طرف ازاله قرار دارد»؟ عقل این تعبیر را نمی‌گوید و شما هم در تعبیراتتان این را نمی‌گویید. شما می‌گویید: یشترط فی الصلاة أن لا تکون مبتلی بمزاحم أقوی. پس آنچه طرف مزاحم ازاله است صلاة است، چیزی است که لفظ صلاة برآن وضع شده است- بنا بر قول به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴

حقیقت شرعیه-. اگر طرف مزاحم ازاله، مسمای به صلاة باشد چگونه تعقل می‌شود که بگوییم: عدم ابتلاء به مزاحمت، در خود این تسمیه دخالت دارد، به طوری که اگر مبتلا به مزاحم شد دیگر صلاة نامیده نمی‌شود؟ خلاصه اینکه ما چون فرض مزاحمت می‌کنیم، برای مزاحمت دو طرف باید داشته باشیم یکی ازاله و دیگری صلاة، در این صورت آیا صلاة واقعی و مسمای به صلاة، مزاحم با ازاله است یا چیز دیگری که اگر این ابتلا نبود، اسمش را صلاة می‌گذاشتیم ولی حالا که این ابتلا هست، اسم آن صلاة نیست؟ بدیهی است شما در مقام بیان مزاحمت، مزاحمت بین صلاة و ازاله را قائلید و این در صورتی است که عدم ابتلاء نماز به ازاله، در معنای نماز و مسمای نماز، نقشی نداشته باشد و اگر بخواهد نقش داشته باشد، دیگر صلاة، مزاحم با ازاله نخواهد بود زیرا شرط صلاة، عدم ابتلاء به مزاحم اقوی است و این شرط هم در مسمّی و وضع دخالت دارد پس دیگر صلاة نمی‌تواند مزاحم با ازاله باشد. لذا ایشان می‌فرماید: ما این شرط را خارج از مقام تسمیه و وضع می‌دانیم. امّا قسم سوّم: در این قسم، مسئله روشن‌تر است. شرایطی که امکان اخذ در متعلق ندارد، مثل صلِّ بداعی الأمر که اگر انسان بخواهد صلاة را به داعی امر اتیان کند، داعی امر یک رتبه متأخر از خود امر است زیرا تا وقتی که امر نباشد معنا ندارد انسان به داعی امر اتیان کند. امر هم متأخر از متعلقش- یعنی صلاة- می‌باشد پس صلاة، مقدم بر امر و امر مقدم بر داعی امر است و چیزی که دو رتبه از نفس صلاة متأخر است چگونه تصور می‌شود که در معنا و مسمای صلاة دخالت داشته باشد؟

معقول نیست که بگوییم این داعی امر جزء شرایط است و شرایط هم در تسمیه و وضع دخالت دارند. لذا این قسم را هم باید از محلّ نزاع بحث صحیح و اعم خارج کرد.[۲۳]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۵

بررسی کلام مرحوم نائینی به‌نظر می‌رسد آنچه در پاسخ به کلام مرحوم شیخ انصاری گفتیم، در اینجا نیز جریان دارد، زیرا تقدّم و تأخّر، مربوط به واقعیت مسئله و امر است و بر همین اساس است که مرحوم آخوند، اخذ داعی امر در متعلّق امر را محال دانسته، می گوید: وقتی مولا می‌خواهد امر را متعلّق به صلاهٔ کند، دیگر معنا ندارد در متعلّق این امر، داعی امر را- که تأخر از امر دارد- اخذ کند. چون امر، خودش یک واقعیتی است. این کلام مرحوم آخوند- اگر اشکالات دیگری نداشته باشد- مورد قبول است، ولی بحث ما در اینجا مسأله وضع و نام‌گذاری است. مسأله وضع، امری اعتباری است و این حساب‌ها را ندارد. در امر اعتباری، این تقدّم و تأخّرها سبب نمی‌شود که در مسئله نام‌گذاری نتوانیم متأخر را در ردیف متقدّم قرار دهیم. مگر ما می‌خواهیم واقعیتی را قلب کنیم؟ ما به‌وسیله وضع، فقط می‌خواهیم یک نام‌گذاری انجام دهیم در این صورت چه مانعی دارد که شارع بگوید: من کلمه صلاهٔ را برای نمازی که هم صحت از حیث اجزاء و هم صحت از حیث شرایط- آن‌هم جمیع شرایط- داشته باشد، وضع کردم؟ این چه استحاله‌ای دارد؟ و اصولًا کلمه استحاله و عدم معقولیت و امثال این‌ها را نباید در امور اعتباریه مطرح کرد. بزرگترین مصداق این، خود نماز است. در نماز پنج یا شش مقوله متباین وجود دارد ولی اعتبار شرعی، همه این‌ها را یک چیز شناخته است آیا این معنایش اجتماع مقولاتی است که مستلزم استحاله است؟ یا اینکه اجتماع اعتباری ربطی به واقعیت‌ها و تکوین ندارد؟ حال با قطع‌نظر از آنچه گفتیم، ببینیم واقعیت مسئله به چه صورتی است؟ واقعیت مسئله این است که در خارج- بدون اینکه استحاله‌ای در کار باشد- دو قسمی که عقل، حکم به شرطیت آنها می کرد، از محلّ نزاع خارج است و ما وقتی به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۶

عرف متشرعه مراجعه کنیم می‌بینیم در ذهن متشرعه نمی‌آید که عدم ابتلاء به مزاحم اقوی، در تسمیه دخالت داشته باشد، یعنی این‌طور نیست که اگر مسلمانی وارد مسجد شد و مسأله نجاست مسجد مطرح نبود و در مسجد نماز خواند گفته شود: «هذه صلاهٔ»، امّا اگر دیگری وارد شد و مشاهده کرد مسجد آلوده شده است ولی توجّهی نکرده و مشغول نماز شد بگوییم: «هذه لیست بصلاهٔ». حاکم به شرطیت، عبارت از عقل است و لو اینکه عقل هم ما را الزام می‌کند ولی چیزی را که خود شارع، شرطیت آن را بیان نکرده، در تسمیه و نام‌گذاری دخالت ندارد. و خروج قسم سوّم از محلّ نزاع روشن‌تر از قسم دوّم است زیرا قسم سوّم، اصلًا امکان اخذ در متعلق را ندارد، به‌همین‌جهت شارع نمی‌تواند شرطیت آن را بیان کند لذا مرحوم آخوند در کفایه- در باب قصد قربت به‌معنای داعی امر- می‌فرماید: ممتنع است که شارع بتواند شرطیت این قسم را بیان کند حتّی اگر به‌وسیله دو امر بخواهد بیان کند که امر اوّل، را متعلّق به «صلاهٔ» و امر دوّم را متعلّق به «صلاهٔ بداعی الأمر» کند هم نمی‌شود. ما فعلًا کاری نداریم که این حرف درست است یا نه؟ و شاید در جای خودش این حرف را نپذیریم ولی برفرض صحت این حرف و اینکه مسألهٔ قصد قربت از مصادیق قسم سوّم شرط باشد، نتیجه این می‌شود که امکان ندارد شارع، حاکم به اعتبار این شرط باشد. در مسأله عدم ابتلاء به مزاحم اقوی، خود شارع می‌توانست مبیّن شرطیت باشد ولی در خارج بیان نکرده است، امّا در این قسم اصلًا- به نظر ایشان- معقول نیست که شارع، مبیّن شرطیت باشد. و چیزی که معقول نیست شارع مبیّن شرطیت آن باشد نمی‌تواند در مقام تسمیه دخالت داشته باشد. چیزهایی در مقام تسمیه دخالت دارند که خود شارع، آنها را آورده باشد. شرایط قسم اوّل را خود شارع آورده پس در مقام تسمیه دخالت دارند ولی چیزهایی را که شارع نیاورده و عقل آورده، ظاهر این است که در نزاع صحیحی و اعمی وارد نیست هرچند کسی نمی‌تواند در این زمینه ادّعای استحاله کند. پس در مسئله، تفصیل وجود دارد ولی نه تفصیلی که متکی به استحاله باشد بلکه تفصیل متکی به این که ظاهراً جهات عقلیه، از دایره تسمیه خارج است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۷

مقدّمه پنجم لزوم و عدم لزوم تصویر جامع

اشاره

این بحث، هم جنبه مقدمیّت دارد و هم راهی است برای اینکه در مسئله (صحیح و اعم) یکی از دو قول را اختیار کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: «لا بدّ علی کلا القولین من تصویر جامع فی البین ...» یعنی خواه کسی صحیحی باشد و خواه اعمی، باید یک معنای کلّی و یک قدر جامعی را در اینجا تصویر کند. ولی اگر صحیحی باشد باید قدر جامع بین افراد صحیحه را درنظر بگیرد و اگر اعمی باشد باید قدر جامع بین افراد صحیح و فاسد را- که یک معنای وسیع‌تری است- درنظر بگیرد.[۲۴] در مقابل مرحوم آخوند، مرحوم نائینی فرموده است. ما این لابدّیّت را قبول نداریم و مسأله تصویر جامع، هیچ ضرورتی ندارد نه بنا بر قول صحیحی و نه بنا بر قول اعمّی.[۲۵] بنابراین،

در رابطه با تصویر جامع، دو نظریه وجود دارد

اشاره

که باید هر دو را بررسی کنیم:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است: تصویر قدر جامع، لازم است. ایشان در اینجا به دلیل این مطلب اشاره نکرده بلکه در مقدّمه آینده، دلیل را ذکر کرده است و حق این بود که آن مقدّمه را قبل از این ذکر کند. ولی ما در اینجا بیان ایشان را با اضافاتی تقریب می‌کنیم و می‌گوییم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۸

در باب وضع- به حسب مقام تصور- چهار صورت، تصور شد: وضع عام موضوع له عام، وضع عام موضوع له خاص، وضع خاص موضوع له عام، وضع خاص موضوع له خاص. در این اقسام چهارگانه، نکته‌ای وجود دارد و آن این است که کلمه «عام» در سه قسم از اقسام، ذکر شده و کلمه «خاص» نیز در سه قسم ذکر شده است و از این جهت، فرقی ندارند. ما وقتی به سراغ الفاظ عبادات می‌آییم، ممکن است کسی احتمال بدهد که وضع در آنها مانند اعلام شخصیه- یعنی وضع خاص و موضوع له خاص- باشد، در این صورت، باید بگوییم: نمازِ هر مکلّفی، وضعی جدا از وضعِ نمازِ مکلّفِ دیگر دارد.

نمازِ زید، دارای یک وضع و نماز عَمرو، دارای وضع دیگر و نماز بکر دارای وضع سوّم است. به‌عبارت دیگر: در باب نماز، باید به اعتبار کثرت نمازها و کثرت مصلّین، قائل به تعدد وضع شویم. روشن است که کسی نمی‌تواند چنین احتمالی را بپذیرد. هریک از اقسام سه‌گانه دیگر را که فرض کنیم باید معنای عامی در آن وجود داشته باشد: اگر وضع عام و موضوع له عام درنظر گرفته شود-

که ظاهر در الفاظ عبادات نیز همین است- یعنی شارع مقدس در مقام وضع، یک معنای عامی را درنظر گرفته و لفظ را برای همین معنای عام، وضع کرده است. در این صورت، ما نیاز به یک قدر جامع داریم و قدر جامع، همان معنای عام است. اگر این قسم را نپذیرفتیم و گفتیم: «در الفاظ عبادات وضع عام و موضوع له خاص است. یعنی شارع مقدس، معنایی کلّی را درنظر گرفته و لفظ را برای خصوصیات آن وضع کرده است»، در این صورت نیز به‌معنای عام نیازمندیم. البته معنای عام، موضوع له نیست بلکه ملحوظ است و به‌عنوان وضع، مورد ملاحظه و التفات واقع شده است.

در نتیجه، در وضع عام و موضوع له خاص نیز به یک معنای عام و قدر جامع نیاز داریم.

و اگر قسم چهارم را فرض کرده و گفتیم: «در الفاظ عبادات، وضع خاص و موضوع له عام است»[۲۶] در این صورت نیز به معنای عام نیازمندیم، زیرا می‌خواهیم معنای عام را موضوع له قرار دهیم. در نتیجه، در این سه قسم از اقسام وضع، به‌معنای کلّی نیاز داریم و احتمال دیگر- یعنی وضع خاص و موضوع له خاص- منتفی بود و کسی آن احتمال را نداده است اگرچه قائل به ثبوت حقیقت شرعیه باشد. بنابراین، لابدّیّتی که مرحوم آخوند ذکر می‌کند، براساس این مبناست که شما مسئله را به هر صورتی فرض کنید چاره‌ای ندارید جز اینکه معنای عامی را درنظر گرفته و یک قدر جامعی فرض کنید. خواه صحیح باشید یا اعمی.[۲۷]

۲- نظریه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی معتقد است: ما نیازی به قدر جامع نداریم، نه بنا بر قول صحیحی و نه بنا بر قول اعمّی. ایشان می‌فرماید: مرکبات شرعیه‌ای که شارع، اختراع کرده و بعد در مقام نام‌گذاری و وضع برآمده است؛ مثل مرکبات تکوینیه‌ای است که مخترعی آن را اختراع کرده و آن را نام‌گذاری می‌کند. به‌عبارت دیگر: شارع مقدس، در مقام تسمیه و نام‌گذاری، روش خاصی ندارد بلکه در این مقام، همان روش عقلا را اتخاذ کرده با این تفاوت که غیر شارع، اتومبیل را اختراع می‌کند ولی شارع، صلاهٔ را اختراع کرده است.

آن، یک مرکب تکوینی است و این، یک مرکّب اعتباری شرعی است ولی از نظر مرکب بودن و جهات ترکیبی و تسمیه و نام‌گذاری یکسان می‌باشند. در مرکبات خارجیه تکوینیه، کسی که ماشین را اختراع کرد وقتی ملاحظه کرد که در این مخترَع، همه

خصوصیات و اجزاء و شرایطی که در غرض- یعنی حرکت و سرعت- دخالت دارند، جمع است و مثلًا این وسیله دارای هزار جزء و شرط است و همه آنها هم وجود دارد و کمبودی در بین نیست، در مقام نام‌گذاری برآمد و اسم این مرکّب خارجی- با آن خصوصیات و اجزاء را اتومبیل گذاشت. سپس به مرور زمان ملاحظه کرد که اگر ده جزء از این هزار جزء هم کنار رود، باز هم اثر مورد نظر- یعنی حرکت و سرعت- برآن مترتب است. در این صورت نیز همان عنوان «اتومبیل» را بر این وسیله اطلاق می‌کند و اگر به او بگویند: مگر شما اتومبیل را برای هزار جزء وضع نکردید؟ می‌گوید: چرا، ولی با توجه به اینکه کمبود این چند جزء، موجب عدم ترتب اثر بر این وسیله نشده است؛ باز هم به این وسیله، اتومبیل گفته می‌شود. حال اگر این وسیله به نحوی دچار کمبود شود که دیگر اثر مورد نظر برآن مترتب نشود، از او سؤال می‌کنند: نام این وسیله چیست؟ جواب می‌دهد: اتومبیل. سؤال می‌کنند: شما اتومبیل را برای هزار جزء وضع کردی و این وسیله، نه دارای هزار جزء است و نه اثر مورد نظر برآن مترتب است، چگونه آن را اتومبیل می‌نامید؟

جواب می‌دهد: بلی، این درست است ولی ما بطور مجاز و از باب اینکه ناقص را نازل به منزله تامّ و فاقد را نازل به منزله واجد می‌دانیم، این وسیله را اتومبیل می‌نامیم.

ملاحظه می‌شود که در این مرکب خارجی، به حسب مراتب مختلف، قدر جامعی در نظر گرفته نمی‌شود. آیا روزی که کلمه اتومبیل را برای اختراع خودش وضع می‌کرد، مراحل بعدی را هم ملاحظه کرده بود تا اینکه در مقام تسمیه، نام‌گذاری را شامل مراتب بعدی هم بکند؟ روشن است که مراتب بعدی را ملاحظه نکرده است بلکه نام‌گذاری، فقط برای همان وسیله- که اختراع کرده است- بود ولی مراتب بعدی، به‌لحاظ اشتراک در اثر یا به‌لحاظ تنزیل ناقص به‌منزله تام، به‌صورت مجاز و تسامح، کلمه اتومبیل بر آنها اطلاق شده است. در نتیجه، در این موارد نیازی به تصویر جامع نیست. محقق نائینی رحمه الله می‌فرماید: در مخترَع شرعی نیز مسئله به‌همین‌صورت است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۱

شارع مقدس، وقتی نماز را به‌عنوان یک مرکّب شرعی اختراع کرد، نماز کامل را- به‌صورت بالاترین مرتبه واجد جمیع اجزاء و شرایط- درنظر گرفت و کلمه «صلاة» را- به‌عنوان اسم- در مقابل همان معنا، وضع کرد. ایشان می‌فرماید: این حرف را نه تنها صحیحی، بلکه اعمی نیز باید بگوید. اعمی می‌گوید: صلاة، در مقام تسمیه در روز اوّل برای نماز کامل و بالاترین درجه نماز کامل که دارای تمام اجزاء و شرایط- آنهایی که داخل در محلّ نزاع بودند- می‌باشد وضع شده است. سپس نوبت به مراتب بعدی رسید. مراتب بعدی در نماز صحیح، بسیار است. نماز چهار رکعتی تمام عیار- که بالاترین مرتبه صلاة صحیح است- کجا و نماز غریق- که پائین‌ترین مرتبه صلاة صحیح است- کجا؟ خود صلاة غریق هم مراتبی دارد و ظاهراً آخرین مرتبه آن، ایماء به قلب است و حتی ایماء به چشم هم نیست چون قدرت بر این کار ندارد. بین ایماء به قلب و نماز چهار رکعتی تمام عیار، مراتبی وجود دارد، نماز نشسته، خوابیده، با تیمم، با وضو و .... ایشان می‌فرماید: کلمه صلاة، در مرتبه اوّل برای همان تامّ الاجزاء و الشرائط وضع شده است و مراتب بعدی به‌لحاظ اینکه با مرتبه اوّل اشتراک در اثر دارند به آنها صلاة اطلاق شده است، یعنی همان گونه که نماز ایستاده برای قادر، مسقط تکلیف است نماز نشسته هم برای عاجز از قیام، مسقط تکلیف است، همان‌طوری که نماز با وضو مسقط تکلیف است، نماز با تیمم نیز مسقط تکلیف است. در کلام محقق نائینی رحمه الله دو نکته دیگر نیز وجود دارد: ۱- در مراتب پایین از نماز، چه فرقی بین صحیحی و اعمی وجود دارد؟ مثلًا آیا در ارتباط با نماز با تیمم یا نماز خوابیده، فرقی بین صحیحی و اعمی وجود دارد؟ می‌فرماید: فرق این است که صحیحی وقتی صلاة مضطجع را ملاحظه می‌کند، در صورتی که نماز به‌صورت صحیح ادا شده باشد، آن صلاة را در مقایسه با صلاة تامّ الأجزاء و الشرائط می‌بیند و به آن، صلاة اطلاق می‌کند. ولی اگر همین صلاة مضطجع یکی از خصوصیاتش رعایت نشد و به‌صورت فاسد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۲

اتیان شد، آن‌وقت بین صحیحی و اعمی فرق پیدا می‌شود، زیرا اطلاق صلاة بر صلاة فاسد مضطجع نزد اعمی به‌لحاظ همان معنای اوّلی- که موضوع له است- می‌باشد ولی نزد صحیحی این گونه نیست، زیرا صحیحی، اصالت را برای صلاة صحیح مضطجع می‌داند و صلاة فاسد مضطجع را مجازاً صلاة می‌نامد. یعنی به‌لحاظ صلاة صحیح مضطجع، بر مورد فاسد هم صلاة اطلاق شده است. بنابراین ما نیازی به قدر جامع نداریم، موضوع له و مسمّای اوّل که روشن است و بقیه هم به اعتبار همان مسمّای اوّل، صلاة نامیده می‌شوند و فرق بین صحیحی و اعمی در همین جهتی بود که مطرح کردیم. ۲- اگرچه ما گفتیم نیاز به قدر جامع نداریم ولی در مورد مسافر و حاضر برای ما مشکل پیش می‌آید و راه‌حلّی هم نداریم و آن این است که صلاة کامل جامع، آیا صلاة چهار رکعتی حاضر است یا صلاة دو رکعتی مسافر؟ زیرا حاضر و مسافر، در عرض یکدیگرند و مثل متوضی و متیمم و یا جالس و قائم و مضطجع نیستند که در طول یکدیگر باشند. آیا کدام یک از این دو ملاک می‌باشند؟ ایشان می‌فرماید: تنها در اینجا ما باید قدر جامعی بین این دو فرض کنیم، چون هیچ‌کدام از حاضر و مسافر اصالت ندارند و هر دو در عرض یکدیگرند و در رتبه واحدی قرار دارند.[۲۸] بررسی کلام محقّق نائینی رحمه الله: قبل از بررسی کلام مرحوم نائینی باید به این نکته توجه داشت که کلام ایشان به

این معنا نیست که اگر تصویر جامع ضرورتی پیدا نکرد، باید ملتزم به وضع خاص و موضوع له خاص بشویم. بلکه از تنظیر مرکبات شرعیه به مرکبات خارجیه تکوینیه، معلوم می‌شود که ایشان همان وضع عام و موضوع له عام را قائل است ولی درعین‌حال معتقد است تصویر جامع، بین افراد صحیحه یا افراد صحیحه و فاسده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۳

ضرورتی ندارد، زیرا در همان مثال اتومبیل که مطرح کردیم، وقتی سازنده اتومبیل، کلمه اتومبیل را برای آن مرکّب خارجی هزار جزئی وضع می‌کند، وضع خاص و موضوع له خاص نیست، مانند نام‌گذاری مولود جدید توسط پدر نیست زیرا مولود جدید قابل تکثر نیست به‌همین‌جهت در مقام نام‌گذاری، شخص و فرد ملاحظه می‌شود و فرد نمی‌تواند تعدّد پیدا کند ولی در مسئله مختَرَعات خارجیه این‌طور نیست که کلمه «اتومبیل» برای شخص همان چیزی که در حضور مخترِع است وضع شود، به‌طوری که اگر صدها مرکب مشتمل بر تمامی اجزاء و شرایط بسازیم هرکدام نیاز به وضع جدیدی داشته باشند. پس محقّق نائینی رحمه الله با وجود این که وضع عام و موضوع له عام را قائل است، تصویر جامع بین افراد صحیحه یا اعم از صحیحه و فاسده را منکر است. امّا این بیان مرحوم نائینی دارای اشکالات متعدّدی است که مهم‌ترین آنها دو اشکال است: اشکال اوّل: محقّق نائینی رحمه الله ادّعا کرد که صلاة، در مرتبه اوّل و بالذّات برای نمازِ صحیحِ کاملِ واجد جمیع اجزاء و شرایط- مثلًا برای نماز چهار رکعتی تمام عیار و با وضو، در حال ایستاده و واجد تمام خصوصیات اختیاریه- وضع شده است و اطلاق آن به مراتب پائین‌تر، از باب اشتراک در اثر یا تنزیل فاقد به منزله واجد است، آیا در اطلاقات متشرعه، چنین تنزیلی را ملاحظه می‌کنیم؟ آیا وقتی متشرعه می‌خواهد نماز را بر نماز با وضو اطلاق کند، بدون عنایت اطلاق می‌کند ولی وقتی بخواهد بر نماز با تیمم اطلاق کند، در آن عنایت بکار می‌برد؟ یعنی در اینجا حالت وقفه‌ای پیش می‌آید، ابتدا تنزیل را درست می‌کند، سپس اطلاق می‌کند؟ ابتدا بین صلاة اضطراری با صلاة اختیاری مقایسه می‌کند، سپس اطلاق می‌کند؟ آیا در اطلاق کلمه صلاة بر این مراتب پائین‌تر، مسأله مقایسه در کار است؟ یا اینکه مراتب پائین‌تر، اگرچه اضطراری است و در صورت عجز از مرتبه قبلی به مرتبه بعدی انتقال حاصل می‌شود ولی در مقام اطلاق از نظر متشرعه فرقی نمی‌کند. کسی می‌خواهد نماز بخواند، رفیق او از او

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۴

می‌پرسد: می‌خواهی نماز بخوانی؟ می‌گوید: بلی، می‌پرسد: ایستاده یا نشسته؟ ما وقتی به متشرعه مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در اطلاق لفظ صلاة، تقدّم و تأخّر و مقایسه وجود ندارد، مانند اطلاق اسد بر رجل شجاع نیست که تا مقایسه نباشد نتوان اطلاق کرد.

البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: به نماز فاسد هم حقیقتاً صلاة گفته می‌شود یا نه. آن مسئله، مبنی بر این است که در بحث صحیح و اعم چه نتیجه‌ای بدست آوریم. ولی در مورد نماز صحیح- در هر مرحله و مرتبه‌ای باشد- متشرعه، لفظ صلاة را اطلاق می‌کنند. بدون اینکه عنایت و مقایسه‌ای در کار باشد ممکن است کسی بگوید: قبول داریم که نزد متشرعه چنین است ولی از نظر خود شارع، این‌گونه نیست. خود شارع وقتی خواسته کلمه صلاة را بر صلاة با تیمم اطلاق کند، با عنایت و مسامحه اطلاق کرده است. می‌گوییم: اوّلًا: دلیل شما بر این مطلب چیست؟ ثانیاً: جدایی انداختن بین شارع و متشرعه- به این صورت که شما می‌گویید- قابل قبول نیست. ظاهر این است که اطلاق متشرعه به این نحو، از اولیاء دین و از شارع گرفته شده است و چیزی نیست که خودِ متشرعه آن را اختراع کرده باشند. اشکال دوّم: محقّق نائینی رحمه الله فرمود: ما همه جهات مسئله را درست کردیم و ثابت کردیم که قدر جامعی نیاز نیست فقط در یکجا برای ما مشکل پیش آمد و آن مسأله نماز حاضر و مسافر است. نماز حاضر، چهار رکعت است بدون کم و زیاد، نماز مسافر هم دو رکعت است بدون کم و زیاد. به‌همین‌جهت ناچاریم بگوییم این دو- چون در یک مرتبه قرار دارند- قدر جامع وجود دارد. ما به محقّق نائینی رحمه الله می‌گوییم: شما بعضی از جهات دیگر را توجه نکرده‌اید.

حاضر، چند جور نماز دارد، نماز مغرب- که سه رکعتی است- و نماز صبح- که دو رکعتی است- و نماز آیات- که در هر رکعت،

پنج رکوع دارد و این رکوع‌ها در صلاهٔ دخالت دارد- این‌ها به‌عنوان نماز صحیح، مطرح است. نمازی که بر میت خوانده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۵

می‌شود،[۲۹] نماز صحیح است بدون اینکه مثل صلاهٔ متیمّم یا صلاهٔ جالس، در رتبه متأخر واقع شده باشد. خیر، این یک نمازی است که بالأصالهٔ واجب است درحالی‌که خصوصیات نمازهای معمولی را ندارد. همچنین نماز عید فطر و قربان- که الآن به صورت استحبابی برگزار می‌شود- دارای پنج تکبیر است و این تکبیرات، وجوب دارد. و این‌طور نیست که تکبیرات، مستحب باشند. این‌ها چیزهایی است که در رتبه اوّل نمازهای صحیح قرار گرفته‌اند. آیا لازم نیست بین این‌ها قدر جامعی درنظر بگیریم؟ آیا فقط مسئله حاضر و مسافر مطرح است؟ شاید در ذهن شما آمده که بین چهاررکعتی و دو رکعتی، می‌توان قدر جامع درست کرد درحالی‌که این نمازها هم در جامع دخالت دارد، شما رتبه‌ها را خارج کردید و خواستید دایره قدر جامع را محدود کنید، فکر کردید دایره قدر جامع، محدود به دو نماز است با اینکه مصادیق متعددی از نماز- که نه از جهت قیافه با هم اشتراک دارند و نه از جهت عمل- در همین رتبه اوّل از نماز صحیح واقع شده‌اند. پس چرا شما این‌ها را نادیده گرفته و مسئله را روی صلاهٔ حاضر و مسافر پیاده کردید؟ وقتی این‌ها جمع شدند، شما ناچارید که لزوم تصویر جامع را بپذیرید. آیا فقط نماز متیمم و جالس، در تصویر جامع دخالت داشت که اگر این‌ها را کنار بزنیم نیازی به قدر جامع نباشد؟ خیر، این‌گونه نیست و حتی اگر این‌ها را کنار بزنیم لابدّیّت تصویر قدر جامع سر جای خود باقی است. در نتیجه، کلام مرحوم نائینی نمی‌تواند مورد قبول باشد بلکه همان‌طوری که مرحوم آخوند فرمود: «لا بدّ من تصویر الجامع علی کلا القولین- یعنی قول صحیحی و اعمی-». و ما گفتیم: این مطلب، تنها به‌عنوان یک مقدّمه مطرح نیست، بلکه از این راه می‌توانیم حق در مسئله را انتخاب کنیم، زیرا اگر در نتیجه بحث به جایی رسیدیم که صحیحی بتواند تصویر جامع کند و اعمی نتواند، نتیجه این می‌شود که حق با صحیحی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۶

است و اگر عکس این مطلب باشد- یعنی اعمی بتواند تصویر جامع کند و صحیحی نتواند- کشف می‌کنیم که قول صحیحی باطل است و حق با اعمی است.

شرایط جامع

اشاره

جامعی که هریک از صحیحی یا اعمی می‌خواهد تصویر کند باید دارای سه شرط باشد: ۱- مقدور برای مکلف باشد، ۲- از ناحیه امر، تحقق پیدا نکرده باشد، ۳- بسیط باشد. البته باید توجه داشت که حاکم به این لزوم، عقل نیست، به‌گونه‌ای که اگر جامع، یکی از این سه خصوصیت را واجد نبود، جامع قرار گرفتن آن استحاله عقلی داشته باشد. بلکه این لزوم به‌لحاظ ظواهر و بعضی از خصوصیات دیگر است و بعضی از آنها هم از راه عقل استفاده می‌شود. اینک به توضیح شرایط فوق می‌پردازیم:

شرط اوّل (مقدوریت):

جامع، باید برای مکلّف، مقدور باشد یعنی قدرت مکلّف بتواند به آن تعلّق گیرد خواه بدون واسطه، مقدورِ مکلّف باشد یا با واسطه. زیرا ما می‌بینیم عناوین و الفاظ عبادات، متعلّق تکلیف قرار گرفته‌اند. در آیه (أقیموا الصلاهَٔ) مسمّی و یا موضوع له لفظ

صلاهٔ، مأمور به واقع شده است و در آیه (کُتِبَ علیکم الصّیامُ)[۳۰] مسمّی و عنوان «صیام»، مأمور به قرار گرفته است و در آیه (للّه علی النّاس حجّ البیت من استطاع الیه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۷

سبیلًا)[۳۱] عنوان «حجّ»، مأمور به است و اگر شما می‌گویید: «این الفاظ برای یک قدر جامعی وضع شده‌اند»، حتماً باید این قدر جامع، مقدور برای مکلّف باشد؛ چون همین موضوع له، مأمور به واقع شده است. آنچه که به اسم صلاهٔ نامیده می‌شود، متعلّق امر قرار گرفته است. پس اگر جامعی برای موضوع له لفظ صلاهٔ تصویر می‌کنید باید آن جامع، مقدور باشد ولی ما گفتیم: «لازم نیست تعلّق قدرت به این جامع، بلاواسطه باشد و اگر با واسطه هم باشد مانعی ندارد، مثلًا: در الفاظ وضو و غسل و تیمم، اگر ما بگوییم: «مقصود از این‌ها معنای مسببی است»، یعنی مراد از این‌ها، طهارتی است که شرط برای نماز است. مأمور به، امری است که حاصل می‌شود از این غَسل و مسح، یعنی وضو، یک طهارت روحی است که حاصل می‌شود از این افعال و آن، شرطیت برای نماز دارد. و در باب غسل و تیمم نیز به‌همین‌صورت است. این فرض مانعی ندارد زیرا آن مسببات، اگرچه بدون واسطه، قدرت به آنها تعلّق نمی‌گیرد ولی با واسطه اسباب، قدرت به همان مسبّب تعلّق می‌گیرد.

شرط دوّم (تحقّق جامع با قطع‌نظر از عنوان امر):

جامع باید چیزی باشد که با قطع‌نظر از تعلّق امر، تحقّق داشته باشد، چنین جامعی که دارای واقعیت است، به‌عنوان موضوع و متعلّق امر قرار داده می‌شود. ظاهر این است که عنوان امر، نباید در مسئله جامع دخالت داشته باشد. البته ما نمی‌خواهیم قائل به استحاله این معنا شویم. ما گفتیم: در باب وضع- که یک امر اعتباری و جعلی است- نباید این تقدّم و تأخّرها دخالتی داشته باشد. به‌همین‌جهت، در تقسیم شرایط گفتیم: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق را ندارد- به‌لحاظ اینکه متأخر از امر است، مثل قصد قربت بنا بر مبنای مرحوم آخوند که قائل به استحاله اخذ قصد قربت در متعلّق بود- در عین حال، این شرایط می‌تواند در مقام تسمیه دخالت داشته باشد، زیرا مسأله تسمیه و نام‌گذاری، یک امر اعتباری است و تقدّم و تأخرهای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۸

رتبی در باب تسمیه دخالت ندارد ولی درعین‌حال گفتیم: این قسم از شرایط، از محلّ نزاع خارج است، اگرچه دخول آن در محلّ نزاع هم محال نیست، ولی خارجاً در این قسم از شرایط- که امکان اخذ در متعلّق ندارند- نزاع واقع نشده است. چون- بنا بر قول به ثبوت حقیقت شرعیه- ظاهر این است که عنوان نماز باید تمام و کمالش با قطع‌نظر از امر ملاحظه شود که حتّی اگر امری هم به صلاهٔ متعلّق نمی‌شد، این نماز، خودش دارای معنا و موضوع له بود. اینجا هم همین حرف را ولی به‌صورت قوی‌تر مطرح می‌کنیم، زیرا بحث شرایط فقط در ارتباط با بعضی از شرایط بود ولی حالا اگر کسی بخواهد بگوید: «نفس عنوانی که قدر جامع است، متأخر از امر است»، مثل اینکه بگوید: «جامع بین افراد صحیحه- بنا بر قول صحیحی- عنوان «ما هو المأمور به» است». اگرچه واقعاً هم همین‌طور است، کلّ صلاهٔ صحیحهٔ تعلّق بها أمرٌ سواء کان الأمر وجوبیاً أو استحبابیاً، ولی نفس عنوان «ما هو المأمور به» عنوانی است که ذاتش تأخر از امر دارد. حال آیا مسمّی به لفظ صلاهٔ، چیزی است که نه تنها شرطش بلکه خودش هم متأخر از امر است؟ اگر بخواهیم عنوان «ما هو المأمور به» را به‌عنوان جامع بین افراد صحیحه مطرح کنیم، خلاف ظاهر است، هرچند- در باب اعتباریات و امور جعلی- برهان عقلی بر خلاف این معنا قائم نشده است. علاوه بر این، اشکال دیگری نیز در اینجا مطرح است و آن این است که عنوان «ما هو المأمور به» را که شما می‌خواهید جامع قرار دهید آیا نفس این عنوان، جامع است یا چیزی اضافه دارد؟ مگر صلاهٔ و صوم و حج و خمس و ...

مأمور به نیستند؟ پس چطور شما می‌خواهید «ما هو المأمور به» را جامع بین نمازهای صحیح قرار دهید؟ و اگر بگویید: قیدی هم به آن اضافه می‌کنیم و مثلًا عنوان «ما هو المأمور به بالأمر الصلاتی» را به عنوان جامع قرار می‌دهیم، نتیجه این حرف این می‌شود که در مسمّی باید خودِ اسم هم دخالت داشته باشد یعنی خود صلاهٔ هم در مسمّی دخالت دارد، موضوع له لفظ صلاهٔ، عبارت از «ما هو المأمور به بالأمر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۶۹

المتعلّق بالصلاهٔ» است و این حرف، اگر هم محال نباشد، قطعاً صحیح نیست یعنی خلاف ظاهر است. خلاصه این که عنوان جامع نباید عنوانی باشد که متوقف بر امر است بلکه ظاهر این است که مسمّای صلاهٔ، یک عنوانی است که قبل از تعلّق امر، تحقّق دارد.

شرط سوّم (بساطت جامع):

جامع، باید بسیط باشد. این مسئله هم برهان عقلی ندارد ولی از شرایط جامع است زیرا اگر جامع بخواهد مرکب باشد، در باب نماز، نمی‌توان نماز مرکّبی پیدا کرد که در تمام حالات، صحیح باشد. نماز حاضر، فقط برای حاضر، صحیح است و برای مسافر، باطل است. پس ما نمی‌توانیم به‌طور مطلق بگوییم: نماز چهاررکعتی، یک نماز صحیحی است. بلکه برای خصوص حاضر، صحیح است. نماز با وضو، نماز با تیمم، نماز صبح، نماز مغرب و ... نیز این‌گونه‌اند. نماز دو رکعتی برای صبح صحیح است و برای ظهر باطل است، نماز سه‌رکعتی فقط برای مغرب صحیح است و برای عشا و غیر آن صحیح نیست. بنابراین ما نمی‌توانیم در افراد و مصادیق نمازهای صحیح، یک مرکّبی فرض کنیم که در همه حالات، اتّصاف به صحّت داشته باشد. بنابراین جامع باید یک امر بسیطی باشد، ولی آیا این امر بسیط چیست؟ باید آن را پیدا کنیم. در نتیجه هریک از صحیحی و اعمی که نتواند جامعی با شرایط فوق ارائه دهد قولش باطل خواهد بود ولی اگر هر دو نتوانستند جامعی دارای شرایط ارائه دهند باید برای ترجیح قول یکی از آن دو سراغ ادلّه و راههای دیگر برویم.

تصویر قدر جامع نزد صحیحی

اشاره

در این زمینه نظریاتی وجود دارد که در ذیل به بحث پیرامون آنها می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۰

۱- کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند از جمله قائلین به صحیح است و عقیده دارد صحیحی باید تصویر جامع کند، به‌همین‌جهت در مقام تصویر جامع برآمده و فرموده است: ما جامع داریم ولی آن جامع را با عنوان و حقیقتش نمی‌شناسیم و راهی برای شناسایی آن پیدا نکردیم، امّا وقتی به سراغ آیات و روایات می‌رویم و مثلًا در مورد نماز بررسی می‌کنیم می‌بینیم آیات و روایات، خصوصیاتی را در مورد نماز ذکر کرده‌اند مثل آیه (إنّ الصلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر)[۳۲] یا روایاتی که می‌فرماید: «الصلاهٔ قربان کلّ تقیّ» یا «الصلاهٔ خیر

موضوع» یا «الصلاهٔ معراج المؤمن»،[۳۳] ملاحظه می کنیم که این آثار و خواص، فقط در نماز صحیح وجود دارد. نماز صحیح، ناهی از فحشاء و منکر و معراج مؤمن و قربان کلّ تقی و خیر موضوع است و تمام نمازهای صحیح در این آثار مشترکند. این آثار، هم بر نماز حاضر مترتب است و هم بر نماز مسافر، هم بر نماز متوضی مترتب است و هم بر نماز متیمّم. ایشان می‌فرماید: اگر تمام نمازهای صحیح، در نهی از فحشاء و منکر شرکت داشته باشند این سؤال مطرح می‌شود که آیا بین این انواع، قدر جامعی تحقّق دارد یا نه؟ اگر گفته شود: «قدر جامعی تحقّق ندارد»، معنایش این است که تعدادی امور متباین- که بین آنها قدر جامعی وجود ندارد- در اثر واحد اشتراک دارند. در نهی از فحشاء و منکر اشتراک دارند. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ طبق قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد»،[۳۴] نهی از فحشاء و منکر، به‌عنوان یک اثر واحد، حتماً باید از مؤثر واحدی صادر شود و اگر مؤثرات، متعدّد باشند و بین آنها قدر جامعی وجود نداشته باشد، به این قاعده مسلّم فلسفی خدشه وارد می‌شود درحالی که این قاعده، قاعده‌ای عقلیه است و قابل خدشه نیست. در نتیجه، شما ناچارید بین انواع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۱

نمازهای صحیح، قدر جامعی درست کنید و بگویید: تمام انواع، در این قدر جامع مشترکند و آنچه مؤثر در نهی از فحشاء و منکر است، همین قدر جامع است. ولی ما نمی‌دانیم این قدر جامع و این شیء واحد چیست؟ و لازم نیست که چنین چیزی را بدانیم بلکه همین اندازه که می‌دانیم آن قدر جامع، از فحشاء و منکر، نهی می کند و معراجیت برای مؤمن دارد، کافی است و ما از طریق اثر و خاصیت، پی به وجود قدر جامع می‌بریم. مرحوم آخوند، از این طریق، قدر جامع را تصویر می کند و جامع ایشان، دارای شرایطی که در ارتباط با قدر جامع گفتیم می‌باشد.[۳۵] بررسی کلام مرحوم آخوند: به کلام مرحوم آخوند اشکالاتی وارد شده است: اشکال اوّل: مرحوم آیت‌اللّه بروجردی، می‌فرماید: بنا بر کلام مرحوم آخوند، نماز به‌معنای ناهی از فحشاء و منکر است یعنی عنوان ناهی از فحشاء و منکر، مسمّا و موضوع له لفظ نماز است. در این صورت، آیه شریفه (انّ الصلاهَ تنهی عن الفحشاء و المنکر)[۳۶] به معنای «إنّ النّاهیهٔ عن الفحشاء و المنکر تنهی عن الفحشاء و المنکر» می‌شود. درحالی که نمی‌توان با آیه شریفه این‌گونه برخورد کرد.[۳۷] دفاع از مرحوم آخوند: این اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست زیرا در کلام مرحوم آخوند، عنوان «نهی از منکر» به‌عنوان موضوعیت اخذ نشده است بلکه همان گونه که در باب تقسیم عناوین ملاحظه شد، این عنوان، یک عنوان مشیر است یعنی فقط جنبه هدایت و راهنمایی دارد ولی خودش هیچ دخالتی ندارد، مثل اینکه در روایت وارد شده کسی خدمت امام صادق علیه السلام عرض کرد: «عمّن آخذ معالم دینی»؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۲

یعنی معالم دینم را از چه کسی اخذ کنم؟ امام علیه السلام ملاحظه کرد که زراره در جمعی نشسته است، فرمودند: «علیک بهذا الجالس» یعنی برو سراغ این شخصی که در آنجا نشسته و معالم دینت را از او فرا بگیر.[۳۸] آیا عنوان «الجالس» در عبارت امام علیه السلام نقشی در حکم دارد؟ معلوم است که جالس بودن زراره در اخذ معالم دین نقشی نداشته است بلکه این عنوان، فقط یک عنوان مشیر است و اشاره می کند به موضوع واقعی حکم و آن عبارت از رجل فقیه در دین و آشنای به مسائل دینی است ولی آن رجل، نشان مشخصی به جز جلوس نداشته است به‌همین‌جهت، امام علیه السلام با کلمه «هذا» به او اشاره کرده و فرمود: علیک بهذا الجالس. آیا مرحوم آخوند، در اینجا در ارتباط با نهی از فحشاء و منکر بیشتر از این معنا را می‌خواهد ادعا کند؟ می‌خواهد بگوید: عنوان «الناهیهٔ»- بما أنّها ناهیهٔ- دخالت در مسمای صلاهٔ و موضوع له لفظ صلاهٔ دارد که لفظ صلاهٔ را با توجه به این «الناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر» وضع کرده باشند؟ ظاهر این است که این اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست و معنای آیه این نیست که إنّ الناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر تنهی عن الفحشاء و المنکر. و وقتی عنوان، عنوان مشیر شد، عنوان مشیر، تحققش دخالتی در حکم ندارد و تقیّد از آن استفاده نمی‌شود و مثلًا جمله «علیک بهذا الجالس» به این معنا نیست که مادامی که او جالس است، معالم دینت

را از او اخـذ کن تا مثلًا در حال قیام نتوانـد از او معالم دین را اخـذ کند. از اینجا اسـتفاده می‌کنیم که اگر- برفرض- نمازی صـحیح بود ولی نـاهی از فحشـاء و منکر نبود، لطمه‌ای به اسم نمـاز وارد نمی‌شود. خلاصه اینکه مرحوم آخونـد برای این عناوین، فقط جنبه راهنمایی و هدایتگری قائل است نه اینکه این عناوین موضوعیتی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۳

داشـته باشـند. اشـکال دوّم: امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرمایـد: مبنای تصویر جامع، قاعـده فلسـفی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» بود درحالی‌که در جای خود ثابت است که: اوّلًا: این قاعده، اختصاصی است و واحد در آن خداوند متعال است که واحد به تمام معنا و بسیطِ از جمیع جهات است.[۳۹] ثانیاً: برفرض که دایره قاعده را توسعه دهیم و بگوییم: این قاعده به خداوند متعال اختصاص ندارد، محـدوده توسـعه این قاعـده، تکوینیـات و واقعیـات است یعنی آنچه تکویناً و حقیقتاً وحـدت دارد مورد بحث قرار می‌گیرد. ولی در اینجـا که در ارتبـاط بـا نمـاز و امثـال آن بحث می‌کنیم، یـک واحـد اعتبـاری را مورد بحث قرار داده‌ایم نه واحـد حقیقی را. شـارع مقـدس، مقولات مختلفی- که بین آنهـا تباین ذاتی وجود دارد- را به صورت شـیء واحـد ملاحظه کرده است. مقولات موجود در نمـاز، متباینـند و لازمه تبـاین این است که نتوان بین آنها وحـدتی تحقق داد مگر در مقام اعتبار، شارع مقـدس- در مقام اعتبار و به عنوان امری اعتباری- این مقولات مختلف را به صورت شـیء واحـدی ملاحظه کرده و عنوان محلِّل و محرِّم به آن داده و بعضـی از امور را به عنوان قواطع آن مطرح کرده و برای آن، آثـاری- چون نهی از فحشـاء و منکر- فرض کرده است. آیـا در چنین مسأله‌ای- مانند صلاهٔ- که هیچ‌گونه وحدتی- حتی در یک فردش-

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۴

تحقق نـدارد بلکه مجموعه‌ای از مقولات متباین است، چگونه می‌توان قاعـده فلسـفی مربوط به واقعیات و تکوینیات را مطرح کرد؟ مرحوم آخوند نه تنها در اینجا بلکه در موارد متعددی- که ظاهراً یکی از آنها مسأله واجب تخییری است- به این قاعده اسـتناد کرده است در حـالی که این قاعـده، هیـچ ربطی به مسائل اعتباری نـدارد و در اصول و فقه نمی‌توان به آن اسـتناد کرد.[۴۰] اشکال سوّم: حضـرت امام خمینی «دام ظلّه» سـپس می‌فرمایـد: برفرض که جریان قاعده الواحد را در ما نحن فیه بپذیریم ولی آیا شـما چگونه این قاعده را بر اینجا تطبیق می‌کنید؟ شـما گفتید: چون اثر، واحد است پس مؤثر هم باید شـیء واحد باشد و آن شـیء واحد را به‌عنوان قـدر جامع بین انواع نمازهای صـحیح قرار دادیـد. در حالی که شـما اثر واحـدی ذکر نکردید بلکه چندین اثر مطرح کردید. نهی از فحشاء و منکر یک اثر است، معراجیت، اثر دیگر، قربان کلّ تقی اثر دیگر، خیر موضوع اثر دیگر و حتماً آثار دیگری نیز وجود دارد که شما مطرح نکرده‌اید. پس چرا می‌گویید:

از وحـدت اثر، پی به وحـدت مؤثر می‌بریم؟ درحالی‌که شـما اثر واحد ذکر نکرده‌اید و برفرض که قاعده الواحد بخواهد در ما نحن فیه جریان پیـدا کنـد بایـد یک اثر در کار باشـد. از این گذشـته، حتی در (إنّ الصـلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر) نیز آثار متعـددی مطرح است زیرا فحشاء و منکر، دارای دامنه وسـیعی است، شرب الخمر، غصب، سرقت و ... همه از مصادیق آن می‌باشند و پیداست که این‌ها همه دارای اسـتقلالند، در نتیجه (إنّ الصلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر)- به تعداد فحشاء و منکر- به آثار متعددی انحلال پیـدا می‌کنـد. (الصـلاهٔ تنهی عـن الفحشـاء و المنکر) یعنی الصـلاهٔ تنهی عن شـرب الخمر، الصـلاهٔ تنهی عن الزنـا، الصـلاهٔ تنهی عن الغصب و ... بنـابراین اگر مـا بودیم و آیه شـریفه، و روایات دیگری در مورد آثار نماز در میان نبود، نمی‌توانستیم بگوییم: تنهی عن الفحشاء و المنکر، اثر واحد است بلکه آثار متعددی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۵

است و در این صورت، قاعـده «الواحـد لا یصـدر إلّا من الواحـد» نمی‌تواند جریان پیدا کند.[۴۱] پاسخ اشـکال سوّم: این اشکال، به مرحوم آخوند وارد نیست، زیرا اسـتدلال مرحوم آخوند، مبتنی بر تعدّد آثار نیست یعنی اگر آیه شـریفه در ارتباط با صلاهٔ نبود و ما

بودیم و «الصلاهٔ معراج المؤمن»[۴۲] وجود همین یک اثر، برای تمامیت استدلال مرحوم آخوند کافی بود، زیرا ایشان می‌فرمود: تمام نمازهای صحیح، در این اثر (معراجیت) مشترکند و براساس قاعده «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» باید قدر جامعی به‌عنوان موضوع له لفظ صلاهٔ وجود داشته باشد که در این اثرِ واحد، تأثیر کرده باشد. پس استدلال مرحوم آخوند، متوقف بر تعدّد آثار نیست و در این صورت، تعدد آثار، لطمه‌ای به استدلال وارد نمی‌کند. تعدّد آثار در جایی لطمه به استدلال می‌زند که ما احتمال دهیم مؤثر در هر اثری، غیر از مؤثر در اثر دیگر باشد، مثلًا: اگر در بین نمازهای صحیح، این اختلاف وجود داشت که بعضی از نمازهای صحیح، عنوان معراجیت و بعضی دیگر از نمازهای صحیح، عنوان قربان کلّ تقی داشت می‌گفتیم:

قاعده «الواحد» نمی‌تواند پیاده شود چون آنچه مؤثر در معراجیت است غیر از چیزی است که مؤثر در قربانیت است. ولی اگر ما این گونه فرض کنیم- واقعیت مسئله هم همین است- که تمام نمازهای صحیح، در معراجیت مشترکند، اشتراک این‌ها در قربانیت، لطمه‌ای به قاعده الواحد نمی‌زند. به عبارت دیگر: ما که از راه معراجیت تمام نمازهای صحیح می‌خواهیم بین نمازهای صحیح، قدر جامعی درست کنیم، این امر متوقف بر این نیست که نمازهای صحیح، اثر دیگری غیر از معراجیت نداشته باشند بلکه وجود اثر دوّم یا سوّم و ... در ملاک قاعده «الواحد» خللی ایجاد نمی‌کند. در حقیقت، واحدی که در اینجا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۶

مطرح است، واحد به لحاظ مؤثرهاست، یعنی مؤثرها متعدد و اثر واحد است پس کشف می‌شود که مؤثر نیز واحد است و اثر واحد در مقابل آثار متعدد نیست که اشکال تعدد آثار مطرح شود. اشکال چهارم: به مرحوم آخوند گفته می‌شود: آثاری که شما به عنوان نهی از فحشاء و منکر و معراجیت و قربانیت و امثال آن ذکر کردید آیا موضوع این آثار چیست؟

ماهیت ۴۳] و مفهوم صلاهٔ یا وجود ذهنی آن یا وجود خارجی آن؟ و قسم چهارمی وجود ندارد. اگر کسی احتمال دهد که این آثار، مربوط به ماهیت صلاهٔ است، مثل بعضی از لوازمی که ملزوم آن عبارت از ماهیت است و از آنها به «لوازم الماهیهٔ» تعبیر می‌کنند، مانند زوجیت نسبت به اربعه که در لازم بودن زوجیت، نسبت به ملزومِ أربعه، نه وجود ذهنی دخالت دارد و نه وجود خارجی، بلکه زوجیت مربوط به ماهیت اربعه است. آیا آثاری که برای نماز ذکر کردید مانند زوجیت نسبت به اربعه است؟ پیداست که مسئله به این صورت نیست زیرا مفهوم و ماهیت صلاهٔ، ناهی از فحشاء و منکر نیست و عنوان معراجیت برای هیچ مؤمنی ندارد. همچنین نمی‌توان گفت: آثار، مربوط به وجود ذهنی صلاهٔ است. شما اگر هزاران بار مفهوم صلاهٔ را تصور کنید و به ماهیت آن وجود ذهنی بپوشانید هیچ‌گونه نهی از فحشاء و منکر برآن مترتب نمی‌شود. و این وجود ذهنی، موجب حصول برکات و آثار نمی‌شود. بنابراین، چاره‌ای نیست جز این که گفته شود: این آثار، مربوط به وجود خارجی صلاهٔ است. نماز، وقتی وجود خارجی پیدا کرد آثاری چون نهی از فحشاء و منکر و معراجیت و ... برآن مترتب می‌شود. در نتیجه، همه وجودات خارجی نمازهای صحیح، در این آثار مشترکند. همان‌طوری‌که نماز چهار رکعتی این آثار را دارد، نماز مسافر،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۷

نماز متوضی، نماز متیمم، نماز قائم و نماز قاعد و مضطجع، و حتی نماز غریق، این آثار را دارد. ولی شما (جناب آخوند) از این حرف چه بهره‌ای می‌توانید ببرید؟ شما می‌گویید: ما از اشتراک وجودات خارجیه در ترتب آثار، کشف می‌کنیم که قدر جامعی وجود دارد و آن قدر جامع، در ترتب این اثر دخالت دارد. مستشکل می‌گوید: لازم است ما یک تجزیه و تحلیلی نسبت به این حرف داشته باشیم تا ببینیم آیا این حرف صحیح است یا نه؟ یک جهت را که باید ملاحظه کرد این است که این وجودات، چون وجوداتِ صحیح می‌باشند در این آثار تأثیر دارند ولی اگر نماز حاضر، باطل باشد چنین آثاری برآن مترتب نمی‌شود. نمازِ حاضرِ صحیح که در این اثر تأثیر می‌گذارد نماز چهار رکعتی است و اگر حاضر، به جای چهار رکعت، دو رکعت بخواند، نمی‌تواند این آثار را داشته باشد. نماز دو رکعتی مسافر نیز به عنوان این که قصر است موجب ترتب این آثار است.

و اگر مسافری به جای نماز دو رکعتی، نماز چهار رکعتی بخوانـد، نمی‌تواند این آثار را داشـته باشد. در این صورت سؤال می‌کنیم: قـدر جامع بین نماز تمام و نماز قصـر چیست؟ آیا در آن قـدر جامع، خصوصـیات «تمامیت» برای حاضـر مطرح است؟ اگر بگوییـد: مطرح نیست. می‌گوییم: نماز حاضر، اگر تمام نباشد مؤثر در این آثار نیست. و اگر بگویید:

خصوصـیت «تمـامیت» برای حاضـر و خصوصـیت «قصـریت» برای مسـافر مطرح است پس قـدر جـامع بین نماز حاضـر و نماز مسافر چیسـت؟ بـه عبـارت روشن‌تر: شـما می‌گوییـد: «اگر خصوصـیات فردیّه زیـد و عَمرو و بکر را ملاحظه کنیم این‌هـا متباین‌انـد و اگر خصوصیات فردیّه را کنار بزنیم می‌توانیم بین آنان قدر جامع درست کنیم».

می‌گوییم: آیا خصوصـیاتی که در صحت نمازهای صحیح معتبر است- مثل قصریت و اتمامیت- در مقام قدر جامع حفظ می‌شود یا نه؟ اگر بگویید: خصوصیات را کنار می‌زنیم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۸

می‌گوییم: در این صورت، قـدر جـامع هست ولی اگر خصوصـیات، کنـار رود صـحت هم کنار می‌رود و این آثار هم کنار می‌رود. این آثار، تابع صـحت و صـحت هم تابع خصوصیات است. و اگر بگویید: خصوصیات را حفظ می‌کنیم. می‌گوییم: در این صورت، نماز حاضـر و مسافر، متباین شده و نمی‌توان بین آنها قدر جامع پیدا کرد زیرا قدر جامع بین نماز حاضر و نماز مسافر، «نماز» است و «نمـاز» نمی‌توانـد ناهی از فحشاء و منکر باشـد بلکه «نماز صـحیح» با رعایت خصوصـیات است که ناهی از فحشاء و منکر است. این مهم‌ترین اشـکالی است که بر مرحوم آخوند وارد است و به نظر می‌رسد که قابل جواب هم نیست. اشکال پنجم: نتیجه تصویری که شما برای جامع صـحیحی ذکر کردیـد، این شـد که ما به هیچ عنوان نمی‌توانیم جامع را بشناسـیم؛ فقط از راه آثار و خواصـی که در آیـات و روایـات ذکر شـده، می‌توانیم به آن جـامع اشـاره کنیم. و این آثـار- بر اسـاس مبنـای مرحوم آخونـد- دخالتی در آن جامع نـدارد، بلکه در اینجـا فقط عنوان مشـیر مطرح است، یعنی از راه این آثار، به آن جامع اشاره می‌شود و در حقیقت، به معنای صـلاهٔ، اشـاره می‌شود. البته بایـد توجه داشت که این ابهـام و اجمـال، در ارتباط با ما مطرح است ولی در ارتباط با خود شارع- که الفاظ را برای معـانی صـحیحه و لفـظ صـلاهٔ را برای جـامع بین افراد صـحیحه وضع کرده است- ابهـامی وجود نـدارد و قـدر جـامع، معلوم و مشخص است، هرچند ما نتوانستیم آن جامع را بدست آوریم. شارع، به عنوان این که واضع است- بنا بر قول به حقیقت شرعیه- و یا به عنوان این که مستعمِل است و احاطه علمی به همه مسائل دارد و خودش مخترِع این الفاظ است، برایش هیچ‌گونه ابهامی در کار نیست. حـال این اشـکال پیش می‌آیـد که این آثـار، برای متشـرعه نامعلوم است، حتی طلاب تا قبل از رسـیدن به کفایه، از این آثار اطلاعی ندارند و بر اساس کلام مرحوم آخوند باید

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۷۹

گفت: صـلاهٔ، برای این افراد هیـچ معنـایی نمی‌توانـد داشـته باشـد زیرا معنای موضوع له آن مبهم است و آثار هم برای چنین کسـی نـامعلوم است تا از طریق آنها راه به موضوع له پیـدا کنـد. آیا شـخص عامی که نمی‌دانـد نماز ناهی از فحشاء و منکر و معراج مؤمن است، از لفـظ نماز چه چیزی درک می‌کنـد؟ بر اساس مبنای مرحوم آخونـد، نبایـد چیزی درک کنـد زیرا معنای جامع- حتی برای خود مرحوم آخوند هم- مبهم است و آثار هم برای شـخص عامی نامشـخص است، لذا لازمه بیان ایشان این است که اکثر متشـرعه، از لفظ صـلاهٔ چیزی درک نکننـد. در حالی که واقعیت مسئله این‌طور نیست. اگر کسـی این آثار را هم ندانـد باز هم معنای صـلاهٔ برایش مبهم نیست که از شـنیدن لفظ صلاهٔ، به معنایی انتقال پیدا نکند. به عبارت دیگر: «از شنیدن لفظ صلاهٔ، انتقال پیدا می‌کند به این که یک عبادتی هست» ولی آیا آن عبادت چیست؟ از لفظ صلاهٔ چیزی نمی‌فهمد. بنابراین، بیان مرحوم آخوند دارای تالی فاسد است و نمی‌توانـد مورد قبول باشـد. اشـکال شـشم: بر اساس حرفی که قبل از شـروع در تصویر قـدر جامع گفتیم، اشـکال دیگری به مرحوم آخوند وارد می‌شود و آن این است که آیا شـرایط، در تسمیه و یا موضوع له دخالت دارد یا نه؟ ما گفتیم: شرایط بر سه قسم

است: قسم اوّل: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق دارد و در خارج هم در متعلّق اخذ شده است. قسم دوّم: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق دارد ولی در خارج در متعلّق اخذ نشده است، مثل عدم ابتلاء به مزاحم اقوی. قسم سوّم: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق ندارد، مثل قصد قربت- به معنای داعی الأمر- براساس مبنای مرحوم آخوند. در آنجا گفتیم: دو قسم اخیر شرایط، داخل در محلّ نزاع نیستند و کسی نیامده آنها را در محلّ نزاع داخل کند به گونه‌ای که صحیحی بگوید: اگر نماز، مبتلا به ازاله شد، دیگر صلاهٔ نیست چون مبتلا به مزاحم اقوی است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۰

حال می‌گوییم: اگر نظر مرحوم آخوند هم همین باشد یعنی اگر ایشان، در باب شرایط، قائل به تفصیل شود و فقط شرایط قسم اوّل را داخل در محل نزاع بداند؛ در حقیقت، صحت نماز را- از لحاظ شرایط- فقط در ارتباط با شرایط قسم اوّل، در محلّ بحث قرار می‌دهد. در این صورت، این اشکال به ایشان وارد است که می‌گوییم: دلیل شما، با مدّعا تطبیق نمی‌کند. زیرا مدّعای شما صحت مطلقه نیست بلکه مدّعای شما صحت از حیث شرایط قسم اوّل- علاوه بر اجزاء- می‌باشد، ولی صحت از حیث شرایط قسم دوّم و سوّم، داخل در محلّ نزاع و مدّعای شما نیست. و به عبارت دیگر:

مدّعای شما، صحت از حیث اجزاء و از حیث بعض شرایط است، نه صحت مطلق. ولی دلیل شما- که می‌خواهید از راه آثار به قدر جامع برسید- در ارتباط با صحّت مطلقه است، زیرا این آثار، آثار صحیح مطلق است یعنی نمازی می‌تواند ناهی از فحشاء و منکر باشد که تمام اجزاء و تمام شرایط- حتی عدم ابتلاء به مزاحم اقوی- در آن وجود داشته باشد. بنابراین که نماز مبتلا به ازاله، باطل باشد. در نتیجه، چنین صلاتی نمی‌تواند ناهی از فحشاء و منکر و معراج مؤمن باشد، و سایر آثار هم نمی‌تواند برآن مترتب شود. آیا می‌توان گفت: نمازِ بدون قصد قربت، ناهی از فحشاء و منکر و معراج المؤمن است؟ حاصل این که این آثار بر نمازی مترتب است که دارای صحّت مطلقه باشد. پس دلیل شما اقتضای صحّت مطلقه می‌کند درحالی‌که مدّعای شما، صحّت مطلقه نیست. البته ما در آنجا گفتیم: به حسب ظاهر، مرحوم آخوند در باب شرایط تفصیلی قائل نشده است. و ایشان در آخر بحث صحیح و اعم مسئله شرایط را عنوان می‌کند. ابتدا به صورت احتمال می‌فرماید: «محتمل است ما بگوییم: شرایط، از محل بحث خارج است»، بدون اینکه تفصیلی قائل شود. امّا در آخر بحث می‌فرماید: ولی صحیح این است که بگوییم: «شرایط هم در باب صحّت و باب موضوع له و مسمّی معتبر است»[۴۴].

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۱

ولی بعید است که ایشان مسئله عدم ابتلاء به مزاحم اقوی یا چیزهایی که از امر تأخر دارد- و خود امر هم متأخر از تسمیه و موضوع له است- را در مقام تسمیه دخیل بداند.

روی این استبعاد، اشکال عدم تطبیق دلیل بر مدّعا، بر مرحوم آخوند وارد خواهد شد. اکنون که از کلام مرحوم آخوند فارغ شدیم ببینیم بزرگان شاگردان مرحوم آخوند مثل محقق عراقی رحمه الله، محقق نائینی رحمه الله، محقق کمپانی رحمه الله، و استاد بزرگوار ما مرحوم آقای بروجردی که سالیان متمادی از محضر مرحوم آخوند استفاده کرده و از شاگردان مبرّز مرحوم آخوند بوده است در مقام تصویر جامع چه راهی را طی کرده‌اند؟ محقق نائینی رحمه الله از ابتدای امر، خود را راحت کرده و معتقد است: ما نیازی به تصویر قدر جامع نداریم.[۴۵] ولی بزرگان سه گانه دیگر، تصویر جامع را پذیرفته‌اند.

۲- کلام محقق عراقی رحمه الله

جامع، گاهی به صورت جامع مقولی (یا ماهوی) است، مثلًا بین زید و عَمرو و بکر و تمامی افراد انسان، جامع ماهوی وجود دارد؛

یعنی این افراد، در ماهیت واحد مشترکند و از مقوله واحدی می‌باشند و آن جامع، انسانیّت و ماهیت انسان است. ولی در ما نحن فیه، چنین جامعی نداریم. جامع ماهوی، نه تنها بین مصادیق نمازهای صحیح- مثل نماز حاضر و مسافر و متوضی و متیمم و قائم و قاعد- وجود ندارد بلکه بین اجزاء یک نماز صحیح هم وجود ندارد زیرا وحدت یک نماز، وحدت اعتباری است و چیزهایی که این وحدت اعتباریه بین آنها ملاحظه شده، از مقولات مختلف و متباین می‌باشند. بعضی از مقوله «أین» و بعضی از مقوله «فعل» و بعضی از مقوله دیگرند. و در فلسفه ثابت شده است که بین مقولات، تباین کلّی وجود دارد و امکان ندارد بین مقولات، یک جامع حقیقی و ماهوی تحقق داشته باشد.[۴۶] لذا ایشان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۲

می‌فرماید: ما حتی در یک نماز هم نمی‌توانیم جامع ماهوی درست کنیم چه رسد به اینکه بخواهیم نمازهای متعددی چون نماز حاضر و مسافر و متیمم و غریق و ... را تحت یک ماهیت و یک مقوله درآورده و برای آنها جامع ماهوی درست کنیم، چنین چیزی ممتنع است. از جامع ماهوی که بگذریم، در مرحله پایین‌تر، به جامع عنوانی می‌رسیم. جامع عنوانی به این معناست که افرادی تحت یک عنوان جمع باشند، هرچند از نظر ماهیت و مقوله، مختلف باشند، مثل اینکه در باب نماز بگوییم: عنوان «الناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر» جامع بین تمام نمازهای صحیح است.[۴۷] ولی ظاهراً چنین جامعی به عنوان موضوع له لفظ صلاهٔ نیست. مؤیّد این مطلب همان اشکالی بود که مرحوم بروجردی بر کلام مرحوم آخوند وارد کرد و ما از کلام ایشان دفع کردیم. آن اشکال این بود که اگر عنوان «الناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر» معنای موضوع له لفظ صلاهٔ باشد باید آیه شریفه را این‌گونه معنا کرد: إنّ الناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر ناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر.

درحالی‌که نمی‌توان با آیه شریفه این گونه برخورد کرد. این مطلب در کلام مرحوم عراقی ذکر نشده ولی آنچه گفتیم مؤیدی است که جامع عنوانی- مثل الناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر- نمی‌تواند موضوع له لفظ صلاهٔ باشد. پس جامع چیست؟ ایشان می‌فرماید: جامع، حصّه‌ای از وجودات است که نمازهای صحیح را دربر می‌گیرد. توضیح: مثلًا نمازهای فاسد را یک طرف و نمازهای صحیح را طرف دیگر قرار می‌دهیم و می‌گوییم: برای ما دو حصّه وجود دارد: یک حصّه، مشتمل بر وجودات نمازهای صحیح و یک حصّه، مشتمل بر وجودات نمازهای فاسد است. و جامع بین

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۳

نمازهای صحیح، حصّه‌ای است که مشتمل بر نمازهای صحیح است. همان‌طور که جامع بین نمازهای فاسد، حصّه‌ای است که مشتمل بر نمازهای فاسد است. بنابراین بعد از آنکه جامع ماهوی برای نمازهای صحیح، ممتنع بود و جامع عنوانی هم موضوع له نبود- اگرچه استحاله ندارد- جامع بین نمازهای صحیح، عبارت از عنوان «حصّه‌ای از وجودات که شامل نمازهای صحیح است» می‌باشد.[۴۸] اشکال بر کلام مرحوم عراقی به مرحوم عراقی عرض می‌کنیم: آیا این حصّه از وجودات- که به عنوان جامع مطرح است- عبارت از «وجود» است یا «کلّی و ماهیت» یا قسم سوم؟ قسم سوم را نمی‌توان تصور کرد بنابراین یا باید بگویید: این حصّه از وجودات، «ماهیت و کلّی» است و یا باید بگویید: «وجود» است. اگر بگویید: «ماهیت» است. می‌گوییم: شما تصویر جامع ماهوی را ممتنع دانستید و گفتید: مقولات متباین نمی‌توانند تحت پوشش یک ماهیت و یک مقوله قرار بگیرند. و اگر بگویید: «وجود» است. می‌گوییم: اوّلًا: «وجود»، مساوق با جزئیت است. هرجا که وجود مطرح باشد، جزئیت و تشخص هم همراه آن می‌باشد. در این صورت شما چگونه ملتزم شدید که موضوع له لفظ صلاهٔ- مثل اسماء اجناس- دارای عمومیت است؟ به عبارت دیگر: شما از یک طرف می‌گویید: «وضع و موضوع له در صلاهٔ، عام است». و از طرفی می‌گویید: جامع بین افراد صحیحه، «وجود» است. درحالی‌که وجود، مساوق با جزئیت است. و جزئیت، با عمومیت معنای موضوع له قابل جمع نیست.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۴

ثانیاً: آیا شما، این وجودات را وجودِ واحد می‌دانید یا وجودات متعدّد؟ اگر بگویید: این وجودات، دارای وحدت می‌باشند. می‌گوییم: آیا ماهیات متباینه می‌توانند در وجودْ اتحاد داشته باشند؟ یعنی آیا می‌توانند یک وجود داشته باشند؟ مگر شما نمی‌گویید: در صلاهٔ، ماهیات متباینه وجود دارد؟ چگونه ماهیات متباینه، در یک وجود جمع شده‌اند؟ در باب عرض و معروض- با وجود اینکه قوام وجودی عرض، به معروض است- اگر سؤال شود: آیا برای عرض و معروض، دو وجود تحقق دارد یا یک وجود؟ بدون تردید خواهید گفت: دو وجود تحقق دارد، زیرا دو ماهیت و دو حقیقت است. وجودِ جسم، یک چیز و وجودِ عرض، چیز دیگری است و برای ما در خارج دو وجود است یکی وجود جسم و دیگری وجود بیاض. به عبارت دیگر: نیاز عرض به معروض، اقتضای اندکاک وجودی در معروض- به گونه‌ای که در خارج، فقط یک وجود داشته باشیم- را ندارد. وقتی در باب عرض و معروض چنین است آیا در مورد مقولات مختلف- که صلاهٔ را تشکیل داده‌اند- می‌توان گفت: «در یک وجود، جمع هستند»؟ در نتیجه ناچارید بگویید: این حصّه از وجود، وجوداتِ متعدد است. و ما می‌گوییم: اگر وجوداتِ متعدد باشد جامع می‌خواهد؛ زیرا نماز برای هریک از وجودات- به نحو وضع عام و موضوع له خاص- وضع نشده است. بلکه به صورت وضع عام و موضوع له عام است و شما باید بین این وجودات، قدر جامعی درست کنید و هیچ جامعی نمی‌توان بین این‌ها درست کرد مگر جامع عنوانی و آن عنوان «الحصّهٔ من الوجود، المشتملهٔ علی الصحیح» است و این عنوان، خودش جامع عنوانی است.

«الحصّهٔ من الوجود» جزء حقیقت وجودات نیست بلکه عنوانی است که این وجودات را زیر پوشش قرار داده است. و اگر قرار بود جامع عنوانی حلّال مشکل شما باشد، همان عنوان «الناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر» قابل‌قبول‌تر و بهتر از این جامع عنوانی است که شما بیان کردید.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۵

۳- کلام محقق اصفهانی رحمه الله

ایشان ابتدا به عنوان مقدّمه می‌فرماید: سنخه ماهیات و مفاهیم با سنخه وجودات، سنخه متقابل و متعاکس است. یعنی در ماهیات و مفاهیم، هرچه ابهامْ بیشتر باشد، سعه ماهیت بیشتر است و هرچه قیود واضحه کمتر باشد، در سعه این ماهیت مؤثر است. و در مقابل، هرچه ماهیت روشن‌تر باشد و قیودش واضح‌تر باشد، از سعه و گستردگی آن کاسته خواهد شد. ولی مسئله وجودات و واقعیات، بر عکس ماهیت و متقابل با ماهیت است. در ارتباط با وجودات، هرچه وجود، ضعیف‌تر و مبهم‌تر باشد؛ نارساتر و مضیّق‌تر و محدودتر خواهد بود و هرچه روشن‌تر و بی‌ابهام‌تر باشد، سعه دایره آن بیشتر خواهد بود تا این که برسد به ذات مقدس باری‌تعالی که واجب‌الوجود است. او به لحاظ این که روشن‌تر است و به قول حاجی سبزواری: «یا من هو اختفی لفرط نوره»[۴۹] شدّت نور و شدّت وجود، گاهی آن عکس العمل را به وجود می‌آورد. درحالی که معنای اوّلی شدّت نور عبارت از وضوح بیشتر و روشنایی بیشتر است و واجب‌الوجود، روی همین جهت است که تمام سعه و گستردگی درباره او مطرح است، به طوری که تمامی موجودات عالم در پرتو نور وجود واجب‌الوجود می‌باشند. نتیجه این که ماهیات و وجودات، در این جهت متعاکسند. هرچه ماهیت، روشن‌تر باشد، سعه آن کمتر و هرچه مبهم‌تر باشد سعه آن بیشتر است. ولی وجود، هرچه روشن‌تر باشد سعه آن بیشتر و هرچه ضعیف‌تر باشد سعه آن کمتر است. پس از بیان مقدّمه فوق می‌فرماید: ماهیات بر دو قسمند: قسم اوّل: عبارت از ماهیات اصیله و متأصّله است. ماهیت اصیل، یعنی ماهیت به معنای حقیقی که از نظر ماهیت، هیچ نقص و کمبودی در آنها وجود ندارد، مثل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۶

ماهیت انسان که عبارت از حیوان ناطق است. از خصوصیات ماهیت اصیل این است که در ذات آن، هیچ ابهامی وجود ندارد. اگر

از ما راجع به ماهیت انسان سؤال کنند، می گوییم: حیوان ناطق. تمام ماهیت انسان، با وضوح و روشنی و بدون کم و زیاد عبارت از حیوان ناطق است. ایشان می‌فرماید: اگر بخواهد ابهامی بر این ماهیت عارض شود، این ابهام نمی‌تواند در مرحله ذات ماهیت مطرح باشد، بلکه در ارتباط با خصوصیات فردی و عوارض مشخّصه آن می‌تواند مطرح باشد، مثلًا: اگر به ما گفتند: «انسانی در خانه است». وقتی ما این انسان را با ماهیتش ملاحظه کنیم، هیچ‌گونه ابهامی برای ما وجود ندارد ولی همین انسان را اگر به لحاظ خصوصیات فردی او ملاحظه کنیم، احتمالاتی در او جریان دارد، سفید پوست بودن، سیاه پوست بودن، عالم بودن، جاهل بودن، بلندقد یا کوتاه قد بودن و .... قسم دوّم: ماهیاتی است که از آنها به ماهیات اعتباریه و غیر متأصّله تعبیر می‌شود. این‌ها عبارت از ماهیاتی هستند که از چند ماهیت، ترکیب یافته و از چند مقوله تشکیل شده‌اند، و در حقیقت ماهیات متعدد را کنار هم گذاشته‌اند و با یک وحدت اعتباری به آنها نگریسته‌اند، مثل ماهیت صلاهٔ. صلاهٔ، دارای ماهیت واحدی است ولی نه ماهیت اصیله بلکه ماهیت اعتباریه، زیرا اجزاء و خصوصیاتی که در تشکیل این ماهیت اعتباری نقش دارند هرکدام، یک ماهیت اصیله متأصّله‌اند و هرکدام، یک مقوله‌اند. این مقولات متباینه را شارع مقدس، با یک وحدت اعتباری به آنها نگریسته و این واحد اعتباری را موضوع برای حکم قرار داده و آثار و احکامی برآن مترتب کرده است. فرق این ماهیات اعتباریه با ماهیات اصیله، در یک جهت مهم این است که ما گفتیم: ماهیات اصیله، در ذاتشان ابهامی نیست و ابهام، همواره در ارتباط با عوارض و خصوصیات آن ماهیات است ولی ماهیات اعتباریه، در ذاتشان ابهام وجود دارد یعنی معمولًا حدود و ثغور این ماهیت واحده اعتباریه برای ما نامعلوم است. به عبارت روشن‌تر: ایشان می‌فرماید: وقتی به انسان نگاه می‌کنیم می‌بینیم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۷

ماهیت آن روشن و واضح است ولی وقتی به نماز- به عنوان یک ماهیت اعتباری- نگاه می‌کنیم، ملاحظه می‌کنیم ماهیت آن مبهم و غیر واضح است امّا این ماهیت، با همین ابهامی که دارد در ذهن متشرعه می‌آید. هروقت متشرعه، کلمه صلاهٔ را می‌شنود، همین ماهیت مبهم به ذهنش می‌آید. ولی نمی‌تواند آن را بیان کند. این از قبیل «یدرک و لا یوصف» است. به‌همین‌جهت، متشرعه اگر بخواهد آن را بیان کند از راه آثارش بیان می‌کند و می‌گوید: چیزی که نهی از فحشاء و منکر می‌کند، آنچه در شبانه‌روز پنج بار خوانده می‌شود، آنچه به عنوان اساس احکام عملیه فرعیه مطرح است. و از راه این عناوین، همان ماهیت مبهم را- که در ذهن او می‌آید- بیان می‌کند.[۵۰] سپس می‌فرماید: این ابهامی که در اینجا ذکر می‌کنیم، غیر از ابهامی است که در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۸

نکره وجود دارد. در نکره، مسئله تردید مطرح است. وقتی کسی به شما می‌گوید:

جاءنی رجلٌ، در این جمله کلمه «رجل» به حسب واقع ابهام ندارد ولی با توجه به این که متکلّم، مشخصات او را بیان نکرده است؛ روح تردیدی در مخاطب به وجود می‌آید و مخاطب، مردّد می‌شود که آیا این رجل، زید است یا عَمرو است و یا بکر است؟ ایشان می‌فرماید: اسم این را ما، تردید می‌گذاریم ولی ابهامی که در اینجا مطرح می‌کنیم مربوط به ذات و ماهیت است نه تردید انسانها در معنای صلاهٔ. بلکه صلاهٔ، ذاتاً ابهام دارد. سپس می‌فرماید: تصور نکنید که آنچه در ارتباط با الفاظ عبادات می‌گوییم، فقط در الفاظ عبادات مطرح است بلکه این مسئله در تکوینیات هم نظائری دارد مثلًا: خمر، از اشیاء متعددی ساخته می‌شود، از خرما، انگور و ... و این‌ها از جهات مختلفی- مثل شکل، رنگ، شدت اسکار و ...- با یکدیگر تفاوت دارند ولی وقتی عرف، کلمه خمر را می‌شنود، قطعاً معنایی به ذهنش می‌آید، امّا آن معنا نه انطباق بر خصوص خمر متخذ از انگور دارد و نه انطباق بر خصوص خمر متخذ از خرما دارد و نه انطباق بر رنگ خاص یا مرتبه خاصی از اسکار دارد. حال از عرف سؤال می‌کنیم: خمر چیست؟ عرف نمی‌تواند توصیف کند، به‌همین‌جهت آثارش را مطرح می‌کند و می‌گوید: همان چیزی که مسکر است و عقل را زایل می‌کند. محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: در باب صلاهٔ نیز ما همین حرف را می‌زنیم. سپس می‌فرماید: بعضی از محقّقین، در نوع

مشکّک از ماهیات اصیله نیز همین حرف را زده‌اند، مثلًا در باب نور و وجود و امثال این‌ها ملاحظه می‌کنیم که بالاترین مرتبه وجود، عبارت از واجب الوجود است، بعد نوبت به ممکن الوجود می‌رسد ولی در همین ممکن الوجود، مراتب متعددی مطرح است. شدت وجود در مجرّدات با وجود در ماهیات تفاوت دارد و در خود ماهیات نیز وجود انسان با وجود حیوان فرق دارد. ایشان می‌فرماید: بعضی از اهل فن معتقدند:

کلّی وجود مشکک، بین مراتب مختلفه‌ای از وجود، دارای یک ماهیت مبهمی است و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۸۹

به همان ابهامش در ذهن استقرار پیدا می‌کند و باید از طریق آثار و خواص، به آن ماهیت مبهم اشاره شود. بعد می‌فرماید: این راهی که ما طی کردیم- و غیر از این نمی‌شود طی کرد- هم برای صحیحی مفید است و هم برای اعمی. یعنی صحیحی و اعمی، معنای ماهیت صلاة را یک معنای مبهمی می‌دانند ولی فرق بین آن دو این است که صحیحی وقتی می‌خواهد آن معنای مبهم را به وسیله آثارش بیان کند می‌گوید: چیزی است که بالفعل، ناهی از فحشاء و منکر است ولی اعمی- با توجه به اینکه نمازهای فاسد را هم داخل در آن معنای مبهم می‌داند- وقتی می‌خواهد معنای مبهم صلاة را به وسیله آثارش بیان کند، می‌گوید: چیزی است که اقتضای نهی از فحشاء و منکر در آن وجود دارد. در این صورت، کلمه «اقتضاء» بر نمازهای فاسد هم تطبیق می‌کند؛ زیرا در هر نماز فاسدی هم اقتضای نهی از فحشاء و منکر وجود دارد ولی وجود مانع نگذاشته است که این اقتضاء به مرحله علیت تامّه و فعلیّت برسد.[۵۱] اشکال بر کلام محقق اصفهانی رحمه الله: آیا وجداناً با شنیدن لفظ صلاة، معنای مبهمی که یدرک و لا یوصف است به ذهن متشرعه می‌آید؟ وقتی آیه شریفه (أقیموا الصلاة) وارد شد آیا مردم، از این آیه چه چیزی فهمیدند؟ آیا معنای مبهمی به ذهن آنان آمد؟ در این صورت، آیا اگر از آنان سؤال می‌شد: «صلاة چیست؟» چه جوابی می‌دادند؟ هنوز که مسئله نهی از فحشاء و منکر نیامده بود و این‌طور نبود که (انّ الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر) قبل از (أقیموا الصلاة) آمده باشد، زیرا اوّل نمی‌آیند اوصاف صلاة را ذکر کنند بعد بفرماید: (أقیموا الصلاة). و یا وقتی (أقیموا الصلاة) آمد، هنوز خواندن پنج نوبت در شبانه روز نیامده بود. مسئله پنج نماز یومیّه، در رتبه متأخر از (أقیموا الصلاة) و در طول آن قرار داد و به عبارت دقیق‌تر: مسئله اوقات نماز، از (أقم الصلاة لدلوک الشمس إلی غسق اللیل)[۵۲]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۰

استفاده می‌شود. شما می‌گویید: این (أقم الصلاة) که در آیه آمده و معنایش این است که شما می‌دانید صلاة چیست و وجوب نماز را هم می‌دانید، فقط آمده‌ایم اوقات نماز را برای شما بیان کنیم و بگوییم: اوقات نماز، (لدلوک الشمس إلی غسق اللیل) است.

آیا صلاة در (أقم الصلاة) معنایش این است؟ یعنی همان چیزی که در شبانه روز پنج نوبت خوانده می‌شود. آیا مردم، آیه را این گونه معنا می‌کنند؟ پس (لدلوک الشمس) برای چه آمده است؟ آیا می‌توانیم بگوییم: از (أقم الصلاة) یک معنای مبهمی را می‌فهمیم؟ با چه چیزی به آن معنای مبهم اشاره کنیم؟ آیه تازه می‌خواهد اوقات صلاة را بگوید. زوال شمس تا نصف شب که وقت برای چهار نماز است در این آیه مطرح شده است. خلاصه این که ما نمی‌توانیم بگوییم: «متشرعه، از معنای صلاة، یک معنای مبهم یدرک و لا یوصف را استفاده می‌کنند و راه‌های معرفی آن معنا عبارت از راه‌هایی است که بعد از دستور (أقیموا الصلاة) آمده است». آیه شریفه (انّ الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر)[۵۳] بعد از مدتها نازل شده است و ما که طلبه هستیم تا وقتی به کفایة الاصول نرسیده و حرف مرحوم آخوند را ندیده‌ایم و یا تفسیر آیه را مطالعه نکرده‌ایم این آثار به ذهنمان نمی‌آید. الآن هم که چند روزی است در این زمینه بحث می‌کنیم باز وقتی من کلمه «صلاة» را می‌گویم، به ذهن شما مسئله نهی از فحشاء و منکر نمی‌آید، تا چه رسد به متشرعه کوچه و بازار که اصلًا اطلاعی از این آثار و خواص نماز ندارند، ولی در عین حال، وقتی کلمه صلاة نزد متشرعه مطرح می‌شود می‌فهمند که صلاة عبادتی است که دارای اجزاء و شرایطی می‌باشد و خصوصیاتی- مثل روبه‌قبله

بودن و ...- در آن معتبر است. تمام این خصوصیات، در ذهن متشرعه نقش می‌بندد. در این صورت، چگونه می‌توان گفت که جز یک معنای مبهم یدرک و لا یوصف- که با این آثار باید توصیف شود- به ذهن نمی‌آید؟ این خلاف چیزی است

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۱

که ما در خارج و در برخورد با متشرعه مشاهده می‌کنیم. در نتیجه کلام محقق اصفهانی رحمه الله با وجود جنبه‌های علمی قابل استفاده که دارد، نمی‌تواند مورد قبول باشد.

۴- کلام مرحوم آیت اللّه بروجردی

ایشان می‌فرماید: حقیقت و ماهیت صلاهٔ، عبارت از این اعمال و افعال و اقوالی که ملاحظه می‌شود نیست. اگرچه رکوع و سجود و تکبیر و تشهد و تسلیم، به عنوان اجزاء نماز نام‌گذاری شده‌اند و معنای اجزاء این است که نماز، یک امر مرکّبی است و این‌ها هم اجزاء یا شرایط آن مرکب می‌باشند ولی واقعیت مسئله، چیز دیگری است.

واقعیت، این است که نماز، یک حقیقت و خضوع و توجّه خاصی به خداوند است که این اجزاء به منزله مواد آن شناخته می‌شوند ولی صورت، عبارت از همان خضوع و توجه خاص است و همان‌طور که در فلسفه مطرح است «شیئیت شیء، به صورت آن است نه به ماده آن»[۵۴] در نتیجه، نماز عبارت از همان خضوع خاص و توجه مخصوص است. سپس می‌فرماید: دلیل بر این مطلب، این است که اگر عنوان نماز، عنوان مرکّبی بود، مرکّب وقتی تحقق پیدا می‌کند که تمام اجزاء آن، وجود پیدا کرده باشند و اگر حتی یک جزء آن‌هم ناقص باشد، نمی‌توان گفت: مرکّب، موجود شده است. حال ببینیم آیا تعبیری را که درباره مرکبات دیگر می‌کنیم، درباره نماز هم می‌توانیم پیاده کنیم؟ پاسخ این سؤال، منفی است زیرا ما در باب نماز می‌بینیم از هنگام شروع تا هنگام ختم نماز عنوان صلاهٔ را اطلاق می‌کنیم، مثلًا کسی که تکبیرهٔ الاحرام گفت، در موردش می‌گوییم: شرع فی الصلاهٔ. در حالی که نماز، بعد از سلام تحقق می‌یابد. پس چرا گفته می‌شود: شرع فی الصلاهٔ؟ یا اگر کسی مشغول نماز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۲

است و از شما سؤال کنند که او چه می‌کند؟ جواب می‌دهید: هو فی الصلاهٔ، و صلاهٔ را ظرف برای این شخص قرار می‌دهید. یا وقتی نماز تمام شد می‌گویید: فَرَغَ من الصلاهٔ.

آیا بعد از تمام شدن نماز می‌گویید: «الآن وُجِدَت الصلاهٔ»؟ ملاحظه می‌شود که تعبیراتی که در مورد صلاهٔ بکار می‌رود با تعبیراتی که در مورد سایر مرکبات بکار می‌رود تطبیق نمی‌کند. در مرکبات دیگر، قبل از تمامیت اجزاء، هیچ‌چیزی وجود پیدا نکرده است. بلکه بعد از تمام شدن اجزاء، اوّلین آنِ مرکّب و اوّلین زمان وجود آن مرکّب آغاز می‌شود ولی در باب نماز، چنین تعبیراتی وجود ندارد.

تعبیرات مربوط به نماز، حاکی از این است که نماز یک حقیقتی ماوراء این اجزاء و شرایط است. حقیقتی است که به مجرّد گفتن تکبیر، تحقق پیدا می‌کند و سپس تا آخر نماز، ادامه می‌یابد. این‌ها همه دلیل بر این است که عنوان صلاهٔ، عنوان مرکّب نیست، زیرا تعابیری که در مورد نماز بکار می‌رود در مورد مرکّبات دیگر وجود ندارد، پس این اجزاء به منزله مواد هستند ولی حقیقت صلاهٔ عبارت از خشوع و خضوع خاص است و این خشوع و خضوع در تمامی نمازها وجود دارد. موادّ، گاهی از نظر کیفیت و گاهی از نظر کمّیت تغییر می‌کند، مثلًا رکوع معمولی و رکوع با اشاره تغییر کیفی است و نماز مسافر و حاضر تغییر کمّی است و اختلاف مواد در کیفیت و کمیت، هیچ لطمه‌ای به آن حقیقت واحد- که عبارت از خضوع خاص است و در تمامی نمازهای صحیح وجود دارد- وارد نمی‌کند. همان خضوع خاصی که در نماز چهاررکعتی است در نماز دورکعتی و حتی نماز غریق وجود دارد با این که

از نظر صورت، بین نماز غریق و نمازهای دیگر تفاوت وجود دارد. سپس می‌فرماید: این خضوع خاص، فقط در نمازهای صحیح وجود دارد و در نمازهای باطل راهی ندارد.[۵۵] مؤیدی برای کلام مرحوم بروجردی:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۳

از تعبیراتی که در روایات وارد شده و از عنوانی که به «تکبیرة الإحرام» داده شده، و کلمه «تکبیرة» به «الإحرام» اضافه شده و در روایات هم می‌فرماید: «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم»[۵۶]، معلوم می‌شود که نماز، عبارت از یک حالت احرامی خاصّ است، مانند حالت احرامی که در حج تحقّق پیدا می‌کند در حج با گفتن تلبیه و نیت حج، حقیقتِ احرام تحقق می‌یابد و این حقیقتِ احرام، تا آخر افعال حج ادامه پیدا می‌کند یعنی تا زمانی که مسئله حلق و تقصیر- به عنوان محلّل- بیاید و انسان از احرام خارج شود. در ارتباط با نماز هم، روایات این گونه تعبیر دارند: «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم» یعنی صلاة را به منزله یک احرام صغیر فرض کرده‌اند که این احرام با گفتن تکبیرة الإحرام- به قصد نماز- تحقق پیدا می‌کند و انسان در حالت احرام صلاتی قرار می‌گیرد و سپس ادامه می‌یابد تا وقتی که «السلام علیکم و رحمة اللّه و برکاته» بیاید و انسان را از نماز خارج کند. و همان‌طوری که احرام حج دارای محرماتی است، احرام صلاتی نیز محرماتی دارد. تکلّم، استدبار قبله، ضحک، بکاء و ... از اموری هستند که به عنوان محرمات احرام صلاتی مطرح می‌باشند. از این تعبیرات در روایات استفاده می‌شود که صلاة غیر از این اعمال و افعال و اجزاء و شرایط است. صلاة حقیقت دیگری است و به تعبیر ایشان این اجزاء به عنوان مادّه برای این حقیقت مطرحند و شیئیت شیء به صورت آن است نه به مادّه آن.[۵۷] بررسی کلام مرحوم بروجردی کلام مرحوم بروجردی کلام بسیار جالبی است ولی در عین حال اشکالاتی در مورد آن مطرح است: اشکال اوّل: شما که اجزاء نماز را به مواد تشبیه کردید، آیا ممکن است چیزی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۴

دارای ده ماده باشد و حقیقت و صورت آن به مجرّد گفتن یک ماده تحقق پیدا کند؟

شما می‌گویید: «حقیقت نماز- که عبارت از آن خضوع خاص است- به گفتن تکبیرة الاحرام تحقق پیدا می‌کند و بقیه‌اش جنبه استدامه دارد». ما می‌گوییم: رکوع هم مانند تکبیرة الإحرام به عنوان یک ماده در صلاة دخالت دارد، چگونه می‌توان تصور کرد بدون تحقق این مادّه بتوان نماز را محقّق دانست؟ این که شما می‌گویید: شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده‌اش، آیا معنای این عبارت این است که مادّه هیچ دخالتی در شیئیت شیء ندارد؟ چنین چیزی که نمی‌تواند معنای این جمله باشد. بلکه برای شیئیت شیء، هم ماده باید باشد و هم صورت، ولی آنچه اساس در شیئیت شیء است، عبارت از صورت است نه ماده. در حالی که لازمه بیان شما این است که صورت، بتواند بدون ماده تحقق پیدا کند تا شیئیت شیء هم به دنبال صورت تحقق پیدا کند.

پس یا باید شما بگویید: «عنوان ماده و صورت در کار نیست»، یا باید اشکال را بپذیرید که چگونه ممکن است رکوع و سجود- به عنوان ماده- مدخلیت داشته باشند ولی قبل از تحقق آنها، صلاة تحقق پیدا کرده باشد؟ یعنی گویا در تحقق نماز، نیازی به آمدن رکوع و سجود نیست. حتی اگر گفته شود: «اگر رکوع و سجود و سایر اجزاء آمد، کشف می‌کنیم که نماز از اوّل تحقق داشته و اگر این‌ها نیامد، کشف می‌کنیم که نماز از اوّل تحقق نداشته است».

این تعبیر هم درست نیست. اجتماع موادّ، کاشف از تحقّق صورت قبل از تحقّق مواد نیست حتی اگر تمام مواد هم جمع شوند کاشفیت از این معنا ندارد که صورت قبل از مادّه تحقّق پیدا کرده است و این شاید از نظر فلسفه محال باشد چطور ممکن است صورت، قبل از ماده تحقق پیدا کند. اشکال دوّم: ما اگر از متشرعه بپرسیم: آیا نماز، غیر از این اجزاء و شرایط است و این‌ها در ماهیت دخالت ندارد و آنچه در حقیقت و ماهیت دخالت دارد همان صورت است؟ ظاهر این است که متشرعه، این معنا را تأیید نمی‌کند. بلکه اگر از متشرعه سؤال کنیم: نماز چیست؟ شروع می‌کند به بیان کردن اجزاء و شرایط و در ذهن او نمی‌آید که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۹۵

نماز دارای حقیقت دیگری است. آن‌هم به کیفیتی که مرحوم بروجردی بیان کرد. پاسخ از مؤیّدی که ذکر شد: از روایت «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم»[۵۸] دو مطلب استفاده می‌کنیم: مطلب اوّل: نماز، با وجود این که از مقولات متباین و ماهیات متضاد تشکیل شده ولی در عین حال، یک وحدت اعتباریه، حاکم بر این مقولات متباین است. همان‌طور که در کلام مرحوم محقق اصفهانی ملاحظه شد. مطلب دوّم: با توجه به این که در حال نماز، بعضی از امور برای انسان حرام است، وجود این محرمات به ضمیمه وحدت اعتباریه‌ای که حاکم بر نماز است مصحّح این مطلب شده که بگویند: «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم». اگر گفته شود: «این تعبیر، ظهور در کلام مرحوم بروجردی دارد»، می‌گوییم:

معنایی که متشرعه از نماز در ذهن خود دارد، قرینه بر این است که معنای روایت به کیفیتی که ایشان فرموده است نمی‌باشد. علاوه بر این که روایت، ظهور در کلام مرحوم بروجردی ندارد بلکه ظهور در این دارد که یک وحدت اعتباریه در کار است و در این واحد اعتباری، یک عدّه امور، حرام می‌باشند که با شروع نماز، حرام شده و با فراغت از نماز، حلال می‌شوند. وحدت اعتباری، گاهی بین ماهیاتی است که در زمان واحد و در عرض واحد اجتماع دارند، مثل این که امور متنوع و مختلفی را کنار هم قرار داده و با نظر وحدت به آنها نگاه کرده و اسم واحدی- چون اتومبیل- بر آنها قرار دهند. و گاهی آن مرکّبی که وحدت اعتباریه بر آن حاکم است، اجزائش به صورت طولی است، یعنی یکی پس از دیگری باید تحقق پیدا کند و این‌طور نیست که در عرض هم جمع شده باشند، مثل نماز. آیا این امر مجوز این نیست که وقتی «تکبیرة الإحرام» را گفت، بگوییم: شرع فی

الصلاة؟ یا اگر در وسط صلاة بود بگوییم: هو فی الصلاة؟ یا در آخر بگوییم: فَرَغَ من الصلاة؟ آیا به لحاظ طولیت اجزاء و حکومت وحدت اعتباریه، مجوّزی برای این نوع تعبیرات وجود ندارد؟ یا این که حتماً باید معنای نماز را یک معنای دیگر بدانیم، غیر از این اجزاء و شرایط، آن‌وقت بگوییم: شرع فی الصلاة؟ ظاهر این است که با توجه به آن ارتکاز متشرعه و به این وحدت اعتباریه و طولیت اجزاء این مرکبی که با دیدِ وحدت اعتباری به آن نگاه شده، می‌توانیم مجوّزی برای تعبیراتی که مرحوم بروجردی ذکر کرد داشته باشیم. در نتیجه، بیان مرحوم بروجردی- با وجود این که بیان جالبی است و مأنوس به ذهن می‌باشد و با تعبیرات نزدیک است- نمی‌تواند بیان قابل قبولی باشد.

۵- کلام امام خمینی «دام ظلّه»

ایشان ابتدا مقدّمه‌ای را بیان فرموده که در آن جهاتی مورد توجه قرار گرفته است: جهت اوّل: همان گونه که در مباحث پیرامون معنای صحیح و فاسد ملاحظه شد، صحّت و فساد از عوارض وجود ماهیت می‌باشند. ماهیت، وقتی به مرحله وجود خارجی رسید، گاهی متّصف به صحت و گاهی متّصف به فساد می‌شود و تا وقتی که وجود پیدا نکرده و در مرحله تقرّر ماهوی‌اش می‌باشد، نه اتّصاف به صحت دارد و نه اتصاف به فساد. صحّت و فساد، در تکوینیات نیز به‌همین‌صورت است، مثلًا ماهیت یک هندوانه را نمی‌توان- قبل از وجود آن- معروض صحّت یا فساد دانست. ولی زمانی که وجود پیدا کرد می‌تواند معروض صحت یا فساد واقع شود و از این جهت، فرقی بین مرکبات اعتباریه- مثل صلاة- با تکوینیات، وجود ندارد. از اینجا برای ما روشن می‌شود که با توجه به این که در الفاظ عبادات، وضع عام و موضوع له عام می‌باشد؛ معانی این الفاظ عبارت از ماهیات و عناوین و کلیات- قبل از آنکه به مرحله وجود برسند- می‌باشد، در نتیجه، ما باید معنای صلاة را قبل از آنکه به مرحله وجود برسد و صلاحیت برای معروضیت صحت و فساد پیدا کند، بررسی کنیم و

در آن مرحله دنبال موضوع له نماز بگردیم. و در حقیقت، صحت و فساد، مربوط به یک مرحله و مسئله تسمیه و وضع، مربوط به مرحله دیگر است. مقام تسمیه و وضع، مربوط به مرحله ماهیات است و صحت و فساد، مربوط به مرحله وجود خارجی است. جهت دوّم: صحت و فساد، به معنای تمامیت و نقص نیست. تقابل صحت و فساد، تقابل تضادّ است ولی تقابل میان تمامیت و نقص، تقابل ملکه و عدم است و این شاهد بر این است که ما نمی‌توانیم صحت را به معنای تمامیت و فساد را به معنای نقص بگیریم بلکه تقابل بین این دو، تقابل تضادّ است. از اینجا، مطلب دیگری برای ما روشن می‌شود که به عنوان جهت سوّم در مقدّمه امام خمینی «دام ظلّه» می‌باشد. و آن این است که اگر تقابل میان صحت و فساد، تقابل تضادّ باشد ما نمی‌توانیم متضادین را از امور اضافیه بشماریم و بگوییم: این عمل، نسبت به فلان چیز صحیح و نسبت به فلان چیز باطل است. یعنی آن‌گونه که مرحوم آخوند در ذیل بحث صحت و فساد تصریح کرد که صحت و فساد، به اعتبار حالات و اشخاص و موارد فرق می‌کند و ممکن است عملی، نسبت به حالتی صحیح و نسبت به حالتی فاسد باشد، در تقابل تضاد، چنین چیزی مطرح نیست. وقتی می‌گویند: «متضادین، قابل اجتماع نیستند» به این معناست که در هیچ حالتی نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند. اگر بین سواد و بیاض، تضادّ تحقق داشت، دیگر ممکن نیست چیزی نسبت به حالتی دارای عنوان سواد و نسبت به حالتی دارای عنوان بیاض باشد. جهت چهارم: همه اجزاء، داخل در محلّ نزاع است ولی شرایط بر سه قسم است: قسم اوّل: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق داشت و در خارج هم در متعلّق اخذ شده بود، مثل: طهارت، ستر، استقبال و .... اکثر شرایط، از این قبیل می‌باشند. قسم دوّم: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق دارد ولی در متعلّق اخذ نشده است، مثل عدم وجود مزاحم اقوی در مسئله صلاة و ازاله، بنا بر قول کسانی که نماز را با

وجود امر به ازاله باطل می‌دانند. معنای بطلان صلاة این است که یکی از شرایط صحت نماز، عدم وجود مزاحم اقوی است. قسم سوّم: شرایطی که امکان اخذ در متعلّق را ندارد و طبیعتاً اخذ هم نشده است، مثل قصد قربت به معنای اتیان به داعی امر، بنا بر نظر مرحوم آخوند که می‌فرماید: قصد قربت- به معنای اتیان به داعی امر- نمی‌تواند در متعلّق اخذ شود. ما گفتیم: قسم اوّل از شرایط، بدون اشکال داخل در محل نزاع صحیحی و اعمی است. امّا قسم دوّم و سوّم را مرحوم نائینی خارج از محلّ نزاع دانسته و دخول آنها را- در محلّ نزاع- ممتنع دانستند ولی ما گفتیم: دخول این دو قسم- در محلّ نزاع- استحاله‌ای ندارد هرچند ظاهر این است که این دو قسم داخل در محلّ نزاع نیستند و صحیحی، این دو قسم را خارج از مسمی و موضوع له می‌داند. حضرت امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: این جهت چهارم، ما را متوجه به این مطلب می‌کند که صحیحی می‌خواهد بگوید:

این الفاظ برای اجزاء و خصوص شرایط قسم اوّل وضع شده اگر ماهیت صلاة به این کیفیت در خارج تحقق پیدا کرد، یعنی فقط اجزاء و شرایط قسم اوّل را داشت و شرایط قسم دوّم و سوّم در آن وجود نداشت نمی‌توان آن را «صلاة صحیحة» نامید زیرا قوام صحت نماز به قصد قربت است، که داخل در شرایط قسم سوّم بود. در نتیجه باید بگوییم: آنچه را صحیحی در مقام تسمیه معتقد است، معنایش این نیست که اگر در خارج هم وجود پیدا کرد، اتّصاف به صحت پیدا کند؛ زیرا در اتصاف به صحت در خارج، تمام اقسام شرایط دخالت دارند هرچند این شرایط- قسم دوّم و سوّم- از مقام تسمیه خارجند. حضرت امام خمینی «دام ظلّه» پس از بیان مقدّمه فوق، وارد در اصل بحث شده و می‌فرماید: الفاظی که برای مرکّبات- چه مرکّبات حقیقیه و چه مرکّبات اعتباریه- وضع می‌شوند به چند صورت می‌باشند: صورت اوّل: لفظی را که برای مرکّبی در نظر می‌گیرند، در آن مرکّب، هم موادّ

مخصوصی را رعایت کنند و هم هیئت خاصی را در نظر گیرند، به طوری که اگر آن مواد، کمترین تغییری- به زیاده یا نقیصه- پیدا کند یا آن هیئت، کمترین تغییری پیدا کند، اطلاق لفظ برآن به صورت مجاز خواهد بود. صورت دوّم: در بعضی از موارد، مواد مخصوصی در نظر گرفته نشده ولی هیئت مخصوصی در آن ملاحظه شده است. صورت سوّم: گاهی- برعکس مورد قبل- هیئت

مخصوصی در نظر گرفته نشده ولی مواد مخصوصی ملاحظه شده است. صورت چهارم: در بعضی از مرکّبات، نه مواد مخصوصی ملاحظه شده و نه هیئت خاصّی در نظر گرفته شده است بلکه به اعتبار این که این مرکّب، یک غرض خاصی را تأمین می کند، لفظ را به اعتبار ترتّب آن اثر وضع کرده‌اند. مثلًا «خانه» به جایی گفته می‌شود که برای سکونت مهیّا شده است. فرقی نمی کند که موادّ آن خشت باشد یا آجر یا سنگ و ... و هیئت آن مربع باشد یا مستطیل یا ...، این‌ها دخالتی در معنا و موضوع له ندارند. سپس می‌فرماید: چه مانعی دارد که در باب صلاهٔ نیز بگوییم: صلاهٔ، لفظی است که برای یک مرکّب اعتباری شرعی وضع شده که نه مادّه معینی- از قبیل قرائت و ...- در موضوع له آن دخالت دارد و نه هیئت معینی- مثل قیام و قعود و ...- در موضوع له آن دخالت دارد، مثل عنوان «خانه» که ملاحظه کردید. و در صلاهٔ، حتی محدودیتش به این نحو هم نیست که کسی بگوید: صلاهٔ، ماهیتی است که «إذا وجدت فی الخارج لا تنطبق الّا علی الأفراد الصحیحهٔ»، زیرا ما شرایط قسم دوّم و سوّم را خارج کرده و گفتیم: این دو قسم از شرایط، از موضوع له و ماهیت صلاهٔ خارج می‌باشند. این ماهیت حتی در نماز بدون قصد قربت و نماز مزاحم با ازاله تحقق دارد. خلاصه این که صلاهٔ، یک مرکّب اعتباری خاصی است که بر نماز مسافر، نماز حاضر، نماز ایستاده، نماز نشسته، نماز خوابیده و ... صدق می کند و عرف متشرعه نیز به هریک از این‌ها که مراجعه کند ماهیت صلاهٔ را در آنها می‌یابد و حکم می کند که مثلًا زید در حال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۰

نماز خواندن است. سپس می‌فرماید: ولی در عین حال که این حرف را می‌زنیم در دو مورد با مشکل مواجه می‌شویم که یکی از آن دو قابل توجیه است ولی دیگری را نمی‌توان توجیه کرد: مورد اوّل، صلاهٔ غریق است. غریق وقتی با آن توجّه قلبی نماز می‌خواند و در ظاهر حتی قدرت اشاره به چشم و ابرو هم ندارد، چگونه می‌توان آن توجه قلبی را صلاهٔ نامید؟ ایشان می‌فرماید: در توجیه این مورد می‌توان گفت: اطلاق صلاهٔ بر صلاهٔ غریق، اطلاق حقیقی نیست بلکه به نحو مجاز و مسامحه است همان گونه که در ارتباط با صلاهٔ میت گفتیم که احتمالًا از دایره صلاهٔ بیرون است. مورد دوّم، این است که شما شرایط قسم اوّل را داخل در محل نزاع دانسته و شرایط قسم دوّم و سوّم را از محل نزاع خارج دانستید با این که شرایطی چون طهارت- از شرایط قسم اوّل- دخالتی در کیفیت صلاهٔ ندارد، کسی که مشغول نماز است، متشرعه می گوید: «هذا الشخص یصلّی»، کجای این نوشته که «إنّه مع الطهارهٔ»؟ طهارت که دیدنی نیست. و به عبارت علمی: در باب اجزاء- در مثل خانه و امثال آن- هرچند مواد و هیئت خاصی دخالت ندارند ولی اجزاء، ملموس و محسوسند. هر جزء و هر ماده‌ای در نظر گرفته شود، بالاخره دیده می‌شود. ولی در باب شرایط، خود شرایط، داخل در موضوع له و مسمّی نیستند بلکه تقیّدشان دخالت دارد و به تعبیر دیگر: معیّت آنها مطرح است.

ولی آیا این معیّت، از کجا احساس می‌شود؟ از کجا می‌توان فهمید این صلاهٔ با طهارهٔ است و آن دیگری بدون طهارت است تا به اوّلی بگوییم: هذه صلاهٔ و به دوّمی بگوییم: هذه لیست بصلاهٔ؟ آنچه فاقد طهارت است- از نظر جنبه ترکیبی- چه نقصی در آن وجود دارد؟ خلاصه این که در باب اجزاء می‌توانیم مسئله را تمام کنیم ولی در باب شرایط قسم اوّل، این مشکل برای ما پیش می‌آید.[۵۹]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۱

بررسی کلام امام خمینی «دام ظلّه» حضرت امام خمینی «دام ظلّه»، با دو اشکالی که مطرح کردند نشان دادند که این راه هم نمی‌تواند به عنوان تصویر جامع مطرح شود، زیرا جامعی که مستلزم این باشد که ما صلاهٔ غریق را به صورت استثناء منقطع خارج کنیم و ناچار شویم حتی شرایط قسم اوّل را کنار بزنیم، در حقیقت، تصویر جامع نیست. ما حتی اگر صلاهٔ میت را خارج از عنوان صلاهٔ بدانیم ولی صلاهٔ غریق را نمی‌توانیم خارج کنیم. نتیجه اقوال در ارتباط با تصویر جامع صحیحی از آنچه گفته شد معلوم گردید که هیچ‌یک از اقوال مذکور نتوانست برای ما جامع روشن و خالی از اشکال را مطرح کند. به‌همین‌جهت در اینجا ما به بحث

دیگری می‌پردازیم و آن بحث پیرامون کبرای مسئله است یعنی ببینیم آیا اصولًا ما قدر جامع را برای چه می‌خواهیم؟

ما چه نیازی به قدر جامع داریم؟

اشاره

در این زمینه دو نظریه وجود دارد:

نظریه اوّل

یـک وقت هـدف ما از تصویر قـدر جامع- بنا بر قول صـحیحی- هـدفی است که مرحوم آخونـد تعقیب می‌کرد. ایشان، پس از ذکر لزوم تصویر جامع فرمود: صـحیحی می‌توانـد تصویر جامع کند. سـپس وقتی نوبت به اعمی رسـید مواردی را به‌عنوان قدر جامع ذکر کرده و همـه را مـورد اشـکال قرار می‌دهـد و از ایـن راه، ادعـای خـود را- کـه عبـارت از وضـع الفـاظ برای صـحیح اسـت- اثبـات می‌کند.[۶۰]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۲

بررسـی نظریه مرحوم آخونـد: اگر ما مسـئله جامع را در ارتباط با این هدف دنبال کنیم جوابش این است که: اوّلًا: تصویر قدر جامع ایشان نیز- مانند سایر تصاویر برای قدر جامع- مورد اشـکال و مناقشه بود. ثانیاً: قسمت مهمّی از بحث ما در صحیح و اعم در ارتباط با حقیقت و مجاز است.

کسانی که قائل به ثبوت حقیقت شرعیه‌اند وقتی در مسئله صحیح و اعم بحث می‌کنند، این بحث بین آنان مطرح می‌شود که در این حقیقت شـرعیه مسـتحدثه، آیا معنای حقیقی صـلاهٔ، خصوص صـلاتی است که منطبق بر افراد صـحیح باشد یا این که معنای حقیقی صلاهٔ، معنای عامّی است که هم منطبق بر افراد صـحیح است و هـم منطبق بر افراد فاسد؟ پس گویا بحث صـحیحی و اعمّی، بحث در حقیقت و مجـاز است. آن‌وقت به مرحوم آخونـد، اشـکال می‌شود که: مگر تصویر جـامع هم یکی از علائـم حقیقت بودن است؟ ما علائم حقیقت و مجاز را بررسـی کردیم، علائم حقیقت، عبارت از تبادر، عـدم صـحت سـلب و اطّراد- با اشـکالی که داشت- بود و علامت چهارمی به عنوان «تصویر جامع» برای تشـخیص حقیقت از مجاز مطرح نبود. در حالی که شـما تصویر جامع را برای بدسـت آوردن معنـای حقیقی مطرح کردیـد و در واقع، علامتی به علائم حقیقت و مجاز اضافه کردیـد. بنابراین اگر بخواهیم بر مبنای کلام مرحوم آخوند پیش رویم نه تصویر جامع می‌توانیم داشته باشیم و نه تصویر جامع برای ما مفید خواهد بود.

نظریه دوّم

اگر ما قول صـحیحی را از راه تبادر یا از راه صـحت سلب صلاهٔ از صلاهٔ فاسده ثابت کردیم نه از راه تصویر قدر جامع، در اینجا این بحث مطرح می‌شود که: ما

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۳

چه‌کـاره‌ایم که تصویر جـامع کنیم؟ تصویر جـامع را شـارع و واضع بایـد مطرح کنـد. مـا وقتی معنـای صـحیح به ذهنمان متبادر شـد

می‌فهمیم که شارع، یک جامعی بین افراد صحیح در نظر گرفته و لفظ صلاهٔ را برآن وضع کرده است- چون وضع عام و موضوع له عام است- ولی کدام ضرورت اقتضاء می‌کند که ما تصویر جامع کنیم؟

مگر برای ما ضرورت دارد که آنچه را شارع متصدی شده، درک کنیم؟ ما به لحاظ این که وضع عام و موضوع له عام است می‌دانیم که شارع مقدس یک جامعی را در نظر گرفته ولی آیا آن جامع کدام است؟ برای ما ضرورتی ندارد که دنبال آن بگردیم. حتی از راه آثار هم- آن‌گونه که مرحوم آخوند می‌فرماید- لازم نیست که ما آن جامع را بدست بیاوریم. ما در مقام تسمیه و وضع دخالتی نداشتیم بلکه ما از انضمام دو مطلب دریافتیم که باید جامعی در کار باشد و شارع آن جامع را در نظر گرفته است یکی از آن دو مطلب این بود که در ما نحن فیه وضع عام و موضوع له عام است و دیگر این که مقتضای تبادر، یک معنایی است که نمازهای فاسد از آن بیرون است. حال که چنین است برای ما چه ضرورتی دارد که تصویر جامع کنیم؟ سؤال: اگر ما جامع را ندانیم چیزی به ذهنمان انسباق و تبادر پیدا نمی‌کند پس چگونه می‌توانیم از راه تبادر آن معنا را بدست آوریم؟ جواب: این جهت، مانعی ندارد. در خیلی از موارد، الفاظی وجود دارد که از آنها معنایی واضح و روشن به ذهن می‌آید ولی انسان نمی‌تواند حقیقتِ آن معانی را بیان کند. البته نه به معنای این که لفظ، اجمال دارد یا در معنا ابهام وجود دارد بلکه معنا را انسان می‌فهمد ولی به حقیقتِ آن نمی‌تواند وقوف پیدا کند. مثلًا آیا لفظ «وجود» لفظ مبهمی است؟ اگر مبهم است چرا برای معنای آن اصالت قائلید؟ بنابراین ابهامی ندارد ولی در عین حال نمی‌توانیم حقیقتِ وجود را بیان کنیم. در نتیجه جامعی وجود دارد و این جامع برای شارعْ معین است و از طریق تبادر هم برای ما روشن است ولی تصویر آن برای ما ضرورتی ندارد.[۶۱]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۴

آیا برای صحیحی، تصویر جامع استحاله دارد؟

آنچه تا اینجا گفتیم بر مبنای این بود که تصویر جامع صحیحی، ممکن باشد. ولی مرحوم آخوند می‌فرماید: ممکن است کسی اشکال کرده و بگوید: تصویر جامع برای صحیحی غیرممکن و برای اعمّی ممکن است. اگر چنین کسی بتواند ادعای خود را به اثبات برساند، باید قول اعمّی را پذیرفت. مستشکل می‌گوید: جامع بین نمازهای صحیحه، یا امر مرکّب است و یا امر بسیط.[۶۲] ولی هیچ‌یک از این دو را نمی‌توان به عنوان جامع فرض کرد. توضیح: اگر جامع را امر مرکّب دارای اجزاء فرض کنیم دو اشکال دارد: اوّلًا: مرکّب دارای دو حالت است. اگر اجزائش تامّ باشد، متّصف به صحت، و اگر ناقص باشد متّصف به فساد می‌شود. ثانیاً: مرکّب، هرچه باشد در حالتی صحیح و در حالتی فاسد است- بنا بر آنچه خود مرحوم آخوند قبول کردند و از این جهت، مورد قبول هم هست- بنابراین نمی‌توان امر مرکّبی را به عنوان جامع بین افراد صحیحه فرض کرد. و اگر جامع را امر بسیط فرض کنیم، دو احتمال در آن جریان پیدا می‌کند: احتمال اوّل: امر بسیط، عنوان «مطلوبٌ» باشد. این عنوان، منطبق بر نمازهای صحیحه است. احتمال دوّم: امر بسیط، عنوانی باشد که نتوانیم اسم آن را ببریم ولی ملازم با عنوان «مطلوبٌ» باشد. و احتمال سوّمی جریان ندارد. مستشکل می‌گوید: اگر بخواهیم جامع را عنوان «مطلوبٌ» بگیریم دارای سه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۵

اشکال است: اوّلًا: در این صورت، باید کلمه «صلاهٔ» و کلمه «مطلوب» مترادف باشند، درحالی‌که بین این دو لفظ، هیچ‌گونه ترادفی در کار نیست. ثانیاً: عنوان مطلوب، بعد از تعلّق امر، تحقّق پیدا می‌کند، درحالی‌که مقام تسمیه و وضع، قبل از تعلّق امر است. ابتدا صلاهٔ برای چیزی وضع می‌شود و سپس طلب و امر به آن تعلّق می‌گیرد و نمی‌توان عنوانی را که به‌واسطه تعلّق طلب تحقّق پیدا

می کنـد در مقـام تسـمیه و مسـمّی به کـار برد. ثالثاً: در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی در باب نماز- مثلًا اگر شک شود که سوره جزء نماز است یا نه؟- محققین در اینجا اصل برائت عقلیه را جاری می کننـد و حکم می کننـد که مقتضای برائت عقلی این است که سوره برای نمـاز جزئیت نـدارد درحـالی که اگر معنـای نمـاز عنوان «مطلوب» باشـد نمی‌توانیم برائت عقلیه را جـاری کنیم، زیرا اگر عنوان مأمور به ما مشـخص است و شک داریم که در خارج، آیا بـدون سوره تحقّق پیـدا می کنـد یا نه؟ در اینجا شک در محصِّل و محقِّق داریم و در چنین صورتی، همه قائـل به اصالـهٔ الاشـتغال می‌باشـند و اصالـهٔ البراءهٔ را جـاری نمی کننـد. و اگر جامع را عنوانی فرض کنیم که ملازم بـا عنوان «مطلوب» است در این صورت می گوییم: اگر معنای نماز، عنوانی ملازم با عنوان «مطلوب» است، در مقام عمل بایـد یقین کنیـد که این عنوان تحقّق پیدا کرده است و به عبارت دیگر: در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، اگر نماز را بـدون سوره خوانديـد برای شـما احراز نشـده که عنوان ملازم بـا «مطلوبٌ» تحقق پیـدا کرده است بلکه در اینجـا شک در محصِّل و محقِّق دارید و در چنین موردی اصالهٔ الاشـتغال جاری می‌شود درحالی که بناء فقهاء بر اجراء اصالهٔ البراءهٔ است. در نتیجه، بنا بر قول صحیحی، نه جامع مرکّب امکان دارد و نه جامع بسیط. و اگر این اشکال ثابت شود در همین‌جا قول صحیحی از اعتبار ساقط شده و ما ناچار

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۰۶

می‌شویم قـول اعمّی را بپـذیریم. مرحـوم آخونـد کـه قائـل بـه وضـع برای صـحیح اسـت در جـواب از این اشـكال فرمـوده است: ما می گوییم: جامع، عبارت از امر بسیطی است که ملازم با عنوان «مطلوب» است. شما می گویید: در این صورت باید در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتبـاطی قائـل به اصالـهٔ الاشـتغال شویم زیرا عنوان شک در محصِّل و محقِّق پیـدا می‌شود و ما نمی‌دانیم این عنوان آیا با نماز بدون سوره تحقّق پیدا می کند یا نه؟ و در چنین موردی باید اصالهٔ الاشتغال را جاری کرد درحالی که مشهور که قائل به صحیح هسـتند در چنین جایی اصالـهٔ البراءهٔ را جاری می کنند. مرحوم آخوند می‌فرماید: ما همین احتمال را اخذ می کنیم و درعین‌حال قائل به اصالـهٔ البراءهٔ می‌شویم. زیرا مسـأله شکّ در محصِّل، غیر از ما نحن فیه است. مسأله شک در محصِّل- که مجرای اصالـهٔ الاشـتغال است- جایی است که مأمور به ما، مسبّبی باشد که این مسبّب دارای وجود مسـتقل است و ما در ارتباط با اجزاء سـبب تردید داشته باشیم. سـبب هم دارای وجود مسـتقلی است و این گونه نیست که سبب و مسبّب، اتحاد وجودی داشته باشند. سبب و مسبّب، تلازم در وجود دارنـد و معنای تلازم در وجود این است که دو وجود در کار است یک وجود در ارتباط با سـبب و یک وجود در ارتباط با مسـبب. ولی وجود مسبّب، ملازم با وجود سبب است. می‌فرماید: شک در محصِّل و محصَّل، در مورد سبب و مسبّب پیاده می‌شود که یک وجودی به نام وجود مسبّب، مأمور به است و ما در اجزاء سـبب تردید داشـته باشیم، نمی‌دانیم که این سبب نُه جزء است یا ده جزء؟ و در حقیقت نمی‌دانیم که اگر در ارتبـاط با وجود سـبب به نُه جزء اکتفا کنیم، مسبّب در خارج تحقّق پیـدا می کنـد یا نه؟ اینجـا به‌لحـاظ این که مأمور به، مسبّب است و ما چاره‌ای نـداریم که- در مقام امتثال و فراغ ذمّه- یقین به تحقّق مأمور به در خارج داشته باشیم، به‌همین‌جهت باید آن جزء

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۰۷

مشـکوک از سـبب را حتمـاً در خـارج ایجـاد کنیم زیرا بـدون آن جزء، برای ما تحقّق مأمور به در خارج احراز نشـده است. اشـتغال یقینی فراغ یقینی لازم دارد. مثل این که در باب طهارات سه‌گانه در باب وضو این احتمال داده شـده که آنچه در باب وضو، مأمور به است عبـارت از غَسْـلَتان و مَسْـحَتان نیست بلکه مـأمور به، عبارت از طهارت معنویه و نفسانیه‌ای است که مسبّب از این غَسْـلَتان و مَسْـحَتان است و آنچه که شـرطیت برای نماز دارد، همان طهارت نفسانیه و معنویه است. اگر ما در باب وضو چنین حرفی را زدیم و بعد شک کنیم آیا فلان چیز برای وضو جزئیت دارد یا نه؟ شرطیت دارد یا نه؟

براسـاس قاعـده شـکّ در محصِّل، چـاره‌ای جز اجرای اصالـهٔ الاشـتغال نـداریم. خلاصه این که شک در محصِّل، جایی است که دو

وجود باشد همان‌طور که غَسْلَتان و مَسْحَتان یک وجود است و طهارت معنویه وجود دیگر است و بنا بر این قول، یک امر، متحصّل از غَسْلَتان و مَسْحَتان است. اینجا جای اصالهٔ الاشتغال است. ولی در ما نحن فیه که مسمّای صلاهٔ را یک عنوان ملازم با «مطلوب» می‌دانیم و به‌عبارت دیگر: جامع را عبارت از یک عنوان ملازم با «مطلوب» قرار می‌دهیم؛ بین جامع و نمازی که در خارج تحقّق پیدا کرده عنوان سببیت و مسبّبیت تحقّق ندارد و دو وجود نیستند بلکه جامع با نماز خارجی اتحاد وجودی دارد، همان‌طوری که کلّی طبیعی با مصادیقش از نظر وجود متّحدند به این معنا که اگر زید، در خارج وجود پیدا کرد ما نمی‌توانیم بگوییم: در اینجا دو وجود می‌باشد، یک وجود در ارتباط با انسان و وجود دیگر در ارتباط با زید و فرد انسان. معنای این که وجود طبیعی با وجود فرد متّحد است این است که ما در خارج بیش از یک وجود نداریم. مرحوم آخوند می‌فرماید: مسأله جامع با این صلاهٔ نُه‌جزئی که در خارج تحقّق پیدا می‌کند عنوانش عنوان محصِّل و محصَّل نیست. زیرا ما در خارج دو وجود نداریم، سببیت و مسبّبیت نداریم، بلکه آن جامع- از نظر وجود- متّحد با این صلاهٔ خارجی است. به‌همین‌جهت، اگر شما شک کردید که نماز، نُه جزء است یا ده جزء؟ این شکّ به عنوان شکّ در محصِّل مطرح نیست بلکه شکّ شما گویا در خود مأمور به است که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۸

آیا مأمور به، نه جزء است یا ده جزء. بنابراین، چه مانعی دارد که ما اصالهٔ البراءهٔ را جاری کنیم، در عین این که جامع را امر بسیطی می‌دانیم که ملازم با عنوان «مطلوب» است.[۶۳] بررسی کلام مرحوم آخوند: از اینجا ما می‌خواهیم مسئله را به ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی ارتباط دهیم و این امر به دو جهت است: جهت اوّل: جوابی که مرحوم آخوند، نسبت به این اشکال مطرح کرد، با حرفی که در ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی مطرح کرد، ارتباط دارد. جهت دوّم: اگرچه بحث ما در تصویر جامع- بنا بر قول صحیحی- به طول انجامید ولی می‌خواهیم از دست این بحث که «بنا بر قول اعمی چگونه می‌توان تصویر جامع کرد؟» نجات یابیم، زیرا- همان گونه که گفتیم- اعمی یا می‌تواند تصویر جامع کند و یا نمی‌تواند. اگر بتواند تصویر جامع کند، نفعی از این تصویر جامع نمی‌برد، چون تصویر جامع، به عنوان یکی از علائم حقیقت نیست. بنابراین اگر اعمی بتواند تصویر جامع کند، دلیل بر صحت قول او نیست و این مطلب را ما در مورد صحیحی هم ذکر کردیم. در نتیجه وجوهی که در کلام مرحوم آخوند به عنوان تصویر جامع برای اعمی ذکر شده- اگرچه همه این وجوه، توسط مرحوم آخوند مورد مناقشه قرار گرفته است- ولی ما بنا بر هر دو فرض بحث کرده و می‌گوییم: اگر این وجوه، ناتمام باشد، اثری برآن بار نمی‌شود. و اگر فرض کنیم بعضی از این وجوه تمام باشد، اعمی نمی‌تواند هیچ فایده‌ای از تصویر جامع ببرد، زیرا در این صورت، ما هم در مقابل اعمی تبادر را مطرح کرده و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۰۹

می‌گوییم: تبادر دلالت بر قول صحیحی می‌کند و آیا اعمی می‌تواند تبادر را به هم بزند؟ تصویر جامع، نمی‌تواند حقانیت مذهب اعمی را اثبات کند زیرا قبلًا گفتیم:

«تصویر جامع، از علائم حقیقت نیست». و علاوه بر این، تصویر جامع چه ربطی به ما دارد؟ مگر ما واضع هستیم که نیاز به تصویر جامع داشته باشیم؟ تصویر جامع مربوط به واضع است و ما از راه تبادر کشف می‌کنیم که یک چنین جامعی در کار بوده است و ضرورتی ندارد که ما بدانیم آن جامع چه چیز بوده است. در نتیجه این بحث که «آیا اعمی می‌تواند تصویر جامع کند یا نه؟» هیچ ثمره‌ای ندارد و به‌همین‌جهت ما لازم نمی‌بینیم تصاویر مختلفی که در ارتباط با جامع اعمی ذکر شده مورد بررسی قرار دهیم، بلکه مستقیماً به سراغ ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی می‌رویم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۱

ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی

اشاره

در ارتباط با ثمره نزاع بین صحیحی و اعمّی اقوالی وجود دارد که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

نظریه اوّل [فرق در دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی

اشاره

قائل به این نظریه می‌گوید: اگر کسی قول صحیحی را اختیار کرد باید در دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به اصالهٔ الاشتغال شود و اگر قول اعمی را اختیار کرد بایـد در چنین موردی قائل به اصالـهٔ البراءهٔ شود. این کلام، درحقیقت به این مطلب برگشت می‌کند که مسئله دوران بین اقـل و اکثر ارتبـاطی که در کتاب اشـتغال مورد بحث قرار گرفته است، مسـئله مسـتقلّی نیست بلکه دنباله بحث صحیح و اعم است. صـحیحی حتماً قائل به اصالهٔ الاشـتغال و اعمی قائل به اصالهٔ البراءهٔ است. و اگر مسأله‌ای به این صورت، تابعیت پیدا کرد، دیگر استقلال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۲

نخواهد داشت و این تالی فاسدی است که در ارتباط با ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی مطرح است.[۶۴]

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: ما ثمره نزاع صـحیحی و اعمی را به این صورت قبول نـداریم و معتقـدیم مسأله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی مسـئله مسـتقلی است و هیچ‌گونه تابعیتی نسبت به مسئله صحیح و اعم ندارد. و هریک از صحیحی و اعمی- در این مسئله- از نظر دو قول آزادنـد می‌تواننـد قائل به اصالـهٔ الاشـتغال یا قائل به اصالهٔ البراءهٔ شوند.[۶۵] به‌همین‌جهت ما نیز مانند مشـهور قائل به وضع برای صـحیح هسـتیم و- هماننـد مشـهور- در مسـئله دوران امر بین اقـل و اکثر ارتبـاطی قول به برائت را اختیـار می‌کنیم. و این کشف می‌کنـد که مسـئله اقل و اکثر ارتباطی هیچ ربطی به مسـئله صـحیح و اعم ندارد. در نتیجه، این ثمره که برای بحث صـحیح و اعم ذکر شده است و گفته‌اند:

«صـحیحی باید قائل به اشـتغال و اعمی باید قائل به برائت شود»، نمی‌تواند ثمره درستی باشد. تنها در یک مورد است که ما چاره‌ای جز اصالـهٔ الاشـتغال نـداریم و آن در مورد شک در محصِّل است.[۶۶] این بود کلاـم مرحوم آخونـد در جواب از آن اشـکال و در ارتباط با ثمره بحث صحیح و اعم که ما این دو را به هم ربط دادیم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۳

کلام مرحوم نائینی

صحیحی چاره‌ای ندارد جز این که در مسئله دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به اصالهٔ الاشتغال شود. درحقیقت، ایشان ثمره نزاع را نسبت به صحیحی پذیرفته است. ایشان در تقریب این مطلب می‌فرماید: صحیحی معتقد است که موضوع له این الفاظ، عبارت از جامعی است که فقط بر افراد صحیحه منطبق می‌شود و این جامع را به‌طور مستقیم نمی‌تواند به دست آورد بلکه برای به دست آوردن آن یا باید سراغ علل و مصالح برود و یا از راه آثار و معلولات با آن ارتباط برقرار کند. مثل مرحوم آخوند که می‌فرمود: از راه نهی از فحشاء و منکر می‌توانیم با جامع ارتباط پیدا کنیم. نهی از فحشاء و منکر، وقتی در ارتباط با حکم مطرح شود جنبه علّیت دارد و به عنوان مصلحت مطرح است. و پی بردن از راه اثر و معلول، مثل این است که گفته شود: نماز، عبارت از چیزی است که «إن قُبِلَتْ قُبِلَ ما سِواها»[۶۷] یا نماز چیزی است که فلان مقدار از ثواب برآن مترتب است. محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: چه طایفه اوّل- که از راه علّت با جامع آشنا شدند- و چه طایفه دوّم- که از راه معلول به جامع رسیدند- در مورد شک در جزئیت سوره و دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، چاره‌ای جز جریان اصالهٔ الاشتغال ندارند. زیرا کسی که از راه نهی از فحشاء و منکر با جامع ارتباط پیدا کرده، اگر در جزئیت سوره شک کند و نماز را بدون سوره اتیان کند چنانچه از او سؤال کنیم: آیا این نماز شما نهی از فحشاء و منکر می‌کند تا از این راه، با جامع مأنوس شود و جامع در خارج تحقّق پیدا کند؟ این شخص نمی‌تواند در جواب بگوید: من یقین دارم که این نماز بدون سوره موجب تحقّق همان چیزی است که من از راه نهی از فحشاء و منکر با آن ارتباط پیدا کردم. به‌همین‌جهت چاره‌ای ندارد جز این که سوره مشکوکه را در خارج- به انضمام سایر اجزاء-

ایجاد کند تا یقین پیدا کند این همان چیزی است که از راه نهی از فحشاء و منکر با آن ارتباط پیدا کرده است. همچنین کسی که از راه اثر و معلول، با جامع ارتباط پیدا می‌کند اگر در مورد شک در جزئیت سوره، نماز بدون سوره بخواند و از او سؤال کنیم آیا این نماز بدون سوره که احتمال جزئیت سوره در آن است همان نمازی است که «إنْ قُبِلَتْ قُبِلَ ما سواها»، و از این راه ارتباط با آن پیدا کردید؟ جواب می‌دهد: خیر. پس چاره‌ای ندارد برای این که یقین کند این اثر «إنْ قُبِلَتْ قُبِلَ ما سِواها» تحقّق پیدا کرده است جز این که سوره را- که شک در جزئیّت آن دارد- در خارج اتیان کند و این معنای اصالهٔ الاشتغال است.[۶۸]

کلام امام خمینی «دام ظلّه»

از کلام ایشان دو مطلب استفاده می‌شود: مطلب اوّل: اگر صحیحی بخواهد از راه علل و مصالح و یا از راه آثار و لوازم، به قدر جامع راه پیدا کند، چنین شخصی باید همان‌طور که مرحوم نائینی فرمود در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به اصالهٔ الاشتغال شود. مرحوم آخوند نیز باید همین عقیده را ملتزم شود زیرا ایشان نیز از راه آثار و لوازم پی به قدر جامع برده است.[۶۹] مطلب دوّم: آن‌گونه که ما تصویر جامع کردیم- که از راه علل و مصالح و آثار نبود- لازمه‌اش این نیست که قائل به اصالهٔ الاشتغال شویم، بلکه ما می‌توانیم قائل به اصالهٔ البراءهٔ شویم. ما گفتیم: یک دسته از مرکّبات داریم که نه مادّه معیّنی در آنها خصوصیت دارد و نه هیئت مشخصی در آنها درنظر گرفته شده است بلکه این مرکّبات هم از نظر مواد آزادند و هم ازنظر هیئت. ولی به‌لحاظ این که غرض و هدف خاصی بر

آن مترتب می‌شود همه آن را یک مرکّب می‌دانیم، مثل عنوان «خانه» که بر مجموعه‌ای وضع شده که غرض مسکن بودن را تأمین

می کند و نه از نظر مواد خصوصیت دارد و نه از نظر هیئت. زمانی که با سنگ و چوب ساخته می‌شد به آن «خانه» می گفتند و زمانی هم که با آهن و سیمان ساخته می‌شود به آن خانه می گویند.

تغییر هیئت آن‌هم در صدق عنوان «خانه» نقشی ندارد. امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرماید: نماز هم همین‌طور است که نه مادّه معینی در آن دخالت دارد و نه هیئت معین، مثل قیام و قعود و جلوس و .... بر همه این‌ها عنوان صلاهٔ، منطبق است و در این صورت اگر ما شک کردیم که آیا در چنین صلاتی، علاوه بر این که نُه جزء اعتبار دارد، جزء دهمی هم بنام سوره معتبر است یا نه؟ چرا نتوانیم اصالهٔ البراءهٔ را جاری کنیم؟ این مثل مسئله شک در محصِّل- که مرحوم آخوند فرمود- نیست. در شک در محصِّل، دو وجود مطرح بود یکی وجود سبب و دیگری وجود مسبّب، و امر مولا به مسبّب تعلّق گرفته بود و ما شک می کردیم آیا سببی که در این مسبّب اثر می کند نُه جزء است یا ده جزء؟ در اینجا اگر به سبب نُه‌جزئی اکتفا کنیم نمی‌توانیم وجود مسبّب را در خارج احراز کنیم و چون اشتغال یقینی، فراغ یقینی لازم دارد، حتماً باید آن جزء مشکوک را بیاوریم تا یقین به تحقّق مسبّب در خارج پیدا کنیم. ولی براساس مبنای ما (امام خمینی)- خصوصاً با تشبیهی که به «خانه» کردیم- این گونه نیست. در مسئله «خانه»، دو وجود مطرح نیست بلکه برای آن یک وجود تحقق دارد. صلاهٔ نیز- طبق این مبنا- چیزی غیر از این اجزاء نیست.

وجودی غیر از وجود اجزاء نیست که ما بگوییم: امر، به آن وجود تعلّق گرفته و شک داریم آیا نماز نُه‌جزئی می تواند آن وجود را محقق کند یا نه؟ تا این که سراغ اصالهٔ الاشتغال برویم. خیر، این‌گونه نیست. صلاهٔ، همین اجزاء و شرایط است.

بنابراین، تعلّق امر به نُه جزء، مسلّم و به جزء دهم، مشکوک است و ما در عین حال که قائل به وضع برای صحیح هستیم، در جزء مشکوک اصالهٔ البراءهٔ را جاری می کنیم. در نتیجه برطبق تصویر جامع ما، دیگر حرف مرحوم نائینی در اینجا پیاده نمی‌شود. ما

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۶

در عین این که قائل به صحیح شدیم قائل به اصالهٔ البراءهٔ هم هستیم. توضیح مطلب اوّل امام خمینی «دام ظلّه»: هم امام خمینی «دام ظلّه» و هم مرحوم نائینی بر این مطلب اتفاق دارند که مرحوم آخوند و کسانی که مانند ایشان می‌خواهند از راه علل و مصالح و یا از راه آثار و لوازم، با جامع ارتباط برقرار کنند، نمی‌توانند در مورد شک در جزئیت، قائل به اصالهٔ البراءهٔ شوند، زیرا: اوّلًا: کسانی که در این بحث- یعنی دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی در مسئله شک در جزئیت جزئی مثل سوره- قائل به اصالهٔ البراءهٔ هستند، براساس مبنای انحلال، این نظریه را اختیار کرده‌اند.[۷۰] آنان می گویند: صلاهٔ، نُه جزء مسلّم و یک جزء مشکوک دارد، و امر متعلّق به صلاهٔ، انحلال پیدا می کند به یک قسمت معلوم به تفصیل و یک قسمت مشکوک. مثل موارد علم اجمالی که گاهی انحلال پیدا می کند به علم تفصیلی و شک بدوی. در اینجا نیز هرچند اجمالًا می‌دانیم امر به صلاهٔ متعلّق است ولی این علم اجمالی انحلال پیدا می کند. به این صورت که تعلّق امر به آن نُه جزء- که جزئیتشان معلوم است- برای ما قطعی است. ولی نسبت به سوره شک داریم که آیا امر به آن تعلّق گرفته یا نه؟ وقتی این علم اجمالی انحلال پیدا کرد می گوییم:

نسبت به معلوم به تفصیل باید حکم علم تفصیلی پیاده شود و نسبت به مشکوک هم باید حکم شک پیاده شود و شک در تکلیف، مجرای اصالهٔ البراءهٔ است. حال ببینیم آیا مرحوم آخوند و امثال ایشان- که قائل به وضع برای صحیح بوده و از راه علل و مصالح یا آثار و لوازم پیش می‌روند- می توانند قائل به اصالهٔ البراءهٔ شوند؟ مرحوم آخوند، جامع را امری بسیط که ملازم با عنوان «مطلوب» است می‌داند و از راه نهی از فحشاء و منکر و امثال آن با چنین جامعی ارتباط برقرار می کند. اگر کسی جامع را به این صورت بداند، حتماً مأمور به او همین عنوان بسیط است. و همین امر سبب می‌شود که مسئله، از انحلال جدا شود، زیرا ماهیت انحلال، در مورد مرکّب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۷

تحقق پیدا می کند و اگر مسئله ترکیب کنار رود و مأمور به، عنوان بسیطی که ملازم با «مطلوب» است باشد، چگونه می توانیم دلیل

برائت را در آن پیاده کنیم؟ از چه راهی می‌توان انحلال را در آن پیاده کرد؟ انحلال، فرع ترکّب است و با بساطت سازگار نیست. در اینجا اشکالی به مرحوم آخوند متوجه می‌شود و آن این است که: از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که مسئله اصالهٔ الاشتغال، در مورد شکّ در محصِّل پیاده می‌شود و شک در محصّل در جایی است که دو وجود در کار باشد امام خمینی «دام ظلّه» و محقّق نائینی رحمه الله گویا به مرحوم آخوند اشکال می‌کنند که مسئله اصالهٔ الاشتغال، منحصر به این مورد- شک در محصِّل که در آن دو وجود مطرح باشد- نیست بلکه طبق مبنای خود شما اگر دو وجود هم مطرح نباشد باید اصالهٔ الاشتغال را پذیرفت، زیرا شما در اینجا مسئله شک در محصِّل را مطرح نمی‌کنید. نماز این گونه نیست که مثل طهارات سه‌گانه، احتمال دو واقعیت در آن جریان داشته باشد و اگر هم داشته باشد شما چنین احتمالی را ندادید، پس چرا دایره اصالهٔ الاشتغال را منحصر به شک در محصّل کردید؟ نه، روی مبنای خود شما- با این که شک در محصِّل نیست- باید اصالهٔ الاشتغال را جاری کرد زیرا مأمور به، عنوان بسیط است و این عنوان بسیط، باید حتماً در خارج محقّق شود و در عنوان بسیط، انحلال تعقّل ندارد و مبنای برائت هم مسأله انحلال است و در اینجا انحلالی در کار نیست تا شما بتوانید قائل به برائت شوید.[۷۱] دفاع از مرحوم آخوند: کسانی که مثل مرحوم آخوند می‌گویند: مأمور به، عنوان بسیط است، حال یا عنوان «مطلوب» و یا عنوانی که ملازم با «مطلوب» و یا چیز دیگر است، به نظر اینان این عنوان بسیط، با مرکّبی که در خارج تحقق پیدا می‌کند اتّحاد وجودی دارد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۸

توضیح: آنچه ما در خارج می‌بینیم، مرکّبی است که از مقولات مختلف تشکیل شده است. و آن بسیطی که معنای نماز و مأمور به مولا می‌باشد، به اعتراف خود مرحوم آخوند، وجودی جدای از وجود آن مرکّب ندارد[۷۲] و مسئله تعدّد وجود و سبب و مسبّب مطرح نیست. و بدون تردید، این‌ها یک وجودند. ممکن است کسی بگوید: چگونه می‌شود یک بسیط- در کمال بساطت- با یک مرکّب از اجزاء و مقولات متباین، اتّحاد وجودی- مثل اتحاد بین انسان و زید- داشته باشند؟ از کلام امام خمینی «دام ظلّه» و مرحوم نائینی استفاده می‌شود که این دو بزرگوار در معقولیت این مطلب مناقشه نکرده‌اند و الّما حق این بود که از همین راه به مرحوم آخوند اشکال کنند و بگویند: شما از طرفی مسمّی را بسیط می‌دانید و از طرفی معتقدید: همین‌که در خارج تحقّق پیدا کرده نماز است. چگونه می‌شود بسیط با مرکّب اتحاد وجودی داشته باشند؟ حال می‌گوییم: اگر بسیط با مرکّب، اتحاد وجودی دارند چرا نتوانیم انحلال را تصور کنیم؟ ما همان انحلالی را که در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی، مبنای اصالهٔ البراءهٔ بود در اینجا پیاده می‌کنیم. به عبارت دیگر: به نظر ما فرقی نمی‌کند که کسی- مثل امام بزرگوار «دام ظلّه»- نماز را مستقیماً امر مرکّبی بداند یا این که- مانند مرحوم آخوند- آن را امر بسیطی بداند که با مرکّب اتحاد وجودی پیدا کرده است. اگر امر بسیطی با مرکّب متّحد باشد چرا انحلال جریان نداشته باشد؟ بنابراین، ما می‌توانیم از مرحوم آخوند دفاع کرده و بگوییم: ایشان با وجود این که موضوع له را بسیط می‌داند ولی می‌تواند در مسئله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به اصالهٔ البراءهٔ شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۱۹

نتیجه بحث: از آنچه گفته شد نتیجه گرفته می‌شود که این ثمره‌ای که بر بحث مترتب کردند باطل است، زیرا همان‌طور که صحیحی- طبق مبنای امام خمینی «دام ظلّه» در تصویر جامع- می‌تواند در مسئله دوران امر بین اقلّ و اکثر قائل به اصالهٔ البراءهٔ شود، مرحوم آخوند نیز- با وجود این که مسئله بساطت را مطرح کرد- می‌تواند در آن بحث قائل به اصالهٔ البراءهٔ شود. در نتیجه مسئله برائت و اشتغال در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، مبتنی بر مسئله صحیح و اعم نخواهد بود. و صحیحی- در اینجا- در مسئله دوران بین اقل و اکثر ارتباطی آزاد است، همان‌طور که اعمی هم آزاد است و هرکدام می‌توانند قائل به اصالهٔ البراءهٔ یا قائل به اصالهٔ الاشتغال باشند.

نظریه دوّم در ارتباط با ثمره بحث صحیح و اعم

اشاره

این ثمره، اگر تمام باشد در قسمت عمده‌ای از فقه جریان خواهد داشت و اگر مانند ثمره اوّل ناتمام بود، بحث صحیح و اعم بدون ثمره خواهد بود. لذا این ثمره خیلی مهم است. گفته شده است: صحیحی در صورت شک در جزئیت و عدم جزئیت چیزی نمی‌تواند- برای رفع جزئیت- به اطلاقات لفظیّه تمسک کند ولی اعمی می‌تواند.

همان‌طور که اگر مولا گفت: «أعتق رقبهٔ» و شما شک کردید آیا قید ایمان هم در رقبه دخالت دارد یا نه؟ به مقتضای اطلاق «أعتق رقبهٔ» و اصالهٔ الاطلاقی که در اینجا حاکم است، حکم می‌کنید به این که تمام متعلّق تکلیف، عتق رقبه است و قید دیگری در متعلّق تکلیف دخالت ندارد. حال اگر اعمی شک کند که آیا سوره، جزء صلاهٔ است یا نه؟ در این صورت می‌تواند به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند. البته تمسک به اطلاق در صورتی است که شرایط تمسک به اطلاق- یعنی مقدمات حکمت- تحقق داشته باشد، یعنی مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد و قدر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۰

متیقنی در مقام تخاطب نباشد.[۷۳] در این صورت، اعمی می‌گوید مأمور به عبارت از صلاهٔ است و ما برای این صلاهٔ، قیود و اجزائی را از خارج استفاده کرده‌ایم ولی نسبت به جزئیت سوره شک داریم که آیا دخالت دارد یا دخالت ندارد؟ در این صورت به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک می‌کنیم و حکم به عدم وجوب سوره می‌نماییم. بله، اگر اعمی برای ارکان نماز- به عنوان جامع در مسمّای نماز- مدخلیت قائل بود، لازمه‌اش این است که اگر ما در یک جزئی- به عنوان رکنیت- تردید داشته باشیم نتوانیم به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کنیم زیرا نمازی که این محتمل الجزئیهٔ با وصف رکنیت را ندارد نمی‌دانیم آیا صلاهٔ برآن اطلاق می‌شود یا نه؟ پس اعمی هم در رابطه با ارکان- اگر ارکان را به عنوان جامع و مسمّی معین کند- در صورتی که پای احتمال رکنیت این محتمل الجزئیهٔ در کار باشد، نمی‌تواند به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند ولی در غیر ارکان- مثل سوره و ...- راه تمسک به اطلاق برای او باز است. ولی صحیحی اگر احتمال جزئیت چیزی را بدهد نمی‌تواند- برای دفع این احتمال- به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند، زیرا برای تمسک به اطلاق باید قبل از مقدمات حکمت عنوان مطلق را احراز کرد. باید ابتدا عنوان رقبه را احراز کنیم و پس از آن به اطلاق «أعتق رقبهٔ» تمسک کنیم. همان گونه که در مورد عموم، وقتی مولا می‌گوید: «أکرم کلّ عالم»، ما در جایی می‌توانیم به عموم تمسک کنیم که عالم بودن زید را احراز کرده و در وجوب اکرام او شک داشته باشیم و اگر در عالم بودن زید تردید داشته باشیم نمی‌توانیم به عموم «أکرم کلّ عالم» تمسک کنیم زیرا این تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است و چنین چیزی جایز نیست. آنچه در بحث عام و خاص مورد بحث قرار گرفته، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصِّص است ولی تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام را هیچ‌کس تجویز نکرده و راهی هم برای تجویز آن وجود ندارد، زیرا تمسک به هر دلیلی فرع احراز موضوع آن دلیل است و اگر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۱

موضوعِ دلیل، مشکوک باشد و ندانیم آیا موضوع، تحقق دارد یا نه؟ تمسک به دلیل جایز نخواهد بود. در باب مطلق هم همین‌طور است. تمسک به اطلاق «أعتق رقبهٔ» در صورتی جایز است که رقبه بودن احراز شده و ما شک در اعتبار قید ایمان- زاید بر عنوان رقبهٔ- داشته باشیم و ندانیم آیا قید ایمان، در حکم دخالت دارد یا نه؟ ولی در جایی که اصل رقبه بودن، مورد تردید ماست و

احتمال می‌دهیم این شخص، حرّ باشد همان گونه که احتمال رقبه بودن او را نیز می‌دهیم، در اینجا نمی‌توانیم به اصالهٔ الاطلاق تمسک کرده و از «أعتق رقبهٔ» استفاده کنیم. صحیحی- در ما نحن فیه- در ارتباط با (أقیموا الصلاهٔ) همین حکم را دارد، زیرا او نمی‌داند که آیا بر نماز بدون سوره، عنوان صلاهٔ اطلاق می‌شود یا نه؟ زیرا صحیحی برای تمام اجزاء- رکن و غیر رکن- در مسمّی و موضوع له مدخلیت قائل است به گونه‌ای که اگر یکی از این اجزاء کنار رود- هرچند غیر رکن باشد- عنوان صلاهٔ صدق نمی‌کند. و همین‌طور شرایط قسم اول- که داخل در محلّ بحث بود- مثل طهارت و استقبال و ستر و امثال این‌ها، اگر کنار بروند عنوان صلاهٔ، صدق نمی‌کند. حتی اگر یکی از این شرایط کنار برود. در نتیجه اگر صحیحی شک کند در این که آیا سوره جزئیت دارد یا نه؟ جایز نیست به (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند هرچند مقدّمات حکمت در مورد (أقیموا الصلاهٔ) وجود داشته باشد، ولی اعمّی- در غیر ارکان- می‌تواند به (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کند و همان‌طور که در «أعتق رقبهٔ»- برای عدم مدخلیت قید ایمان- به اطلاق رجوع می‌شد اینجا نیز- برای عدم مدخلیت سوره- به (أقیموا الصلاهٔ) رجوع می‌کند. این ثمره، اهمیت بسیاری دارد و مورد قبول مرحوم آخوند قرار گرفته است به خلاف ثمره قبلی که مورد انکار ایشان قرار گرفت و حق هم با ایشان بود.[۷۴]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۲

اشکالات بر ثمره دوّم

بر این ثمره، سه اشکال وارد شده است که اگر بتوانیم از آنها جواب دهیم، توانسته‌ایم ثمره بسیار مهمی را حفظ کنیم و اگر نتوانیم، بحث صحیح و اعم ثمره‌ای نخواهد داشت جز مثال نذر- که مرحوم آخوند مطرح کرده است- و این هم نمی‌تواند به عنوان ثمره یک مسئله اصولیه مطرح شود. اشکال اوّل: وقتی به فقه مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در باب تمسک به اطلاق، فرقی بین صحیحی و اعمّی نیست و همان‌طوری که اعمّی، تمسک به اطلاق می‌کند، صحیحی نیز به اطلاق تمسک می‌کند، خصوصاً در باب صلاهٔ. در آنجا روایتی داریم به نام صحیحه حمّاد- که شاید مفصّل‌ترین روایت وسائل باشد- مورد روایت این است که شخصی خدمت امام صادق علیه السلام شروع به خواندن نماز کرد و نماز دست و پا شکسته‌ای بجا آورد. امام علیه السلام فرمود: چقدر زشت است که یک مسلمانی هفتاد سال عمر کرده باشد و نتواند یک نماز صحیح بجا آورد، سپس خود حضرت به نماز ایستاده و از اوّل تا آخر نماز را به او یاد دادند.[۷۵] روایت حمّاد در باب صلاهٔ خیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در مواردی که شک شود آیا فلان چیز جزئیت دارد یا نه؟ می‌گویند:

مراجعه می‌کنیم به صحیحه حمّاد، اگر صحیحه حمّاد، تعرّضی نسبت به آن نداشت از اطلاقش استفاده می‌کنیم که این چیز مدخلیت ندارد. مثل این که شک کنیم آیا استعاذه در نماز- قبل از فاتحه- وجوب دارد یا نه؟ مراجعه می‌کنیم به صحیحه حمّاد. مستشکل می‌گوید: ما در ارتباط با مراجعه به صحیحه حمّاد، هیچ فرقی بین صحیحی و اعمّی ملاحظه نمی‌کنیم. هر دو برای رفع جزئیت مشکوک الجزئیهٔ و شرطیت مشکوک الشرطیهٔ به این روایت استدلال می‌کنند. بنابراین، ثمره‌ای که شما ذکر کردید خلاف واقعیتی است که در فقه ملاحظه می‌شود.[۷۶]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۳

پاسخ اشکال اوّل: به نظر ما این اشکال قابل قبول نیست، زیرا آن مطلبی که ملاک بود بر این که صحیحی نتواند به اصالهٔ الاطلاق تمسک کند، ملاک متزلزلی نبود که ما بتوانیم از آن دست برداریم بلکه آن مطلب براساس یک مبنای محکم و غیر قابل تزلزلی بود. توضیح: ما به مستشکل می‌گوییم: شما می‌گویید: تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه خودِ مطلق جایز است یا می‌گویید:

تمسک صحیحی به اطلاق، از قبیل تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه خودش نیست؟ اگر بگویید: تمسک صحیحی به اطلاق، از قبیل تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه خود مطلق نیست. می‌گوییم: شما نمی‌توانید چنین چیزی بگویید، زیرا صحیحی، اگر در شرایط قسم دوّم و سوّم بگوید: «این‌ها در مسمّی و موضوع له مدخلیتی ندارد»، حرفی نیست ولی در ارتباط با تمام الاجزاء و شرایط قسم اوّل- که اکثریت شرایط را تشکیل می‌دهد- می‌گوید: «تمام این‌ها دخالت در مسمی دارند. به گونه‌ای که اگر یک شرط یا یک جزء کنار رود، اسم صلاهٔ و عنوان صلاهٔ تحقق ندارد».

پس کسی نمی‌تواند بگوید که مسئله تمسک صحیحی به مطلقات غیر از تمسک به مطلقات در شبهه مصداقیه خود مطلقات است. و اگر بگویید: تمسک به عام و مطلق، در شبهه مصداقیه خودش جایز است، می‌گوییم: اوّلًا: این مطلب از نظر علمی درست نیست. ثانیاً: هیچ‌کس قائل به این معنا نشده است که در مورد شک در عالمیت زید بتوانیم به عموم «أکرم کلّ عالم» تمسک کرده و اکرام او را بر خود لازم گردانیم و یا در مورد شک در رقبه بودن زید به اطلاق أعتق رقبهٔ تمسک کرده و عتق او را جایز بدانیم. چنین چیزی امکان ندارد، زیرا قبل از انطباق حکم عتق رقبه، لازم است موضوع آن- که رقبه بودن است- احراز شود. بنابراین عدم جواز تمسک به اطلاق برای صحیحی روی پایه محکمی است و

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۲۴

جای تردید و انکار در آن نیست. حال بیاییم در فقه و بررسی کنیم ببینیم آیا واقعاً جایی صحیحی تمسک به اطلاق کرده است؟ اوّلًا: برای ما روشن نیست که صحیحی تمسک به اطلاق کرده باشد. ثانیاً: اگر صحیحی تمسک به اطلاق کرده باشد شاید، مبنای خود را فراموش کرده است. و الّا با توجه به مبنای خودش در اصول و این که صحیحی است دیگر به خودش اجازه نخواهد داد که به اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسّکی داشته باشد. پس در صورت تمسک صحیحی به اطلاق، ما باید عمل او را توجیه کنیم، زیرا مبنایش قابل تزلزل نبود. باید بگوییم: «این شخص، فراموش کرده که در اصولْ صحیحی است و صحیحی نمی‌تواند تمسک به اطلاق داشته باشد». امّا مسئله صحیحه حمّاد، غیر از چیزی است که ما در ارتباط با آن بحث می‌کنیم زیرا بحث ما در اطلاقِ لفظی است ما می‌خواهیم ببینیم آیا صحیحی می‌تواند از اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) استفاده کند یا نه؟ ولی در صحیحه حمّاد، اطلاق لفظی وجود ندارد، بلکه آنچه در صحیحه حمّاد است اطلاق مقامی است. اطلاق مقامی به این معناست که اگر مولا در یک مقامی درصدد بیان اجزاء و شرایط و معرفی آنها بود و ما ملاحظه کردیم که قسمتی از اجزاء و شرایط را متعرض شده و قسمت دیگر را مطرح نکرد، این سکوت در مقام بیان به عنوان اطلاق مقامی قابلیت تمسک دارد. قابلیت تمسک آن تا این حدّ است که مرحوم آخوند در کفایه در مسئله قصد قربت- به معنای اتیان به داعی امر- می‌گوید: قصد قربت نمی‌تواند پایش را در متعلّق امر بگذارد و حتی مولا از طریق دو امر هم نمی‌تواند مسئله قصد قربت را در دایره متعلّق امر بیاورد، سپس می‌فرماید: بلی اگر یک اطلاق مقامی وجود داشته باشد ما می‌توانیم به این اطلاق مقامی تمسک کرده و بگوییم: قصد قربت در فلان چیز اعتبار ندارد. اطلاق مقامی به این کیفیت است که گاهی مولا- بدون این که مسئله امر و نهی و

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۲۵

تکلیف در کار باشد- در مقام این برآمده که اجزاء و شرایط مأمور به را مشخص کند مثل این که امام صادق علیه السلام در صحیحه حمّاد کاری به امر ندارد بلکه می‌خواهد نماز را بیان کند، مأمور به را مشخص کند. اگر مولا در مقام بیان اجزاء و شرایط باشد و ما مشاهده کردیم که مسائلی را به عنوان اجزاء و شرایط مطرح کرد و مثلًا اسمی از سوره نیاورد و یا در مقام عمل سوره را اتیان نکرد ما از این اطلاق در مقام بیان می‌توانیم استفاده کنیم که سوره جزئیت ندارد و این استفاده، اختصاصی به اعمّی ندارد و هرکسی- چه صحیحی و چه اعمّی، چه در ارتباط با اجزاء چه شرایط قسم اوّل یا قسم دوّم یا قسم سوّم- می‌تواند از اطلاق مقامی استفاده کند. پس اشکال این مستشکل، خارج از محلّ بحث ماست. بحث ما در ارتباط با اطلاق لفظی است و ایشان پای اطلاق

مقامی را به میان آورد. و اطلاق مقامی هم می‌تواند مورد تمسک صحیحی واقع شود هم مورد تمسک اعمی. اشکال دوّم: مستشکل می‌گوید: ما قبول داریم صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند و اعمی می‌تواند به اطلاق تمسک کند، ولی آیا کدام اطلاق مورد بحث است؟ حتماً اطلاقی مورد بحث است که شرایط تمسک به اطلاق- یعنی تمامیت مقدّمات حکمت- در ارتباط با آن وجود داشته باشد. در حالی که ما در هیچ لفظ مطلقی از الفاظ عبادات در کتاب و سنت نداریم که شرایط تمسک به اطلاق در مورد آن وجود داشته باشد. مثلًا در قرآن بارها (أقيموا الصلاة) ذکر شده است ولی این (أقيموا الصلاة) در مقام بیان نیست بلکه به نحو اجمال می‌خواهد حکم وجوب صلاة را بیان کند. به عبارت دیگر: (أقيموا الصلاة) در مقام بیان ایجاب صلاة به نحو اجمال است، ولی این که آیا صلاة چیست و مأمور به در این آیات کدام است؟

(أقيموا الصلاة) ها در مقام بیان ماهیت و تفصیل متعلّق امر نیستند. در (آتوا الزكاة) هم مسئله به‌همین‌صورت است. خلاصه این که ما اگر در الفاظ عبادات در کتاب و سنت حتی یک لفظ مطلقی داشتیم که شرایط تمسک به اطلاق در آن وجود داشت می‌توانستیم بگوییم: بین

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۶

صحیحی و اعمّی، فرق وجود دارد ولی صغرای این مسئله منتفی است و ما حتی یک مورد برای آن پیدا نمی‌کنیم.[۷۷] پاسخ اشکال دوّم: این اشکال، معنایش این نیست که شما ثمره را قبول ندارید بلکه معنایش این است که این ثمره، مصداق ندارد. به عبارت دیگر: شما کبرای این مسئله را پذیرفته‌اید که صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند و اعمی می‌تواند ولی می‌گویید: «این مسئله صغری ندارد». و پیدا نشدن صغری، ربطی به مسأله ترتب ثمره ندارد و ثمره در جای خود محفوظ است هرچند مصداقی برای آن پیدا نشود. ولی به نظر می‌رسد این حرف درست نیست. چگونه می‌توانیم کبرایی را برای مسئله مطرح کنیم در حالی که نتوانیم حتی یک عدد صغری برای آن پیدا کنیم؟ این چه ثمره عملیه‌ای می‌شود؟ چگونه می‌شود بحثی با این دامنه وسیع، هیچ ثمره عملیه‌ای نداشته باشد؟ به‌همین‌جهت ما باید این اشکال را بررسی کرده ببینیم آیا واقعیت همین است؟ اوّلًا: به این مستشکل می‌گوییم: الفاظ عبادات، منحصر به صلاة نیست که شما در قرآن موارد زیادی از (أقيموا الصلاة) را ملاحظه کردید و گفتید: هیچ‌یک از این‌ها در مقام بیان نیست. محلّ نزاع صحیحی و اعمی منحصر به لفظ صلاة نیست بلکه همه الفاظ عبادات محلّ بحث است حتی عباداتی که وجوب غیری و جنبه شرطیت دارد. ثانیاً: این حرف شما ممکن است از نظر عقلا مورد قبول نباشد. آیا شما تمام روایات در باب عبادات را با دقّت بررسی کرده‌اید و ملاحظه کرده‌اید که در هیچ‌یک از آنها اطلاقی وجود ندارد؟ خصوصاً در باب حجّ با آن گستردگی که دارد و گاهی یک روایت آن یک هفته وقت انسان را می‌گیرد تا به مفاد آن پی ببرد. آیا شما همه این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۷

روایات را دیده‌اید و حتی در یک مورد آن به لفظ مطلقی که شرایط تمسک به اطلاق در آن باشد برخورد نکرده‌اید؟ این ادعای بزرگی است. شاید از یک نفر به صورت عادی محال باشد که بتواند یک چنین بررسی کاملی را انجام دهد و شاید اگرچند نفر هم جمع شوند نتوانند یک چنین تتبع کاملی در ارتباط با روایات داشته باشند. ثالثاً: ما که در مقابل شما ادعائی نداریم ولی همین قرآن را ملاحظه می‌کنیم. شما می‌گویید: «در (أقيموا الصلاة) اطلاق وجود ندارد»، می‌گوییم: قبول داریم ولی در آیه وضو چرا اطلاق وجود نداشته باشد؟ آیه وضو می‌فرماید: (يا ايّها الّذين آمنوا إذا قُمْتُمْ إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و امسحوا برءوسكم و أرجلكم إلى الكعبين)[۷۸]، این وضو که عبارت از غَسْلَتان و مَسْحَتان است و آیه آن را بیان می‌کند حال اگر ما در (فاغسلوا وجوهَكم) شک کردیم که آیا غسل الوجه باید از بالا به پایین باشد یا از پایین به بالا؟ اگر از روایات قطع نظر کنیم، چرا نتوانیم به اطلاق («فاغسلوا وجوهكم) تمسک کنیم؟ می‌گوییم: (فاغسلوا وجوهَكم) مثل این است که شما به فرزند خود می‌گویید:

برو لب حوض و صورتت را بشوی. او به هر طریقی دلش خواست صورتش را می‌شوید، از بالا به پایین یا از پایین به بالا یا از وسط. اطلاق آیه نیز به‌همین‌صورت است. هرچه دلیل مقیّد داشته باشیم اخذ می‌کنیم ولی اگر دلیل مقیّد نداشته باشیم چه اشکالی دارد که این اطلاق را مورد تمسک قرار دهیم؟

اتفاقاً در مباحث وضو در بسیاری از موارد از آیه وضو به عنوان دلیل استفاده می‌شود.

آیا وضو از الفاظ عبادات نیست؟ آیا در قرآن نیست؟ آیا تمسک به اطلاق در آن جایز نیست؟ همچنین در آیه تیمم که می‌فرمایـد: (فتیمّموا صعیداً طیّباً)[۷۹] و بعد هم تیمم را معنا می‌کند و می‌فرماید: (فامسحوا بوجوهکم و أیدیکم منه)[۸۰] ماهیت تیمم مسح

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۸

صـورت و دست‌هـا است و مـا در مـوارد شـک، به همین اطلاـق (فامسـحوا بوجـوهکم و أیـدیکم منه) تمسـک می‌کنیم. این از نظر اطلاق، چه کمبودی دارد؟ در مثل آیه صوم نیز شرایط تمسک به اطلاق وجود دارد، آیه صوم می‌فرماید:

(یا ایّها الّذین آمنوا کتب علیکم الصـیام کما کتب علی الـذین من قبلکم ...)[۸۱] این آیه چه فرقی بـا (أحلّ اللّه البیع)[۸۲] دارد که فقها و مرحوم شـیخ انصاری، در سرتاسـر مکاسب به آن اسـتناد می‌کننـد؟ کسـی نیامـده در آنجا مناقشه کند که (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان نیست بلکه گفته‌اند: آنچه مورد امضای خداوند است، البیع است زیرا «أحلّ» به معنای «أحلّ وضـعی» یعنی «أمْضـی» است، بنابراین خداونـد «البیع» را امضاء کرده و دیگر نفرموده: «البیع، در صورتی مورد امضاست که ایجاب آن عربی باشد یا دارای ایجاب و قبول باشـد». بنـابراین شامل معاطات هم می‌شود. و همچنین سایر مباحثی که در باب بیع مطرح است. آیا فرقی بین (أحلّ اللّه البیع) و (کتب علیکم الصـیام) وجود دارد؟ آیـا (أحلّ اللّه البیع) در مقـام بیان است ولی (کتب علیکم الصـیام) این گونه نیست؟ آیا مجرّد این که بیع، معامله است و یک معنای عقلائی غیر شـرعی است ولی صوم یک معنای شـرعی است سبب می‌شود که (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان باشد ولی (کتب علیکم الصیام) در مقام بیان نباشد؟ این فرق، دخالتی در جهت مورد بحث ما ندارد. جهت مورد بحث مـا این است که شـرایط تمسک به اطلاق- که مهم‌ترین آنها این است که متکلم در مقام بیان باشـد- روی چه حسابی در (أحلّ اللّه البیع) وجود داشـته و در (کتب علیکم الصیام) وجود نداشته باشد؟ بلکه چه‌بسا بتوان گفت: (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان نیست، زیرا در مقابل (و حرّم الربا) قرار گرفته که به ذهن انسان می‌آید خداوند به طور اجمال می‌خواهد حکم به حلیت و نفوذ بیع در مقابل ربا بنماید و در مقام بیان این مطلب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۲۹

نیست که آیـا تمـام آن ماهیتی که مورد امضای خداونـد قرار گرفته، ماهیت بیع با اطلاقش می‌باشـد؟ در نتیجه این اشـکال هم وارد نیست. اشـکال سوّم: مهم‌ترین اشـکالی که در این زمینه وجود دارد این است که مستشـکل می‌گویـد: ما باید ببینیم نزاع صـحیحی و اعمی در کدام مرحله است؟ و ثمره‌ای که شـما مترتب کردید در چه مرحله‌ای است؟ روشن است که نزاع بین صـحیحی و اعمی در ارتباط با مقام تسـمیه و مقام موضوع له است. اگر مسئله وضع و حقیقت شـرعیه را قائل شویم نزاع در این است که آیا موضوع له و مسمّی، عبارت از خصوص معانی صحیحه- یعنی خصوص آن معانی که فقط بر افراد صحیحه انطباق پیدا می‌کند- است و یا معنایی است که هم بر افراد صـحیحه انطباق پیدا می‌کند و هم بر افراد فاسده؟ پس نزاع بین صـحیحی و اعمی مربوط به مقام وضع و تسمیه است. ولی ثمره‌ای که شـما مترتب کردیـد در مرحله تعلّق امر و تعلق تکلیف مولاست و در این مرحله صـحیحی و اعمی با یکـدیگر اختلاف ندارند بلکه هر دو ادعا می‌کنند که تکلیف، به نماز صـحیح تعلّق گرفته است. شما اگر از اعمی سؤال کنید: در اوّل ظهر ما چه وظیفه‌ای داریم؟ بدون شک خواهد گفت: وظیفه، عبارت از نماز صحیح است.

مأمور به عبارت از نماز صـحیح است. و ثمره مربوط به این مرحله است. بحث در صلات متعلّقِ امر و صوم متعلّق امر است و این بین صحیحی و اعمّی مـورد اتّفـاق است که صـلات متعلّقِ امر، صـلاهٔ صـحیحه و صـوم متعلّق امر، صـوم صـحیح است. هم اعمی و هم

صحیحی وقتی به (أقیموا الصلاة) برخورد می‌کنند، می‌گویند: مراد، «أقیموا الصلاة الصحیحة» است. به اعمّی می‌گوییم: «شما که اعمّی بودید»، می‌گوید: اعمّی بودن، مربوط به مقام وضع است ولی در مقام تعلّق امر و تعلّق تکلیف، ما نیز می‌گوییم مکلَّفٌ به نماز صحیح است. خلاصه اشکال: در مرحله‌ای که بین صحیحی و اعمی نزاع واقع است، جای تمسک به اطلاق نیست. در مرحله وضع و تسمیه، اطلاقی وجود ندارد. و در جایی که اطلاق وجود دارد- که عبارت از جایی است که امر و تکلیف، تحقق دارد- در آنجا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۰

بین صحیحی و اعمّی نزاعی وجود ندارد، زیرا هر دو، مأمور به را نماز صحیح می‌دانند و کسی نمی‌تواند توهم کند که اعمّی، امر را متعلّق به ماهیت صلاة می‌داند و همان‌طور که فرد صحیح را مصداق برای مأمور به می‌داند فرد فاسد را نیز مصداق مأمور به می‌داند. اگر فرد فاسد به عنوان مصداق مأمور به باشد، فساد به چه معنایی خواهد بود و اثر فساد چیست؟ در نتیجه گویا تفسیر (أقیموا الصلاة)- در مقام تعلّق امر- نزد صحیحی و اعمّی یکسان است و هر دو آن را به «صلاة صحیحة» تفسیر می‌کنند.

حال که در مقام تعلّق امر، بین آن دو اختلافی نبود نتیجه این می‌شود که همان‌طوری که صحیحی نمی‌تواند به (أقیموا الصلاة)- اگر شرایط تمسک به اطلاق در آن وجود داشته باشد- تمسک کند، زیرا نمی‌داند آیا عنوان صلاة، بر نماز فاقد سوره منطبق است یا نه؟ اعمّی نیز نمی‌تواند به (أقیموا الصلاة) تمسک کند زیرا اعمّی می‌گوید:

نماز بدون سوره نماز است ولی نمازِ مأمور به نیست، ماهیت- اعم از صحیح و فاسد- مأمور به نیست آنچه مأمور به است نماز صحیح است و انطباق نماز صحیح بر نماز فاقد سوره، مشکوک است و تمسک به اطلاق- بنا بر قول اعمّی- تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه خود عنوان مطلق است و این را کسی جایز ندانسته است.[۸۳] این اشکال، اشکال مهمی است و اگر تمام باشد، نتیجه‌اش عدم ترتب ثمره در بحث صحیح و اعم است، زیرا هیچ‌کدام از این دو نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند. و این اشکال، در حقیقت نقطه مقابل اشکال اوّل است که می‌گفت: هم صحیحی و هم اعمّی می‌توانند به اطلاق تمسک کنند. پاسخ اشکال سوّم: با دقّت در این مسئله درمی‌یابیم که هرچند صحیحی و اعمّی در مقام تعلّق امر معتقدند که مأمور به عبارت از صلاة صحیحه است ولی در عین حال بین آن دو، فرق وجود دارد، زیرا نحوه این که نماز صحیح مأمور به است بین صحیحی و اعمّی تفاوت دارد. ما وقتی (أقیموا الصلاة) را در اختیار صحیحی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۱

می‌گذاریم، او می‌گوید: مفهوم صلاة و ماهیت آن، یک معنایی است که جز بر افراد صحیحه نمی‌تواند انطباق پیدا کند و این ماهیت، تنها در محدوده نمازهای صحیحه پیاده می‌شود و از این محدوده که بگذریم، دیگر عنوان صلاة تحقّق ندارد. به‌همین‌جهت وقتی صحیحی شک می‌کند که سوره جزء نماز است یا نه و می‌خواهد به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کند، از طرفی می‌گوید: ماهیت صلاة، یک ماهیت خاصی است که جز بر نماز صحیح انطباق ندارد. می‌پرسیم: نماز بدون سوره، از نظر شما چگونه است؟ می‌گوید: مشکوک الصحه است و شک در صحّت- بنا بر قول صحیحی- مساوق با شک در عنوان صلاة است و این دو از هم جدا نمی‌شوند. هرجا شک در صحّت پیدا کرد، معنایش این است که من نمی‌دانم آیا این صلاة است یا صلاة نیست.

این گونه نیست که موصوف، محرز باشد و صفت، مشکوک باشد. شک در صفت صحت، مساوق با شک در اصل عنوان صلاة است و چون شک در اصل عنوان صلاة وجود دارد، پس صحیحی در مورد شک در سوره و امثال آن نمی‌تواند به (أقیموا الصلاة) تمسک کند. این شک در مصداق عنوان صلاة است و با شک در مصداق عنوان صلاة، معنا ندارد کسی تمسک به (أقیموا الصلاة) بکند. همان‌طوری که در باب عام و خاص نیز مسئله به‌همین‌صورت است. بنابراین، حساب صحیحی روشن است و ما از اوّل گفتیم: باب تمسک به اطلاق، بر روی صحیحی بسته است. امّا اعمّی که او هم در مقام تعلّق امر- مانند صحیحی- مأمور به را نماز صحیح می‌داند، آیا چگونه مأمور به را نماز صحیح می‌داند؟ آیا می‌گوید: کلمه صلاة با این که به مقتضای وضع شرعی و به مقتضای

حقیقت شرعیه برای ماهیت اعم از صحیح و فاسد وضع شده ولی در مثل (أقیموا الصلاۀ)، کلمه صلاۀ در غیر موضوع له استعمال شده است زیرا صلاۀ موضوع له، معنای عام و (أقیموا الصلاۀ) معنای خاص است و استعمال لفظ موضوع برای عام، در خاص مجاز است همان گونه که اگر لفظ موضوع برای مطلق در خصوص مقیّد استعمال شود مجاز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۲

است. آیا اعمّی همه این استعمالات را استعمال مجازی می‌داند؟ آیا می‌تواند ملتزم شود که (أقیموا الصلاۀ) هایی که در قرآن است، استعمال مجازی است؟ مسلّم است که اعمی نمی‌تواند چنین چیزی را ملتزم شود. همچنین نمی‌تواند ملتزم شود که در تمام موارد استعمال (أقیموا الصلاۀ) یک وصف «الصحیحۀ» دنبال آن بوده و حذف شده است. سزاوار نیست هیچ عاقلی به این امر دهن باز کند- و به تعبیر مرحوم آخوند- چه رسد به فاضل و عالم. پس أعمّی (أقیموا الصلاۀ) را چگونه معنا می‌کند؟ اعمّی که از یک طرف معنای صلاۀ را اعم می‌داند و از طرف دیگر، مأمور به را خصوص صلاۀ صحیحه می‌داند و نمی‌خواهد به مجازیت و حذف هم ملتزم شود، این آیه را چگونه معنا می‌کند؟ ظاهر این است که در اینجا کیفیت استعمال، همان کیفیت استعمال مطلق با وجود دلیل بر تقیید است. وقتی یک دلیل می‌گوید: «أعتق الرقبۀ» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا تعتق الرقبۀ الکافرۀ» آیا دلیل دوّم چه نقشی نسبت به دلیل اوّل دارد؟ آیا «لا تعتق الرقبۀ الکافرۀ» دلیل بر این است که رقبه در «أعتق الرقبۀ»- به صورت مجاز- در خصوص رقبه مؤمنه استعمال شده است؛ و در نتیجه تمام مطلقاتی که در مقابل آنها دلیل بر تقیید داریم به نحو مجاز در مورد قید به کار رفته‌اند؟ یا بگوییم: مطلب این گونه نیست بلکه به همان صورتی است که مرحوم آخوند در بحث عام و خاص فرموده است. و در باب مطلق و مقید هم به همان صورت است. یعنی در مطلق، دو نوع اراده وجود دارد: اراده استعمالی و اراده جدّی. متعلّق حکم در «أعتق الرقبۀ»- از نظر اراده استعمالی- عبارت از مطلق است. ماهیت رقبه و طبیعت آن بدون هیچ قید و شرطی متعلّق حکم قرار گرفته است. حتی اگر صد دلیل بر تقیید هم داشته باشیم و قیود مختلفی «أعتق الرقبۀ» را احاطه کند، وجود این ادلّه کاشف از این نیست که رقبه در «أعتق الرقبۀ» مشتمل بر قیودی است که در ضمن ادلّه تقیید وجود دارد.

«أعتق الرقبۀ»- از نظر اراده استعمالی- در مطلق رقبه استعمال شده خواه دلیلی بر تقیید داشته باشیم یا نداشته باشیم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۳

امّا آن جایی که دلیل بر تقیید داریم، این تقیید، تصرف در اراده استعمالی نیست بلکه تصرف در اراده جدّی است. یعنی اراده استعمالی، به مطلق تعلّق گرفته است، به عنوان قانون و به عنوان بیان حکم کلّی. ولی اراده جدّی، تابع این معناست که آیا دلیلی بر تقیید وجود دارد یا نه؟ اگر دلیل بر تقیید وجود نداشت اراده جدّی تابع اراده استعمالی خواهد بود ولی اگر دلیلی بر تقیید وجود داشت اراده جدی تابع اراده استعمالی نخواهد بود و دایره اراده جدّی- در ارتباط با قیود- محدود می‌شود، ولی اراده استعمالی به همان حالت اوّل باقی است. و ثمره بقاء اراده استعمالی این است که تقیید مطلق، موجب تجوّز در مطلق نخواهد بود و موجب این نمی‌شود که «أعتق الرقبۀ» در غیر موضوع له خود استعمال شده باشد. پس در حقیقت، تقیید، تصرّف در اراده جدّی است همان‌طور که تخصیص عام هم تصرف در اراده جدّی است ولی اراده استعمالی- هم در عام و هم در مطلق- به همان نحو عمومیت و اطلاق، محفوظ است و تخصیص عام و تقیید مطلق، موجب مجازیت در عام و مطلق نمی‌شود. حال ببینیم اعمّی (أقیموا الصلاۀ) را چگونه معنا می‌کند؟ اعمّی در مقام تصویر جامع راه‌هایی را ذکر کرده که ما فعلًا در صدد بیان آنها نیستیم ولی برای روشن شدن مطلب، ناچاریم یکی از آن راهها را بیان کنیم: یکی از آن راه‌ها این است که اعمّی می‌گوید: صلاۀ برای خصوص ارکان پنج‌گانه وضع شده است، پس (أقیموا الصلاۀ) به معنای «أقیموا هذه الأرکان الخمسۀ» است، و این عبارت اطلاق دارد. یعنی «أقیموا» نسبت به غیر این ارکان، از نظر اراده استعمالیه هیچ‌گونه دلالتی ندارد و به عبارت دیگر: غیر از این ارکان خمسه، خواه چیزی باشد یا نباشد، دخالت در صلاۀ ندارد. اعمی اگر جامع را عبارت از ارکان بداند خودش می‌گوید: اگر در ارتباط با یک جزء، احتمال رکنیت

بدهیم نمی‌توانیم به (أقیموا الصلاة) تمسک کنیم- همان گونه که صحیحی این حرف را در مورد تمام اجزاء می‌گفت- ولی اگر در جزء دیگری شک کنیم،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۴

مثل سوره که یقین داریم برفرض این که جزء باشد رکن نیست، در اینجا می‌توانیم به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کنیم، زیرا (أقیموا الصلاة) می‌گوید: ارکان را اقامه کنید و موضوع له لفظ صلاة را عبارت از ارکان می‌داند، به‌همین‌جهت اعمّی می گوید: صلاة بدون سوره- بطور قطع و یقین- صلاة است زیرا واجد ارکان است. و ما نمی‌توانیم در این مسئله تردید داشته باشیم. اطلاق (أقیموا الصلاة) این معنا را شامل می‌شود، زیرا (أقیموا الصلاة) می گوید: «ارکان خمسه را اقامه کنید خواه سوره‌ای با آن باشد یا نباشد». ممکن است گفته شود: پس چطور شما گفتید: اعمی می گوید: باید در خارج، نماز صحیح اقامه شود؟ می گوییم: این درست است ولی این بدان معنا نیست که (أقیموا الصلاة) به معنای «صلاة صحیحه» است بلکه به این معناست که اعمّی می گوید: (أقیموا الصلاة) از ما ارکان خمسه را خواسته است ولی از طرف دیگر «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب»[۸۴] می گوید: در نماز، حتماً باید فاتحةالکتاب باشد. و «لا صلاة إلّا بطهور»[۸۵] می گوید: نماز، حتماً باید با طهارت باشد. و درحقیقت، «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب» به عنوان مقیِّد برای اطلاق (أقیموا الصلاة) است و مثل «لا تعتق الرقبة الکافرة» اطلاق «أعتق الرقبة» را- در ارتباط با اراده جدّی- تقیید می‌زند و می گوید:

(أقیموا الصلاة)- از نظر اراده استعمالی- می گوید: ارکان خمسه را بیاورید ولی از نظر اراده جدّی، «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب» و «لا صلاة إلّا بطهور» می‌آید و می گوید:

در صلاة، فاتحةالکتاب هم لازم است، طهارت هم لازم است، و «لا صلاة إلّا بالتشهد» یعنی تشهد هم لازم است و .... در حقیقت اعمّی‌ها، اجزاء دیگر- غیر از ارکان- را که در ماهیت صلاة دخالت دارد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۵

از راه ادلّه مقیّده استفاده می کند ولی بنا بر قول اعمّی، «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب» در اراده استعمالی (أقیموا الصلاة) نقشی ندارد، (أقیموا الصلاة) همان ارکان را می‌خواهد ولی چون نسبت به سایر اجزاء اطلاق دارد- یعنی می گوید: ارکان را اقامه کن خواه چیز دیگری- مثل فاتحةالکتاب و غیره- همراه آن باشد یا نباشد «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب» می‌آید و- از نظر اراده جدّی- جلو این اطلاق را می گیرد، «لا صلاة إلّا بطهور» جلو این اطلاق را می گیرد و ... آن مقداری که در مقابل (أقیموا الصلاة) دلیل بر تقیید داریم- بنا بر قول اعمی- واجب است آن مقدار را اخذ کنیم و آن مقیّدات را ملاحظه کنیم، ولی در مورد سوره که دلیلی نداریم بگوید: «لا صلاة إلّا مع السورة» چه باید بکنیم؟ اینجا مرجع ما (أقیموا الصلاة) است. مثل این که در مقابل «أعتق الرقبة» یک دلیل، قید ایمان را و دلیل دیگر قید علم را داخل کند ولی نسبت به قید سوّم شک داشته باشیم که آیا این قید سوّم، در وجوب عتق دخالت دارد یا نه؟ با این که «أعتق الرقبة» با دو دلیل اوّل تقیید شده ولی نسبت به قید سوم چاره‌ای نداریم جز این که به اطلاق «أعتق الرقبة» تمسک کنیم. در نتیجه اعمّی از یک طرف قائل به این معناست که مأمور به، نماز صحیح است ولی نه به این عنوان که کلمه صلاة، مجازاً در صلاة صحیحه استعمال شده باشد و یا مجازاً وصف صحیحه در آیات قرآنی حذف شده باشد، بلکه به نحو اطلاق و تقیید (أقیموا الصلاة) فقط در محدوده ارکان. و نسبت به غیر ارکان، تابع دلیل می‌باشند، یعنی هر مقداری که دلیل برآن دلالت کرد، واجب است اخذ شود ولی آن مقداری که دلیل اقامه نشده، اطلاق (أقیموا الصلاة)- که بر غیر از ارکان دلالت بر وجوب چیزی ندارد- اقتضا می کند که سوره، واجب نباشد. بنابراین، اعمی هم می گوید: «نماز صحیح باید خوانده شود» و هم تمسک به اطلاق می کند. خلاصه این که: اگرچه صحیحی و اعمی هر دو می گویند: مأمور به، نماز صحیح است، ولی کیفیت بیان آن دو، فرق دارد. صحیحی، خودِ (أقیموا الصلاة) را به صلاة

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۶

صحیحه معنا می‌کند و در حقیقت، عنوان صحیحه و امثال آن را داخل در ماهیت صلاهٔ می‌داند. ولی اعمی از این راه وارد نشده است بلکه از راه مسئله مطلق و مقید و این که تقیید مطلق، مستلزم مجازیت نیست و این که اگر مطلقی با بعضی از قیود تقیید خورد باز در مورد شک در قید زاید، مرجع ما أصالهٔ الإطلاق خواهد بود، وارد شده است. نتیجه بحث در ارتباط با ثمره بحث صحیح و اعم از مباحث گذشته معلوم گردید که بحث صحیح و اعم دارای ثمره مهمی است و آن اینکه صحیحی در الفاظ عبادات در مورد شک در جزئیت و شرطیت نمی‌تواند به أصالهٔ الإطلاق تمسک کند. ولی اعمی در چنین موردی می‌تواند به أصالهٔ الإطلاق تمسک کند. و در فقه، آثار زیادی بر این ثمره مترتب شده است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۷

[صحیح و اعم در باب عبادات

ادلّه قائلین به وضع الفاظ عبادات برای صحیح

اشاره

مرحوم آخوند چون از افرادی است که قول صحیحی را اختیار کرده، ادلّه‌ای برای اثبات این قول و نفی قول دیگر اقامه کرده است:

دلیل اوّل (تبادر)

اشاره

در تمامی الفاظ عبادات- مثل صلاهٔ و صوم و زکاهٔ و حج و ...- آنچه به ذهن تبادر می‌کند همان معانی صحیحه می‌باشند و تبادر از علایم حقیقت است بلکه شاید تنها علامت حقیقت باشد. در اینجا گویا به مرحوم آخوند اشکال شده که این تبادر، چگونه با آنچه در ارتباط با جامع صحیحی ذکر کردید قابل اجتماع است؟ شما در مورد جامع صحیحی فرمودید: صحیحی نمی‌تواند بطور مستقیم جامع خود را بدست آورد بلکه از راه آثاری چون «معراجیت»، «قربان کلّ تقی» و «ناهی از فحشاء و منکر» بودن می‌تواند دریچه‌ای به سوی آن جامع باز کند. و در حقیقت، تنها از راه آثار است که می‌توان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۸

نسبت به جامع شناسایی پیدا کرد و بنا بر قول صحیحی، خود جامع را بطور مستقیم نمی‌توانیم شناسایی کنیم. آیا بین این دو کلام شما چگونه جمع می‌شود؟ پاسخ مرحوم آخوند: آنچه ما در ارتباط با جامع صحیحی گفتیم، با تبادر منافاتی ندارد. منافات در جایی است که به هیچ عنوان- حتی از طریق آثار- نتوانیم قدر جامع را بشناسیم. آن‌طور که اعمّی‌ها می‌گویند. زیرا اعمّی‌ها اگرچه وجوه مختلفی برای تصویر جامع ذکر کرده‌اند ولی همه آن وجوه دارای اشکال است و نتیجه این می‌شود که اعمّی نمی‌تواند تصویر جامع کند. حال اگر اعمی بیاید ادعای تبادر کند، این اشکال به اعمی وارد خواهد بود که شما که قائل به تبادرید، متبادر از لفظ صلاهٔ را چه چیزی می‌دانید؟ جامع که نتوانستید تصور کنید و حتی از طریق آثار هم نتوانستید راهی برای تصویر جامع داشته باشید و در حقیقت، جامع- که معنای موضوع له است- بنا بر قول اعمّی نه بالذات روشن است و نه به آثار. و چیزی که نه بالذات روشن باشد

و نه به آثار، کسی نمی‌توانـد در مورد آن ادعای تبادر کنـد. لذا از همین‌جا پایه و اساس حرف اعمّی‌ها منهدم می‌شود. و به عبارت دیگر: اگرچه اعمی ادعای تبادر می‌کند ولی وقتی حرف او را تحلیل کنیم می‌بینیم او به هیچ عنوان نمی‌تواند ادعای تبادر کند. ولی مـا صـحیحی‌ها می‌توانیم ادعـای تبـادر کنیم، زیرا جـامع مـا اگرچه بالـذات، روشن نیست ولی بـا آثار، روشن است و از دریچه آثار می‌توانیم راهی به سوی این جـامع بـاز کنیم و همین مقـدار در مقـام تبـادر کـافی است.[۸۶] اشـکال امـام خمینی «دام ظلّه» بر کلام مرحوم آخوند: ایشان اشکال مهمّی بر مرحوم آخوند وارد کرده که اگر راه حلّ برای آن پیدا نشود، نه تنها تبادر از بین می‌رود بلکه دلیل دوّم مرحوم آخوند- که صـحت سلب نسبت به نماز فاسد است- نیز از بین می‌رود. امام خمینی «دام ظله» ابتدا چند مقدّمه بیان فرموده است:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۳۹

مقدّمه اوّل: ماهیات و حقایق، در عالم ماهیتِ خودشان- قبل از مرحله وجود- دارای یک وعاء و ظرفیتی می‌باشـند. وعاء ماهیت، در عرض تحقّق وجـود نیست بلکه از نظر رتبه، مقـدم بر وعـاء وجـود است. این که گفته می‌شود: «الماهیـهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی، لا موجودهٔ و لا معدومهٔ»[۸۷] یعنی ماهیت، در وعاء ماهوی خودش نه ارتباط خاصـی با مسئله وجود دارد و نه ارتباط خاصی با مسـئله عـدم دارد بلکه عـدم و وجود- به عنوان دو وصف- عارض بر ماهیت می‌شوند. به‌همین‌جهت، فلاسـفه می‌گویند: «الماهیهٔ قد تکون موجودهٔ و قد تکون معدومهٔ»، یا می‌گویند: «الماهیهٔ موجودهٔ» و نمی‌آیند مطلب را برعکس کنند نمی‌گویند: «الموجود ماهیهٔ». مسئله صفت و موصوف و تقدّم موصوف بر صفت- هرچند در عالم رتبه نه در عالم تحقق- اقتضا می‌کند که مسئله ماهیت و وجود، مثل زیـد و عالمیت باشـد. همان‌طور که شـما می‌گویید: «زید عالم» و زید را به عنوان یک موصوف و عالم را به عنوان یک صـفت برای زیـد مطرح می‌کنیـد، مسـئله وجود هم نسـبت به مـاهیت دارای یـک چنین عنوانی است. پس مـاهیت، در وعـاء مـاهوی و تقرّر ماهوی خودش، یک مرحله قبل از وجود است نمی‌خواهیم بگوییم:

معنای این جمله این است که ماهیت اصالت دارد تا شـما بگویید: نزد بزرگان فلاسـفه وجود أصـیل است.[۸۸] مسئله اصالت و عدم اصالت، غیر از چیزی است که ما مطرح می‌کنیم. ماهیت، از نظر رتبه بر وجود مقـدّم است و لذا گاهی وجود برآن عارض می‌شود و گاهی عـدم، همان‌طور که جسم نسـبت به بیاض این‌گونه است. مسـئله معروضـیت و عَرَضـیت، اقتضا می‌کند رتبه معروض بر عَرَض مقـدم باشـد لـذا رتبه جسم، مقـدّم بر رتبه بیاض است. در ارتباط با ماهیت و وجود هم همین‌طور است، همان‌طور که همین ماهیت، اگر با لوازم خود ماهیت مقایسه شود، مثلًا اگر زوجیت- که از لوازم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۰

ماهیت اربعه است- نسبت به اربعه ملاحظه شود رتبه لازم، تأخّر از رتبه ملزوم دارد، رتبه اربعه مقدم بر رتبه زوجیت است اگرچه هر دو مربوط به ماهیت می‌باشند و هیچ‌کدام از این‌ها ارتباطی با وجود ندارند ولی چون مسئله لازم و ملزوم و وصف و موصوف مطرح است بایـد بپذیریم که رتبه اربعه، مقدم بر رتبه زوجیت است پس همان‌طور که لازمِ ماهیت، متأخر از ماهیت است، وجود هم متأخر از ماهیت است بلکه تأخر وجود از ماهیت، روشن‌تر از تأخر لازم ماهیت از ماهیت است، زیرا در لازمِ ماهیت، انفکاک تحقق ندارد. بین اربعه و زوجیت نمی‌توانیم انفکـاکی قائـل شویم. ولی در مسـئله وجود و مـاهیت، انفکاک امکان دارد، زیرا ممکن است ماهیت هیـچ‌گاه وجود پیـدا نکنـد، نه در عـالم ذهن و نه در عالم خارج. لـذا تأخر وجود از ماهیت، یک تأخر روشـنی است و حتّی از تأخر زوجیت نسـبت به اربعه روشن‌تر است. حال می‌آییم سـراغ وجود، اگر وجود هم لوازمی داشـته باشـد که از آن تعبیر به لازم الوجود می‌کنیم. در این صورت، یک تقـدّم و تأخّر دیگری نیز مطرح می‌شود، چون لوازم وجود، متأخر از وجودند زیرا وجود، ملزوم اسـت و این‌هـا لوازم آن به حسـاب نمی‌آینـد و رتبه ملزوم- چه در وجود و چه در مـاهیت- تقـدّم بر رتبه لـازم دارد. در این صورت، اگر بخواهیم لوازم وجود را با ماهیت مقایسه کنیم، دو رتبه تقدّم و تأخّر مطرح است، یعنی ماهیت، مقدّم بر وجود و وجودْ مقدّم بر لوازم

خودش می‌باشد در نتیجه ماهیت، دو رتبه تقدم بر لوازم وجود دارد در حقیقت این‌طور می‌شود که اگر ماهیت را با لوازم خود ماهیت مقایسه کنیم، یک رتبه تقدّم و تأخّر است ولی اگر ماهیت را با لوازم وجود مقایسه کنیم دو رتبه تقدّم و تأخر است. مقدّمه دوّم: آیا انسان از هر چیزی می‌تواند انتقال به چیز دیگر پیدا کند؟ مثلًا آیا می‌توان از حیوان ناطق به حجر انتقال پیدا کرد؟ انتقال از چیزی به چیز دیگر، علّت لازم دارد و بدون جهت و علت نمی‌توان از چیزی به چیز دیگر منتقل شد مثلًا در باب ماهیت و لوازم ماهیت، انتقال درست است. شما وقتی اربعه را تصور کنید ذهن شما می‌تواند به زوجیّت منتقل شود. این انتقال، منشأ دارد. منشأ آن، کثرت انس و ارتباطی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۱

است که بین زوجیت و اربعه وجود دارد به طوری که زوجیت را به عنوان لازم ماهیت اربعه مطرح کرده است. ولی اگر علّت و جهتی وجود نداشته باشد، راه انتقال برای شما بسته است. البته باید به این نکته هم توجه داشت که ما در منطق، با دو برهان برخورد می‌کنیم، از یکی به برهان لمّی و از دیگری به برهان إنّی تعبیر می‌کنیم. در یکی از راه علّت، منتقل به معلول می‌شویم و در دیگری از راه معلول، به علت انتقال پیدا می‌کنیم. حال ببینیم در برهان لمّی از راه وجود علت، به چه چیزِ معلول پی می‌بریم؟ آیا از راه وجود علت، فقط به وجود معلول منتقل می‌شویم؟ یا این که ماهیّت معلول را هم کشف می‌کنیم؟ واقعیت این است که در برهان لمّی از وجود علت کشف می‌کنیم وجود معلول را، امّا ماهیت معلول برای ما قبلًا روشن شده است. آنچه برای ما مشکوک است وجود معلول است که آن را از راه وجود علّت کشف می‌کنیم. و نیز در برهان إنّی که از وجود معلول پی به علت می‌بریم آیا چه چیزِ علت را کشف می‌کنیم؟ آیا ممکن است از راه وجود معلول، ماهیت علت را کشف کنیم؟ خیر، برهان إنّی روی این معنا استوار نشده است. در برهان إنّی از راه وجود معلول، وجود علت را کشف می‌کنیم امّا ماهیت علت، قبلًا برای ما روشن بوده است. آنچه برای ما مشکوک بوده عبارت از وجود علت است.

به بیان دیگر: چون تفکیک بین معلول و علّت، عقلًا محال است پس هرگاه معلول، موجود بود، کشف می‌کنیم که علّت هم موجود است و وقتی علّت، موجود بود، کشف می‌کنیم که معلول هم موجود است. در نتیجه، این انتقالی که در این دو برهان در منطق مطرح است، فقط در ارتباط با وجود است و الّا معنا ندارد کسی بگوید: من از راه وجود علّت، ماهیتِ معلول را کشف می‌کنم یا از راه وجود معلول، ماهیت علّت را کشف کنم. بنابراین کسی مسئله برهان لِم و إن را در اینجا مطرح نکند. آنها در ارتباط با دو وجود است که بین آنها تقدّم و تأخّر رتبی تحقق دارد و وجود علت- در عالم رتبه-

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۲

تقدّم بر وجود معلول دارد. در نتیجه، اگر انسان بخواهد به ماهیتی انتقال پیدا کند، نیاز به جهت و ملاک دارد. مقدّمه سوّم: مسأله صحیح و اعم که ما می‌خواهیم از راه تبادر ثابت کنیم، مربوط به عالم ماهیت و عالم وضع است، زیرا الفاظ عبادات، مثل اسماء اجناسند که برای ماهیت وضع شده‌اند، یعنی همان‌طور که معنای انسان مربوط به عالم ماهیت و وعاء ماهیت است، معنای صلاهٔ هم مربوط به ماهیت و وعاء ماهیت است. بحث در این است که آن ماهیتی که لفظ صلاهٔ برای آن وضع شده یا نامگذاری شده عبارت از چه ماهیتی است؟ لذا نتیجه می‌گیریم که مسئله تبادر، ارتباط به وجود ندارد بلکه مربوط به مقام ماهیت است، مسئله تبادر، مثل یک کتاب لغت است. ما وقتی به کتاب لغت مراجعه می‌کنیم و می‌خواهیم معنای یک کلمه را درک کنیم تمام همّت و تلاش ما متوجّه ماهیت موضوع له است و هیچ کاری به این نداریم که آیا این ماهیت، در خارج وجود دارد یا نه؟ و چه‌بسا ماهیت، از ماهیاتی باشد که در خارج وجود ندارد و یا اصلًا استحاله دارد ولی ما کاری به مقام وجود نداریم. امام خمینی «دام ظله»، پس از بیان مقدّمات فوق خطاب به مرحوم آخوند می‌فرماید: شما در ارتباط با لفظ صلاهٔ و موضوع له آن چه چیزی در دست دارید؟ مرحوم آخوند جواب می‌دهد: آثار. از ایشان سؤال می‌شود: آیا این آثار، آثار و لوازمِ چیست؟ آیا معراجیت و قربانیت و امثال آن

از آثار ماهیت صـلاهٔ است یا از آثار وجود آن؟ آن‌هم نه هر وجودی، وجود ذهنی صـلاهٔ، معراجیت و قربانیت ندارد. شـما اگر صد بـار هم مـاهیت صـلاهٔ را در ذهن خود تصور کنیـد، چنین آثـاری را نـدارد بلکه این آثـار، آثار وجود خارجی صـلاهٔ است. تازه هر وجود خارجی صلاهٔ هم این آثار را ندارد بلکه این آثار، مربوط به وجود خارجی نمازهای صحیح است، در نتیجه فاصله بین آثار و مـاهیت زیـاد است، مـاهیت قبـل از وجـود خـارجی است، وجـود خـارجی هم قبـل از این آثـار است. برفرض که از جهت دیگر هم صرف‌نظر کنیم که هر وجود خارجی معروض این آثار و لوازم نیست. آن‌وقت سؤال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۳

این است که آنچه در اختیـار شـماست آثـار وجودات خـارجی مـاهیت صـلاهٔ است و شـما از آثـار وجودات خـارجی ماهیت صـلاهٔ چگونه و روی چه ملاـکی به مـاهیت صـلاهٔ منتقـل می‌شویـد؟ از راه خود وجود هم نمی‌توان به ماهیت انتقال پیـدا کرد زیرا وجود، عـارضِ قابلِ انفکاک ماهیت صـلاهٔ است. یک عرضِ قابل انفکاک که ممکن است متحقّق شود و ممکن است متحقّق نشود چگونه می‌توانـد انسـان را به معروض منتقـل کنـد؟ ممکن است کسـی در مورد عرضِ لاـزم- مثل لاـزم ماهیت- حرفی بزنـد ولی در مورد عرض مفـارق- که گـاهی هست و گاهی نیست- به چه ملاکی می‌توان از این عرض، انتقال به معروض پیـدا کرد؟ چه رسـد به این که این عرض هم ملاـک نیست بلکه لوازم این عرض در اختیـار شـماست. معراجیت و مقرّبیت و نهی از فحشـاء و منکر در دسـترس شمـاست. آیـا این لوازم وجود خـارجی ماهیت صـلاهٔ چگونه می‌توانـد دست شـما را بگیرد و در ارتباط با تبادر- که مربوط به عالم مـاهیت است- راهگشـای شـما باشـد؟ در حقیقت، همان اشـکالی که شـما (مرحوم آخونـد) به اعمّی‌ها می‌کنیـد متوجه خودتان نیز هست. شـما به اعمی‌ها می‌گویید: شـما که تصویر جامع نکردید، با عدم تصویر جامع چگونه می‌توانید تبادر معنای اعم از صـحیح و فاسد را ادعا کنید؟ ما (امام خمینی) هم به شـما همین حرف را می‌زنیم می‌گوییم: عالم ماهیت، دو مرحله مقدّم بر لوازم وجود است آن‌هم یـک سنخ از وجـود که عبـارت از وجـود خـارجی است آن‌هم شـعبه‌ای از وجود خـارجی که عبـارت از خصوص نمازهـای صحیحه است. خصوص نمازهـای صـحیحه، این آثـار را دارد، و إلّا اگر همین «الصـلاهٔ معراج المؤمن»[۸۹] را به دست اعمّی بـدهیم نمی‌گویـد: کـلّ صـلاهٔ معراج المـؤمن بلکه می‌گویـد: صـلاتی که صـحیح باشـد معراج مؤمن است. خلاـصه این که آنچه از کلاـم حضرت امام «دام ظله» در ارتباط با اشکال به مرحوم آخوند استفاده می‌شود در درجه اوّل عبارت از مسئله استحاله است که ایشان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۴

می‌فرماید: مسئله تبادر، اسـتحاله دارد و نمی‌توان از راه لوازم الوجود به ماهیت منتقل شد. چه مناسـبتی است بین ماهیت و بین لوازم وجود، بـا تقـدّم و تـأخّر- به دو رتبه- که در اینجـا وجود دارد. این اشـکال، علاوه بر این که مسئله تبادر را زیر سؤال می‌برد مسئله صحت سلب را هم زیر سؤال می‌برد. به مرحـوم آخونـد گفته می‌شود: شـما در صـحت سلبتان هم راهی نداریـد. شـما می‌گوییـد: «الصـلاهٔ الفاسدهٔ لیست بصـلاهٔ»، می‌گوییم: «مگر ماهیت صـلاهٔ برای شـما متبیّن است که می‌گویید: «الصـلاهٔ الفاسدهٔ لیست بصلاهٔ»؟ اگر می‌خواهید بگویید: «الصـلاهٔ الفاسدهٔ لیست بصـلاهٔ صـحیحهٔ»، این را اعمّی هم می‌گوید». امّا اگر کلمه صحیحه را برداشتید و به جای آن ماهیت صـلاهٔ را گذاشتیـد و گفتیـد: «الصـلاهٔ الفاسـدهٔ لیست بماهیهٔ الصـلاهٔ»، سؤال می‌کنیم: شـما ماهیت صـلاهٔ را از کجا بدست آوردید؟ شـما که نتوانستید تصویر جامع مستقیم داشته باشید، از راه آثار هم دو رتبه فاصله وجود دارد و معقول نیست انسان از لوازم وجود، به ماهیت انتقال پیدا کند آن‌هم ماهیتی که دارای وعاء خاص است.[۹۰]

بررسی اشکال

حاصـل اشـکال امام خمینی «دام ظله» این بود که تبادر- به نحوی که مرحوم آخونـد بیان کرد- با تصویر جامع- به نحوی که ایشان

بیان کرد- مستحیل است. در اینجا خود حضرت امام «دام ظله» راه حلّی برای اشکال فوق مطرح کرده است که مطلب را از استحاله به امکان می‌رساند ولی در عین حال، دلیل نداریم که هر ممکنی، واقع هم می‌شود، بلکه باید برای وقوع ممکن، دلیل اقامه کرد. امّا آیا این راه حلّ- یعنی تبدیل استحاله به امکان- برای مرحوم آخوند هم مفید خواهد بود؟ چنین چیزی معلوم نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۴۵

راه حلّ ایشان دارای دو مقدّمه است: مقدّمه اولّ: غرض از وضع- در باب الفاظ- عبارت از تفهیم و تفهّم به سهولت است، زیرا بشر ملاحظه کرد اگر بخواهد مقاصدش را از راه اشاره تفهیم کند بسیار مشکل است و در بعضی موارد هم امکان ندارد، مثل این که زید دیروز به منزل شما آمده و حالا شما در مدرسه هستید و می‌خواهید به عَمرو بگویید: «زید، دیروز به منزل ما آمده است». این مطلب را عادتاً نمی‌شود با اشاره تفهیم کرد. به عبارت دیگر: اگر مراد انسان، حاضر باشد می‌توان با اشاره به دست یا اشارات دیگر، مطلب را رساند ولی در مورد امور غایب، تفهیم و تفهّم به وسیله اشاره، امری غیرممکن یا مشکل است.

به‌همین‌جهت، بشر ملاحظه کرد بهترین راه برای تفهیم و تفهّم، استفاده از الفاظ است به این کیفیت که الفاظی را برای معانی وضع کند که این الفاظ، به عنوان رمز برای آن معانی بوده و بر آنها دلالت کنند، حال واضع، هرکسی می‌خواهد باشد. و این مطلب، یک امر جعلی اعتباری است و هیچ‌گونه علقه ذاتی بین لفظ و معنا هم وجود ندارد.

این مطلب را در بحث‌های گذشته به تفصیل مطرح کردیم. مقدّمه دوّم: واضعی که می‌خواهد لفظی را در برابر یک معنای کلّی وضع کند، و یک ماهیت و حقیقت را به عنوان موضوع له قرار دهد آیا ضرورتی دارد که این معنا با تمام خصوصیات- به جنس و فصل و سایر جهات آن- برای واضع، معلوم باشد؟ یا این که وضع در اسماء اجناس هم شبیه وضع در اعلام شخصیه است. پدری که برای مولود خود نام‌گذاری می‌کند، آیا تمام جهات این فرزند، برایش روشن است؟ خیر، این گونه نیست. پدر، در بسیاری از موارد، اطلاعی ندارد و از جنس و فصل سر درنمی‌آورد و حتی گاهی بعضی از خصوصیات جسمی فرزند هم برایش روشن نیست ولی می‌گوید:

کلمه «زید» را برای این موجود خارجی قرار دادم. در باب اسماء اجناس نیز همین‌طور است، مثلًا اگر خواستند کلمه «انسان» را برای همین ماهیت وضع کنند، بشر اوّلیه، مثل یعرب بن قحطان- که می‌گویند واضع لغت عرب بوده- آیا قبلًا منطق خوانده بود؟

آیا او می‌دانست که ماهیت انسان عبارت از حیوان ناطق است و حیوان، به عنوان

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۴۶

جنس و ناطق به عنوان فصل مطرح است؟ از اینجا روشن می‌شود که این گونه امور لازم نیست بلکه- مثلًا- یعرب بن قحطان وقتی خواسته لفظ انسان را برای این ماهیت قرار دهد- به عنوان فرض- گفته است: خودم و هرچه مشابه من است- تا روز قیامت- اسمشان را انسان قرار دادم. آیا اگر به این صورت وضع کند، اشکالی در حقیقت وضع پیدا می‌شود؟ خیر. نتیجه‌ای که از این دو مقدّمه گرفته می‌شود این است که می‌گوییم: بنا بر تقدیر حقیقت شرعیه، چون واضع در الفاظ عبادات، عبارت از شارع مقدس است، او مانند یعرب بن قحطان نیست بلکه او عارف به حقیقت موضوع له است و بر معنای موضوع له احاطه کامل دارد. ولی این علم شارع، دخالتی در وضع ندارد و اگر چنین علمی هم نبود می‌توانست وضع کند، همان گونه که وضع لفظ «انسان» برای بشر اوّلیه امکان داشت. الفاظ عبادات نیز شبیه اسماء اجناسند یعنی شارع، یک معنای کلّی را در نظر گرفته و لفظ را برای همان معنای کلّی وضع کرده است و ضرورتی ندارد که آن معنا، برای واضع، معیّن و مشخص و روشن باشد. اگرچه در ما نحن فیه، شارع مقدس به تمام جوانب معنای موضوع له آگاه است. حال می‌گوییم: تبادر- که محل بحث ماست- هم، مثل وضع است. همان‌طور که در وضع، آگاهی واضع از تمام جوانب موضوع له لازم نیست، در تبادر نیز لازم نیست آنچه به ذهن می‌آید یک ماهیت روشن و معلوم از جمیع جهات باشد. همان‌طوری که از کلمه انسان، نزد عوام یک معنایی تبادر می‌کند که جز بر انسان صادق نیست. در

حالی که عوام، از جنس و فصل سر درنمی‌آورند. و نمی‌توان گفت: «شما که از جنس و فصل، سر درنمی‌آورید، چیزی هم به ذهنتان تبادر نمی‌کند». الفاظ عبادات نیز همین‌طور است. ممکن است حقیقت صلاهٔ و ماهیت موضوع له بطور کامل برای متشرعه روشن نباشد ولی این منافات ندارد که متشرعه از کلمه صلاهٔ یک معنای خاصی به ذهنش بیاید که آن معنای خاص، با صوم و زکات و حج و سایر عبادات مغایرت دارد. پس همان‌طور که در مقام وضع، علم به ماهیت موضوع له دخالت ندارد، در مقام

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۷

تبادر نیز به‌همین‌صورت است. مقام تبادر، پائین‌تر از وضع است، پس در تبادر می‌گوییم: «تبادر، تحقق دارد ولی علم به حقیقتِ موضوع له- آن‌گونه که هست- تحقق ندارد». و جمع بین این دو امکان‌پذیر است. در نتیجه، مرحوم آخوند می‌تواند ادعای تبادر کند در حالی که جامع برای او روشن نباشد امّا آثار و لوازمِ متأخر از وجود روشن باشد و وجود، متأخر از ماهیت است و دو رتبه فاصله تحقق دارد. حضرت امام خمینی «دام ظله» می‌فرماید: اگرچه این تبادر ممکن است ولی آیا واقعاً هم چنین تبادری وجود دارد؟ شمای صحیحی ادعای تبادر می‌کنید و می‌گویید:

«الصلاهٔ الفاسدهٔ لیست بصلاهٔ»، یعنی ادعای صحت سلب می‌کنید اعمّی هم ادعای تبادر کرده و می‌گوید: «الصلاهٔ الفاسدهٔ صلاهٔ» یعنی ادعای عدم صحت سلب می‌کند.

شما چه برهانی دارید که تبادر شما درست و تبادر اعمّی نادرست است؟ و یا اعمّی چه برهانی دارد که تبادر او درست و تبادر شما نادرست است؟ وجداناً هیچ‌یک از این دو، تبادر ندارند. نه از صلاهٔ، به عنوان صحیح، معنایی متبادر می‌شود که فقط بر افراد صحیحه منطبق شود و نه از آن، به عنوان اعم معنایی متبادر می‌شود که بر افراد فاسده هم منطبق شود. بنابراین، مسئله تبادر و صحت سلب و عدم صحت سلب، برای هیچ‌یک از دو طرف، نقشی ندارد و باید ادلّه دیگر ملاحظه شود تا از راه آن ادلّه ببینیم آیا حق با صحیحی است یا با اعمّی؟[۹۱]

دلیل دوّم صحیحی (روایات)

اشاره

یکی از ادلّه‌ای که قائلین به وضع برای صحیح به آن استدلال کرده‌اند، روایات است. این روایات بر دو دسته‌اند: دسته اوّل: روایاتی که- به حسب ظاهر- آثاری را بر ماهیت و مسمّای صلاهٔ،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۸

مترتب کرده‌اند، مثل روایاتی که مرحوم آخوند در مورد آثار ذکر می‌کردند، مانند: الصلاهٔ معراج المؤمن.[۹۲] در این روایت، ظاهر این است که معراجیت، بر ماهیت و مسمّای صلاهٔ حمل شده است. و یا مثل: الصلاهٔ قربان کلّ تقی ۹۳] و مثل: الصلاهٔ خیر موضوع ۹۴] که نحوه استدلال به آنها را بیان خواهیم کرد. دسته دوّم: روایاتی است که در آنها- به حسب ظاهر- حقیقت و ماهیت صلاهٔ، در مورد نبودن بعضی از شرایط یا اجزاء غیر رکنیه،[۹۵] نفی شده است. مثل روایت لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب،[۹۶] یعنی با نبودن فاتحهٔ‌الکتاب- که جزء غیر رکنی است- ماهیت صلاهٔ، تحقق ندارد و یا مثل: لا صلاهٔ إلّا بطهور،[۹۷] یعنی با نبودن شرط طهارت، ماهیت و حقیقت صلاهٔ منتفی است.

روایات دسته اوّل

اشاره

یکی از این روایات، روایت «الصلاة معراج المؤمن» است که دو تقریب برای استدلال به آن وجود دارد:

تقریب اوّل (کلام مرحوم آخوند):

ما از یک طرف، ظاهر این تعبیر را ملاحظه می کنیم، می‌بینیم: موضوع را «الصلاة» قرار داده، یعنی ماهیت و مسمّی و حقیقت را موضوع و معراجیت را محمول قرار داده است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۴۹

ممکن است کسی به ما بگوید: شما گفتید: بین ماهیت و لوازم وجود دو رتبه فاصله هست و دو رتبه تقدّم و تأخر مطرح است پس چطور شما ماهیت را موضوع و لوازم وجود را محمول قرار می‌دهید؟ آیا یک چنین قضیه حملیه‌ای که در آن موضوع و محمول از نظر رتبه تقدّم و تأخّر داشته باشند- آن‌هم به دو رتبه- صحیح است؟ جواب این است که آری صحیح است. مسئله قضیّه حملیه، غیر از مسئله تبادری است که حضرت امام خمینی «دام ظله» مورد اشکال قرار داد. زیرا در تبادر مسأله انتقال مطرح بود و شما می‌خواستید از لوازمِ وجودْ انتقال به ماهیت پیدا، کنید و ما در آنجا گفتیم: خود وجود هم نمی‌تواند ما را به ماهیت برساند زیرا وجود، عرض مفارق و لازم مفارق است، مثل زوجیت نسبت به اربعه نیست که یک اتصال و عدم انفکاک دائمی بین آنها مطرح باشد. به‌همین‌جهت، پایه تبادر روی مسئله انتقال بود و راهی برای انتقال، تصور نمی‌شود. ولی در قضایای حملیه، مسئله انتقال مطرح نیست بلکه مسئله اتحاد مطرح است و در اینجا مانعی ندارد که یک رتبه اختلاف داشته باشند. مگر شما نمی گویید: الماهیة موجودة، مگر وجود- به حسب رتبه- از ماهیت تأخّر ندارد؟ امّا این تأخر، هیچ نقصی را در تشکیل قضیه حملیّه «الماهیة موجودة» به وجود نمی‌آورد. همان گونه که تأخر صفت از موصوف، نمی‌تواند نقصی در تشکیل قضیه «زید قائم» به وجود آورد. لذا اگرچه در جمله «الصلاة معراج المؤمن»، موضوع، ماهیت صلاة، و محمول- یعنی معراجیت- بعضی از لوازم وجود ماهیت صلاة[۹۸] است ولی در عین حال، تقدّم و تأخر رتبه، اشکالی ایجاد نمی کند. رجوع به اصل کلام مرحوم آخوند:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۰

مرحوم آخوند می‌فرماید: از یک طرف، موضوع، ماهیت صلاة و محمول، بعضی از لوازم وجود قرار داده شده و از طرف دیگر وقتی این لوازم را بررسی می کنیم می‌بینیم:

این لوازم، در ارتباط با وجود خارجیِ نمازِ صحیح است. نماز باطل، معراجیت ندارد، ناهی از فحشاء و منکر نیست، نماز باطل، خیر موضوع نیست. پس چه باید کرد؟ باید یکی از دو کار را انجام دهیم: ۱- بگوییم: دنبال کلمه صلاة، یک وصف «صحیحة» مقدّر یا محذوف است.

یعنی واقع مسئله این بوده است: «الصلاة الصحیحة معراج المؤمن». ۲- اگر کسی بگوید: این خلاف ظاهر است. ظاهر این است که حذف و تقدیر، در مورد ضرورت مطرح است. در این صورت راه دیگری مطرح کرده و می گوییم: ماهیت صلاة، مساوق با خصوص صلاة صحیحه است، بدون این که حذف و تقدیری صورت گرفته باشد. «الصلاة» یعنی مسمّای به این اسم، و این مسمّا- که نماز صحیح است- موضوع برای معراج المؤمن و ... قرار داده شده است.[۹۹] پس خلاصه تقریر مرحوم آخوند در استدلال به این طایفه از روایات این است که از یک طرف، مسمّی به عنوان موضوع قرار گرفته و از طرف دیگر، این لوازم، لوازم نماز صحیح است، حذف و تقدیر هم خلاف ظاهر است. در نتیجه، «ماهیة الصلاة معراج المؤمن» است و این در صورتی درست است که نماز

برای خصوص نماز صحیح وضع شده باشد. بررسی کلام مرحوم آخوند: این بیان مرحوم آخوند، اگرچه به حسب ظاهر، بیان خوبی است ولی با دقت در آن درمی‌یابیم که استدلال کاملی نیست، زیرا ما به مرحوم آخوند می گوییم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۱

شما فرمودید: «تقدیری در کار نیست»، قبول داریم. فرمودید: «این لوازم، لوازمِ خصوصِ صلاهٔ صحیح است»، و ما هم قبول کردیم. سپس نتیجه گرفتید که مراد از صلاهٔ در «الصلاهٔ معراج المؤمن» خصوص نماز صحیح است. در حالی که بحث ما در این است که این کلمه «صلاهٔ» که در اینجا در خصوص نماز صحیح استعمال شده است آیا به نحو حقیقت، استعمال شده یا به نحو مجاز؟ و استدلال شما در صورتی تمام است که بتوانید ثابت کنید استعمال صلاهٔ در اینجا در خصوص صلاهٔ صحیحه به نحو حقیقت است. ولی این احتمال وجود دارد که اگرچه مراد از صلاهٔ در این استعمال، صلاهٔ صحیحه است امّا استعمال آن به صورت مجازی باشد و قرینه مجاز هم علم شما به این است که این آثار و لوازم مربوط به خصوص نمازهای صحیح است. به عبارت علمی‌تر: ما یک وقت، مبنای سید مرتضی رحمه الله را قائل می‌شویم که می‌فرماید: اصل در استعمال، حقیقت است. یعنی هرجا شما استعمالی دیدید و شک کردید در این که این استعمال حقیقت است یا مجاز؟ اصل در استعمال- بما هو استعمال- حقیقت بودن است. اگر این مبنا را پذیرفتیم، حق با شما (مرحوم آخوند) است. ولی خود شما این مبنا را نپذیرفتید. شما حرف مشهور را- که استعمال را اعم از حقیقت و مجاز می‌دانستند- قائلید و می گفتید: استعمال، شاهد بر حقیقت بودن نیست.

در این صورت، می گوییم: بدون تردید این صلاهٔ- در «الصلاهٔ معراج المؤمن»- در «صلاهٔ صحیحه» استعمال شده است ولی آیا نحوه استعمال آن، حقیقت است؟ این را شما از کجا می گویید؟ ممکن است استعمال آن به نحو مجاز باشد و شاهد بر مجاز بودن هم همان علم شما به این باشد که این لوازم بر خصوص نمازهای صحیح ترتب دارد. اگر ما چنین حرفی را بزنیم، چه خلاف ظاهری را مرتکب شده‌ایم؟ پس تقریب اوّل در مورد این روایات دارای اشکال است.

تقریب دوّم:

وقتی روایت «الصلاهٔ معراج المؤمن» و امثال آن را ملاحظه می کنیم درمی‌یابیم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۲

که نفس این تعبیرات ظاهر در این است که می‌خواهد ضابطه و قاعده کلیّه‌ای را افاده کند و آن این است که «کلّ ما هو مسمّی باسم الصلاهٔ فهو معراج المؤمن». وقتی ما می‌بینیم، ماهیت و مسمّی موضوع قرار می گیرد و کلماتی چون «بعض» و «فی‌الجمله» و امثال آن در کار نیست و نفرموده است: «بعض ما هو صلاهٔ یکون معراجاً للمؤمن» و یا نفرموده: «الصلاهٔ- فی الجملهٔ- تکون معراجاً للمؤمن»، می‌فهمیم که هرچه مسمّای به این اسم است، معراج مؤمن می‌باشد. و معلوم است که این اسم، برای ماهیت و طبیعت وضع شده است بنابراین، ماهیت صلاهٔ، معراج مؤمن و قربان کلّ تقی است و سایر آثاری که در کار است در ارتباط با ماهیت صلاهٔ است. ظهور این تعبیرات- در این عنوان کلّی- را نمی‌توان انکار کرد. در کنار این تعبیرات، به مسئله مسلّمی برخورد می کنیم که هم صحیحی قائل است و هم اعمّی و جای تردید نیست و آن این است که نماز فاسد، هیچ ارزشی ندارد. نماز فاسد، معراج مؤمن نیست، قربان کلّ تقی نیست و برای هیچ‌یک از این آثار، وضع نشده است. این مطلب را حتّی اعمّی هم قائل است. آن‌وقت، این مطلب مسلّم را می گذاریم کنار روایاتی که ظهور در این معنا داشت که «کلّ ما هو مسمّی باسم الصلاهٔ یکون معراجاً للمؤمن» در این صورت یک حالت تردید و دوران به‌وجود می‌آید و آن این است که آیا خروج نمازهای فاسد از «الصلاهٔ معراج المؤمن» به نحو تخصیص است یا به نحو تخصیص؟ اگر ما در بحث صحیح و اعم قول صحیحی را اختیار کردیم، می گوییم: خروج نمازهای

فاسد از «الصلاهٔ معراج المؤمن» به نحو تخصّص است، زیرا «الصلاهٔ الفاسدهٔ»، صلاهٔ نیست و چیزی که صلاهٔ نیست نمی‌تواند معراج مؤمن باشد. ولی اگر ما اعمّی شدیم و گفتیم: «نماز فاسد هم مصداق نماز است»، در این صورت خروج نماز فاسد از «الصّلاهٔ معراج المؤمن» و امثال آن به نحو تخصیص می‌شود، همان گونه که «زیدِ عالم» بهواسطه «لاـ تکرم زیداً العالم» از عموم «أکرم العلماء» خارج می‌شود و اینجاست که پایه استدلال صحیحی گذاشته می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۳

صحیحی می‌گوید: نتیجه سخن شما این است که امر دائر بین تخصیص و تخصّص است و در چنین موردی تخصّص مقدم است زیرا در صورت مطرح بودن تخصّص، ضربه‌ای به اصالهٔ العموم وارد نمی‌شود ولی اگر تخصیص را مقدم بداریم معنایش این است که به اصالهٔ العموم ضربه خورده است. و این بدان جهت نیست که «تخصیص، مستلزم مجازیت است». خیر، مسأله مجازیت مطرح نیست. و اگر تخصّص، مقدّم بر تخصیص شد، استدلال صحیحی تمام می‌شود زیرا صحیحی می‌گوید: معنای «الصلاهٔ معراج المؤمن» این است که «کلّ ما هو مسمّی بهذا الاسم فهو معراج المؤمن»، می‌گوییم: با نمازهای فاسد چه می‌کنید؟ می‌گوید: «نمازهای فاسد، اصلًا نماز نیستند تا این که بخواهند معراج المؤمن باشند». به‌همین‌جهت، خروج آنها به عنوان تخصّص است و در نتیجه این «کلّ ما هو مسمّی باسم الصّلاهٔ» که از عبارت «الصلاهٔ معراج المؤمن» استظهار می‌شود بر عمومیّت خود باقی است و ضربه‌ای متوجه آن نشده است. بررسی تقریب دوّم: این استدلال هم- مانند استدلال اوّل- قابل قبول نیست، زیرا اگرچه مسأله تقدّم تخصّص بر تخصیص- در دوران امر بین این دو- مطلب مسلّمی است ولی این مسئله مربوط به جایگاه خودش می‌باشد و در ما نحن فیه جاری نمی‌شود. برای روشن شدن این مطلب، ابتدا دو مثال ذکر می‌کنیم تا معلوم شود که چگونه در یکی از این دو مثال، مسأله تقدّم تخصص بر تخصیص، پیاده می‌شود و در مثال دیگر، پیاده نمی‌شود. مثال اوّل: اگر مولا گفت: «أکرم کلَّ عالمٍ»، و بعد دنبال آن با دلیل منفصلی گفت:

«لا تکرم زیداً» و در خارج دو زید وجود داشت، یکی عالم و دیگری غیر عالم، و ما مردّد شدیم که آیا مولا کدام یک از این دو زید را اراده کرده است؟ اگر مقصود مولاـ از «لاـ تکرم زیداً»، «زیدِ عالم» باشد، معنایش این است که «أکرم کلَّ عالمٍ» تخصیص خورده است و اگر مرادش «زید غیر عالم» باشد، این خودش یک حکم مستقل است و ربطی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۴

به «أکرم کلّ عالم» ندارد و موجب تخصیص آن نمی‌شود و خروج «زیدِ عالم» از «أکرم کلَّ عالمٍ» به نحو تخصّص است زیرا او عالم نیست تا از «أکرم کلَّ عالمٍ» خارج شود.

بنابراین «لا تکرم زیداً» مردّد بین تخصیص و تخصّص است و در اینجا عقلاء می‌گویند: تخصّص، مقدّم است و در نتیجه مراد مولا همان «زیدِ غیر عالم» است و خصوصیتی که در اینجا وجود دارد این است که مسئله ترجیح تخصّص بر تخصیص، در راه استکشاف مراد مولاـ به‌کارمی‌رود، یعنی از این راه، مراد مولا را می‌فهمیم. قبل از این که این مسئله در کار باشد ما نسبت به مراد مولا جاهل بودیم و «لاـ تکرم زیداً» ابهام داشت ولی با جریان مسأله تقدّم تخصّص بر تخصیص، مراد مولا برای ما روشن می‌شود. در نتیجه، عنوانی که ما می‌توانیم در این مورد بدهیم، ترجیح تخصّص بر تخصیص در ارتباط با استکشاف مراد مولا است. مثال دوّم:[۱۰۰] اگر مولاـ گفت: «أکرم کلَّ عالمٍ» و پس از آن با دلیل منفصلی گفت: «لا تکرم زیداً» و در خارج، تنها یک زید وجود داشت و ما تردید داشتیم که آیا این زید، عالم است تا خروج آن از «أکرم کلَّ عالمٍ» به نحو تخصیص باشد یا عالم نیست تا خروج آن از «أکرم کلَّ عالمٍ» به نحو تخصّص باشد. در اینجا ما در مراد مولا تردید نداریم.

مولا از ما خواسته است که این زید موجود در خارج، اکرام نشود. آیا در اینجا هم مسئله تقدّم تخصص بر تخصیص جریان پیدا می‌کند؟ باید به این نکته توجه داشت که اینجا مسأله تقدم تخصص بر تخصیص، در راه استکشاف مراد مولا نیست زیرا در مراد

مولا- شک نداریم. بلکه در راه برطرف کردن جهل از خود ماست. ما می‌خواهیم بدانیم آیا این زید، عالم است یا جاهل؟ و اگر تقدم تخصص بر تخصیص را پیاده کنیم، استفاده می‌کنیم که این زید، جاهل است. در اینجا عقلاء، تقدّم تخصص بر تخصیص را نمی‌پذیرند و دلیل هم نمی‌خواهد. همین‌که ما شک داشته باشیم آیا عقلاء می‌پذیرند یا نه؟ برای ما کافی است. کسی که می‌خواهد تقدم تخصص بر تخصیص را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۵

مطرح کند، باید اقامه دلیل کند ولی برای ما فرقی نمی‌کند چه یقین داشته باشیم که این مسئله- تقدّم تخصّص بر تخصیص- در اینجا جریان ندارد و چه تردید داشته باشیم که آیا عقلاء این مسئله را در اینجا پیاده می‌کنند یا نه؟ برای ما کافی است. بنابراین ما نمی‌توانیم به‌طور کلی بگوییم: هرجا امر دایر بین تخصّص و تخصیص بود، تخصّص مقدّم است. بلکه این مسئله، فقط در ارتباط با کشف مراد مولا- به‌کارمی‌رود نه در جایی که می‌خواهیم شک و جهلی را از خودمان برطرف کنیم. پس به صورت قاعده کلّیه می‌توان گفت: اگر موردی از قسم اوّل بود، تقدّم قطعی است ولی اگر از قسم دوّم بود، تقدّم یا وجود ندارد یا مشکوک است. حال آیا مسأله تقدّم تخصّص بر تخصیص، در ما نحن فیه جاری می‌شود؟ ظاهر این است که ما نحن فیه از قسم دوّم است، زیرا وقتی در «الصلاة معراج المؤمن» آن مطلب خارجی مسلّم را- یعنی این که این آثار مربوط به صلاة صحیح می‌باشند- کنارش می‌گذاریم، آنچه برای ما مشکوک است، مراد مولا نیست. ما می‌دانیم که مولا گفته است: «صلاة صحیح، معراج مؤمن است»، بلکه تردید ما در این است که آیا صلاة فاسد را هم صلاة می‌گویند یا نه؟ این چه ارتباطی به روایت دارد؟

روایت می‌گوید: «الصلاة معراج المؤمن» و ما در خارج می‌دانیم که آنچه معراج مؤمن است صلاة صحیح می‌باشد خواه نماز فاسد به نحو تخصّص خارج شده باشد تا لازمه‌اش این باشد که «کلّ ما هو مسمّی باسم الصلاة» منطبق بر نمازهای صحیح باشد یا خروجش به نحو تخصیص باشد تا عبارت، اطلاق داشته و همه را شامل شود. این‌ها در ارتباط با مراد مولا نیست. مراد مولا، هم برای صحیحی و هم برای اعمّی روشن است. بحث در نحوه خروج نمازهای فاسد است که آیا به نحو تخصّص است یا به نحو تخصیص؟ در نتیجه، این استدلال در صورتی درست است که ما یک قاعده کلی داشته باشیم که هرجا امر دایر بین تخصّص و تخصیص شد، تخصّص، تقدّم دارد و ما یک چنین قاعده عقلائیه نداریم. آنچه از عقلاء استفاده می‌شود جریان این قاعده در ارتباط با استکشاف مراد مولاست. همان‌طور که ما در مورد اصالة الحقیقة نیز همین حرف را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۶

زدیم و گفتیم: اصالة الحقیقة در ارتباط با کشف مراد مولاست و در جایی که مراد مولا روشن باشد و بخواهیم کیفیت استعمال- حقیقی یا مجازی بودن آن- را کشف کنیم، اصالة الحقیقة، نمی‌تواند نقشی داشته باشد. پس هر دو تقریبی که در ارتباط با استدلال به روایات دسته اوّل بود باطل است. اشکال بر هر دو تقریب: یک اشکالی که بر هر دو تقریب وارد است این است که اگر صحیحی بخواهد به این دسته از روایات تمسک کند ما به او می‌گوییم: برفرض صرف‌نظر از اشکالات قبلی، دلیل شما منطبق بر مدّعایتان نیست. شما (صحیحی‌ها) مگر در تعیین محلّ نزاع نگفتید: ما که صحیحی هستیم صحیحی مطلق نیستیم بلکه صحیحی از حیث اجزاء و شرایط قسم اوّل [۱۰۱] هستیم و شرایط قسم دوّم [۱۰۲] و قسم سوّم [۱۰۳] را از محلّ نزاع خارج می‌دانیم. این مدّعای شما بود ولی دلیل شما «الصلاة معراج المؤمن» است. آیا شما از این دلیل استفاده می‌کنید که صلاتی که اجزاء و شرایط قسم اوّل را دارد، معراج مؤمن است، اگرچه شرایط قسم دوّم و سوّم را هم نداشته باشد؟ آیا شما می‌گویید: نماز بدون قصد قربت- که بنا بر عقیده مرحوم آخوند جزء شرایط قسم سوّم است- هم معراج مؤمن است؟ آیا مدّعای شما با دلیلتان تطبیق می‌کند؟ به‌عبارت‌دیگر:

ما به قائلین به صحیح می‌گوییم: شما که معتقدید صلاة برای صلاة صحیحه وضع شده است، «الصلاة معراج المؤمن» و امثال آن را چگونه معنا می‌کنید؟ آیا این حدیث به معنای «الصّلاة علّة تامّة لتحقّق المعراجیة و مؤثّرة کاملة فی المعراجیة» است؟ این که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۷

با ادعای شما نمی‌سازد. هر نماز صحیحی، مؤثر در معراجیت نیست. شما نماز بدون قصد قربت را صحیح می‌دانید- چون قصد قربت از شرایط قسم سوّم است و شما آن را در اطلاق اسم صحیح بر صلاهٔ شرط نمی‌دانید- درحالی‌که صلاهٔ بدون قصد قربت ارزشی ندارد. نماز مزاحم با ازاله- بنا بر قول کسانی که آن را باطل می‌دانند- ارزشی ندارد. این‌ها شرایط قسم ثالث و ثانی است. پس شما روایت را چگونه معنا می‌کنید؟ صحیحی‌ها ناچارند بگویند: ما کلمه سببیّت تامّه را کنار می‌زنیم و به جای آن، کلمه «اقتضاء» را می‌گذاریم «الصلاهٔ معراج المؤمن» یعنی «الصلاهٔ مقتضیهٔ لأن تکون معراج المؤمن» تا با نبودن شرایط قسم دوّم و سوّم هم بسازد. در این صورت، ما می‌گوییم: اعمّی هم همین‌طور معنا می‌کند او هم می‌گوید:

«الصلاهٔ معراج المؤمن» به معنای «الصلاهٔ مقتضیهٔ لأن تکون معراج المؤمن» است.

و هنگامی که مثالهای شما با مثالهای اعمّی‌ها مقایسه شود وضع شما بدتر از اعمّی‌ها خواهد بود، زیرا اعمّی می‌گوید: اگر نمازی فاتحهٔالکتاب را نداشت، نماز است و اقتضا دارد که معراج مؤمن باشد. اقتضاء به این معنا که اگر فاتحهٔالکتاب داشته باشد معراج مؤمن می‌شود. آیا اهمیت فاتحهٔالکتاب- در ارتباط با معراجیت- بیشتر است یا اهمیت قصد قربت که روح عبادت و روح نماز است؟ و شما قصد قربت را خارج از دایره مسمّی و ماهیت صلاهٔ می‌دانید. خلاصه این که اگر صحیحی بخواهد به این دسته از روایات تمسک کند، دلیل او مطابق با مدّعا نخواهد بود. بلی اگر مدّعای صحیحی، صحت از حیث اجزاء و جمیع شرایط بود، ممکن بود این روایت بر مدّعای او تطبیق کند. ولی وقتی در مدّعای صحیحی، دو قسم مهمّ از شرایط خارج می‌شود و می‌گوید: به عقیده ما، این دو قسم از شرایط، هیچ دخالتی در مسمّی و موضوع له ندارد، چگونه می‌تواند به این روایات تمسک کند، در حالی که ظاهر این روایات، صحت مطلقه- یعنی واجد اجزاء و جمیع شرایط- می‌باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۸

روایات دسته دوّم

اشاره

دسته دوّم از روایاتی که صحیحی به آن استدلال کرده، روایاتی است که ظهور دارد در نفی ماهیت با نبودن بعضی از اجزاء غیر رکنی ۱۰۴] یا نبودن بعضی از شرایط. مثلًا در روایت «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب»[۱۰۵] در ارتباط با نبودن فاتحهٔالکتاب- که جزء غیر رکنی است- از صلاهٔ، نفی ماهیت شده است و یا مانند «لا صلاهٔ إلّا بطهور»[۱۰۶] که در ارتباط با نبودن طهارت- که شرط است- از صلاهٔ، نفی ماهیت شده است.

تقریب استدلال به این دسته از روایات:

این معنا از خارج برای ما مسلّم است که فاتحهٔالکتاب، در صحت صلاهٔ، دخالت دارد و نمازی که فاقد فاتحهٔالکتاب باشد، باطل است. این مطلب، هم مورد قبول صحیحی است و هم مورد قبول اعمّی. با توجه به این مطلب، می‌گوییم: روایت «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» را به دو صورت می‌توان معنا کرد: صورت اوّل: ملتزم شویم که در این قبیل از روایات، حذفی صورت گرفته است، و تقدیر- مثلًا- چنین است: «لا صلاهٔ صحیحهً إلّا بفاتحهٔ الکتاب» یعنی هیچ نمازی نمی‌تواند صحیح واقع شود و هیچ نماز صحیحی نمی‌تواند تحقق پیدا کند مگر با فاتحهٔالکتاب. اگر روایت، به این معنا باشد، نه صحیحی می‌تواند از آن استفاده کند و نه اعمّی. زیرا

هر دو قبول دارند که صحت صلاهٔ، متوقف بر فاتحهٔالکتاب است. اشکال: «تقدیر، برخلاف اصل و خلاف ظاهر است بله، اگر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۵۹

راه منحصـر به این بود ما ناچار بودیم تقدیری درنظر بگیریم ولی اگر راه دیگری پیدا کنیم که نیاز به تقدیر نداشته باشد قهراً آن راه مقـدّم خواهـد شد. صورت دوّم: همان‌طور که در «لا رجل فی الدار»، «لا» ی نفی جنس آمده و ماهیت و طبیعت رجل را از بودن در خانه نفی می‌کنـد و این در صورتی درست است که هیچ‌یک از افراد ماهیت رجل، در خانه نباشـند، ظاهر این است که «لا صـلاهٔ الّا بفاتحهٔ الکتاب» نیز برای نفی جنس و نفی ماهیت است اگرچه در آن یک استثناء هم وجود دارد. «لا صـلاهٔ» یعنی این ماهیت و این حقیقت و مسـمّی تحقّق ندارد «إلّا بفاتحهٔ الکتاب»، یعنی فاتحهٔالکتاب، در مسمّی و حقیقت و ماهیت نقش دارد و می‌خواهد بگوید: اگر فاتحـهٔالکتاب نباشـد، ماهیت نماز، تحقق ندارد. اگر طریق اسـتدلال به روایت، این گونه باشد، این فقط بر قول صـحیحی منطبق است. صحیحی است که با اجزاء غیر رکنیه مانند اجزاء رکنیه معامله می‌کند و می‌گوید:

همـان‌طوری که رکوع، در مـاهیت صـلاهٔ نقش دارد، فاتحـهٔالکتاب هم- که جزء غیر رکنی است- در ماهیت نقش دارد. ولی اعمّی بین این‌ها فرق قائل است. اعمّی می‌گوید:

اجزاء رکنی، دخـالت در ماهیت دارنـد ولی اجزاء غیر رکنی، هیـچ‌گونه دخالتی در ماهیت ندارنـد. پس درحقیقت، پایه اسـتدلال به این دسـته از روایات، براساس حفظ ظهور این روایات و این که ما دلیلی بر وجود مقـدّر نداریم می‌باشد. تا اینجا، اسـتدلال- ظاهراً- تمام است. اشکال: مشابه ترکیب «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» به روایاتی برخورد می‌کنیم که در آنها نمی‌توان نفی حقیقت را مطرح کرد بلکه در آن موارد ناچـاریم ملتزم شویم که چیزی در تقـدیر است، مثـل روایت «لا صـلاهٔ لجار المسـجد إلّا فی المسـجد».[۱۰۷] همان‌طور که ما در «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب»، از خارج می‌دانستیم که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۰

فاتحـهٔالکتاب، در صـحّت نمـاز دخـالت دارد- چه بنـا بر قول صـحیحی و چه بنا بر قول اعمّی- در اینجا نیز نقطه مقابلش را می‌دانیم یعنی می‌دانیم که ایقاع نماز در مسـجد- برای همسایه مسـجد- دخالتی در صـحّت نماز ندارد، نه بنا بر قول صـحیحی و نه بنا بر قول اعمّی. هیچ فقیهی فتوی نداده که اگر همسایه مسـجد، نمازش را در خانه بخواند نمازش باطل است. پس ما «لا صـلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسـجد» را چگونه معنا کنیم؟ اینجا که دیگر مثل «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» دو راه ندارد. اینجا یک راه دارد. روشن است که نمی‌توان ملتزم به نفی حقیقت شـد، پس ناچـاریم بگوییم: در اینجـا چیزی- مثـل وصف «کاملـهٔ»، «تامّـهٔ» و امثـال آن- در تقـدیر است. یعنی همسایه مسـجد، اگر بخواهـد نمازی کامل و دارای درجات بالا بخواند باید در مسـجد بخواند و اگر در مسـجد نخواند، اگرچه نمـازش صـحیح است ولی آن آثار و برکات را نـدارد. سپس مستشـکل می‌گویـد: اگر باب تقـدیر و حـذف باز شود، اتحاد سیاق، اقتضا می‌کند که در موارد مشابه هم تقدیر داشته باشیم ولی در هرجایی به تناسب خودش.

مثلًا در «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» کلمه «کاملهٔ» را در تقدیر بگیریم و در «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» کلمه «صحیحهٔ» را در تقـدیر بگیریم. در نتیجه، اسـتدلال به «لاـ صـلاهٔ إلّا بفاتحـهٔ الکتاب» برهم می‌خورد زیرا معنای این روایت، «لا صـلاهٔ صـحیحهٔ إلّا بفاتحـهٔ الکتاب» می‌شود و این چیزی است که هم صـحیحی قائل است و هم اعمّی، و کسـی نمی‌توانـد به این عبارت اسـتدلال کند. پاسخ اشـکال: مرحوم آخوند، از اشکال فوق این گونه جواب می‌دهد: ما قبول نداریم که در «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» چیزی در تقـدیر باشـد بلکـه در اینجـا نیز، حقیقت و مـاهیت صـلاهٔ، نفی شـده است و فرقی بین این دو حـدیث نمی‌باشـد. ولی نفی حقیقـت بر دو قسم است: ۱- نفی حقیقت به نحـو حقیقت. ۲- نفی حقیقت به نحو ادّعـا. نفی حقیقت به نحو ادّعا، شبیه چیزی اسـت که سکّاکی در باب استعاره می‌گفت. او

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۱

معتقـد بـود همیشه کلّیِ اسـد در معنـای حقیقی خـودش- یعنی حیوان مفـترس- اسـتعمال می‌شود ولی حیوان مفـترس دارای دو نوع مصـداق است: یـک افراد حقیقیه واقعیه دارد و آن عبارت است از حیوانهای مفترسـی که در جنگلها هسـتند. و یک افراد ادعائیه هم دارد که عبارت از مردان شـجاع می‌باشند. در اینجا نیز نفی حقیقت، گاهی به‌صورت حقیقی و واقعی است، مثل «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» و گاهی به نحو ادّعا و مجاز است، مثل «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» که در اینجا اگرچه ماهیت به‌صورت حقیقی نفی نشـده است ولی ما ادّعا کرده‌ایم که ماهیت، نفی شده است. شاهدش این است که اگر ما بخواهیم در اینجا چیزی مانند «کاملهٔ» در تقدیر بگیریم، ارزش کلام از بین می‌رود. آیا روی جنبه ادبی از نظر نحوه القاء کلام، این «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» می‌خواهد بگوید: «کمال صـلاهٔ جار المسـجد أن تقع فی المسـجد»؟ آیا می‌خواهد یک چنین مطلب سـطحی را بیان کند؟ یا این که می‌خواهـد مطلب لطیفی را بیان کنـد. می‌خواهد بفرماید: ارتباط همسایه مسجد با مسـجد، باید آن‌قدر قوی باشد که اگر نمازش را در مسـجد نخوانـد این نماز نیست، البته نه به‌صورت حقیقت بلکه به‌صورت ادعا می‌خواهد، ارزش را بالا ببرد و الّا از اوّل می‌گفت: «کمال صـلاهٔ جار المسـجد أن تقع فی المسـجد». همان‌طوری‌که در رجل شـجاع، ما می‌توانستیم بگوییم: زید کثیر الشجاعهٔ، امّا کثیر الشجاعهٔ کجا و اطلاق اسم اسد بر زید- هرچند از روی ادعا- کجا؟[۱۰۸]

اشکال به کلام مرحوم آخوند

مـا هم قبول داریم که نفی حقیقت بر دو صورت است: گـاهی به‌صورت حقیقت و گـاهی به صورت ادّعـا و نیز قبول داریم که نفی حقیقت در «لا صلاهٔ لجار المسجد إلا فی المسجد» به نحو ادّعاست. این مطلب هم مورد قبول صحیحی و هم مورد قبول اعمّی است. ولی بحث روی «لا صـلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» است. شـما معتقدید: این نفی حقیقت، به نحو حقیقت است. دلیل بر این مدّعا چیست؟ ممکن است اعمّی بگویـد: نفی حقیقت، در اینجـا هم به نحو ادّعـاست. بله، اگر مـا با قطع‌نظر از این روایت، از خارج ثابت کنیم که کلمه صـلاهٔ، برای ماهیت صـلاهٔ صـحیحه وضع شده و عنوان صـحّت، در ماهیت و مسمّی دخالت دارد، نفی حقیقت در «لا صلاهٔ إلّا بفاتحـهٔ الکتـاب» به نحو حقیقت خواهـد بود، ولی فرض این است که مـا این مطلب را از خـارج ثـابت نکرده‌ایم. مـا هنوز مردّدیم و چشم به ادلّه دوخته‌ایم می‌خواهیم به نفس همین عبـارت، دلیلی برای قول صـحیحی پیـدا کنیم. حـال مـا مقابـل «لاـ صـلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» قرار گرفته‌ایم، می‌دانیم نفی حقیقت است ولی نمی‌دانیم آیا به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز؟ اگر به نحو حقیقت باشد، اسـتدلال تمام است ولی اگر به نحو ادّعا باشد استدلال تمام نیست. آن‌وقت چه چیز دلالت کرده بر این که این نفی حقیقت، به نحو حقیقت است؟ ممکن است جواب بدهیـد:[۱۰۹] اگرچه سـکّاکی می‌گویـد: «در مثل «رأیت أسـداً»، اگر رجل شـجاع را اراده کنید، کلمه اسد در رجل شجاع استعمال نشده بلکه در معنای خودش استعمال شده و رجل شجاع به عنوان یک فرد ادّعایی است». ولی بنا بر همیـن مبنـا، اگر فرض کنیم سـکّاکی در اینجـا نشسـته و کسـی از در وارد شـد و گفت: «رأیت أسـداً»، و قرینه‌ای اقـامه نکرد، آیا سکّـاکی- بـا توجه به تمام حرفهایی که در باب اسـتعاره دارد- این جمله را چگونه معنا می‌کنـد؟ به‌طور مسـلّم می‌گویـد: مراد، فرد حقیقی اسـد- یعنی حیوان مفترس- است. زیرا سـکّاکی در اینجـا اصالـهٔ الحقیقـهٔ را- به همین کیفیت که گفتیم- جـاری می‌کنـد نه اصالهٔ الحقیقهٔ به‌معنای استعمال لفظ در ما وضع له.

چون هر دو، استعمال لفظ در ما وضع له می‌باشند، اصالهٔ الحقیقهٔ، به این معنا که مراد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۳

متکلّم همـان معنـای حقیقی است تا وقتی که قرینه بر خلافْ واقع نشود. به عبارت دیگر: اگرچه اسـتعاره، اسـتعمال در غیر ماوضع‌له نیست ولی آیا قرینه لازم ندارد؟ بدون اشـکال- حتّی بنا بر مبنای سـکّاکی- نیاز به قرینه دارد و اگر قرینه نداشته باشد، «رأیت أسداً»

در کلام متکلّم، بر فرد حقیقی- یعنی حیوان مفترس- حمل می‌شود با این که اگر مقصود رجل شجاع بود، استعمال لفظ در غیر ماوضع‌له نبود.

پس درحقیقت، همین سکّاکی در مورد استعاره، در موارد فقدان قرینه، یک اصالهٔ الحقیقهٔ به این صورت دارد که تا زمانی که دلیل بر فرد ادّعایی اقامه نشود، بر فرد حقیقی حمل می‌شود. حال ممکن است کسی به عنوان دفاع از مرحوم آخوند، همین حرف را بزند و بگوید: همان کاری را که سکّاکی در باب استعاره نسبت به «رأیت أسداً» انجام می‌دهد ما نیز همین کار را می‌کنیم و می‌گوییم: در «لا صلاهٔ لجار المسجد إلّا فی المسجد» قرینه وجود دارد و به علت قرینه، بر نفی حقیقت ادّعایی حمل می‌شود ولی در «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» قرینه‌ای وجود ندارد و ما باید نفی حقیقت را بر نفی حقیقت به نحو حقیقت حمل کنیم. در واقع، نفی حقیقت ادّعایی نیاز به قرینه دارد ولی نفی حقیقت حقیقی نیاز به قرینه ندارد. پس «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» نفی حقیقت به نحو حقیقت می‌کند و استدلال تمام می‌شود. ولی این جواب نمی‌تواند مشکل را حل کند. وقتی متکلّم از در وارد می‌شود و می‌گوید: «رأیت أسداً»، سکّاکی در مراد متکلّم شک دارد و نمی‌داند آیا او حیوان مفترس را دیده یا رجل شجاع را؟ و در مورد شک در مراد متکلّم، اصالهٔ الحقیقهٔ جاری می‌شود و نتیجه این می‌شود که مراد متکلم همان حیوان مفترس است. امّا در «لاـ صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» شک در مراد نداریم. ما از قبل می‌دانیم که فاتحهٔ الکتاب در صحت صلاهٔ دخالت دارد و پایه استدلال، بر همین مطلب است. بنابراین، مراد متکلّم، هم برای ما روشن است و هم برای اعمّی. و آنچه برای ما مشکوک است دخالت فاتحهٔالکتاب در ماهیت صلاهٔ است و این دیگر از عبارت فهمیده نمی‌شود.

مراد عبارت این است که صلاهٔ بدون فاتحهٔالکتاب باطل است. در نتیجه، اگر ما در ارتباط با مراد متکلّم تردید داشتیم می‌توانستیم- مثل سکّاکی- اصالهٔ الحقیقهٔ را جاری کنیم ولی وقتی مراد متکلّم روشن است و ما در چیز دیگر یعنی دخالت فاتحهٔالکتاب در مسمّا تردید داریم، نمی‌توانیم به اصالهٔ الحقیقهٔ تمسک کنیم. خلاصه این که اگر می‌توانستیم ثابت کنیم که «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» نفی حقیقتش به نحو حقیقت است، این استدلال تمام بود ولی چه چیزی می‌تواند این امر را ثابت کند؟ ما احتمال می‌دهیم که نفی حقیقت مثل «لا صلاهٔ لجار المسجد ...» به نحو ادّعا باشد و دلیلی بر خلاف این مطلب نتوانستیم پیدا کنیم لذا استدلال به این دسته از روایات هم نمی‌تواند مورد قبول باشد.

دلیل سوّم صحیحی

مخترعین از عقلاء، وقتی یک اختراعی داشته باشند که مرکّب و دارای اجزاء و شرایط است و به‌لحاظ ضرورت تسمیه و نام‌گذاری، در مقام نام‌گذاری برآیند آیا در این مقام، چه روشی را اتّخاذ می‌کنند؟ آیا اسم را برای صحیح تام الأجزاء قرار می‌دهند یا برای اعمّ از صحیح و فاسد؟ شارع نیز در ارتباط با عبادات، عنوان مخترع را دارد و این مخترعات شرعیه هم مرکباتی دارای اجزاء و شرایط می‌باشند، خصوصاً در باب نماز و حج و ... و همان گونه که شارع در مقام محاوره و تکیه بر ظهور الفاظ، روش عقلاء را تبعیت کرده و راه جدیدی در مقام تفهیم و تفهّم ارائه نکرده است، در مقام وضع و تسمیه نیز راه جدیدی را اتخاذ نکرده و از همان روش عقلاء- که عبارت از ظهور و اصالهٔ الظهور است- تبعیت کرده است. و این مطلب، ظاهراً جای تردید نیست. امّا آیا طریقه عقلاء در نام‌گذاری چگونه است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: روش عقلاء این است که بعد از اختراع مرکباتی که دارای

اجزاء و شرایط است تا وقتی اختراع آنان به مرحله تکامل نرسد و اثری که از این اختراع مورد انتظار است، حاصل نشود در مقام نام‌گذاری برنمی‌آیند، زیرا مثلًا اگر اتومبیلی را اختراع کردند، آنچه آنان را به‌سوی نام‌گذاری می‌خواند این است که می‌بینند این اتومبیل وسیله‌ای است که انسان را در مدّت کوتاهی از فرسنگها راه به مقصد می‌رساند و مخترِع می‌خواهد این وسیله را در اختیار مردم قرار دهد تا این که آنان نیز این استفاده را از آن ببرند. برای این امر، صحبت‌های زیادی روی آن می‌شود، یکی می‌خواهد خریداری کند، دیگری می‌خواهد بفروشد، یکی می‌خواهد وارد کند دیگری می‌خواهد خارج کند و ... به‌همین‌جهت، باید اسمی برای آن وضع شود تا سهولت تفهیم و تفهّم- که حکمت وضع است- در اینجا تحقّق پیدا کند. بنابراین، مخترعین وقتی در مقام نام‌گذاری برمی‌آیند که اختراع آنان کامل شده و به قابلیت بهره‌برداری رسیده باشد یعنی وقتی اختراعشان صحیح بوده و آثار مقصود، برآن مترتب شود. البته با توجه به این که مختَرَع جنبه ترکیبی دارد، مثل بسیط نیست.

در بسیط، حالت فساد تصور نمی‌شود. بلکه امر آن، دایر مدار وجود و عدم است ولی مرکّب، گاهی تمامیت دارد و گاهی هم- به جهت تغییر بعضی از اجزاء و شرایط- ناقص می‌شود. خودِ واضع به این مطلب توجه داشته است ولی ملاحظه می‌کند که این حاجت و نیاز استعمالی- در ارتباط با مرکب ناقص- به اندازه‌ای نیست که دایره وضع لفظ را توسعه دهد تا حالت نقص را هم شامل شود، یعنی فکر می‌کند که نیاز استعمالی آن‌قدر نیست که کلمه اتومبیل را برای معنایی وضع کند که هر دو حالت- تمامیت و نقص- را شامل شود و در هر دو حالت، عنوانِ صحیح و استعمالِ حقیقی پیدا کند. آنچه واضع را به‌سوی وضع تحریک می‌کند نیاز استعمالی در خصوص مرکّب تام الاجزاء و شرایط است امّا در این مرکّب ناقص هم واضع می‌گوید: «چه مانعی دارد که کلمه «اتومبیل» مجازاً استعمال شود؟ مگر باب مجاز مسدود است؟ مگر استعمالات مجازیه درست نمی‌باشد؟ لازم نیست که هر استعمالی به چهره حقیقت ظاهر شود». ظاهر این است که شارع مقدّس هم، روش عقلاء را پیموده است نه این که روش

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۶

خاصی در مقام تسمیه داشته باشد. در نتیجه، الفاظ عبادات برای خصوص صحیح وضع شده‌اند و استعمال آنها در فاسد به‌صورت مجاز است.[۱۱۰] بررسی دلیل سوّم صحیحی این دلیل، دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: آیا اتومبیلی که از صدها جزء تشکیل شده است، در صورت فقدان یکی از آن اجزاء- که دخالت زیادی در ترتب اثر دارد- دیگر نمی‌توان به آن حقیقتاً اتومبیل اطلاق کرد؟ آیا شما صحیحی‌ها می‌خواهید چنین چیزی بگویید؟ آیا وجداناً عقلاء این گونه تعبیر می‌کنند؟ اگر روزی یکی از دوستان شما- که دارای اتومبیل است- با اتوبوس شرکت واحد رفت و آمد کرد، و شما از او سؤال کردید: چرا با اتومبیل خودت رفت و آمد نمی‌کنی؟ او چه جوابی به شما می‌دهد؟ آیا اگر به شما گفت: «اتومبیلم خراب است»، شما می‌گویید: «این حرف را نزن، آنچه خراب شده، الآن دیگر اتومبیل نیست، تا قبل از خرابی، اتومبیل بود». آیا وجداناً، مسئله این‌طور است؟ آیا وقتی گفته می‌شود: «اتومبیل من خراب است»، مقصود چیزی است که قبلًا اتومبیل بوده یا مراد چیزی است که الآن هم اتومبیل است ولی متّصف به صفت خرابی است؟ این یک مسئله وجدانی است که ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم لفظی را که- به قول مستدل- برای مرکّب تام الاجزاء و الشرائط وضع شده است، به‌طور حقیقت برآن اطلاق می‌کنند بدون این که بین حالت سالم بودن و حالت خرابی آن فرقی باشد.

از نظر عقلاء هر دو استعمال، حقیقت است. و این‌طور نیست که در استعمال دوّم، علاقه مجازی درنظر گرفته شده باشد. اشکال دوّم: استدلال، مبتنی بر این بود که نیاز استعمالی نسبت به ناقص و فاسد، به اندازه‌ای نیست که مسئله وضع را در اینجا مطرح کند، بلکه به صورت مجاز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۷

هم که استعمال شود، نیاز استعمالی را برطرف می‌کند. آیا واقعیت مسئله به این صورت است؟ یا این که چه‌بسا نیاز استعمالی در

مورد نماز فاسد، قوی‌تر از نیاز استعمالی در اصل نماز صحیح باشد، زیرا نماز صحیح، عبارت از نمازی است که واجد همه اجزاء و شرایط باشد و درحقیقت، بیش از یک بُعد ندارد ولی نماز فاسد دارای ابعاد مختلفی است، فساد نماز، گاهی به جهت عدم طهارت و گاهی به جهت عدم رکوع و ... است. به تعدد اجزاء و شرایطی که در باب نماز مطرح است، راه برای فساد نماز وجود دارد. و از طرفی بسیاری از مردم، به خیلی از خصوصیاتی که در نماز معتبر است، جاهل می‌باشند. به همین جهت به‌طور مرتب به ائمه جماعات مراجعه کرده و در ارتباط با نماز خود سؤال می‌کنند، وقتی انسان این‌ها را بررسی کند می‌بیند نیاز استعمالی به استعمال صلاهٔ در مورد نمازهای فاسد به حدّی زیاد است که ممکن است کسی ادعا کند نیاز استعمالی صلاهٔ در باب صلاهٔ فاسد بیش از نیاز استعمالی صلاهٔ در باب صلاهٔ صحیح است زیرا کسی که صلاتش صحیح است، دیگر مسئله نمی‌پرسد و نیاز ندارد که جهتی را در مورد او مطرح کنند ولی در مورد اختلال اجزاء و شرایط نماز چقدر باید کلمه صلاهٔ استعمال شود و در گفته‌ها و نوشته‌ها به کار رود! لذا به‌نظر ما نه تنها این دلیل نمی‌تواند مدّعای صحیحی را ثابت کند، بلکه شاید اعمّی بیاید و از آب گل‌آلود ماهی بگیرد و بگوید این دلیل، به نفع ماست زیرا ما می‌گوییم: نیاز استعمالی در مورد نمازهای فاسد بیش از نماز صحیح است. در ارتباط با مرکبات خارجی و اختراعات نیز همین‌طور است. کسی که اتومبیلش سالم است کمتر نیاز استعمالی به لفظ اتومبیل پیدا می‌کند ولی اگر اتومبیلش خراب باشد، به عدد هر عیبی مجبور است کلمه اتومبیل را به کار ببرد و نیاز استعمالی به این لفظ دارد و می‌گوید: اتومبیل من، دنده‌اش خراب است، اتومبیل من چراغش خراب است و ... لذا در این‌ها هم نیاز استعمالی در مورد فاسدشان بیش از نیاز استعمالی در مورد صحیح است. خلاصه ممکن است اعمّی بگوید: ما وضع را در ارتباط با نیاز استعمالی می‌بینیم و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۸

در مورد مخترعات مرکّبه- که مسأله تمامیت و نقص مطرح است- نیاز استعمالی در مورد ناقص، بیش از نیاز استعمالی در مورد صحیح است. پس اگر حکمت وضع، همان نیاز استعمالی باشد، قاعده عقلائی اقتضاء می‌کند که لفظ اتومبیل را برای اعم وضع کند و شارع هم همین روش را تبعیت کرده پس قاعده عقلائیه اقتضاء می‌کند که شارع هم لفظ صلاهٔ را برای اعم وضع کند. کسی در نماز، فاتحهٔ‌الکتاب را عمداً نخوانده می‌خواهد مسئله بپرسد می‌گوید: «من در نمازم فاتحهٔ‌الکتاب را نخواندم». آیا شما معتقدید در اینجا کلمه نماز، مجازاً به کار برده شده است؟ آیا عقیده دارید او باید بگوید: من در نماز حقیقی‌ام فاتحهٔ‌الکتاب را نخواندم؟ بنابراین دلیل سوّم، بیش از این که به نفع صحیحی باشد به نفع اعمّی خواهد بود ولی چون ما فعلًا ادلّه صحیحی را بررسی می‌کنیم آن مقدار که مربوط به بحث ما می‌شود این است که این دلیل، ناتمام است. مخصوصاً اگر نکته‌ای را مورد توجه قرار دهیم، بطلان این دلیل بیشتر ظاهر می‌شود و آن این است که در این دلیل گفته شد: «شارع، از روش عقلاء تخطّی نکرده است»، در حالی که خود صحیحی‌ها این را قبول ندارند. آنان معتقدند شارع، از روش عقلاء تخطّی کرده است. صحیحی‌ها می‌گویند: «مخترعین وقتی در مقام تسمیه برمی‌آیند، همه اجزاء و شرایط را درنظر گرفته و لفظ را برای تامّ الأجزاء و الشرائط وضع می‌کنند». ولی وقتی می‌خواهند در مورد شارع بحث کنند می‌گویند: «شارع، دو قسم از شرایط را در مسمّی دخالت نداده است». در بحث شرایط، می‌گفتیم: شرایط بر سه قسمند: قسم اوّل: شرایطی است که خود شارع اعتبار کرده، مثل طهارت. قسم دوّم: شرایطی است که عقل، حکم به شرطیت آنها می‌کند، مثل عدم ابتلاء به مزاحم أقوی و شارع می‌توانسته این شرایط را اخذ کند. قسم سوّم: شرایطی است که- به قول مرحوم آخوند- نمی‌توانست در متعلّق امر اخذ شود، مثل قصد قربت.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۶۹

آیا همه این شرایط، در صحت، دخالت ندارد؟ خصوصاً قسم اخیر- یعنی قصد قربت- آیا قوام عبادت به قصد قربت نیست؟ صحیحی می‌گوید: این دو قسم اخیر از شرایط، در تسمیه دخالت ندارد. اگر ما این را تحلیل کنیم معنایش این است که شارع، در مقام تسمیه، از روش عقلاء تخطّی کرده و خودش روش جدیدی را اتّخاذ کرده است و بعضی از شرایط را در تسمیه دخالت نداده

است. براساس این مبنا اگر کسی بگوید: «نماز من بدون قصد قربت بوده است»، صحیحی می گوید: «این کلمه نماز، حقیقت است زیرا قصد قربت جزء شرایط قسم سوّم است و دخالتی در مسمّی ندارد. و این استعمال، حقیقی است».

ولی اگر گفت: «نماز من بدون فاتحةالکتاب بوده است، می گویند: «این استعمال، مجازی است زیرا فاتحةالکتاب، جنبه جزئیت دارد و جزء، در مسمّی دخالت دارد و با نبودن یک جزء، اطلاق صلاة به نحو حقیقت نیست». آیا کسی می‌تواند این حرف را بپذیرد؟

نتیجه بحث در ارتباط با ادلّه صحیحی‌ها از آنچه گفته شد معلوم گردید که هیچ‌یک از ادلّه صحیحی‌ها نتوانست قول آنان را ثابت کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۱

ادلّه قائلین به وضع الفاظ عبادات برای اعمّ

اشاره

در ارتباط با قول اعمّی نیز ادلّه‌ای ذکر شده است که در ذیل به بحث و بررسی پیرامون آنها می‌پردازیم:

دلیل اوّل

در بحث قبل، به مطلبی اشاره کردیم که می‌تواند به عنوان دلیل برای اعمّی‌ها قرار گیرد، اگرچه آنان در کلمات خود به این مطلب، اشاره‌ای نکرده‌اند. اعمّی‌ها ممکن است بگویند: شما قائلین به صحیح، اگر در موضوع له و مسمّا، برای تمامی اجزاء و شرایط، حساب باز می‌کردید، ممکن بود برای اثبات مدّعای خود حرفی داشته باشید، امّا شما می گویید: همه اجزاء- ارکان و غیر ارکان- در مسمّا دخالت دارد ولی از شرایط، فقط شرایط قسم اوّل ۱۱۱] در مسمّا دخالت دارد. ما از شما سؤال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۲

می کنیم. این مقداری که به‌نظر شما در مسمّا دخالت دارد، اگر در خارج تحقق پیدا کند آیا آن عمل، متّصف به صحت می‌شود یا به فساد؟ نمازی که همه اجزاء را داراست ولی از شرایط، فقط شرایط قسم اوّل را دارد و شرایطی چون قصد قربت در آن وجود ندارد آیا می‌تواند متّصف به صحّت باشد؟ خصوصاً اگر ما این را از مرحوم آخوند سؤال کنیم، چه جوابی به ما خواهد داد؟ مرحوم آخوند در بحث صحیح و اعم، قائل به وضع الفاظ عبادات برای صحیح است و در مسأله قصد قربت- به معنای داعی الأمر- هم قائل به این است که اخذ قصد قربت در متعلّق امر محال است، پس به نظر ایشان هم، اگر نمازی بدون قصد قربت تحقق پیدا کند محکوم به فساد است.

و نیز کسانی که در مسئله مزاحمت ازاله با صلاة، معتقدند ازاله، یک واجب اهمّ است و امر به ازاله، مقتضی نهی از صلاة است و نهی از صلاة هم موجب بطلان صلاة است، یعنی یکی از شرایط صحت صلاة را عدم ابتلای آن به مزاحم اقوی می‌دانند، حال اگر نمازی مبتلا به مزاحم اقوی شد، بدون تردید خواهند گفت: چنین نمازی فاسد است. حال که چنین است، اعمّی می گوید: مسأله فاسد را که هم شما (صحیحی‌ها) قبول دارید و هم ما معتقدیم و اختلاف ما در مثل جایی است که کسی نمازی بدون فاتحةالکتاب

بخوانـد. شـما (صـحیحی‌ها) می‌گوییـد: چون فاتحـهٔ الکتـاب جنبه جزئیت دارد و تمـام اجزاء در مسـمّا دخالت دارنـد، صـلاهٔ بـدون فاتحـهٔالکتاب، صـلاهٔ نیست. ما از شـما سؤال می‌کنیم آیا وجدان شـما می‌پذیرد که نماز بدون قصد قربت، صـلاهٔ باشد- چون قصـد قربـت از شـرایط قسم سوّم ۱۱۲] و خـارج از مسـمّاست- ولی اگر نمـازی بـدون فاتحـهٔالکتاب باشـد آن را صـلاهٔ نمی‌دانیـد- چون فاتحهٔالکتاب، از اجزاء صلاهٔ است و در ماهیت و مسمّای صلاهٔ، دخالت دارد- در حالی که فاتحهٔالکتاب، از اجزائی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۳

است که اگر عمـداً به آن اخلال وارد شود موجب بطلان صـلاهٔ است ولی اگر سـهواً به آن اخلال وارد شود یا حتّی ترک گردد، نه تنها نمازش نماز است بلکه نماز صـحیح هم می‌باشد ولی در باب قصد قربت، آن‌قدر مسئله دقیق است که می‌گویند: «اگر شـرکت هم در کار باشد نماز باطل است. عبادت را باید فقط برای خداوند، انجام داد». آیا کسـی می‌تواند بگوید: با اینکه فاتحهٔالکتاب تنها در بعضـی از موارد در صـحت صـلاهٔ نقش دارد، نماز بدون فاتحهٔ الکتاب صـلاهٔ نیست ولی نماز بدون قصد قربت صـلاهٔ است؟ در حـالی که قصـد قربت به عنوان روح عبـادت است و لازمه حرف شـما (صـحیحی‌ها) یـک چنین معنایی است. خلاصه این دلیل که می‌توانیم به نفع اعمّی اقامه کنیم- اگرچه خود اعمّی به چنین دلیلی اسـتناد نکرده است- این است که اگر شما (صحیحی‌ها) صحت از حیث اجزاء و همه شرایط را قائل می‌شدید حرفتان یک امتیازی بر حرف ما داشت، اگرچه آن‌هم نیاز به اثبات داشت. امّا شما هم همان فاسدی را که ما می‌گوییم، قبول دارید ولی شـما بین فاسدها تفکیک قائل شدید و گفتید: «اگر فساد صلاهٔ، از حیث اخلال به فاتحهٔالکتاب بـود، نمی‌تـوانیم چنین نمـازی را نمـاز بـدانیم و اگر به خـاطر فقـدان قصـد قربت بود، چنین نمـازی نمـاز است» و این تفکیک- که لازمه قول شماست- قابل قبول نیست. ما که اعمّی هستیم با همه موارد فساد به‌صورت یکنواخت برخورد می‌کنیم، هم صلاهٔ بدون فاتحهٔ الکتاب را صلاهٔ می‌دانیم و هم صلاهٔ بدون شرایط را.

فقـط مسـئله ارکـان را مـا در ماهیت دخالت می‌دهیم ولی اگر از ارکان بگـذریم، فرقی بین اجزاء و شـرایط، در این ناحیه، نمی‌بینیم. حال آنچه گفتیم، خواه به‌صورت دلیل و خواه به‌صورت تأییـد باشد بالاخره ممکن است به نفع اعمی گفته شود. امّا ادلّه‌ای که خود اعمّی‌ها ذکر کرده‌اند عبارت است از:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۴

دلیل دوّم (حدیث «لا تعاد»)

اشاره

زراره از امـام بـاقر علیه السـلام نقل می‌کنـد که حضـرت فرمود: «لا تعاد الصـلاهٔ إلّا من خمسـهٍٔ: الطهور و الوقت و القبلـهٔ و الرکوع و السجود».[۱۱۳] حدیث «لا تعاد» مشتمل بر یک مستثنی و یک مستثنی منه است. «لا تعاد الصلاهٔ من شیء»، یعنی از ناحیه هیچ‌چیزی، صلاهٔ، اعـاده نمی‌شود «إلّا من خمسـهٔ» مگر از ناحیه پنـج امر، که عبارتنـد از: وقت، طهور، رکوع، سـجود، قبله. برای اسـتفاده از این حدیث، ابتدا مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم: اعاده، در ارتباط با نماز صحیح، مطرح نیست، زیرا نمازی که واجد همه خصوصیات است و با مأمور به مطابق است نمی‌توان اعـاده را به آن نسـبت داد. در ارتباط با نماز فاسـد نیز نمی‌توان اعاده را مطرح کرد، زیرا ظاهر کلمه اعـاده این است که عمـل را همـان گونه که تحقّق پیـدا کرده، تکرار کنیم. اگر بگوییم: «نمـاز فاسـد، اعاده دارد»، اعاده‌اش به همان صورتی است که در خـارج اتیـان شـده است. درحـالی‌که نماز فاسـد را اگر صـد بار هم- به همان صورت- اعاده کنیم، اثری برآن مترتب نمی‌شود. پس کلمه اعاده، از یک بُعد نمی‌تواند به نماز صحیح اضافه شود و از بُعد دیگر نمی‌تواند به نماز فاسد اضافه شود.

حال که این مقدّمه معلوم گردید، پس معنای «لا تعاد الصلاة» چیست؟ ما گفتیم: حدیث «لا تعاد» دارای یک جمله مستثنی منه است که جمله نافیه می‌باشد و یک جمله مستثنی که جمله موجبه است. گویا گفته شده است: «لا تعاد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۵

الصلاة من غیر هذه الخمسة» بل «تعاد الصلاة من هذه الخمسة». در نتیجه، عنوان «اعاده»، هم در مستثنی و هم در مستثنی منه وجود دارد. براساس مقدّمه‌ای که مطرح کردیم، «صلاة» که در جمله مستثنی منه به عنوان نایب فاعل «لا تعاد» و در جمله مستثنی به عنوان نایب فاعل «تعاد» قرار گرفته است نمی‌تواند خصوص نماز صحیح باشد همان‌طور که نمی‌تواند خصوص نماز فاسد باشد. علاوه بر این که اشکالات دیگری هم به‌وجود می‌آید، مثلًا در ناحیه نماز صحیح معنای عبارت این می‌شود: «لا تعاد الصلاة الصحیحة إلّا من خمسة» یعنی «تعاد الصلاة الصحیحة فی هذه الخمسة».

در ناحیه فاسده‌اش هم همان اشکالی که در مقدّمه مطرح کردیم، جریان دارد. اگر گفت:

«لا تعاد الصلاة الفاسدة من غیر هذه الخمسة بل تعاد الصلاة الفاسدة من هذه الخمسة»، معنای اعاده صلاة فاسده، ایجاد کردن همان صلاة و تکرار آن می‌باشد. و تکرار نماز فاسد نمی‌تواند نقشی در صحّت آن داشته باشد و نمی‌توان گفت: «نماز صحیح، اعاده نماز فاسد است». بنابراین، ما ناچاریم بگوییم: صلاتی که نایب فاعل «لا تعاد» واقع شده، نه خصوص نماز صحیحه است و نه خصوص نماز فاسده، بلکه یک معنای مشترک و یک قدر جامع بین صحیح و فاسد است. این معنای مشترک، قابلیت این را دارد که هم عدم الإعادة و هم اعاده را به آن نسبت دهیم. ماهیت صلاة، قابل این است که بگوییم اعاده شود یا بگوییم اعاده نشود. در نتیجه، صلاة در قاعده «لا تعاد» در یک معنای اعمّ استعمال شده است. اشکال: مگر صحیحی‌ها، این معنا را منکرند که گاهی کلمه صلاة در معنای اعم استعمال می‌شود؟ آنان، استعمال در اعم را مجازاً جایز می‌دانند و چه‌بسا استعمالات مجازی بیش از استعمالات حقیقی باشد. چه اشکالی دارد که بگوییم: «صلاة» در حدیث «لا- تعاد»، در معنای اعم استعمال شده ولی اعمّی، این استعمال را حقیقی می‌داند و صحیحی، آن را استعمال مجازی می‌داند. و اینجا هم جای اصالة الحقیقة نیست زیرا اصالة الحقیقة برای موارد شک در مراد بود و جایی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۶

که مراد، روشن بوده ولی کیفیت استعمال، مشکوک باشد نمی‌توان اصالة الحقیقة را جاری کرد پس چگونه می‌توان به حدیث «لا تعاد» استدلال کرد؟ جواب: ما همه این حرفها را قبول داریم. ما بیش از این ثابت نکردیم که صلاة در حدیث «لا تعاد»، در معنای اعم استعمال شده است. و قبول داریم که اصالة الحقیقة برای کشف مراد است نه برای تشخیص کیفیت استعمال. ولی ما می‌خواهیم بگوییم:

استعمالات مجازی، در عین این که دارای ظرافت است، دارای محلّ مخصوصی است.

مثلًا بسیاری از بزرگان می‌گویند: در باب صیغه‌های عقود- خصوصاً صیغه نکاح- نمی‌توان استعمال مجازی به کار برد بلکه باید لفظی استعمال کرد که در عقد و تزویج و نکاح صراحت داشته باشد. در اینجا ممکن است گفته شود: مگر استعمال مجازی ممنوع است؟ ما می‌گوییم: خیر، استعمال مجازی ممنوع نیست، ولی استعمال مجازی، جای مخصوصی دارد. استعمال مجازی، در مقاله، سخنرانی، شعر و این قبیل امور، مانعی ندارد ولی در بعضی از جاها نمی‌توان استعمال مجازی به کار برد. مثل مواردی که ذکر شد و مثل این که اگر قاضی بخواهد رأی دهد و فصل خصومت کند، اینجا نمی‌تواند استعمال مجازی به کار ببرد، بلکه باید با صراحت، مطلب را روشن کند. در ما نحن فیه، مسئله از همه این‌ها بالاتر است زیرا قاعده «لا تعاد»، قاعده‌ای است که در خیلی موارد در کتاب صلاة مورد استفاده قرار می‌گیرد و شاید هزاران فرع باشد که ما بتوانیم از این قاعده استفاده کنیم. آیا بیانی که به عنوان قاعده و ضابطه مطرح است و مورد نیاز هزاران فقیه در طول سالیان دراز است، با استعمال مجازی تناسب دارد؟ آیا قوانینی را که در مجلس

شورای اسلامی مطرح می‌شود و مورد نیاز میلیونها نفر است می‌توان به‌صورت مجاز مطرح کرد؟ خیر، قانون باید صریح و روشن باشد تا مردم بتوانند به‌وسیله آن نیاز خود را برطرف کنند. پس در اینجا اگر قبول کنیم که «صلاة» در حدیث «لا تعاد» در معنای اعمّ استعمال شده، دیگر نوبت به این احتمال نمی‌رسد که کسی بگوید: شاید این استعمال،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۷

استعمال مجازی باشد. می‌گوییم: اینجا جای چنین احتمالی نیست. اصالهٔ الحقیقهٔ هم در اینجا جریان ندارد.

اشکال:

ممکن است کسی بگوید: مبنای استدلال شما بر این بود که در اینجا دو جمله داریم، یک جمله نافیه که معنایش این است: «لا تعاد الصلاهٔ من غیر هذه الامور الخمسهٔ» و یک جمله موجبه که معنایش این است: «تعاد الصلاهٔ من ناحیهٔ هذه الامور الخمسهٔ» و شما گفتید: صلاهٔ، در هر دو جمله- روی وحدت سیاق- یک معنا دارد. مستشکل می‌گوید: در ناحیه مستثنی منه، چون جمله نافیه است، ما عدم الإعادهٔ را به صلاهٔ نسبت می‌دهیم نه اعاده را. در این صورت چه مانعی دارد که بگوییم: مقصود از صلاهٔ، صلاهٔ صحیحه است؟ صلاهٔ صحیح، اعاده‌اش درست نیست و نمی‌توان لزوم اعاده را به آن نسبت داد. ولی آیا اگر به صورت نفی بگوییم: «الصلاهٔ الصحیحهٔ لا تجب إعادتها»، این هم درست نیست؟ چرا درست نباشد؟ پیداست که «الصلاهٔ الصحیحهٔ لا تجب إعادتها». اما در ناحیه جمله مستثنی ما کلمه «تعاد الصلاهٔ» نداریم بلکه یک کلمه «إلّا» داریم و شما کلمه «تعاد الصلاهٔ» را در ارتباط با آن پنج امر استفاده کردید. به عبارت دیگر: آنچه در روایت مطرح است کلمه «إلّا» است معنای «إلّا» هم همین است که می‌گویید، ولی آیا می‌توانید بگویید: روایت به‌صورت جمله ایجابیه، «تعاد» را به «صلاهٔ» نسبت داده است؟ در مسائل ادبی، ملاک و محور، لفظ است. آیا می‌توان گفت: کلمه «إلّا» از نظر ادبی جانشین جمله «و تعاد الصلاهٔ» شده است، مثل انسان و بشر که هرکدام می‌توانند جانشین یکدیگر شوند؟ مستشکل می‌گوید: ما نمی‌توانیم چنین حرفی بزنیم. اگرچه معنای «إلّا» با «تعاد الصلاهٔ» یکی است ولی «إلّا» هیچ جانشینی لفظی نسبت به «تعاد الصلاهٔ» ندارد. در نتیجه، ما دیگر در روایت، عبارت «و تعاد الصلاهٔ» نداریم تا گفته شود «صلاهٔ» در جمله «و تعاد الصلاهٔ» نه می‌تواند «صلاهٔ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۸

صحیحهٔ» باشد- چون «تعاد الصلاهٔ» جنبه اثباتی اعاده را ذکر می‌کند- و نه «صلاهٔ فاسدهٔ»- با آن بیانی که در مقدّمه ذکر شد- تا ناچار شویم «صلاهٔ» در «تعاد الصلاهٔ» را به معنای عامی فرض کنیم، سپس- با توجه به مسأله وحدت سیاق- بگوییم: «اگر صلاهٔ در «تعاد الصلاهٔ» معنای عامی دارد، باید «صلاهٔ» در «لا تعاد الصلاهٔ» هم همان معنای عام را داشته باشد». اگرچه مانعی ندارد که «لا تعاد» را به صلات صحیحه اسناد دهیم ولی- به جهت وحدت سیاق- ناچاریم «صلاهٔ» در هر دو را به معنای اعم بگیریم. خلاصه اشکال: اگر این دو جمله، در لباس استعمال مطرح بود، ما استدلال شما را می‌پذیرفتیم ولی ما بیشتر از یک استعمال نداریم آن‌هم «لا تعاد الصلاهٔ» است و کلمه «إلّا» هم اگرچه تفسیرش عبارت از «تعاد الصلاهٔ» است ولی از نظر لفظی نمی‌توان گفت: «إلّا» جانشین «تعاد الصلاهٔ» شده است. پس ما یک «لا تعاد الصلاهٔ» داریم و مانعی ندارد که مقصود از آن خصوص نماز صحیحه باشد و به شما اعمّی‌ها ربطی پیدا نمی‌کند زیرا ما می‌توانیم عدم اعاده را به صلاهٔ صحیحه نسبت دهیم. و چیزی به عنوان وحدت سیاق در اینجا مطرح نیست زیرا وحدت سیاق در جایی است که دو جمله استعمال شده باشند نه مثل اینجا که یک جمله استعمال شده است. مستشکل، در اینجا پا فراتر گذاشته می‌گوید: ما حتّی وحدت سیاق را در مورد عطف به واو- که محکم‌ترین عطف‌هاست- قبول نداریم مثلًا اگر گفته شود: «قام زیدٌ و قام عمروٌ»، در اینجا چون دو استعمال است و کلمه «قام» تکرار شده است، وحدت سیاق دارد

و هر دو قام به یک معناست. اگر معنای «قام» این باشد که از «قعود» تبدّل به «قیام» پیدا کرد در هر دو یکسان است و اگر معنای آن مانند آیه (أن تَقُومُوا للَّهِ مَثنی و فُرادی [۱۱۴]- به معنای قیام الهی و نهضت الهی- بود، در هر دو یکسان است بالاخره، وحدت سیاق حکم می‌کند که ما نمی‌توانیم این دو «قام» را دو جور معنا کنیم و مثلًا یکی را به معنای ایستادن بعد از خوابیدن و دیگری را به معنای قیام الهی بگیریم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۷۹

ولی اگر گفته شود: «قام زیدٌ و عمروٌ»، در اینجا مسئله وحدت سیاق را قبول نداریم.

اینجا یک «قام» بیشتر وجود ندارد و همین «قام» ممکن است در ارتباط با اسنادش به زید دارای معنای قیام معمولی و در ارتباط با اسنادش به عَمرو، دارای معنای قیام و نهضت الهی باشد. زیرا اینجا جای اتحاد سیاق نیست. ما دو «قام» نداریم که بگوییم:

چون معنای این «قام» چنین است دیگری هم باید این گونه باشد. در نتیجه وقتی در ارتباط با عطف به واو- که مهم‌ترین عطف‌هاست- مسئله به این صورت بود در کلمه «إلّا» در حدیث «لا تعاد» به طریق اولی نمی‌توانیم مسأله اتّحاد سیاق را مطرح کنیم.

ما اتّحاد سیاق را بین چه چیز مطرح کنیم؟ ما دو جمله نداریم که اتّحاد سیاق بین آن دو را مطرح کنیم.

جواب:

اوّلًا: آنچه در مورد «قام زیدٌ و عمروٌ» می‌گویید، مورد قبول نیست زیرا اگر بخواهیم در اینجا دو قیام مطرح کنیم، مشکل استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم می‌آید. ثانیاً: برفرض که از مشکل استعمال لفظ در اکثر از معنا هم صرف‌نظر کنیم، آیا عرف چنین چیزی را می‌پذیرد؟ آنچه عرف از این گونه مثالها می‌فهمد این است که همان قیامی که برای زید ثابت است برای عَمرو هم ثابت است و عرف، احتمال دیگری نمی‌دهد. و برفرض هم که احتمال دهد، عقلاء به آن توجهی نمی‌کنند. ثالثاً: مستشکل می‌خواهد بگوید: «قام زیدٌ و عمروٌ» دارای اجمال است یعنی یکی از احتمالاتی که در آن جریان دارد این است که قیام زید غیر از قیام عَمرو باشد. ظاهر این است که عرف چنین چیزی را نمی‌پذیرد ولی ما فرض می‌کنیم حق با مستشکل باشد و بین عبارت «قام زیدٌ و قام عمروٌ» با جمله «قام زیدٌ و عمروٌ» تفاوت باشد، در اینجا می‌گوییم: آیا موقعیت «إلّا» در حدیث «لا تعاد» چیست؟ «إلّا» وقتی مسبوق به کلمه «لا» یا «ما» باشد، عنوان جدیدی پیدا می‌کند و آن

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۰

عنوان حصر است و شاید مهم‌ترین ادات حصر همین «ما و إلّا» و «لا و إلّا» باشد.

حدیث «لا- تعاد» هم دارای عنوان حصر است و نتیجه آن مطرح شدن مفهوم برای چنین جمله‌ای است. توضیح این که اصولیون می‌گویند: مفهوم مخالف، عبارت از جمله‌ای است که در اثبات و نفی با منطوق، متغایر است. ولی بالأخره مفهوم، جمله است. اگر ما گفتیم: «قضیّه شرطیه دارای مفهوم است». آیا معنای این عبارت چیست؟

معنایش این است که قضیّه شرطیه، دو قضیه است. نه به این معنا که قضیه‌ای را از قضیّه دیگر استخراج کنیم بدون این که اضافه به متکلم داشته باشد بلکه به این معنا که گویا متکلّم، دو جمله گفته است. اگر بگوییم: «جمله «أکرم زیداً إن جاءك» دارای مفهوم است»، معنایش این است که متکلم، گویا دو جمله را در اختیار ما قرار داده است یکی جمله «یجب إکرام زید إن جاءك» و دیگری جمله «لا یجب إکرام زید إن لم یجئک» آیا این مفهوم، چیزی است که به متکلّم ارتباط ندارد؟ خیر، معنای ثبوت مفهوم این است که متکلّم دو استعمال داشته، یکی «یجب إکرام زید إن جاءك» و دیگری «لا یجب إکرام زید إن لم یجئک».

شاهدش این است که در باب تعادل و ترجیح، مسئله تعارض بین مفهوم یک روایت با منطوق روایت دیگر را مطرح می‌کنند. اگر

مفهوم، ارتباطی به امام و استعمال‌کننده ندارد، تعارض میان مفهوم و منطوق، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ در بحثی که مرحوم آخوند در ارتباط با دو جمله «إذا خفی الأذان فقصّر» و «إذا خفی الجدران فقصّر»[۱۱۵] مطرح می‌کند، آنچه بین این دو عبارت، تعارض ایجاد می‌کند وجود مفهوم برای هریک از این دو عبارت است و اگر مفهوم در کار نبود و یا مفهوم ارتباطی به متکلّم پیدا نمی‌کرد چه معارضه‌ای بین این‌ها مطرح بود؟ بنابراین در باب مفهوم، اوّلًا:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۱

مسأله جمله مطرح است و ثانیاً: مفهوم هم از نظر استعمال، به متکلّم ارتباط دارد. حال که این مطلب روشن شد، در ارتباط با بعضی از ترکیبات، بحث شده که آیا مفهوم دارد یا مفهوم ندارد؟ مثلًا در ارتباط با جمله شرطیه، جمله وصفیه، و ...

بحث‌هایی صورت گرفته است و همه این‌ها محلّ اختلاف است حتی در مورد جمله شرطیه- که در ارتباط با مفهوم، خیلی قویّ است- بعضی از بزرگان قائلند مفهوم ندارد. ولی در ارتباط با «لا و إلّا»- به عنوان یکی از ادوات حصر- کسی ظاهراً اختلاف نکرده است در این که آنچه از الّا استفاده می‌شود، استناد به متکلم دارد. اگرچه بعضی آن را از باب مفهوم می‌دانند و بعضی بالاتر از آن را معتقدند و گفته‌اند: این معنا مربوط به منطوق «لاـ و إلّا» است. یعنی در «لا و إلّا» بعضی قائلند یک منطوق و یک مفهوم مطرح است و بعضی عقیده دارند دو منطوق مطرح است. حال هرکدام از این‌ها باشد، به عنوان استعمال، مطرح بوده و در ارتباط با متکلّم است. همان‌طور که اگر قضیّه شرطیه مفهوم داشته باشد، جمله مفهومیه، در ارتباط با متکلّم است در اینجا (لا و إلّا) نیز آنچه به عنوان مفهوم یا منطوق دوّم مطرح است در ارتباط با متکلّم است یعنی جمله «و تعاد الصّلاة» که از «إلّا» استفاده می‌شد به عنوان تفسیر نیست بلکه جانشین لفظی برای «إلّا» و به عنوان حقیقت معنای لا و إلّا می‌باشد. خواه اسم آن را مفهوم بگذارید یا بگویید: «مفهوم چیزی است که متکلم به آن تکلّم نکرده است ولی اینجا «إلّا» را خودش گفته و «إلّا» جانشین لفظی «تعاد الصلاة» است و باید آن را منطوق نامید». درهرصورت، استناد به متکلّم دارد. بنابراین، برفرض که حرف مستشکل را در جمله «قام زیدٌ و عمروٌ» بپذیریم ولی در اینجا نمی‌توانیم بپذیریم. اینجا مثل «قام زید و قام عمروٌ» است. اینجا دو جمله و دو استعمال مطرح است. کلمه «اعاده» و کلمه «صلاة» دو بار استعمال شده‌اند و اگر «صلاة» در «تعاد الصّلاة» به معنای اعم شد- بنا بر اتحاد سیاق که خود مستشکل می‌گفت و صلاة را به معنای اعم می‌گرفت- مجبوریم «صلاة» در عبارت اوّل را نیز بر همان معنای اعم حمل کنیم. و همان گونه که ما گفتیم: این استعمال نمی‌تواند استعمال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۲

مجازی باشد، زیرا «لا تعاد» جنبه قانون دارد. این ضابطه‌ای است که هزاران فرع دارد و در چنین جایی استعمال مجازی وجود ندارد. نتیجه: استدلال اعمّی به حدیث «لا تعاد» استدلال خوبی است همان گونه که استدلال اوّل- که ما از طرف آنان ذکر کردیم- چنین است.

دلیل سوّم (حدیث «بُنی الإسلام»)

در بعضی از روایات وارد شده است: بُنِیَ الإسلامُ علی الخمس: الصَّلاة وَ الزَّکاة وَ الصّیام وَ الحَجّ وَ الوِلایة وَ مَا نودی أحدٌ بشیءٍ مثلَ مَا نُودی بالولایة فَلو أنّ أحداً صام نهاره وَ قام لَیله و حَجَّ دهره و تصدّق بجَمیع مَاله و مات بغیر ولایة لم یقبل له صوم و لا صلاة فأخَذ النّاس بالأربع و ترکوا هذِه.[۱۱۶] یک جهت استدلال اعمّی‌ها به جمله «أخذ الناس بالأربع» است. گفته‌اند: مراد از «الناس» غیر شیعه است. آنان چهار مورد اوّل- یعنی صلاة، صوم، زکاة و حجّ- را گرفته و مورد اخیر- یعنی ولایت- را ترک کرده‌اند. به عبارت

دیگر: امام علیه السلام می‌فرماید:

غیر شیعیان ما از نظر چهار مورد اوّل کمبودی ندارند ولی اشکالشان در ارتباط با مورد اخیر است. اعمّی می گوید: اگر ما «ولایت»- یعنی ایمان و امامی بودن- را جزء شرایط[۱۱۷]

اصول فقه شیعه ؛ ج۲ ؛ ص۱۸۳

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۳

صحت عبادت بدانیم- که ظاهر هم همین است- چگونه امام علیه السلام می‌فرماید: «و أخذ الناس بالأربع»، درحالی‌که اینان چهار مورد اوّل را نیز ترک کرده‌اند؟ البته لازم است این نکته را اشاره کنیم که در خود این روایت فرموده بود: «فلو أنّ أحداً صام نهاره و قام لیله و حجّ دهره و ... لم یقبل له صوم و لا صلاة» در اینجا کلمه «عدم قبول» ذکر شده است ولی «عدم قبول» در این روایت، به معنای «عدم صحت» است. و این که ما کلمه قبول را در مقابل صحت مطرح کردیم، به عنوان این نیست که عمل صحیح گاهی مقبول و گاهی غیر مقبول است، چنین چیزی مقصود از روایات نیست خصوصاً در اینجا که امام علیه السلام می‌خواهند مقام شامخ امامت و ولایت را بالا ببرند و برای آن، حساب قائل شوند، حال بیاییم و بگوییم: «ترک امامت و ولایت، ضربه‌ای به صحت عمل نمی‌زند ولی اعتقاد به امامت و ولایت در قبولی عمل دخالت دارد». خیر این گونه نیست. آنچه انسان به دنبال آن است «صحت عمل» می‌باشد، در نتیجه تعبیر امام علیه السلام، ظهور در این دارد که «لم یقبل» به معنای «لم یصحّ» است نه به‌معنای عدم قبول، تا با صحّت منافات نداشته باشد. حال که «ولایت» به عنوان «شرط صحت» اعمال است، آیا معنای «أخذ الناس بالأربع» چیست؟ اعمّی می گوید: «صلاة، دارای یک معنای اعمّ است که هم بر صحیح، انطباق پیدا می کند و هم بر فاسد. و اگر معنای آن، خصوص صحیح بود، دیگر «أخذ الناس بالأربع» معنا نداشت». جهت دیگر استدلال اعمّی‌ها به جمله «فلو أنّ أحداً صام نهاره و قام لیله و حجّ دهره و تصدّق ۱۱۸] بجمیع ماله ...» است. اعمّی می گوید: اگر مراد از «صام»، «صوم صحیح» باشد، تناقض صدر و ذیل روایت پیش می‌آید، زیرا در ذیل روایت فرموده است: «لم یقبل له صوم و لا صلاة» و ما «لم یقبل» را به «لم یصحّ» معنا کردیم.

در نتیجه معنای روایت این می‌شود: «لو أنّ أحداً صام بالصوم الصحیح لم یصح منه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۴

الصوم» و این تناقض صدر و ذیل است. پس ناچاریم معنای صوم و صلاة و ... را اعمّ بگیریم تا هم بر صحیح منطبق باشد و هم بر فاسد یعنی «لو أنّ أحداً صام بالمعنی الأعم لم یصحّ منه الصوم بالمعنی الأعمّ» آن‌وقت ما از این روایت استفاده می کنیم که مسأله ولایت، شرط در صحت عبادات دارد. پاسخ مرحوم آخوند از دلیل سوّم: مرحوم آخوند، چون صحیحی است، دو اشکال به استدلال فوق، وارد کرده است که یکی از آنها قابل جواب است ولی دیگری، ظاهراً قابل جواب نیست: اشکال اوّل: شما قائلین به اعمّ، بیش از این را ثابت نکردید که این الفاظ، در این روایت، در معنای اعمّ استعمال شده‌اند. أخذ الناس بالأربع یعنی: «أخذ الناس بالصلاة بالمعنی الأعم و بالزکاة بالمعنی الأعم و بالصوم بالمعنی الأعم و بالحجّ بالمعنی الأعم».

و همین‌طور در آن تعبیر امام علیه السلام که فرمود: فلو أنّ أحداً صام نهاره ... صوم به معنای اعم است و استدلال به روایت بر مبنای شرطیت ولایت در صحّت عبادت است. ولی آیا این استعمال به نحو حقیقت است یا مجاز؟ شما از کجا ثابت می کنید که استعمال به نحو حقیقت است؟ ممکن است به نحو مجاز باشد و این الفاظ در روایت، در معنای اعم استعمال شده باشد.[۱۱۹] و ما هم عرض کردیم این گونه جاها جای جریان اصالة الحقیقة نیست، زیرا مراد متکلّم، روشن و نحوه استعمال، مشکوک است. پاسخ اشکال فوق: در مباحث مربوط به حدیث «لا تعاد» گفتیم: آنچه شما شنیده‌اید که: الاستعمال أعمّ من الحقیقة، و هرجا مسأله استعمال مطرح شد پای مجازیت را پیش می کشید، این مسئله، کلّیت ندارد. همه جا، جای استعمال مجازی

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۸۵

نیست. در ارتباط با حدیث «لا تعاد» گفتیم: در چنین حدیثی که به عنوان یک قاعده مسلّم فقهی مطرح است و هزاران فرع از آن استفاده می‌شود، نمی‌تواند استعمال مجازی مطرح باشد. در ما نحن فیه هم مسئله به‌همین‌صورت است، زیرا هدف مهمّ این روایت این است که عظمت مسئله «ولایت» را مطرح کند- بنا بر فرضی که مقصود از ولایت، همان امامت ائمّه علیهم السلام باشد- آن‌قدر مقام را بالا می‌برد که می‌فرماید: اگر کسی یک عمر روزه بگیرد و تمام شبها تا به صبح نماز بخواند و تمام سالها به حجّ برود و تمام اموالش را در راه خدا صدقه بدهد، ولی از ولایت و امامت ائمّه علیهم السلام بهره‌ای نبرده باشد نه نمازش درست است نه روزه و حج و زکاتش. شما (مرحوم آخوند) می‌فرمایید: در جمله «لو أنّ أحداً صام نهاره»، استعمال صوم در معنای اعمّ، ممکن است به‌صورت مجازی باشد. در این صورت، معنای روایت این می‌شود: لو أنّ أحداً صام بالصوم المجازی لم یقبل منه صومه. این چه مسأله مهمّی شد؟ صوم مجازی را خدا قبول نکند، چه اهمیتی دارد؟ این عبارت چه عظمتی برای مقام ولایت ثابت می‌کند؟ باید مسئله این‌طور باشد: لو أنّ أحداً صام بالصوم الحقیقی و حجّ بالحجّ الحقیقی و تصدّق- یعنی زکات بدهد- بالزکاة الحقیقة، چنین شخصی اگر قائل به ولایت نباشد صوم و صلاة و حج و زکاة او قبول نیست. آیا این قرینه بر این نیست که اینجا جای استعمال مجازی نیست؟ در هرجا که نمی‌شود انسان چشم خود را ببندد و بگوید: الاستعمال أعمّ من الحقیقة و یمکن أن یکون الاستعمال مجازیاً. در اینجا مجازی بودن، با موقعیت روایت و با هدفی که روایت دارد کاملًا منافات دارد به‌همین‌جهت این اشکال مرحوم آخوند قابل قبول نیست. مجازیت در این حدیث ارزش روایت را از بین می‌برد. اهمیت مقام امامت را از بین می‌برد. در اهمیت مقام ولایت باید آن‌قدر بالا برویم که بگوییم: نماز صحیح هم اگر بدون ولایت باشد مورد قبول نیست، نه این که بگوییم: «نماز مجازی به درد نمی‌خورد». این چه دلالتی بر بالا بودن مقام ولایت دارد؟

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۱۸۶

اشکال دوّم مرحوم آخوند: شما که این روایت را مطرح می‌کنید، تنها به دو تعبیر در ذیل روایت اکتفا کرده‌اید.

روایت را از همان اوّل معنا کنید: بنی الإسلام علی الخمس: الصّلاة ... معنای صلاة چیست؟ آیا معنای آن «الصّلاة التی هی أعمّ من الصّحیحة و الفاسدة» می‌باشد؟ خیر.

با توجه به این که صلاة، رکن اسلام است و اسلام برآن بنا شده، باید صلاة صحیح اراده شده باشد. این حرف را اعمّی هم قبول دارد. اگر از اعمّی سؤال کنند: صلاتی که رکن اسلام است آیا اعمّ از صحیح و فاسد است؟ یعنی آیا نماز فاسد هم رکن اسلام است؟ تردیدی در این نخواهد داشت که آنچه به عنوان رکن اسلام است عبارت از صلاة صحیحه است، همان گونه که در باب امتثال، اعمّی نمی‌گفت: نماز فاسد به درد امتثال می‌خورد، بلکه او هم می‌گوید: «در مقام امتثال، باید نمازِ صحیح آورده شود» و اعمّی بودن او مربوط به مقام تسمیه است نه مقام امتثال و استحقاق عقوبت. در نتیجه، به‌لحاظ صدر روایت، هیچ تردیدی نیست که مراد از صلاة و صوم و ... صلاة صحیح و صوم صحیح و ... است. حال می‌آییم سراغ دو تعبیری که مربوط به ذیل روایت است و اعمّی، آن را مورد استدلال قرار داد. امام علیه السلام می‌فرماید: «فأخذ الناس بالأربع»، الف و لام در «الأربع» برای عهد ذکری است یعنی آن چهار موردی که گفتیم. یعنی سنّی‌ها آن چهار مورد را گرفته‌اند. ما از خارج می‌دانیم که نماز این‌ها باطل است زیرا استدلال و جواب از روایت، روی این مبناست که مسأله ولایت، در صحت عبادت نقش دارد. اینجا چگونه بین این دو مطلب جمع کنیم؟ از یک طرف مبنای اسلام را نماز صحیح قرار داده و از طرفی ولایت در صحت دخالت دارد و از طرفی خود امام علیه السلام می‌فرماید: این سنّی‌ها، به همین چهارتایی که من بیان کردم اخذ کردند و این چهارتا عبارت است از نماز صحیح و روزه صحیح و .... مرحوم آخوند می‌فرماید: راه حلّی غیر از این ندارد که بگوییم: عبارت «أخذ الناس بالأربع» معنایش این است: «أخذ الناس بالصلاة الصحیحة ...» ولی صلاتی که به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۷

حسب اعتقاد خودشان صحیح است نه به حسب اعتقاد ما، زیرا ما «ولایت» را در صحت عبادت، شرط می‌دانیم. ممکن است کسی بگوید: تقدیر «عندهم» در روایت، مسئله را بعید می‌کند.

می‌گوییم: نه، مگر بین فقهای شیعه، در مسأله صلاهٔ صحیح، اختلاف وجود ندارد؟

بعضی سوره را جزء نماز می‌دانند، بنابراین اگر کسی آن را عمداً ترک کند نماز باطل است و بعضی جزئیت آن را قبول ندارند و ترک عمدی آن را موجب بطلان نمی‌دانند.

بنابراین، وقتی ما می‌گوییم: صلاهٔ، برای «صلاهٔ صحیح» وضع شده است دنبال آن «عندنا» و «عندهم» وجود ندارد. و الّا اگر می‌خواست «عندهم» و «عندنا» وجود داشته باشد در خود «عندنا» هم اختلاف شده است. کسی که سوره را جزء صلاهٔ می‌داند می‌تواند به کسی که آن را جزء نمی‌داند بگوید: صلاهٔ تو، چیزی نیست که اسلام برآن بنا شده باشد. سؤال کند: چرا؟ جواب دهد: چون به‌نظر ما سوره، جزئیت دارد. می‌گوید:

من به عقیده شما چه‌کار دارم، من خودم مجتهد و دارای قدرت استنباط هستم. بنابراین، دنبال کلمه «صحیحه» کلمه «عندنا» و «عندهم» خصوصیتی ندارد. در این صورت، «أخذ الناس بالأربع» معنای صحیحی دارد، یعنی سنّی‌ها نماز صحیح را گرفته‌اند. واقعاً هم نماز صحیح را گرفته‌اند ولی صحیح به‌نظر خودشان. و مجرّد این که ما می‌گوییم: «آنچه به‌نظر آنها صحیح است، درنظر ما باطل است»، معنایش این نیست که «أخذ الناس بالأربع» در غیر نماز صحیح استعمال شده باشد. خیر، در نماز صحیح استعمال شده ولی به حسب اعتقاد خودشان. در جمله «لو أنّ أحداً صام نهاره و ...» نیز همین حرف را می‌زنیم یعنی «لو أنّ أحداً صام بالصوم الصحیح» ولی «صحیح عنده» نه «صحیح عندنا». و «عنده» و «عندنا» دخالتی در مسئله ندارد. اگر ما روایت را این گونه معنا کنیم نتیجه این می‌شود که این الفاظ- در این روایت- در معانی صحیحه استعمال شده‌اند. از ابتدای روایت که شروع می‌کنیم، قرینه وجود دارد بر این که «صلاهٔ صحیحه» اراده شده است، زیرا صلاهٔ صحیحه است که مبنای اسلام است. در دو تعبیر بعدی هم در «صحیح» استعمال شده ولی دنبال کلمه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۸

«صحیح» یک «عندهم» وجود دارد و «عندهم» و «عندنا» در معنای صلاهٔ نقشی ندارد.[۱۲۰] نتیجه: اعمّی نمی‌تواند به این روایت استدلال کند البته ما نمی‌خواهیم بگوییم:

استعمال الفاظ در معنای صحیح، استعمال حقیقی است بلکه فقط می‌خواهیم جلو مستدلّ را بگیریم و بگوییم: این الفاظ- در روایت- در معنای صحیح استعمال شده نه در معنای أعم.

دلیل چهارم اعمّی: (حدیث «دعی الصلاهٔ أیّام أقرائک»)

آخرین روایتی که اعمّی به آن استدلال کرده روایتی است که در آن، امام علیه السلام خطاب به حائض می‌فرماید: «دَعِی الصَّلاهَٔ أیّامَ أقرائک».[۱۲۱] در روایت، دو احتمال وجود دارد و براساس هر احتمال، باید به‌صورت خاصّی به روایت استدلال کرد، زیرا روایت در مقام نهی زن حائض از خواندن نماز است و نهی بر دو قسم است: مولوی و ارشادی. مراد از نهی مولوی این است که منهی عنه، مبغوضِ مولا باشد و اگر مکلّف، آن را مرتکب شود، استحقاق عقوبت خواهد داشت، مثل: «لا تشرب الخمر» که در آن نهی مولوی به شرب خمر تعلّق گرفته و اگر کسی آن را مرتکب شود، مبغوض مولا را مرتکب شده و استحقاق عقوبت دارد. و نهی

ارشادی مثل این است که رفیق شما می‌خواهد به مسافرت برود و با شما مشورت می‌کند، شما به او می‌گویید: این مسافرت را انجام نده. این معنایش ارشاد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۸۹

است یعنی اگر بروی بی‌فایده است نه این که اگر بروی مستحق عقاب خواهی بود. در روایت، این دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل (نهی مولوی): اگر نهی، مولوی باشد، معنایش این است که خداوند می‌خواهد به زن حائض بگوید: نماز خواندن تو در ایام حیض، حرام است و مبغوضیت دارد و چنانچه در حال حیض، نماز بخوانی استحقاق عقوبت داری. حال با توجّه به این که مکلّف به- چه مأمور به باشد و چه منهی عنه- باید در دایره قدرت مکلّف باشد یعنی مکلّف بتواند آن را انجام دهد و بتواند آن را ترک کند، می‌گوییم: در روایت، نهی به زن حائض توجّه پیدا کرده، و چون قدرت در متعلّق تکلیف، شرط تکلیف است، از توجه نهی به زن حائض کشف می‌کنیم که او هم می‌تواند در ایام حیض نماز بخواند و هم می‌تواند نماز را ترک کند، مثل شرب خمر. حال ببینیم آیا نمازی را که زن حائض در ایام حیض می‌تواند انجام دهد و مقدور اوست نماز صحیح است، یا این که خلوّ از حیض، یکی از شرایط صحت صلاهٔ است و زن حائض، قدرت ندارد در حال حیض نماز صحیح را انجام دهد؟ در این صورت، چگونه تکلیف به او متوجّه شده است؟ از اینجا کشف می‌کنیم که نماز منهی عنه برای حائض، نمی‌تواند خصوص نماز صحیح باشد زیرا نماز صحیح، مقدور او نیست و آنچه مقدور اوست نماز به معنای اعم است. اگر نماز را به‌معنای اعمّ فرض کنیم، نهی مولوی از صلاهٔ، می‌تواند به حائض متوجه شود ولی اگر صلاهٔ به معنای «صلاهٔ صحیحهٔ» باشد، معنایش این است که نهی به امر غیر مقدور تعلّق گرفته است، زیرا «صلاهٔ صحیحهٔ» برای حائض، امکان ندارد. اشکال بر استدلال اعمّی: حرفهایی که شما فرمودید قبول داریم ولی تالی فاسد آن را نیز باید بپذیرید. شما می‌گویید: «آنچه بر حائض حرام است، نماز- اعم از صحیح و فاسد- است». لازمه این حرف این است که اگر زن حائضی عمداً نماز چهاررکعتی ظهر را سه‌رکعتی بخواند- که قطعاً نماز فاسدی است- باید عمل حرامی انجام داده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۰

باشد زیرا صلاهٔ به‌معنای اعم در خارج تحقق پیدا کرده است و صلاهٔ به‌معنای اعم، مورد نهی مولوی شارع قرار گرفته و انجام‌دهنده آن، مستحقّ عقاب است. آیا می‌توان چنین معنایی را ملتزم شد؟ هیچ‌کس نمی‌تواند به این معنا ملتزم شود.

درحالی‌که لازمه استدلال شما التزام به یک چنین امری است. برای حلّ اشکال، ناچاریم روایت را به‌گونه دیگری معنا کنیم که البته در این صورت دیگر نمی‌تواند مورد استدلال هیچ‌یک از اعمّی و صحیحی واقع شود. و آن این است که بگوییم: مقصود از صلاهٔ، در روایت، «صلاهٔ صحیحه با قطع‌نظر از حیض» است، یعنی نمازی که با قطع‌نظر از حیض، همه جهات صحت را داراست، بر زن حائض حرام است. بنابراین اگر نماز چهاررکعتی را سه رکعت خواند، مشمول این روایت نیست. روایت، نمازی را می‌گوید که همه جهات صحت را دارد و فقط حیض به عنوان مانع مطرح است. و این معنا نه می‌تواند مورد استدلال اعمی واقع شود و نه مورد استفاده صحیحی. امّا مورد استفاده اعمّی نیست زیرا معنایی که ما در مورد روایت گفتیم- یعنی اجزاء و شرایط را داشته باشد و فقط حیض مانع باشد- مورد قبول اعمّی نیست. او برای فاسد یک معنای وسیعی را قائل است. امّا مورد استفاده صحیحی نیست، زیرا اگرچه اینجا ما صحت را فرض کرده‌ایم ولی صحت با قطع‌نظر از حیض مورد نظر ماست درحالی‌که صحیحی می‌گفت: «در معنای نماز، هم تمام اجزاء دخالت دارد و هم شرایط قسم اوّل». و معلوم است که خلوّ از حیض جزء شرایط قسم اول است و ربطی به قسم دوّم و سوّم ندارد. زیرا خلوّ از حیض مانند خلوّ از نجاست خبثیه در لباس و مثل خلوّ از حدث در مکلّف است. پس این جزء شرایط قسم اوّل است و طبق مبنای صحیحی، قطعاً در تسمیه دخالت دارد.

بنابراین صحیحی نمی‌تواند بگوید: صلاهٔ در این روایت، در صلاهٔ صحیح استعمال شده است. به ذهن نیاید که این صحیح با قطع‌نظر

از مسأله حیض، مانند «صحیح عند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۱

العامّة» و «صحیح عند الخاصة» است. خیر، این‌ها را با هم مقایسه نکنید.

صحیح بـا قطع‌نظر از حیض، معنـایش این است که خودمـان آن را باطـل می‌دانیم. به خلاـف آنجا که گفتیم: «لو أنّ أحـداً صام» به معنـای صوم حقیقی ولی نزد اهـل سـنت است. احتمـال دوّم (نهی ارشـادی): اگر نهی، ارشـادی باشـد، معنـایش این است که شـارع مقـدس بـا این روایت، زن را ارشـاد می‌کنـد به این که نماز در ایّام حیض باطل است و حیض به عنوان یکی از موانع صـحت صـلاة است. و به عبـارت دیگر: خلوّ از حیض، شـرط صـحت نمـاز است. نظیر این مطلب در باب معاملات، روایتی است که شـیخ انصاری رحمه الله در بحث بیع فضولی مورد استدلال قرار داده است و آن روایت «لا تَبِعْ ما لیس عندک»[۱۲۲] است معنای روایت این است: چیزی که ملک تو نیست و در محـدوده قـدرت تو قرار نـدارد، نفروش. معنای «لا تبع» این نیست که بیع این چیز حرام است. مثل «لا تشـرب الخمر» نیست بلکه معنـایش این است که اگر مـال مردم را برای خودت فروختی برای خودت واقع نمی‌شود. پس درحقیقت، مثل این که در روایت، این گونه تعلیل آورده شـده است: «لا تبع ما لیس عندک لأنّ البیع لا یقع لک» و دلیل عدم وقوع بیع، حرمت آن نیست بلکه به این جهت است که در بیع شـرط است که بایع، یا مالک مبیع باشد و یا از طرف مالک آن اذن در بیع داشته باشد. حال می گوییم: همان‌طور که نهی در «لا تبع ما لیس عنـدک» نهی ارشادی است و هـدف از این ارشاد این است که رضایت مالک، در صحت بیع دخالت دارد؛ در «دعی الصلاة أیّام أقرائک» نیز به‌همین‌صورت است. یعنی شارع مقدس به زن حائض می‌فرماید: اگر نمـاز بخوانی، آن نمـاز، خـالی از شـرط است و مشـتمل بر مـانع است و چنین نمازی فاسـد است. ظاهر این است که مراد از روایت، همین احتمال دوّم است و این مطلب را اگر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۲

بخواهیم در قـالب یک عبارت علمی بیان کنیم می‌گوییم: اگر نهی در «دعی الصـلاة أیّام أقرائک» نهی مولوی باشـد، حرمت صـلاة حـائض، حرمت ذاتی خواهـد بـود ماننـد حرمت شـرب خمر و ... ولی اگر نهی را نهی ارشـادی بگیریم، حرمت آن حرمت تشـریعی می‌شود. معنـای حرمت تشـریعی: اگر نهی را نهی ارشـادی بگیریم، معنـای روایت این است که نمـاز در حال حیض، باطل است. در این صورت، اگر زن حـائض بخواهـد این نماز باطل را به عنوان این که شارع گفته و مأمور به است، اتیان کنـد، این عمل او تشـریع اسـت، یعنی «مـا لیس مـن الشـارع» را بـه شـارع نسبت داده اسـت و ایـن کـار، کـار حرامی اسـت ولی از نظر ذات عمـل، حرمـت و مبغوضـیتی وجود ندارد. ظاهر این است که فقهاء در حرمت صلاة بر زن حائض، نظر به حرمت تشریعی دارند، به‌همین‌جهت احتمال دوّم (نهی ارشـادی) بر احتمال اوّل (نهی مولوی) ترجیـح دارد. نحوه اسـتدلال اعمّی بنا بر احتمال دوّم: اعمّی در اینجا حرفی می‌زند که صحیحی هم آن را قبول دارد. اعمّی می‌گوید: یک وقت شارع می‌گوید: «الحیض مانع عن الصلاة»، این هیچ قید و شرطی ندارد و اگر «صـلاة» را «صـلاة صـحیحه» معنـا کنیم خیلی هم بجـا می‌باشـد. «الحیض مـانع عن الصـلاة الصـحیحة» را اعمّی هم قبول دارد. همان‌طور که اگر به‌صورت شرطیت بیان شود و بگوید: «یشترط فی الصلاة خلوّها من الحیض» در اینجا هم می‌توانیم بگوییم: «صلاة صحیحـه اراده شـده است» واقعـاً هم «صـلاة صـحیحه» اراده شـده است، زیرا در «صـلاة صـحیحه»، خلـوّ از حیض شـرط است. اعمّی می‌گویـد: اگر مسئله، بـه ایـن صـورت مطرح شـده بـود، مـا نمی‌توانسـتیم بـه ایـن تعبیرات اسـتدلال کنیم بلکه چه‌بسـا صـحیحی‌ها می‌توانستند استدلال کنند ولی وقتی همین مفاد در قالب تکلیف و نهی ریخته شود، ما می‌توانیم به آن استدلال کنیم.

اعمّی در توضیح مطلب خود می‌گوید: وقتی مفاد شرطیت و مانعیت، در قالب تکلیف و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۳

نهی ریخته شود، اگرچه نهیِ آن نهی ارشـادی باشـد ولی معنـای اوّلی نهی در جـای خود محفوظ است و در باب نواهی گفته شـده

است: «یشترط أن یکون متعلّق النهی مقدوراً للمکلّف» و کسی نیامده این معنا را قید بزند و بگوید: این شرط در مورد نهی مولوی است و نهی ارشادی چنین شرطی ندارد. خیر، بلکه این شرط، مربوط به هر دو قسم نهی است. همان‌طور که اگر طبیبی بخواهد مریضی را از خوردن چیزی نهی کند- به نهی ارشادی- بدون شک چیزی را می‌تواند نهی کند که از دایره قدرت مکلّف بیرون نباشد و مکلّف بتواند آن را انجام دهد یا آن را ترک کند. در نتیجه، در متعلّق نواهی- چه نهی مولوی و چه ارشادی- قدرت، شرط است.

اعمّی می گوید: اگر به جای «دعی الصلاة» فرموده بود: «الحیض مانع عن الصلاة» یا فرموده بود: «یشترط فی صحة الصلاة خلوّها عن الحیض» ما نمی‌توانستیم به این روایت استدلال کنیم ولی وقتی مسئله را در قالب نهی مطرح کرده- هرچند نهی آن ارشادی باشد- و فرموده: «دعی الصلاة أیّام أقرائک»، لازمه‌اش این است که فعل یا ترک صلاة برای حائض- در ایام حیض- مقدور باشد و نمازی که می‌تواند فعل یا ترکش مقدور برای حائض باشد، نماز به معنای اعم است. ولی نماز صحیح، مقدور حائض نیست. حائض، هرچه تلاش کند نخواهد توانست نماز صحیح انجام دهد.

در نتیجه باید یک نمازی متعلّق نهی باشد که قدرت بر انجام آن را دارد و آن نماز به معنای اعمّ است. نماز به معنای اعم را حائض قدرت بر ایجادش دارد و قدرت بر ترک آن‌هم دارد. خلاصه این که اعمّی می گوید: «دعی الصلاة» معنای اعم را اراده کرده است و الّا برای مکلّف، مقدور نخواهد بود. در اینجا نیز اگر کسی بگوید: ممکن است این استعمال، مجازی باشد، جواب می‌دهیم: اینجا، جای استعمال مجازی نیست. بررسی استدلال اعمّی بر مبنای احتمال دوّم: به‌نظر می‌رسد که این تقریب می‌تواند دلیل خوبی برای اعمّی واقع شود و اشکال وارد بر استدلال قبلی (یعنی استدلال بر مبنای مولوی بودن امر) بر این تقریب وارد نیست.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۴

اشکال وارد بر استدلال قبلی این بود که اگر صلاة در «دعی الصلاة» را به معنای اعمّ بگیریم، لازمه‌اش این است که اگر زن حائض نماز چهار رکعتی را عمداً سه رکعت بخواند این هم باید حرام باشد در حالی که کسی این حرف را نزده است. ولی این اشکال، بر تقریب دوّم وارد نیست، زیرا اگرچه قدرت، در متعلّق نهی، معتبر است ولی با توجه به این که نهی آن نهی ارشادی است، معنایش همان «الحیض مانع عن الصلاة» و «یشترط فی صحّة الصلاة خلوّها من الحیض» می‌شود. همان‌طور که در «لا تبع ما لیس عندک» مسئله به این صورت است. در آنجا می گوییم: به لحاظ نهی وارد در روایت، باید بیع، مقدورِ مکلّف باشد و بیع صحیح نمی‌تواند مقدور مکلّف باشد کجا کسی می‌تواند مال مردم را به عنوان بیع صحیح برای خودش معامله کند؟

پس «بیع» در «لا تبع ما لیس عندک» به معنای اعم است و چاره‌ای غیر از این نیست.

ولی به‌لحاظ معنایی که ذکر کردیم گویا این‌طور می‌شود: لا تبع ما لیس عندک لأنّ البیع لا یقع صحیحاً. اگر این تعلیل در کنار «لا تبع ما لیس عندک» باشد- که معنای ارشاد نیز همین است- دیگر نمی‌توان گفت: «اگر «لا تبع»، معنای عامی را می گوید لازمه‌اش این است که اگر انسان مال غیر را به معامله‌ای که با قطع‌نظر از مال غیر بودن، فساد دارد بفروشد، این هم باید داخل در دایره نهی باشد». می گوییم: نه، نهی به اعم تعلّق گرفته است ولی نه نهی مولوی بلکه نهی، نهی ارشادی است و این نهی ارشادی دارای علت است و علتش این است که بیع، صحیح واقع نمی‌شود. به زن حائض هم می گویند: در حال حیض، نماز نخوان زیرا صلاة تو، صحیح واقع نمی‌شود.

صلاتی که می‌خواهد صحیح یا غیر صحیح واقع شود، صلاتی است که تمام خصوصیات در آن وجود دارد به جز مسئله حیض و اگر نماز چهار رکعتی را سه رکعت خواند، این دیگر به حیض، ربطی ندارد. این صلاة، در غیر زمان حیض هم باطل است.

بنابراین اگر نهی، ارشادی باشد- که ظاهر هم همین است- این استدلال می‌تواند دلیل خوبی برای اعمّی واقع شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۵

دلیل پنجم اعمّی (مسأله نذر ترک صلاهٔ در حمّام)

اشاره

اعمّی‌ها می‌گویند: بعضی از انواع عبادات، به عنوان عبادات مکروه شناخته شده‌اند که یکی از مصادیق آنها صلاهٔ در حمّام است. البته کراهت در اینجا به‌معنای «کراهت معمولی» نیست بلکه به معنای «کمتر بودن ثواب» و «پائین‌تر بودن رتبه آن» از نماز در مسجد و نماز در خانه است. مسئله این است که اگر کسی- به‌لحاظ این که نماز در حمّام مکروه است- نذر کند که در حمام نماز نخواند. مثلًا ملاحظه کرد که اگر نذر نکند ممکن است در حمّام نماز بخواند و گرفتار کراهت به‌معنای «کمتر شدن ثواب» بشود، لذا نذر کرد که در حمام، نماز نخواند. اوّلًا: آیا این نذر صحیح و منعقد است؟ ظاهراً فقهاء قائلند که این نذر صحیح است. البته معنای صحتش این است که رجحانی که در متعلّق امر ملاحظه شده، در مقابل ترک نیست؛ بلکه رجحانْ به اضافه به شیء دیگر هم کفایت می‌کند. به عبارت روشن‌تر: «صلاهٔ در حمام» را اگر با «عدم الصلاهٔ» مقایسه کنیم، «صلاهٔ در حمام»، مرجوحیتی در مقابل ترک ندارد. در این مورد اگر کسی بخواهد نذر کند، نذرش باطل است. ولی اگر «صلاهٔ در حمام» را با «صلاهٔ در خانه و مسجد» مقایسه می‌کنیم، اینجا نذر صحیح است یعنی انسان می‌تواند بگوید: «للَّه علیّ أن لا اصلّی فی الحمام بل اصلّی فی الدار أو فی المسجد». در اینجا «صلاهٔ در حمام»، عدمش رجحان دارد، زیرا «عدم صلاهٔ در حمام» به معنای «صلاهٔ در دار» و «صلاهٔ در مسجد» است و «صلاهٔ در دار» و «صلاهٔ در مسجد» نسبت به «صلاهٔ در حمام» رجحان دارد. لذا فقهاء قائلند: انسان می‌تواند نذر کند که در حمام نماز نخواند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۶

ثانیاً: کسی که چنین نذری کرده، اگر در حمام نماز بخواند، با نذر خود مخالفت کرده است و مخالفت با نذر در جایی که عمدی باشد کفّاره دارد. با توجه به دو مطلب فوق، اعمّی می‌گوید: کسی که چنین نذری انجام داده، وفای به نذر برایش واجب است. و به عبارت دیگر: مخالفت با نذر حرام است و مخالفت با نذر، به این تحقّق پیدا می‌کند که در حمّام نماز بخواند. وقتی مخالفت با نذر حرام شد، صلاهٔ در حمام، حرام می‌شود و اگر حرمت به عبادت تعلّق گرفت مقتضی فساد آن عبادت است.[۱۲۳] بنابراین هر نمازی- بعد از نذر- در حمام تحقق پیدا کند مخالفت با نذر و حرام و باطل است. حال جای این سؤال است که: عمل فاسد، چگونه می‌تواند مخالفت نذر باشد؟ مگر این شخص چه چیزی نذر کرده که عمل فاسد، مخالفت با این نذر شناخته می‌شود؟ اعمّی می‌گوید: ما چاره‌ای نداریم که بگوییم: کسی که می‌گوید «للَّه عَلَیَّ أن لا أُصَلِّیَ فی الحمام»، مقصود از «أُصلِّی» نباید «صلاهٔ صحیحه» باشد، زیرا اگر نذر کرده باشد که «صلاهٔ صحیحه» را ترک کند پس چرا می‌گویند: این نماز فاسد، مخالفت با نذر است؟ از این که نماز فاسد، مخالفت با نذر است ما کشف می‌کنیم که «صلاهٔ» در «لا- اصلّی» که در صیغه نذر واقع شده، به معنای «خصوص صلاهٔ صحیحهٔ» نیست بلکه معنای «صلاهٔ»، معنای اعم است. اعمّی هم چنین می‌گوید: یکی از شرایط صحّت نذر این است که خود نذر، از نذرکننده سلب قدرت نکند یعنی نذر، در جایی منعقد می‌شود که ناذر، بعد از نذر، هم بتواند موافقت با نذر کند و هم بتواند مخالفت کند ولی جایی که از ناحیه خود نذر، دست ناذر بسته می‌شود، چنین نذری نمی‌تواند منعقد شود و صحیح باشد. اعمّی می‌گوید: در ما نحن فیه، همین‌طور است. اگر شما «صلاهٔ» در «للَّه علیّ أن لا اصَلّی فی الحمّام» را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۷

به معنای اعمّ بگیرید، اینجا نذر از شما سلب قدرت نمی‌کند زیرا نماز به معنای اعمّ، بعد از نذر هم مقدور برای ناذر است ولی اگر

«صلاهٔ» را «صلاهٔ صحیح» فرض کنید، بعد از تمام شدن نذر، از شما سلب قدرت می‌شود، زیرا شما قادر نخواهید بود نماز صحیح را در حمام انجام دهید. اگر این نذرکننده، آدم بدی باشد و بخواهد با وجود نذری که کرده، در حمام نماز بخواند، قدرت نخواهد داشت، زیرا هر نمازی را که در حمام انجام می‌دهد باطل است. او نذر کرده که در حمام، نماز صحیح بجا نیاورد. و روشن است که اگر نذر، از انسان سلب قدرت کند، چنین نذری منعقد نخواهد شد. خلاصه استدلال اعمّی این که «اصَلّی» در «للّه عَلَیّ أن لا اصَلِّی فی الحمام» باید به‌معنای اعم باشد و الّا دو تالی فاسد پیش می‌آید: اوّل: در این صورت، انسان باید ملتزم شود به این که نماز فاسد، موجب مخالفت با نذر می‌شود. دوّم: در این صورت، نذر، از نذرکننده سلب قدرت می‌کند و چنین نذری نمی‌تواند منعقد شود.

بررسی دلیل پنجم اعمّی:

اشاره

در اینجا ما دو بحث داریم: بحث اوّل در ارتباط با اشکالاتی است که بر دلیل پنجم اعمّی وارد است. و بحث دوّم در ارتباط با این است که با قطع‌نظر از استدلال اعمّی، آیا اصولًا مسئله نذر در اینجا چگونه حل می‌شود؟

بحث اوّل: اشکالات دلیل پنجم اعمّی:

اشکال اوّل: برفرض که همه مراحل استدلال شما تمام باشد، آیا شما از این استدلال چه نتیجه‌ای می‌گیرید؟ آیا بیشتر از این می‌توانید نتیجه بگیرید که در مثال نذر، وقتی کسی نذر می‌کند که «للّه عَلَیّ أن لا أُصلّی فی الحمّام»، این «اصَلّی» در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۸

معنای اعمّ استعمال شده است؟ مگر مدّعای شما همین مطلب است؟ مدّعای شما این است که کلمه «صلاهٔ» به حسب وضع شارع برای معنای اعم وضع شده است، در حالی که دلیل شما این است که در مثال نذر، ما چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم: «صلاهٔ» در «للّهِ علیّ أن لا ـ أُصلّی فی الحمام» در معنای اعم استعمال شده است. چون اگر بخواهیم آن را در معنای صحیح استعمال کنیم دو تالی فاسد به همراه دارد: یکی این که لازم می‌آید نماز او در حمام باطل باشد. و نمی‌تواند مخالفت با نذر تحقّق پیدا کند و دیگر این که لازم می‌آید از ناذر سلب قدرت شود، به بیانی که گذشت. ما می‌گوییم: ممکن است این استعمال، استعمال مجازی باشد. شما اینجا را نمی‌توانید با حدیث «لا تعاد» مقایسه کنید. ما گفتیم: حدیث «لا تعاد»، جای استعمال مجازی نیست زیرا این حدیث می‌خواهد به عنوان اصل برای هزاران فرع قرار گیرد ولی «للّه علیّ أن لا اصَلّی فی الحمام» ربطی به شارع ندارد. این یک استعمالی است که از یک مکلّف، در مقام نذر واقع شده است و اگر در یک چنین استعمالی، مجاز به کار برده شود اشکالی ندارد. بنابراین، دلیل اعمّی با مدّعای او تطبیق ندارد. مدّعای او این است که کلمه «صلاهٔ» نزد شارع برای اعمّ وضع شده ولی دلیل او این است که در مسأله نذر- به خاطر قرینه بودن آن دو تالی فاسد- مراد از صلاهٔ، اعمّ است. اشکال دوّم: شما می‌گویید: «صلاهٔ در «للّه علیّ أن لا اصَلّی فی الحمام» در معنای اعمّ استعمال شده است و نماز فاسد را هم می‌گیرد». می‌گوییم: آیا مدّعای شما، فاسد خاص است یا هر صلاهٔ فاسدی را می‌گیرد؟ می‌گویید: «مراد ما هر فاسدی است ولی مسئله ارکان، در مسمّی دخالت دارد. بدون ارکان، کلمه صلاهٔ صدق نمی‌کند بله اگر ارکان وجود پیدا کرد، سایر اجزاء و شرایط هرکدام هم نباشد عنوان صلاهٔ تحقّق دارد، اگرچه فاسد است». در نتیجه مراد شما «للّه علیّ أن لا اصلّی بصلاهٔ فی الحمام اعم من أن تکون صحیحهٔ أو فاسدهٔ» است. در این صورت از شما سؤال

می کنیم: اگر کسی بعد از نذر، نماز چهاررکعتی ظهر را به‌صورت سه رکعتی در حمام خواند آیا این مخالفت نذر کرده یا نه؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۱۹۹

اگر بگویید: «مخالفت با نذر حاصل شده و احکام مخالفت با نذر برآن مترتب خواهد شد» می گوییم: هیچ فقیهی قائل به این نیست و نمی‌توانـد ملتزم شود که اگر کسـی در حمام نماز فاسـدی بجا آورد، مخالفت با نـذر کرده است. و اگر بخواهیـد بین فاسدها فرق بگذاریـد و بگوییـد: «فسـاد نماز در حمام به دو صورت امکان دارد: یک‌وقت فساد نماز در حمام به خاطر کسـر یک رکعت است- مثل مثالی که ذکر کردیم- و یک‌وقت به خاطر نذر است و جایی که فساد، برای تعلّق نذر باشد عنوان صلاهٔ صادق است ولی جایی که فساد به خاطر کمبودهای دیگر در نماز باشد این صلاهٔ نیست». آیا در میان اعمّی‌ها کسی می‌تواند چنین ادّعایی داشته باشد؟

یعنی بگویـد: مقصود ما از اعم، اعم از فاسـد است ولی نه هر فاسـدی بلکه فاسـدی که به خاطر تعلّق نـذر فاسـد شـده باشد. اگر در عنوان بحث صـحیح و اعم کسـی این حرف را بزنـد، مورد تمسـخر واقع خواهد شد. خلاصه اشـکال دوّم به اعمّی‌ها این است که ما نمی‌توانیم بگوییم: متعلّق نـذر در «للَّه علیّ أن لاـاصلّی فی الحمـام» عبارت از صـلاهٔ اعمّ از صـحیح و فاسـد است، علاوه بر این که ترک صـلاهٔ فاسـد در حمام رجحان نـدارد و متعلّق نذر باید رجحان داشـته باشد تا نذر منعقد شود. آیا نخواندن نماز فاسد در حمام رجحـان دارد؟ که مثلًا اگر کسـی نمـاز چهاررکعتی را بخواهـد به‌صورت سه رکعت بخوانـد بگوییم: این نماز فاسـد سه‌رکعتی بین حمام و غیر حمام فرق دارد و اگر در حمام نباشـد رجحان دارد. چه رجحانی در این وجود دارد؟ اشـکال سوّم: برفرض که حرفهای شمـا را بپـذیریم ولی در اینجا سؤالی از شـما داریم و آن این است: «اصلّی» در مثالی که ذکر کردیـد به‌صورت مطلق بود یعنی هیچ قید و خصوصـیتی برای آن نیامده بود و شـما به آن اسـتدلال کردید و ما فرض می کنیم اسـتدلال شـما صحیح باشد. حال اگر کسی گفت: «للَّه عَلَیّ أن لا اصلّی صلاهٔ صحیحهٔ فی الحمام» ما دو سؤال از شما داریم: سؤال اوّل: آیا این نذر درست است یا نه؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۰

شما نه تنها نمی‌توانیـد صـحت این نـذر را انکار کنید بلکه این نذر، از مثالی که شـما ذکر کردید و به آن اسـتدلال کردید روشن‌تر است، زیرا در عبارت «للَّه علیّ أن لا اصلّی فی الحمام» اگر بخواهیم صلاهٔ را به معنای اعم معنا کنیم جای این اشکال است که ترک صلاهٔ به‌معنای اعم- که شامل فاسد هم می‌شود- چه رجحانی دارد که نذر منعقد شود؟ با وجود این، ما این اشکال را نمی‌کنیم و از اشـکالات خودمان صرف‌نظر می کنیم. آمدیم مثالی ذکر کردیم که هیچ اشکالی به آن وارد نباشد. و از نظر صحت نذر قابل مناقشه نباشـد. سؤال دوّم: حال که نذر منعقد شد از شـما سؤال می کنیم: آیا آن دو تالی فاسدی که در اسـتدلالتان ذکر کردید در این مثال وجود دارد؟ اینجا هم وقتی می گوید: «للَّه علیّ أن لا أُصلِّی صلاهٔ صحیحهٔ فی الحمام» وقتی در حمام نماز می‌خواند، نمازش صحیح نیست، پس چرا آن را مخالفت با نذر به‌حساب آورده‌اند؟ علاوه بر این، نذر، سـلب قدرت می کند، همان‌طور که شـما ذکر کردید. شما اعمّی‌ها که صحت نذر در مثال ما را قبول دارید این دو اشکال را چگونه حل می کنید؟ به هر صورت که این دو اشکال را حل کردید ما هم در مثال شـما به همان صورت حلّ می کنیم. اگر بگویید: این اشکال، به ما وارد نیست. ما می گوییم: شما با ما چه فرقی دارید؟

کسـی که می گویـد: نماز برای اعمّ وضع شـده است، آیا معنایش این است که هیچ‌وقت نمی‌شود نماز را موصوف به صـحت کند؟ خیر این گونه نیست، وقـتی می گویـد: «للَّه علیّ أن لاـاصلّی صـلاهٔ فی الحمـام» اینجـا صـلاهٔ در اعم اسـتعمال شـده است ولی وقتی «صـحیحهٔ» را دنبال آن ذکر می کنـد، این «صـحیحه» به عنوان قید احترازی است که فرد فاسد را بیرون می کند، مثل «الإنسان العالم»، که «انسان» در اعمّ استعمال شده ولی «عالم» به عنوان قید احترازی می‌آید و جاهل را خارج می کند. پس در حقیقت، آنچه به اعمی در این اشکال می گوییم این است که این اشکال شما مشترک الورود است ولی شما مثال را «للَّه علیّ أن لا اصلّی فی الحمام» قرار

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۱

دادید ما عین همین اشکال را در مثال «للّه علیّ لا اصلّی صلاة صحیحة فی الحمام»- که خود شما هم صحت آن را قبول دارید- پیاده کردیم. در نتیجه این استدلال اعمّی کنار می‌رود.

بحث دوّم: با قطع‌نظر از مباحث مربوط به صحیح و اعمّ آیا مسأله نذر در اینجا چگونه حل می‌شود؟

مسئله «نذر ترک صلاة در حمام» از مسائل مشکل است، هرچند مثال آن را روی موردی پیاده کنیم که مورد قبول طرفین- صحیحی و اعمّی- باشد، مثل عبارت: «للّه علیّ أن لا اصلّی صلاة صحیحة فی الحمام». اگر نماز در حمام، فاسد شد، نماز فاسد چگونه می‌تواند موجب تحقّق مخالفت نذر شود؟ و از طرفی مسئله این که نذر از انسان سلب قدرت می‌کند چگونه حلّ می‌شود؟ مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری و مرحوم عراقی راه‌حلّی برای این مسئله بیان کرده‌اند. این راه حلّ، توسط استاد بزرگوار ما حضرت امام خمینی «دام ظلّه» تکمیل شده و همراه با توضیحاتی از ناحیه ما به‌صورت زیر ارائه می‌گردد: برای حلّ این مسئله، ما باید ابتدا متعلّق نذر را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آیا ناذر، چه چیزی را نذر کرده است؟ این که شخصی نذر کند در حمام نماز نخواند دارای دو مصداق است: مصداق اوّل: این است که انسان، اصلًا نماز نخواند و صلاة را به‌طور کلّی ترک کند. در این صورت، صدق می‌کند که او در حمام نماز نخوانده است. البته کسی که نماز را ترک کرده، مفهومش این نیست که نماز در حمام را نخوانده است بلکه بر او صدق می‌کند در مسجد نماز نخوانده است، همچنین که صدق می‌کند در خانه، نماز نخوانده است. چنین نذری باطل است زیرا اگر منذور قابل انطباق بر مصداق ترک صلاة باشد، رجحانی در آن وجود ندارد. در حالی که هیچ تردیدی در دخالت رجحان متعلّق نذر در صحت نذر نیست.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۲

مصداق دوّم: نذر می‌کند که نماز مفروض الوجود خود را در حمّام نخواند، یعنی در نماز، فرضِ وجود و فرض تحقّق می‌شود. معنای این عبارت این است که نماز او باید یا در خانه تحقّق پیدا کند- که متوسط بین دو حالت مسجد و حمام است- و یا در مسجد محقّق شود، که از نظر مکان در باب وقوع صلاة، فرد راجح است. اگر بخواهد نذر منعقد شود باید یک چنین عنوانی در متعلّق نذر وجود داشته باشد.

آیا در این صورت، نذر به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ به تعبیر محقّق عراقی رحمه الله نذر به تحیّث صلاة به حیثیت وقوعش در حمام، تعلّق گرفته است، یعنی نذر، ارتباطی به نماز ندارد بلکه به یکی از اوصاف صلاة متعلّق شده است. به یک حالت و خصوصیت صلاة متعلّق شده است. نماز دارای خصوصیت‌های متعددی است. خصوصیت زمانی، خصوصیت مکانی و خصوصیت‌های دیگر و در اینجا نذر در ارتباط با یکی از این خصوصیت‌های مکانی نماز است و آن متحیّث بودن- و به تعبیر ما متّصف بودن- به این است که ازنظر مکان در حمام واقع نشود. و باز به تعبیر ایشان: نماز، تأیُّن پیدا می‌کند به اینیت وقوعش در حمام و به اتصاف وقوعش در حمام. و نهی، به این عنوان متعلق است. و در این صورت، پایه همه آن حرفها کنار می‌رود. در اینجا پای عبادت به میان نیست که گفته شود: نهی به عبادت تعلّق گرفته است. بلکه نهی به حیثیت تعلّق گرفته، به وصف و خصوصیت تعلّق گرفته است و اگر امر و نهی به عنوانی متعلق شوند، امکان ندارد که ذرّه‌ای از آن عنوان تجاوز به غیر کنند هرچند در خارج، با آن غیر، اتحاد داشته و ملازم یکدیگر باشند. به عبارت روشن‌تر: متعلّق نذر، ترک چیزی است که متعلّق کراهت واقع شده است. این که ما می‌گوییم: صلاة در حمام مکروه است، با قطع‌نظر از نذر، چه چیزی متصف به کراهت شده است؟ صلاة در حمام دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت صلاتیه است که این حیثیت، در مقابل ترک نماز است. دیگری حیثیت ایجاد صلاة در حمام است که این حیثیت، متعلّق کراهت واقع شده و دارای مرجوحیت است، زیرا آن چیزی که در مقابل «إیقاع الصلاة فی الحمام» واقع می‌شود

عبارت از ترک صلاهٔ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۳

نیست. متعلَّق کراهت، آن حیثیت صلاهٔ که در مقابل ترک صلاهٔ قرار گرفته نیست زیرا خیلی روشن است که اگر کسی امرش دایر باشد بین ترک نماز یا واقع ساختن آن در حمام، بدون اشکال، واقع ساختن در حمام رجحان دارد. بنابراین صلاهٔ در حمام، در مقابل ترک صلاهٔ، مرجوح نیست پس معلوم می‌شود که این کراهت به جهت دیگری تعلّق گرفته است. و به تعبیر محقّق عراقی رحمه الله کراهت به آن حیثیت و اینیت تعلق گرفته یعنی مکان حمام را مکان صلاهٔ قرار دادن و أین و تأیُّن صلاهٔ به اینیت وقوعش در حمام، مورد کراهت قرار گرفته است. آن‌وقت، مقابل این مکروه چه چیزی قرار می‌گیرد؟ طرف مقابل این مکروه، ترک صلاهٔ نیست بلکه إیقاع الصلاهٔ فی الدار و إیقاع الصلاهٔ فی المسجد است. و وقتی ما إیقاع الصلاهٔ فی الحمام را با إیقاع الصلاهٔ فی الدار یا با إیقاع الصلاهٔ فی المسجد مقایسه کنیم می‌بینیم صددرصد مرجوحیت دارد. لذا اینجا در هر دو تعبیری که شده می‌توان مناقشه کرد. اوّلًا: می‌گویید: «صلاهٔ در حمام از عبادات مکروه است». کجا کراهت به عبادت تعلّق گرفته است؟ کراهت به تأیّن عبادت و اینیت وقوع آن در حمام تعلّق گرفته است و نفس عبادت- بما هی عبادهٔ- متعلّق کراهت واقع نشده است. تعبیر «عبادت مکروه» به این معناست که کراهت، به عبادت تعلّق گرفته است در مقابل ترک عبادت، مثل سایر مکروهاتی که وجود دارند. در حالی که اینجا مسئله این‌طور نیست. ثانیاً: کراهت در عبادت را وقتی به معنای «اقلیت ثواب» می‌دانند، این هم درست نیست. این واقعاً کراهت دارد. واقع ساختن صلاهٔ در حمام در مقابل واقع ساختن آن در خانه یا در مسجد، واقعاً مرجوحیت دارد، یعنی واقعاً مولا از این عمل خوشش نمی‌آید و با آن مثل سایر مکروهات برخورد می‌کند. بالاخره در باب کراهت صلاهٔ در حمام، وقتی نذرکننده، نذر می‌کند ترک صلاهٔ را، معنایش این است که نذر می‌کند ترک چیزی را که مکروه و مرجوح است. پس اوّل باید متعلّق کراهت روشن شود بعد هم نذر به ترک همان متعلّق کراهت تعلّق پیدا کند و ما می‌بینیم در باب کراهت، متعلّق نهی همان تحیّث و تأیّن است لذا نذر به همین معنا متعلّق می‌شود. و ما گفتیم: در باب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۴

احکام- چه اوامر و چه نواهی- اگر حکمی به عنوان و مفهومی تعلّق گرفت، از دایره آن مفهوم تجاوز نمی‌کند. یعنی نمی‌تواند تجاوز کند. همان گونه که مرحوم آخوند در کفایه به‌طور مکرّر این مطلب را فرموده است که هیچ امری نمی‌تواند داعویت داشته باشد مگر به‌سوی متعلّق خودش. ما نیز می‌گوییم: هر حکمی، محدود به همان حدود متعلّق خودش می‌باشد و متعلّق احکام هم عناوین و مفاهیم و کلّیات می‌باشند لذا در باب احکام، این مسئله مطرح است که خارج، ظرف امتثال تکلیف است ولی حکم در مقام تعلّق تکلیف- که قبل از مرحله خارج و قبل از وجود خارجی است- در محدوده متعلّق خودش می‌باشد و معنا ندارد که ملازمات و خصوصیاتی که در ارتباط با وجود خارجی است، در متعلّق حکم دخالت کند و نقشی در متعلّق حکم داشته باشد. آن‌قدر مرحله تعلّق حکم به متعلّق و عدم تجاوز از متعلّق، روشن است که اگر مولا به شما گفت:

«أکرم إنساناً»، در خارج نمی‌توانید انسان را در غیر زید و عَمرو و بکر و ... بیابید. ولی در عین حال اگر کسی از شما سؤال کند: مولا، چه دستوری به شما داده است نمی‌توانید بگویید: مولا گفته است زید یا عَمرو یا بکر یا ... را اکرام کن، زیرا مولا چنین حرفی نزده بلکه گفته است: أکرم إنساناً، این عنوان، متعلّق حکم است. اگرچه این عنوان- در خارج- امکان ندارد در غیر زید و عَمرو و بکر و ... وجود پیدا کند ولی وجود در خارج و اتّحاد در خارج، یک مرحله بعد از تعلّق حکم است و در مرحله تعلّق حکم، آنچه از مولا صادر شده أکرم إنساناً است و خصوصیت زید و عَمرو و بکر و ... در متعلّق حکم مولا دخالتی ندارد. در مسئله اجتماع امر و نهی، که بزرگان و محققین از شاگردان مرحوم آخوند- برخلاف ایشان- قائل به جواز اجتماع شده‌اند، روی همین مبنا پیش آمده و گفته‌اند:

«امری که متعلّق به صلاهٔ است به مفهوم آن تعلّق گرفته است و معنا ندارد که از دایره صلاهٔ خارج شده و به عناوین دیگر سرایت کند. این در محدوده عنوان خودش، تمام المتعلّق برای عنوان امر است و در ناحیه غصب نیز آنچه متعلّق نهی شارع است عبارت از عنوان غصب است و عنوان غصب- در عالم عنوانیت- تمام المتعلّق برای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۵

نهی شارع است. حال در خارج و در مقام امتثال کسی آمده و این دو عنوان را با هم جمع کرده و در خانه غصبی شروع به نماز خواندن کرده است. این چه ربطی به مقام تعلّق حکم- که عبارت از نفس طبایع است- دارد؟ نه در طبیعت صلاهٔ، عنوان غصب دخالت دارد و نه در طبیعت غصب عنوان صلاهٔ نقشی دارد. این‌ها دو عنوان مستقلند که از هرکدام، اصلًا دیگری به ذهن نمی‌آید. وقتی انسان (أَقِمِ الصلاهَٔ لدلوك الشّمسِ إلى غَسَقِ اللَّيلِ)[۱۲۴] را می‌بیند، چیزی که به ذهنش نمی‌آید عنوان غصب است و کسی که کتاب الغصب را مباحثه می‌کند و ادلّه حرمت غصب را ملاحظه می‌کند چیزی که به ذهنش نمی‌آید عنوان صلاهٔ است، و جهت آن این است که این دو عنوان هیچ ارتباطی به هم ندارند و در مرحله تعلّق حکم، جدای از یکدیگرند. و آن اتحادهای خارجی، در ارتباط با بعد از تعلّق حکم و مربوط به مقام امتثال است، مربوط به مخالفت با دلیل حرمت غصب است و ارتباطی به مقام تعلّق حکم ندارد». وقتی این‌طور شد ما در ارتباط با ما نحن فیه می‌گوییم: در مورد صلاهٔ در حمام که نذر به ترک آن تعلّق گرفته است دو عنوان و دو حکم وجود دارد: یکی عنوان صلاهٔ- بما أنّها صلاهٔ- است که این فقط مأمور به است فقط (أقم الصلاهَٔ لدلوك الشّمسِ إلى غسقِ اللّيلِ)[۱۲۵] منطبق برآن است، ولی آنچه مرجوحیت دارد و به قول شما بهوسیله نذر، حرام می‌شود عبارت از تحیّث است. آنچه مکروه بود عنوان صلاهٔ نبود بلکه إيقاع الصلاهٔ فی الحمام بود و متّصف کردن صلاهٔ به وقوعش در حمام، یک امر اختیاری برای مکلّف است. مکلّف می‌تواند این تحیّث و تأیّن را به‌وجود آورد. در نتیجه، حرمت، متعلّق به تحیّث، و وجوب، متعلّق به صلاهٔ است و ما گفتیم: امری که تعلّق به عنوانی پیدا می‌کند، ذرّه‌ای از آن عنوان فراتر نمی‌رود. امرِ متعلّق به صلاهٔ، فقط متعلّق به صلاهٔ است و دیگر به «فی الحمام» تجاوز نمی‌کند. «أقم الصلاهٔ» حکم را روی اقامه ماهیت صلاهٔ برده است و نهی هم که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۶

به‌واسطه نذر پیدا می‌شود متعلّق به تحیّث صلاهٔ به حیثیت وقوعش در حمام است و این حرمت هم از این عنوان تجاوز نمی‌کند و ذرّه‌ای به نماز سرایت نمی‌کند تا عنوان عبادتِ محرّم و فاسد پیدا کند. خیر، نماز در دایره مأمور به است و تحیّث صلاهٔ به حیثیت وقوعش در حمام، داخل در دایره منهی عنه است بدون این که تجاوزی به یکدیگر داشته باشند. لازمه این حرفها این است که اگر کسی نذر کند که نمازش را در حمام نخواند و بعد از آن، در حمام نماز بخواند، با وجود این که عمل محرّمی انجام داده ولی صلاهٔ او صحیح است زیرا این استدلال‌کننده، بطلان نماز را از راه تعلّق حرمت به نماز ثابت می‌کرد و می‌گفت: نهی، متعلّق به عبادت است و نهیِ متعلّق به عبادت مقتضی فساد است پس صلاهٔ در حمام- بعد از تعلّق نذر- فاسد است. ما ثابت کردیم نهی، متعلّق به عبادت نیست. إيقاع الصلاهٔ فی الحمام- که نهی به آن تعلّق گرفته است- عبادت نیست، آنچه عبادت است نفس صلاهٔ است که امر به آن تعلّق گرفته نه نهی. در نتیجه اگر کسی بعد از نذر، در حمام نماز بخواند، عمل حرامی مرتکب شده است زیرا متعلّق نهی را ایجاد کرده، تحیّث به حیثیت وقوع در حمام را لباس وجود پوشانده است. ولی از طرف دیگر، عمل عبادی او صحیح است زیرا او صلاهٔ را به‌جا آورده و الصلاهٔ لا تکون إلّا مأموراً بها و هیچ نهیی به صلاهٔ تعلّق نگرفته است تا اقتضای فساد کند. وقتی ما صحّت صلاهٔ را ثابت کردیم دیگر هر دو تالی فاسدی را که مستدلّ ذکر می‌کرد از بین می‌رود زیرا نه صلاهٔ باطل عنوان حنث نذر پیدا کرد و نه این که نذر از ناذر سلب قدرت کرد. خیر، بعد از تعلّق نذر هم می‌تواند در حمام نماز صحیح بخواند ولی در ضمن این که نماز صحیح است استحقاق عقوبت هم بر مخالفت نذر برآن مترتب است.[۱۲۶] تا اینجا تقریباً کلام این بزرگان بود ولی نکته‌ای در اینجا وجود دارد که مطلب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۷

را روشن‌تر می‌کنـد که مـا این مطلب اضافی را خودمان از استاد بزرگوارمان حضـرت امام خمینی «دام ظلّه» در جای دیگر اسـتفاده کردیم ولی ایشان این مطلب را در اینجا مطرح نکرده است و آن مطلب، یک مسأله فقهی است و آن این است که اگر کسـی نذری بکنـد، آیـا به دنبال این نـذر، چه تکلیفی گریبان او را می‌گیرد؟ آیا غیر از مسأله وجوب وفای به نـذر، تکلیف دیگری گریبان او را می‌گیرد؟ آیا این که ما می‌گوییم:

«مخالفت با نـذر حرام است» تعبیر درستی است؟ کـدام آیه و روایت می‌گویـد مخالفت با نذر حرام است؟ آنچه بر ناذر ثابت اسـت وجوب وفای به نـذر است و این یک تکلیف وجوبی است و به دنبالش تکلیف تحریمی وجود ندارد. آنچه در ذهن ما رفته که «اگر چیزی واجب شـد ترکش حرام است»، این باطـل است. آیا قائلین به این حرف می‌خواهنـد بگوینـد در اینجا دو تکلیف وجود دارد؟ یعنی وقتی زوال شمس شد دو تکلیف به انسان متوجّه می‌شود، یکی وجوب اتیان صلاهٔ و دیگری حرمت ترک صلاهٔ؟

به‌طوری که اگر کسـی نماز نخوانـد بایـد دو اسـتحقاق عقوبت داشـته باشد، یکی این که عمل واجب را ترک کرده و دیگر این که عمل محرّم را مرتکب شـده است؟ آیا کسـی می‌توانـد این حرفها را در مورد واجبات بگویـد؟ آیا اگر مولا گفت: «أکرم زیداً»، این حکم، انحلال به دو تکلیف پیـدا می‌کنـد یکی وجوب اکرام و دیگری حرمت ترک اکرام، که اگر اکرام تحقّق پیدا نکرد اسـتحقاق دو عقوبت وجود داشته باشد؟ بله روی یک مبنایی- که فسادش خیلی روشن است- می‌توان این حرف را زد و آن این است که در این مسئله که آیا امر به شی‌ء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟ گفته‌اند: ضدّ بر دو قسم است:

ضدّ خاص که عبارت از وجوداتی است که ضد مأمور به می‌باشـند مثل صـلاهٔ که مزاحم با ازاله است. و ضدّ عام که به معنای ترک مأمور به است و درحقیقت، مثل یک امر عـدمی می‌باشـد، یعنی عدم مأمور به. اگر کسـی در این مسـئله کلمه ضد را شامل ضدّ عام هم بداند و ازطرفی در «یقتضی» در «الأمر بالشی‌ء یقتضی النهی عن ضدّه» توسعه قائل شود و بگوید:

«اقتضاء گاهی به معنای لزوم و ملازمه و گاهی به‌معنای عینیت است یعنی امر به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۸

شی‌ء، عین نهی از ضدّ عام- به معنای ترک- است». اگر کسی بتواند با این دو مقدّمه این معنا را ثابت کند که امر به شی‌ء عین نهی از ترک آن است نتیجه‌اش این می‌شود که ایجاب شـی‌ء عین تحریم آن است. ولی بطلان این مطلب به وضوح برای ما روشن اسـت بـدون این که نیـاز به دلیل خارجی داشـته باشیـم زیرا ایجاب، مربوط به «بعث» است. مفاد و مـدلول امر عبارت از «بعث إلی المأمور به»- یعنی تحریـک به سوی مأمور به- است ولی مفاد نهی عبارت از «زجر از منهی عنه»- یعنی بازداشـتن از منهی عنه- است و خود این بعث و زجر با یکدیگر تضاد دارند. آن‌وقت چگونه کسی می‌تواند به مجرّد این که یکی از متعلّق‌های این دو را وجود و دیگری را عـدم قرار می‌دهـد، ادّعای عینیت کند و بگوید: البعث إلی الوجود عین الزجر عن العدم؟ این، هم بعثش متضادّ با زجر است و هم وجودش متضادّ با عـدم است و معقول نیست کسـی در اینجا ادعای عینیت کنـد. وقتی این مرحله کنار رفت و این عینیت، فاسد شـد دیگر ما حق نـداریم هرجا یک تکلیفِ وجودی بود پای یک تکلیف تحریمی را هم به میان آوریم. همان‌طور که عکس این مسـئله هم صادق است، اگر اسـلام، شـرب خمر را حرام می‌کنـد معنایش این نیست که ترک شـرب خمر واجب است که ما وقتی در اینجا نشسته‌ایم و تارک شرب خمر هستیم، مشغول انجام دادن عمل واجب باشیم.

جمع‌بندی مباحث مطرح شده در مسأله نذر

گفتیم: آنچه مقتضای تحقیق است این است که کسـی که نذر می‌کند نمازش را در مکان مکروه- مثل حمام- نخواند، مواجه با سـه

دلیل است: دلیل اوّل: دلیل وجوب نماز است، مثل آیه شریفه (أقم الصّلاةَ لدلوک الشّمس إلی غسق اللّیل)[۱۲۷] و یا سایر آیاتی که در قرآن کریم مطرح شده است. متعلّق این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۰۹

دلیل، همان نفس صلاة است و اقامه صلاة هم به‌معنای نماز خواندن و «أقم» به‌معنای «صلّ» است. این که بعضی اقامه نماز را غیر از خود نماز می‌دانند، معنایش این است که بگوییم: در هیچ جای قرآن، نسبت به اصل نماز تکلیفی وجود ندارد زیرا آنچه در قرآن ملاحظه می‌کنیم، با (أقیموا) و (أقم) تعبیر شده است. بنابراین اقامه صلاة همان اتیان نماز است و امّا ترویج نماز و اشاعه آن، مطلب دیگری است که به (أقیموا الصلاة) ربطی ندارد. (أقیموا) در مورد نماز مثل (آتوا) در مورد زکات است.

آیا (آتوا الزکاة) غیر از مسئله پرداختن زکات، معنای دیگری دارد؟ بالاخره این (أقیموا الصلاة)- که اولین تکلیفی است که متوجه به مکلّف است- متعلّق آن، همان ماهیت صلاة است و به‌هیچ‌وجه از حقیقت و ماهیت صلاة تجاوز به عناوین دیگر نمی‌کند، اگرچه آن عناوین در خارج با نماز اتحاد پیدا کنند. ولی ما گفتیم که مرحله تعلّق احکام، قبل از مرحله خارج است. و زمان، مکان و خصوصیات دیگر در ماهیت صلات دخالتی ندارند. دلیل دوّم: یک تکلیف کراهتی است که متعلّق آن، عبادت نیست بلکه متعلّقش یک حیثیت مکانی خاصی است که ما وقتی این حیثیت را ملاحظه می‌کنیم، مقابل آن، ترک صلاة نیست بلکه وقوع صلاة در مکان دیگر- غیر از حمام- در مقابل این حیثیت قرار دارد. و به تعبیر اصطلاحی که محقّق عراقی رحمه الله فرمود: تحیّث به حیثیت وقوع صلاة در حمام، متعلّق کراهت واقع شده است. این تکلیف کراهتی، اگرچه به نماز اضافه پیدا می‌کند ولی این اضافه به این معنا نیست که نماز هم در دایره کراهت بیاید. نماز، اگر بخواهد در دایره کراهت قرار گیرد معنایش این است که عدم الصلاة رجحان دارد و ما در هیچ جا نمی‌توانیم بگوییم:

عدم الصلاة- در مقابل فعل صلاة- رجحان دارد. و به عبارت دیگر: دلیل کراهت، حتی ذرّه‌ای از متعلّق خودش تجاوز نمی‌کند، لذا خود صلاة از دایره کراهت خارج است. دلیل سوّم: «دلیل وجوب وفای به نذر» است، چون این شخص نذر کرده و نذر او به این برمی‌گردد که این عمل مکروه را انجام ندهد و الّا نذرش باطل است. این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۰

شخص که نذر کرده در حمام نماز نخواند اگر یک مصداق متعلّق نذرش ترک صلاة باشد این نذر از اوّل باطل است ولی اگر بخواهد نذر او صحیح واقع شود باید همان چیزی را که مکروه است و متعلّق کراهت واقع شده، ترک آن را نذر کند زیرا ترک آن، ترک مرجوح است و همین ترک مرجوح در صحت نذر کافی است. اکنون که «دلیل وجوب وفای به نذر» گریبان این شخص را گرفت آیا این دلیل، چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ اوّلًا: «دلیل وجوب وفای به نذر» یک تکلیف وجوبی است و همان گونه که قبلًا گفتیم: «تکالیف وجوبی نمی‌تواند به تکالیف تحریمی تبدّل پیدا کند». اگر شارع فرمود:

«وفاء به نذر واجب است»، نمی‌توانیم بگوییم: شارع گفته: «مخالفت با نذر حرام است». شارع به دنبال نذر، یک وجوب وفاء به نذر آورده است. همان‌طور که در باب عقد و معامله یک (أوفوا بالعقود)[۱۲۸] گریبان متعاقدین را می‌گیرد، اینجا هم به دنبال نذر، یک وجوب وفاء به نذر تحقّق پیدا می‌کند و بیش از این چیزی تحقّق پیدا نمی‌کند.

این یک تکلیف بعثی است که مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت است این‌طور نیست که هرجا استحقاق عقوبت مطرح باشد باید در ارتباط با حرام باشد، خیر، ترک واجب نیز- مانند فعل حرام- موجب استحقاق عقوبت است بدون این که ترک واجب، عنوان محرّم پیدا کند. ثانیاً: متعلّق این حکم وجوبی، وفاء به نذر است و تکلیف، روی همین عنوان استوار است. حال اگر این وفاء به نذر، مصادیقی پیدا کرد- و معنای مصداق این است که آن عنوان، با یک خصوصیات فردیّه و عوارض خاصه‌ای تحقّق دارد- آیا می‌توانیم بگوییم: مصادیق هم، متعلّق حکم هستند یا این که همیشه، عنوان کلّی با کلیتش مطرح است؟ ما در این زمینه یک مثالی

مطرح کردیم و گفتیم: اگر مولا گفت: أكرم إنساناً، شما نمی‌توانید بگویید: مولا، اکرام زید را واجب کرده یا اکرام عَمْرو را واجب کرده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۱

است. زید، عبارت از انسان با خصوصیات زیدیت است و این خصوصیات زیدیت، هیچ‌گونه نقشی در تکلیف مولا ندارد. در اینجا هم مولا گفته: «يجب الوفاء بالنـذر»، حال با توجه به این که نذرها مختلف است و مصادیق مختلفی دارد، مانند نذر صدقه، نذر نماز شب و نـذر ترک صـلاهٔ در حمـام و .... نمی‌توانیم بگوییم: «مولا این مصادیق را واجب کرده است». هرکـدام از این موارد به عنوان یک مصـداق وفای به نـذر و یک خصوصـیت از خصوصـیات وفای به نذر است و مولا، کاری به خصوصـیات ندارد. مولا، حکم را روی عنوان و مفهوم «الوفـاء بالنـذر» برده است، حـال اگر این مفهوم گـاهی در خـارج با نماز شب اتحاد پیـدا می‌کنـد، معنایش این نیست که حکم روی نماز شب رفته است تا نماز شب، واجب شود. بلکه نماز شب بر استحباب خود باقی است حتی اگر صد بار هم آن را نـذر کنیم. و این که در کلمات فقهاء گاهی ملاحظه می‌کنیـد که «قد يجب الحجّ بالنذر»، دارای مسامحه است. هیچ‌وقت حجّ به سبب نـذر، واجب نمی‌شود بلکه آنچه با نـذر، واجب می‌شود عبارت از وفای به نذر است و وفای به نذر، یک عنوان کلّی اسـت کـه اگر انسـان نـذر کنـد حـج بجـا آورد، حـج، یکی از مصـادیق وفـای به نـذر می‌شـود. معنـا نـدارد حکم، از عنـاوین خـودش، به خصوصـیات فردیّه و مصادیق سـرایت کنـد. لـذا به واسـطه نـذر، هیـچ عملی- هرچند راجح و محبوب باشد- واجب نمی‌شود. آنچه واجب می‌شود، نفس عنوان وفای به نـذر است. علاوه بر این، یک برهانی در اینجا وجود دارد که مسئله را تأییـد می‌کنـد و آن این است که اگر شـما نذر کردید نماز شب را بخوانید، اگر نماز شب، واجب شود آیا استحباب قبلی آن باقی است یا زایل شده است؟ اگر بگویید: «استحباب قبلی به قوّت خود باقی است»، نتیجه‌اش این است که نماز شب در آنِ واحد، هم معروض حکم وجوبی و هم معروض حکم استحبابی قرار گرفته باشد. آیا می‌شود یک عمل در آنِ واحد دارای دو حکم متضادّ گردد؟ با توجّه به این که تضادّ بین احکام تقریباً بین فقهاء روشن است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۲

و اگر بگوییـد: «بعـد از وجوبِ نمـاز شب به سـبب نـذر، حکم اسـتحبابی آن کنـار می‌رود و وجوب، جـای اسـتحباب را می‌گیرد»، می‌گوییم: «این غیر معقول است، زیرا آن چیزی که مصـحّح نـذر بود و دخـالت در انعقاد نـذر داشت عبارت از رجحان نماز شب و استحباب آن بود. و استحبابی که دخـالت در وجوب وفـای به نـذر دارد- به‌طوری که اگر این اسـتحباب نباشـد وجوب تحقّق پیـدا نمی‌کنـد- چگـونه بسـاطش به‌وسـیله وجـوب برچیـده می‌شود؟ این اسـتحباب، در قوام وجوب و اصـل وجوب دخـالت دارد چگونه ممکن است وجوب بیاید و آن را از بین ببرد؟ اگر اسـتحباب از بین برود خود وجوب هم از بین می‌رود، زیرا این اسـتحباب به‌وجود آورنده وجوب بود». لذا برهان عقلی بر این مسـئله قائم است که دلیل وجوب وفاء به نذر نمی‌تواند وجوب نماز شب را اقتضاء کند، همین‌طور نمی‌توانـد وجوب تصـدّق به فقیر و وجوب ترک تحیّت صـلات در حمـام را اقتضـا کنـد. این‌ها به عنوان مصادیق «وفاء به نـذر» مطرحنـد و حکم، روی همـان عنوان کلّی «وفـاء به نـذر» رفته است و معقول نیست که روی مصـادیق هم حکم وجوبی داشـته باشـیم. بنابراین اگر کسـی نـذر کرد در حمام نماز نخوانـد ولی بعـد از نذر، نماز خود را در حمام خواند، نمازش باطل نیست. اینجا اصلًا حرمتی وجود نـدارد. آنچه تحقّق دارد، یـک مخـالفت بـا «دلیـل وجوب وفای به نـذر» است و این مخالفت، متصف به حرمت نمی‌شـود، فقـط یـک تکلیـف بعثـی در ارتبـاط بـا «وجـوب وفـای به نـذر» است به گـونه‌ای که وقـتی می‌خواهنـد او را عقـاب کننـد نمی‌گوینـد: چرا نمازت را در حمام خواندی؟ بلکه به او می‌گویند: چرا با نذر مخالفت کردی؟ چرا یک تکلیف وجوبی را مخالفت کردی و امتثال نکردی؟ اصلًا کاری به این ندارند که مخالفت با نذرش در ضـمن ایقاع صـلاهٔ در حمام بوده است. پس ما روی چه حسـابی حکم کنیم که صـلاهٔ در حمـام باطـل است؟ هرچنـد نهی متعلّق به عبـادت را موجب فساد بـدانیم و اینجا با آن بحث، خیلی

فاصله دارد. در اینجا، عبادت، متعلّق کراهت واقع نشده است. آنچه متعلّق کراهت است تحیّث و تأیّن است. کراهت، اقتضای بطلان ندارد. اگر با قطع‌نظر از نذر می‌رفت و در حمام نماز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۳

می‌خواند، صلاتش باطل نبود. درحالی‌که مستدلّ می‌خواهد با نذر، این را باطل کند.

کجای نذر، اقتضای بطلان نماز را دارد؟ اگر «دلیل وجوب وفای به نذر» دارای چشم بود اصلًا صلاۀ در حمام را نمی‌دید. «دلیل وجوب وفای به نذر» عنوانش کلّی «الوفاء بالنذر» است و به مصادیق، کاری ندارد نه در باب نماز شب و نه در نذر و نه در جاهای دیگر. بله، اگر در مسئله «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است»، «ضدّ» را به معنای «ضدّ عام» و «مقتضی» را به معنای «عینیت» معنا کنیم ممکن است کسی بگوید: «امر به شیء عین نهی از ضدّ عامّ آن است». ولی اینجا به چه چیزی امر شده است؟ امر، به وفاء به نذر تعلّق گرفته است و اگر این را عین نهی از ضدّ عام بگیریم معنایش این می‌شود که «عدم الوفاء یکون محرّماً» این چه ربطی به صلاۀ در حمام دارد؟ «صلاۀ در حمام» نه امری به آن متعلّق است از ناحیه وفاء به نذر و نه نهی به آن متعلّق است اگرچه ما امر به شیء را مقتضی نهی از ضد عام بگیریم و مقتضی را به معنای عینیت هم بدانیم. بله اگر امر به چیزی تعلّق گرفت، نهی هم به ترک آن عنوان تعلّق می‌گیرد. نهی به ترک «الوفاء بالنذر» تعلّق گرفته و ترک «الوفاء بالنذر» یک مسأله کلّی است، گرچه دارای مصادیقی است و با مثل ترک نماز شب، ترک تصدّق به فقیر و ایقاع صلاۀ در حمّام متّحد می‌شود ولی این اتّحاد، اتّحاد کلّی با مصادیق است و در مسأله تعلّق امر و نهی، مسأله کلّی و مصداق، این وصف را ندارد که اگر حکم به کلّی تعلّق گرفت، مصادیق هم متعلّق حکم باشند و مأمور به یا منهی عنه قرار گیرند. نتیجه این که آنچه در باب نذر، مشکل را حل می‌کند این است که ما هیچ راهی برای ابطال نماز در حمام- بعد از تعلق نذر- نداریم، لذا استدلال مستدلّ، باطل می‌شود، زیرا مستدلّ می‌خواست از راه بطلان صلاۀ در حمام- بعد از تعلّق نذر- استدلال کند. همان گونه که به مستدل می‌گفتیم: اگر ناذر می‌گفت: «للّٰه علیّ أن لا اصلّی صلاۀ صحیحۀ فی الحمام» شما اعمّی‌ها مشکل او را چگونه حل می‌کردید؟ ولی روی بیانی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۴

که ما عرض کردیم خواه قید «صحیحه» را بیاورد یا نیاورد، بعد از تعلّق نذر، از او سلب قدرت نشده و نماز او فاسد نیست که اعمّی بگوید: عمل فاسد چگونه می‌تواند مخالفت با نذر باشد؟

بررسی ادلّه طرفین (صحیحی و اعمی)

تا اینجا ما ادلّه طرفین را ذکر کردیم. مرحوم آخوند، با توجه به این که خودش صحیحی بود، ابتدا ادلّه صحیحی‌ها را مطرح کرد که همه ادلّه آنان مورد اشکال قرار گرفت و نتوانست مدّعای مرحوم آخوند را ثابت کند. سپس ادلّه اعمّی‌ها را ذکر کرد.

قسمت زیادی از ادلّه اعمّی‌ها در ارتباط با مسئله نذر بود که مورد مناقشه قرار گرفت ولی درعین‌حال بعضی از ادلّه اعمّی‌ها مورد قبول بود که به‌طور مفصّل گذشت و ما در اینجا خلاصه‌ای از آن را ذکر می‌کنیم: یکی از ادلّه این بود که روش شارع در مقام تسمیه برای ماهیت مرکّبه، مثل روش مخترعین و مکتشفین است. مخترعین، اگر مرکّبی اختراع کنند که دارای اجزاء و خصوصیاتی است، ملاحظه می‌کنند از طرفی این اجزاء و شرایط، گاهی تحقّق دارد و گاهی هم تحقّق ندارد و از طرفی مسأله نیاز استعمالی همان‌طور که در مرکّب تامّ وجود دارد، به همان مقدار یا بیشتر در مورد مرکّب ناقص نیز تحقّق دارد در نتیجه حکمتی که اقتضای وضع می‌کند، اقتضا می‌کند که در مقام تسمیه لفظ را برای اعم وضع کنند که مردم بتوانند با استعمال این لفظ در مورد تمامیت و در مورد نقص، نیاز استعمالی خودشان را برطرف کنند. این یک مطلب عقلائی غیر قابل انکار است به‌طوری که اگر بخواهیم

استعمال در ناقص را استعمال مجازی بدانیم، عرف از ما نمی‌پذیرد بلکه چه‌بسا مورد تمسخر عرف واقع شویم. ظاهر این است که شارع مقدّس هم نسبت به مرکباتش همین روش را انتخاب کرده و در مقام تسمیه، روش جدیدی را ارائه نداده است. بلی، مرکبات عقلاء، مرکبات خارجیه است ولی مرکبات شارع، مرکبات اعتباری است ولی اعتباری بودن یا خارجی بودن نمی‌توانـد فارق باشـد. این دلیل را به عنوان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۵

دلیل اوّل اعمّی به‌طور مفصّل بحث کردیم و گفتیم: این دلیل، دلیل خوبی است و قابل مناقشه نمی‌باشـد. دلیل دیگر- که ممکن بود اسم آن را مؤیـد نامیـد- این بود که مـا در عنـاوین کلّیه می‌بینیم که اسم را برای همـان مـاهیت کلّیه وضع می‌کننـد، به‌خلاف اعلام شخصیه که بیش از یک مسمّا ندارند. ولی در عناوین کلّیه، صلاهٔ- مثل رجل و انسان- برای یک معنای کلّی و ماهیت کلّیه وضع شـده است. آیا در مقام تسمیه که مسمّا عبارت از یک عنوان کلّی است، متناسب است که اوّلًا کنار آن یک وجود بگذاریم و ثانیاً وجود آن را وجود خارجی فرض کنیم نه وجود ذهنی و ثالثاً در وجود خارجی، بعضـی از نمازهایی را که اتصاف به صحت دارند، درنظر بگیریم و این‌ها را در وضع دخالت بـدهیم و لفظ را برای آنها وضع کنیم و بگوییم: صحّتی که گاهی اثر وجود صلاهٔ است آن‌هم نه وجود ذهنی بلکه وجود خارجی- که هم وجود ذهنی و هم وجود خارجی بعـد از مرتبه ماهیت قرار دارنـد- این صحت را از آنجا برداریم و در مسمّی قرار دهیم، در ردیـف مـاهیت قرار دهیم، در ردیف عنوان قرار دهیم. این مطلب، اگر استحاله نداشـته باشد، استبعاد کلّی دارد. بلی اگر چیزی در مرحله ماهیت مطرح شد مثل این که حیوان، مقیّد به ناطق شود مانعی ندارد زیرا هر دو- حیوان و نـاطق- در مرحله مـاهیت قرار دارنـد ولی صـحت که در مرحله مـاهیت نیست. وجود، متأخر از مـاهیت است، آن‌هم وجود خارجی، آن‌هم نه تمام وجودات خارجیه بلکه بعضی از وجودات خارجی که صحت دارد، آیا این در کمال استبعاد نیست که انسان بخواهـد آن را در مرحله مـاهیت و به عنوان دخالت در مسمّا بیاورد؟ از آنچه گفته شـد نتیجه می‌گیریم که: در باب الفاظ عبادات، حق با اعمّی است و موضوع له الفاظ عبادات، اعم از صحیح و فاسد است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۷

صحیح و اعم در باب معاملات

اشاره

آنچه اینجا مورد بحث است معاملات به معنای اعم است که شامل نکاح هم می‌شود. آیا عناوینی که در باب معاملات به معنای اعم داریم- مثل عنوان بیع و اجاره و نکاح و ...- برای خصوص صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ اگر برای خصوص صحیح وضع شده باشند استعمال آنها در فاسد مجاز خواهد بود. و اگر برای اعم وضع شده باشند استعمال آنها در فاسد هم حقیقت خواهد بود.

تحریر محلّ نزاع

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: جریـان نزاع صـحیحی و اعمّی در بـاب معاملات، متوقف بر این است که ما موضوع له الفاظ معاملات را عبارت از اسباب بـدانیم ولی اگر موضوع له آنها را مسبّبات بدانیم، یعنی معنای این الفاظ، عبارت از اموری باشد که مترتب بر این

معاملات است، در این صورت دیگر جای بحث صحیحی و اعمّی نیست.[۱۲۹]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۸

واقعیت، همان چیزی است که مرحوم آخوند مطرح کرده است ولی برای رسیدن به این واقعیت باید مطلب را مورد بررسی قرار دهیم زیرا باب معاملات با باب عبادات فرق دارد. در باب عبادات، اگرچه ما آثاری را مترتب بر عبادات می‌دانیم ولی این گونه نیست که آن آثار، مورد نظر باشد یا متعلّق امر واقع شده باشد. امّا در باب معاملات، می‌بینیم یک عدّه اسبابی وجود دارد و یک مسبّباتی تحقّق دارد. در باب بیع، یک ایجاب و قبولی تحقّق دارد و یک ملکیتی که مترتب بر این ایجاب و قبول و مسبّب از این ایجاب و قبول است. و حتی در معامله معاطاتی که معاطات، جانشین ایجاب و قبول است، همان تعاطی عملی و همان اعطاء و أخذ عملی، جانشین عقد بوده و عنوان سببیت دارد. مسبّب آن نیز ملکیت و نقل و انتقالی است که حاصل می‌شود. ما باید این سبب و مسبّب در باب معاملات را مورد بررسی قرار دهیم زیرا سبب، عبارت از یک امر مرکّبی است که دارای اجزاء و شرایط است، مثلًا می‌گویند: «در ایجاب و قبول، ایجاب باید مقدّم بر قبول باشد»، این، جنبه شرطیت دارد یا می‌گویند: «باید ایجاب و قبول- مثلًا- به لفظ عربی باشند و به صیغه ماضی باشند». و همچنین سایر شرایطی که در باب ایجاب و قبول مطرح است. در نتیجه، در باب اسباب، هم باید ترکیب را ملاحظه کنیم و هم شرایط را. چیزی که دارای ترکیب است و شرایطی در آن اعتبار شده است، قابل این است که اتصاف به صحت و فساد پیدا کند، زیرا چنین مرکّبی دارای حالات مختلفی خواهد بود. یک وقت همه اجزاء و شرایط در آن اجتماع کرده‌اند، در این صورت می‌توانیم بگوییم: این مرکب به‌طور صحیح واقع شده است. و اگر از نظر اجزاء یا شرایط کمبودی داشته باشد می‌توانیم بگوییم: این مرکب به صورت فاسد واقع شده است، زیرا تام الاجزاء و الشرائط نیست. بنابراین، صحت و فساد، در باب اسباب مطرح است. ولی در باب مسبّبات، این گونه نیست، مثلًا مسبّب در باب بیع عبارت از ملکیت مبیع نسبت به مشتری و ملکیت ثمن نسبت به بایع است، در باب اجاره، ملکیت منفعت، نسبت به مستأجر تحقّق پیدا می‌کند. آیا می‌توان در ملکیت، صحّت و فساد را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۱۹

مطرح کرد؟ آیا می‌توان گفت: ملکیت صحیحه و ملکیت فاسده؟ این تعبیر، چیزی است که ذهن ما از آن ابا دارد و با ذوق و تعابیر ما سازش ندارد، زیرا: اوّلًا: ملکیت، امر مرکّبی نیست که بتوان گاهی آن را تام الأجزاء و گاهی ناقص الأجزاء ملاحظه کرد، بلکه ملکیت، یک معنای بسیط است. ثانیاً: ملکیت، یک واقعیت نیست بلکه، یک امر اعتباری است. کسی که کتابی را خرید و مالک کتاب شد این‌طور نیست که ما سه واقعیت داشته باشیم: مالک، مملوک و ملکیت. مسأله ملکیت، غیر از مسأله «زید فی الدار» است که ما در بحث حروف، به تبعیت از مرحوم محقّق اصفهانی می‌گفتیم در آنجا سه واقعیت داریم: زید، دار و ظرفیت. و در ارتباط با ظرفیت می‌گفتیم: تا وقتی که زید در خانه نیامده، این واقعیت، تحقّق ندارد و پس از آمدن او تحقّق پیدا کرد. مسأله «زید فی الدار» غیر از مسئله «زید مالک للکتاب» است در اینجا دو واقعیت داریم یکی زید و دیگری کتاب. مطلب سوّمی که در اینجا تحقّق دارد، یک اعتبار عقلائی و شرعی است.[۱۳۰] این اعتبار، خواه توسط عقلاء باشد یا توسط شارع، از دو حال خارج نیست: یک وقت عقلاء یا شارع اعتبار می‌کنند. در این صورت، ملکیت وجود دارد. و یک وقت اعتبار نمی‌کنند. در این صورت ملکیت تحقّق ندارد. و فرض سومی در ارتباط با ملکیت نمی‌توان تصوّر کرد که مثلًا عقلاء یا شارع، ملکیت فاسده را اعتبار کنند. البته اگر اتصاف به فساد نداشت، اتصاف به صحت هم نخواهد داشت زیرا صحت و فساد با یکدیگر متقابلند. در نتیجه، ملکیت، معروض صحت و فساد قرار نمی‌گیرد. زیرا علاوه بر این که ملکیت، امر غیر مرکبی است، یک امر اعتباری است و امر اعتباری دائر مدار بین وجود و عدم است، چه در جوّ عقلاء و چه در محیط شرع. حتی در مواردی که عقلاء اعتبار ملکیت می‌کنند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۰

ولی شـارع اعتبـار ملکیت نمی‌کنـد- مثل معاملات ربوی- این گونه نیست که شارع بگویـد: «من ملکیت صـحیحه را اعتبار نمی‌کنم ولی ملکیت فاسـده را اعتبـار می‌کنم» و مـا بگوییم: «ملکیت فاسـده عبـارت از جـایی است که ملکیت هست ولی آثـار ملکیت برآن مترتب نمی‌شود». و به عبـارت دیگر بگوییم: اختلاـف شارع و عقلاء در مورد معاملات ربوی در اصل ملکیت نیست بلکه در ارتباط بـا آثـار ملکیت است یعنی عقلاـء در معاملاـت ربوی علاـوه بر ملکیت، آثـار آن را هم مترتب می‌کننـد ولی شـارع فقـط ملکیت را مترتب می‌کنـد و آثار آن را مترتب نمی‌کند و به این صورت بتوانیم یک صـحیح و فاسدی در ارتباط با ملکیت درست کنیم. چنین چیزی نمی‌توان گفت، زیرا: اوّلًا: ما می‌دانیم که شارع، در معاملات ربوی هیـچ ملکیتی اعتبار نکرده است، در آیه شـریفه (أحلّ اللَّه البَیع وَ حَرّم الرّبا)[۱۳۱] که ربـا را در مقابل بیع قرار داده است، معنای «أَحَلَّ» و «حَرَّمَ»، حلیّت و حرمت تکلیفی نیست بلکه «أحلَّ» به معنای امضاء و تنفیـذ و «حرّم» به معنای ابطال و عـدم تنفیذ است. وقتی شارع می‌فرماید: ما «ربا» را تنفیذ نمی‌کنیم معنایش این اسـت که «الرّبـا لاـ یؤثّر فی الملکیـهٔ، لاـ یؤثّر فی النقل و الانتقال» و این مطلب را همه فقهاء قبول دارنـد که شارع در معاملات ربوی اعتبار ملکیت نکرده است. ثانیـاً: اعتبـار ملکیت به این صورت، لغو محض است. چه معنـا دارد که شـارع در ربا اصل ملکیت را اعتبار کند ولی بگویـد: «بر این ملکیت، اثری مترتب نیست»؟ اعتبـار ملکیت بـدون اثر، لغو محض است. بنـابراین اختلاـف بین شـارع و عقلاـء، پیرامون وجود و عـدم دور می‌زنـد. عقلاـء می‌گوینـد: «در ربـا ملکیت هست» ولی شـارع می‌گویـد: «در ربا ملکیت نیست». نه اینکه اختلاف آنان بین صحّت و فساد باشد. ممکن است کسی بگوید: ملکیت بر دو قسم است: ملکیت مستقره و ملکیت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۱

متزلزله. ملکیت مستقره عبارت از ملکیتی است که توقف بر چیزی ندارد و چیزی نمی‌تواند آن ملکیت را به هم بزند. ملکیت متزلزله عبـارت از ملکیتی است که به‌واسـطه خیـار و حق فسـخِ طرف مقابـل، در آن تزلزل به وجود آمـده است. آیا مسأله تزلزل و اسـتقرار می‌تواند ملکیت را وارد وادی صـحت و فساد کند یعنی گفته شود: ملکیت مسـتقرّه، صـحیح است و ملکیت متزلزله، فاسد است؟ در پاسـخ می‌گـوییم: اگرچه مـا دو نـوع ملکیت داریم: مسـتقرّه و مـتزلزله. ولی دو نـوع بـودن ملکیت- از نظر تزلزل و اسـتقرار- بـاعث نمی‌شود که ملکیتْ دو حالت صـحت و فساد را پیـدا کنـد. در باب نکاح نیز همین‌طور است. زوجیّت صـحیحه یا زوجیّت فاسده در ارتبـاط بـا مسبّب تصوّر نمی‌شود. عقلاـء و شـارع، یـا زوجیّت را اعتبـار می‌کننـد و یـا اعتبار نمی‌کننـد و بین عقلاء و شارع در باب زوجیّت هم- مثـل بیع- اختلاـف وجود دارد. خصوصـیاتی را شـارع در باب زوجیّت اعتبار کرده که عقلاء اعتبار نمی‌کننـد ولی این بـدان معنا نیست که زوجیّت نزد عقلاء- در جایی که شارع اعتبار نمی‌کنـد- زوجیّت صـحیحه باشـد ولی نزد شارع، زوجیّت فاسـده باشـد. زوجیّت، یا تحقّق دارد و یا ندارد. در نتیجه اگر ما در معاملات، مسبّبات را درنظر بگیریم، نمی‌توانیم آن معامله را متّصف به وصف صـحّت یا فساد بـدانیم. ولی اگر اسـباب- یعنی عقدی که مؤثر در این اعتبار است- را درنظر بگیریم می‌توانیم در آن، حالت صحت و فساد را تصور کنیم. زیرا آن عقد- به‌لحاظ ترکیبش- گاهی همه اجزاء و شـرایطش موجود است، در این صورت، صـحیح خواهـد بود و گـاهی از نـاحیه اجزاء و شـرایط دارای اختلال است که در این صورت، فاسـد خواهـد بود. در نتیجه به فرموده مرحوم آخونـد، در صـورتی می‌تـوانیم بحث صـحیح و اعم را در معاملاـت پیـاده کنیم که الفـاظ معاملاـت برای اسـباب وضع شـده باشـند آن‌وقت می‌توان بحث کرد که آیا موضوع له لفظ بیع، عبارت از عقد صحیح است یا موضوع له آن اعم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۲

است و شامل فاسـد هم می‌شود؟ و می‌توان بحث کرد که اگر عقـدی فاقـد بعضـی از اجزاء و شـرایط شد و عنوان فاسد برآن انطباق پیدا کرد آیا آن‌هم داخل در موضوع له لفظ بیع است؟

[دو نظریه در این باب

۱– نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: مـا همـان‌طور که در باب عبادات، قائل به وضع برای صـحیح بودیم در باب معاملات نیز همین عقیـده را داریم. به نظر ما بیع برای عقد صحیح مؤثر در ملکیت و نکاح برای عقد صحیح مؤثر در زوجیّت وضع شده است و ...
و اگر به جهت فقـدان بعضـی از اجزاء و شـرایط، نتوانست چنین تأثیری را داشـته باشـد، حقیقتاً بیع و نکاح نخواهد بود. ولی تفاوتی بین باب عبادات و باب معاملات وجود دارد و آن این است که معانی الفاظ عبادات– خواه مستحدثه باشد یا در شـرایع گذشـته هم وجود داشـته باشـد– مربوط به شـارع است و عقلاـ– بمـا هم عقلاء– در باب عبادات، سـهمی ندارنـد. عقلاء، نماز و روزه را درک نمی‌کننـد، این‌ها مسائلی است که مربوط به خداونـد و شارع مقـدس اسـلام است، لـذا در باب عبادات ما نمی‌توانیم دو نوع صـحیح فرض کنیم و بگوییم: نماز صـحیح نزد عقلاء و نماز صـحیح نزد شارع. بلکه نماز صحیح، یعنی آنچه نزد شارع، صحیح است و نماز باطل، یعنی آنچه نزد شارع، باطل است. و نمی‌توان گفت: فلان نماز نزد عقلاء صحیح و نزد شارع، باطل است. امّا در باب معاملات این گونه نیست زیرا معاملات، بین عقلاء رایج است و این اختصاص به محیط ادیان ندارد، بلکه کسانی که به هیچ مسلک و مذهبی معتقد نیستند و حتی گاهی خدا را هم قائل نیستند، در بین خودشان، اجاره و بیع و نکاح وجود دارد، زیرا این‌ها از امور ضروری در ارتباط با حیات انسانهاست، لذا در باب معاملات، ما دو نوع صـحیح و دو نوع فاسد داریم. گاهی بیع، نزد عقلاء صحیح و نزد شارع هم صحیح است و گاهی بین آنان تفکیک حاصل می‌شود. مثلًا در بیع غرری ممکن است
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۳
عقلاـ آن را باطـل ندانند ولی در محیط شـرع به لحاظ «نهی النبی صـلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»،[۱۳۲] بیع غرری باطـل است. حال با توجه به این که معاملات– وقتی به معنای اسباب باشند– در نزاع صحیح و اعم داخلند و از طرفی ما در ارتباط با معاملات دو نوع صحیح و دو نوع فاسد داریم.
صحیـح و فاسـد نزد عقلاـ و صـحیح و فاسـد نزد شـارع. نزاع بین صـحیحی و اعمّی را چگونه حل کنیم؟ یعنی اگر گفتیم: بیع برای خصوص صـحیح وضع شده است آیا کدام‌یک از آن دو صـحیح مقصود است؟ صـحیح عقلائی یا صـحیح شرعی؟ مرحوم آخوند، راه‌حلّی برای این اشـکال بیان کرده و فرموده است: بین شارع و عقلاء در معنای بیع اختلافی وجود ندارد. هم شارع و هم عقلاء، بیع را به معنای بیع صـحیح می‌داننـد. یعنی اگر عقلاء کتاب لغتی داشـته باشـند وقتی به ماده بیع می‌رسـند آن را به معنای «عقد مؤثر در ملکیت» معنا می‌کننـد. اگر شارع هم کتاب لغت داشـته باشـد وقتی به ماده بیع می‌رسـد بیع را به همان صورت معنا می‌کند. اختلاف میان شارع و عقلاء در مورد محقّقات و مصادیق است. عقلاء می‌گویند:
«بیع ربوی از افراد و مصـادیق بیع صـحیح است»، ولی شـارع، عقلاـ را تخطئه می‌کنـد و می‌گویـد: «بیع ربوی از افراد و مصادیق بیع صحیـح نیست». بنابراین در اصل معنای بیع، هیچ‌گونه اختلافی نیست و اختلافی که میان شارع و عقلاء وجود دارد، لطمه‌ای به‌معنای موضوع له نمی‌زند و ارتباطی به‌معنای حقیقی بیع و نکاح ندارد.[۱۳۳] اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر مرحوم آخوند: شما که عنوان صحیـح را در موضوع له بیع وارد می‌دانیـد آیـا نحوه دخالتش به چه کیفیتی است؟ آیا صـحیح به حمل اوّلی را داخل در موضوع له می‌دانید یا صحیح به حمل شایع صناعی را؟
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۴
صحیـح به حمـل اوّلی یعنی همین مفهـوم صـحیح و همین معنـا به عنوان کلّی، یعنی در حقیقت، شـما در معنـای بیع، یـک صـفت و موصوف را آورده و می‌گوییـد: «البیع هو العقد الصـحیح». «العقد»، یک عنوان کلّی و یک معنای کلّی است. «الصـحیح» هم– که به

عنوان وصف آورده‌اید- کلّی است همان‌طور که اگر شما بگویید: «الإنسان العالم»، «انسان»، کلیت دارد و عالم هم یک مفهوم کلّی است ولی این مفهوم کلّی وقتی برای «انسان» به عنوان صفت واقع می‌شود، انسان‌های غیر عالم را خارج می‌کند.

در مورد بیع نیز همین‌طور است. وقتی می‌گویید: «البیع هو العقد الصحیح»، «عقد»، یک معنای مطلق و کلّی است و معنای کلّی وقتی توصیف شد به وصف صحیح، به حمل اوّلی ذاتی، هر دو کلّی هستند، هم «عقد» کلّی است و هم «صحیح» کلّی است، این توصیف «العقد» به «الصحیح» نتیجه‌اش این است که افراد عقد فاسد از این عنوان خارج می‌شوند. حضرت امام خمینی «دام ظلّه» به مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر شما بخواهید «صحیح به حمل اوّلی» را داخل در موضوع له بدانید، کلام شما درست نیست زیرا وجدان و تبادر بر خلاف آن است، چون ما وقتی کلمه «بیع» را می‌شنویم با شنیدن لفظ «بیع» مفهوم «صحیح» به ذهنمان نمی‌آید و اگر «صحیح» به حمل اوّلی ذاتی در معنای بیع دخالت داشته باشد، باید همان‌طور که با شنیدن لفظ «بیع»، عنوان «عقد» در ذهن ما می‌آید، وصف «صحیح» هم- به عنوان کلّی‌اش- در ذهن ما بیاید، یعنی این «العقد الصحیح» مثل «الحیوان الناطق» در معنای «انسان» باشد که همان‌طور که از شنیدن لفظ «انسان» به «حیوان» و به «ناطق» منتقل می‌شویم اینجا نیز با شنیدن لفظ «بیع» هم به «عقد» و هم به مفهوم «صحیح» انتقال پیدا کنیم درحالی‌که ما در خارج می‌بینیم با شنیدن لفظ «بیع»، مفهوم «صحیح» به ذهن ما نمی‌آید، و این کاشف از این است که مفهوم «صحیح» در معنای «بیع» دخالت ندارد. اما اگر بخواهید «صحیح به حمل شایع صناعی» را داخل در موضوع له بدانید، در

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۲۵

این صورت، مسئله، مربوط به عالم وجود و مربوط به مصادیق و افراد خواهد شد. شما می‌گویید: حمل در «زید إنسان» حمل شایع صناعی است، می‌گوییم: چرا؟ می‌گویید:

زیرا «انسان» با «زید» در وجود خارجی، اتحاد پیدا کرده‌اند، این‌طور نیست که «زید»، یک وجود و «انسان» یک وجود دیگر داشته باشد بلکه «انسان» در خارج، همان «زید» است. پس حمل شایع صناعی حتماً در محدوده خارج و در محدوده افراد و خصوصیات فردیه است به خلاف حمل اوّلی که در آن کاری به وجود خارجی نداریم و اگر فرض کنیم «انسان» در خارج وجود نداشت باز هم «الإنسان حیوان ناطق» به قوت خود باقی بود. در نتیجه اگر حمل را حمل شایع صناعی بدانیم باید بگوییم: «بیع، عبارت از عقدی است که آن عقد، کلّی است ولی دارای یک قید است و آن قید عبارت از خصوصیات و افراد خارجیه است». روشن است که اگر یک کلّی، مقیّد به خصوصیات خارجیه شد عالم مفهومیت را کنار گذاشته و کلیتش از بین خواهد رفت. کلّیت در حالی است که وجود خارجی در کار نباشد. به عبارت دیگر: اگر مرحوم آخوند بخواهد از «صحیح»، «صحیح به حمل شایع صناعی» را اراده کند باید بگوید: «بیع، عقدی است که در خارج به‌طور صحیح واقع می‌شود» و معلوم است که چنین عقدی کلّی نیست.

زیرا وقوع در خارج، با کلیّت منافات دارد. ممکن است کسی بگوید: مگر این چه اشکال دارد؟ جواب این است که مرحوم آخوند در باب عبادات تصریح کرد که عبادات، دارای وضع عام و موضوع له عام هستند. آیا ایشان می‌خواهد بگوید: بین «صلاة» و «بیع»، فرق وجود دارد؟ «صلاة» دارای وضع عام و موضوع له عام است ولی به باب «بیع» که می‌رسد می‌گوید: خصوصیتی در معنای «بیع» اخذ شده که آن خصوصیت، با افراد و مصادیق، تحقّق پیدا می‌کند در نتیجه «بیع» دارای وضع عام و موضوع له خاص است، زیرا موضوع له آن، بیع صحیح خارجی است؟ آیا مرحوم آخوند،

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۲۶

یک چنین فرقی را بین باب «صلاة» و باب «بیع» قائل است؟[۱۳۴] و نکته‌ای را در اینجا خودمان اضافه می‌کنیم که در باب وضع حروف، مشهور می‌گفتند: حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص است ولی مرحوم آخوند در مقابل مشهور ایستادگی کرد و فرمود: حروف دارای وضع عام و موضوع له عام می‌باشند. آیا کسی که موضوع له حروف را عام می‌داند می‌تواند به خودش اجازه

دهد که در باب بیع و نکاح و امثال این‌ها موضوع له را خاص بداند؟

۲- نظریه امام خمینی «دام ظلّه»

اشاره

امام خمینی «دام ظلّه» پس از ردّ کلام مرحوم آخوند، می‌فرماید: راه حل این است که نه مسئله حمل اوّلی را مطرح کنیم و نه حمل شایع صناعی را، بلکه ماهیت بیع را به‌صورت یک قضیه تعلیقیه بیان کنیم، به این نحو که بگوییم: «البیع هو العقد الذی إذا وُجد فی الخارج یکون صحیحاً» این تعبیر، نه عنوان حمل اوّلی دارد و نه عنوان حمل شایع صناعی، زیرا در حمل شایع صناعی، مسأله تعلیق نیست بلکه مسئله اتّحاد وجودی و تنجّز اتحاد وجودی است. معنای عبارت این است: «بیع»، ماهیتی است که وقتی در خارج، وجود پیدا کرد، متّصف به «صحیح» می‌شود، یعنی جمله «إذا وجد فی الخارج یکون صحیحاً» به عنوان قید برای عقد است. آن‌وقت، نفس این عنوان (العقد الذی إذا وجد فی الخارج یکون صحیحاً)، عنوان کلّی است ولی در عین این که کلّی است فقط بر افراد صحیح، انطباق پیدا می‌کند زیرا مسئله را به‌صورت تعلیق مطرح کردیم که «إذا وجد فی الخارج یکون صحیحاً». ایشان می‌فرماید: مرحوم آخوند، راهی ندارد جز این که مسئله را به این صورت مطرح کند و بیع را این گونه معنا کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۷

امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: اگر مرحوم آخوند، بیع را این گونه که ما معنا کردیم معنا کند اشکال دیگری به ایشان وارد می‌شود، زیرا مرحوم آخوند در سخن اخیرشان فرمود: «بین عقلاء و شارع، در معنای بیع، اختلافی وجود ندارد بلکه اختلاف در ارتباط با افراد و مصادیق است». امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرماید: راهی که ما گفتیم، این حرف مرحوم آخوند را باطل می‌کند، زیرا وقتی ما مسئله «إذا وجد فی الخارج یکون صحیحاً» را به عنوان قید برای ماهیت ذکر کردیم، همان‌جا در معنای بیع بین عقلاء و شارع اختلاف است، زیرا از شارع می‌پرسیم: «شما بیع را چگونه معنا می‌کنید»؟ می‌فرماید: «بیع، عبارت از عقدی است که اگر در خارج وجود پیدا کرد متّصف به صحت می‌شود». روشن است که وقتی شارع مسئله «اتصاف به صحت» را مطرح می‌کند «اتصاف به صحت نزد خودش» را درنظر دارد، در نتیجه مسئله «بیع ربوی» از معنای بیع خارج می‌شود از نفس همان ماهیتی که «إذا وجدت فی الخارج کانت صحیحهٔ» خارج می‌شود. به عبارت روشن‌تر: آیا شارع، وقتی که بیع را به «الماهیهٔ التی إذا وجدت فی الخارج کانت صحیحهٔ» معنا می‌کند، این معنا، بیع ربوی را می‌گیرد و بعد شارع به عنوان استثناء آن را خارج می‌کند یا این که معنای شارع برای بیع، از ابتدای امر شامل بیع ربوی نمی‌شود؟ بدیهی است که معنای شارع برای بیع، از همان اوّل، بیع ربوی را شامل نمی‌شود زیرا شارع می‌گوید: «البیع هو الماهیهٔ التی إذا وجدت فی الخارج کانت صحیحهٔ» و این «صحیحهٔ» که می‌گوید، «صحیحهٔ» به‌نظر شارع است. پس نفس همین تعبیر شامل بیع ربوی نمی‌شود. ولی عقلاء که بیع را معنا می‌کنند می‌گویند:

«البیع هو الماهیهٔ التی إذا وجدت فی الخارج کانت صحیحهٔ» مرادشان «صحیحهٔ عند العقلاء» می‌باشد و معنایی که آنان برای بیع می‌کنند شامل بیع ربوی هم می‌شود. پس درست نیست که ما بگوییم: شارع و عقلاء در معنای بیع اختلافی ندارند و اختلاف آنان در مصادیق است. خیر این گونه نیست، اختلاف میان عقلاء و شارع، ریشه در معنای بیع دارد. در نتیجه، امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرماید: اگر مرحوم آخوند، راه حلّ ما را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۸

بپذیرد- که چاره‌ای هم جز آن ندارد- فرمایش اخیر ایشان از بین خواهد رفت و اختلاف میان عقلاء و شارع، در ارتباط با معنای

بیع خواهد شد نه در ارتباط با مصادیق.[۱۳۵]

بررسی کلام امام خمینی «دام ظلّه»

در دوره قبل، اشکال ایشان بر مرحوم آخوند را پذیرفتیم ولی اکنون به‌نظر می‌رسد این اشکال بر مرحوم آخوند وارد نیست و کلام امام خمینی «دام ظلّه» دارای اشکال است. امام خمینی «دام ظلّه» فرمود: «اگر صحیح به حمل اوّلی در معنای بیع دخالت داشته باشد، درست است که معنای بیع، کلّی می‌شود و وضع عام و موضوع له عام می‌شود ولی اشکال این است که ما وقتی کلمه «بیع» و «اجاره» و ... را می‌شنویم، عنوان «صحیح» و مفهوم آن به ذهن ما نمی‌آید». به‌نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست زیرا مرحوم آخوند نمی‌خواهد بگوید:

«مفهوم «صحیح» به عنوان حمل اوّلی در معنای بیع دخالت دارد»، زیرا اگر ما بخواهیم مطلب را روی مفهوم «صحیح» پیاده کنیم و بگوییم: «البیع هو العقد الصحیح»، اجاره را چگونه معنا کنیم؟ باید بگوییم: «الإجارة هو العقد الصحیح» و «النکاح هو العقد الصحیح» پس آیا فرقی میان اجاره و بیع و نکاح وجود دارد؟ خیر، فرق میان این‌ها نیست. مرحوم آخوند ممکن است بگوید: عنوان صحیح مثل عنوان جنس است و این جنس، انواعی دارد که یک نوع آن بیع صحیح است و معنای بیع صحیح این است: «العقد المؤثر فی ملکیّة العین»، در این صورت، معنای بیع، کلّی خواهد بود در نتیجه عنوان وضع عام و موضوع له عام محفوظ خواهد ماند و اشکال امام خمینی «دام ظلّه» دفع خواهد شد، زیرا اشکال امام خمینی این بود که با شنیدن کلمه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۲۹

بیع، مفهوم صحیح، در ذهن ما نمی‌آید. واقعاً هم همین‌طور است زیرا بیع را به «العقد المؤثر فی ملکیة العین» معنا کردیم و این یک معنای کلّی است که با شنیدن لفظ بیع، در ذهن ما می‌آید. در اجاره نیز همین‌طور است اجاره یعنی «العقد المؤثر فی ملکیة المنفعة» و این یک معنای کلّی است و نوع برای صحیح هم هست. درحقیقت، مصداق برای صحیح است ولی نه مصداق به معنای وجود خارجی، مثل انسان در ارتباط با حیوان یا انسان در ارتباط با جسم و جسم نامی است. انسان، کلّی است، حیوان هم کلّی است ولی انسان، بخشی از دایره کلّی حیوان است. ما اگر اجاره را به‌معنای «العقد المؤثر فی ملکیة المنفعة» دانستیم، کدام یک از اشکالاتی که به مرحوم آخوند وارد شد، متوجه این کلام می‌شود؟ در اینجا، هم عنوان وضع عام و موضوع له عام وجود دارد و هم وقتی کلمه اجاره را می‌شنویم عنوان کلّی «العقد المؤثر فی ملکیة المنفعة» به ذهن ما می‌آید. گویا امام خمینی «دام ظلّه» در ذهن مبارکشان این بوده که قائلین به صحیح، روی نفس کلمه صحیح تکیه دارند لذا ایشان مسئله را مردّد می‌کند بین این که آیا صحیح به حمل اوّلی ذاتی مقصود است یا صحیح به حمل شایع صناعی؟ درحالی‌که اینان روی نفس عنوان صحیح تکیه ندارند ولی درعین‌حال می‌گویند: «بیع عبارت از آن عقد مؤثر در ملکیت است» و اگر عقدی فاسد شد و مؤثر در ملکیت نبود، به‌نظر مرحوم آخوند، بیع نخواهد بود. این معنا علاوه بر این که در کلام خود مرحوم آخوند دارای مؤیّد است، دو اشکال ذکرشده نیز به آن وارد نخواهد بود. امّا مؤید آن این است که مرحوم آخوند وقتی مقدمه اختلاف عقلاء و شرع را ذکر می‌کند، می‌فرماید: چه مانعی دارد که بگوییم: عقلاء و شارع می‌گویند: «العقد المؤثر لأثر کذا» و هیچ کلمه «صحیح» را مطرح نمی‌کند نه به عنوان حمل اوّلی و نه به عنوان حمل شایع صناعی. و نیز دو اشکال مطرح شده، به این معنا وارد نخواهد بود زیرا:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۰

اوّلًا: ما بیع را به «العقد المؤثر فی ملکیة العین» معنا کردیم و این یک معنای کلّی است که در آن اشاره‌ای به خصوصیات و افراد نشده است. همان‌طور که عنوان «العقد» یک عنوان کلّی است، عنوان «المؤثر فی ملکیة العین» نیز عنوان کلّی است ولی دایره عقد را مضیّق می‌کند، مثل «الإنسان العالم» که در آن، توصیف، عنوان را از کلّیت خارج نمی‌کند بلکه دایره کلّی را مضیّق و محدود

می‌کنـد. لـذا عنوان وضع عام موضوع له عام در ما نحن فیه سـر جای خود محفوظ است و دیگر تغییری بین باب معاملات و عبادات به‌وجود نمی‌آید و همان‌طور که صـلاهٔ، یک معنای کلّی دارد، بیع و اجاره و نکاح نیز دارای معنای کلّی می‌باشـند. ثانیاً: با این معنا، اختلافی که میـان شـارع و عقلاء وجود دارد، اختلاف در مصـادیق خواهـد بود، همـان‌طور که مرحوم آخونـد فرمود، زیرا در این صورت، شـارع و عقلاء در معنای کلّی بیع اتفاق نظر دارنـد و هر دو، بیع را به «العقـد المؤثر فی ملکیـهٔ العین» معنا می‌کننـد ولی در مقام تطبیق و مقام توجه به مصادیق، بین شارع و عقلاء اختلاف است. شارع، عقـد ربوی را مؤثر در ملکیت نمی‌دانـد ولی عقلاء آن را- مانند سایر مصادیق بیع- مؤثر در ملکیت می‌دانند. در نتیجه، اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر مرحوم آخوند وارد نخواهد بود.

تحقیق در ارتباط با موضوع له الفاظ معاملات

همـان گونه که در بحث‌هـای گذشـته مطرح شـد نظر مرحوم آخونـد این است که بین باب معاملات و عبادات فرقی وجود نـدارد و همان‌طور که موضوع له در عبادات، خصوص صحیح است در معاملات نیز به‌همین‌صورت است. بیع، برای معنای صحیح وضع شده است یعنی برای سـببی که واقعاً در ملکیت مبیع تأثیر کند و به عبارت دیگر: بیع، به معنای سببی است که در ترتّب مسبّب مؤثر باشد. امّا اگر بیعی و سببی به‌صورت فاسد واقع شود، این حقیقتاً بیع نخواهد بود، اگرچه مجازاً به آن بیع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۱

گفته می‌شود. این مسـئله- که آیا موضوع له الفاظ معاملات چیست؟- نیاز به تحقیق دارد. ما مسئله را به‌صورت تردید مطرح کردیم و گفتیم: اگر الفـاظ معاملات، برای مسبّبات وضع شـده باشـند دیگر جای نزاع صـحیح و اعمّ نیست زیرا مسبّبات، صـحیح و فاسـد ندارنـد، مسبّبات، امرشـان دایر بین وجـود و عـدم است و این‌طـور نیست که در حـالت وجـود، گـاهی به‌صـورت صـحیح و گـاهی به‌صورت فاسد واقع شوند. و اگر الفاظ معاملات، برای اسـباب وضع شده باشـند در این صورت نزاع صـحیح و اعم جریان دارد و ما بایـد در ابتـدای بحث، همین مسـئله را روشن کنیم. مرحوم شـیخ انصـاری در اوّل کتاب بیع فرموده است: آنچه متبادر از معنای لفظ «بیع» و موافق بـا لغت است این است که «بیع»، از مقوله لفـظ نیست بلکه از مقوله معنـاست.[۱۳۶] به‌عبارت روشن‌تر: اگر ما بگوییم: «بیع» برای اسـباب وضع شـده است، «بیع»، از مقوله لفظ خواهـد شـد زیرا سـبب مهمّ، همان ایجاب و قبول است، اگرچه معاطات هم جانشین ایجاب و قبول است ولی اساس کار روی همان ایجاب و قبول است که ما از آن به «عقد» تعبیر می‌کنیم. «عقد» از مقوله لفظ است. «عقـد» عبـارت از لفظ «بعت» و لفظ «اشتریت» است. لـذا اگر بیع برای سبب وضع شـده باشـد بایـد ما بیع را در رابطه با الفاظ بررسـی کنیم. همـان‌طور که کلمه «ایجـاب» و «قبول» و «عقـد» از مقوله لفظ می‌باشـند بایـد «بیع» را هم در ردیف آنها از مقوله لفظ بدانیم. درحالی‌که وقتی انسان کلمه «بیع» را می‌شـنود، لفظی به ذهن او نمی‌آید بلکه امری از مقوله معنا به ذهن انسان تبادر می‌کند. حقّ، همین چیزی است که شیخ انصاری رحمه الله بیان کرده است که متبادر از «بیع»، امری از مقوله معناست. همان‌طور که متبادر از کلمه «انسان» یک ماهیت و یک

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۲

معناست. و همان‌طور که در باب عبادات این گونه است. آیا کسـی می‌توانـد توهّم کند که معنای «صـلاهٔ» از مقوله لفظ باشد؟ خیر، صلاهٔ، لفظی است که حاکی از چیزی است که آن چیز از مقوله معناست. علاوه بر تبادر، لغت نیز این گونه معنا کرده است. مرحوم شیـخ انصاری از فیّومی در کتاب مصـباح المنیر نقل می‌کنـد که ایشان «بیع» را به «عقـد» معنا نمی‌کنـد و نمی‌گویـد: «البیع هو لفظ»، بلکه می‌گوید: «البیع مبادلهٔ مال بمال»[۱۳۷] تبادل مالی به مال دیگر، جانشین کردن مالی را به مال دیگر. این مبادله، یک امر معنوی است اگرچه سبب آن، لفـظ باشـد ولی لفظ، به عنوان سبب مطرح است و بیع، عبارت از لفظ نیست، عبارت از سـبب نیست، بلکه،

بیع، عبارت از مسبّب است که در مصباح المنیر به «مبادلهٔ مالٍ بمالٍ» تعبیر شده است و اگر می‌خواستند «بیع» را به عنوان لفظ مطرح کنند باید می‌گفتند: «البیع هو قول بعت و اشتریت» یا بگویند: «البیع هو عقد کذائی» که خود کلمه «عقد»، دلالت بر امری می‌کند که از مقوله لفظ است، ولی مصباح المنیر عبارتی را گفته که عبارت اخری از نقل و انتقال و تملیک و تملّک- که از مقوله معنا هستند- می‌باشد. لذا در این مرحله از بحث، ظاهر این است که عناوین و الفاظ معاملات، ربطی به اسباب ندارد بلکه برای مسبّبات وضع شده و اگر برای مسبّبات وضع شده باشد، از نزاع صحیحی و اعمّی خارج خواهد بود، یعنی دیگر ما نمی‌توانیم بگوییم: «بیع صحیح و بیع فاسد» و اگر یک چنین تعبیری کردیم، مجازاً کلمه «بیع» را در مسبّب استعمال کرده‌ایم، سبب می‌تواند اتصاف به صحت و فساد پیدا کند. ولی مسبّب، امرش دایر بین وجود و عدم است. حال اگر از این مرحله تنزّل کردیم و معتقد شدیم که الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده‌اند، برای چیزهایی که در آنها صحّت و فساد جریان دارد وضع شده‌اند آیا در اینجا همان نظر مرحوم آخوند را باید اختیار کنیم که بگوییم: بیع، برای سببِ صحیح،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۳

وضع شده است؟، همان گونه که ایشان در عبادات هم صحیحی شدند. خیر، ما نیز همان گونه که در عبادات اعمّی شدیم، اینجا نیز اعمّی می‌شویم، زیرا یکی از ادلّه‌ای که ما در عبادات ذکر کردیم کلّی بود و اختصاص به باب عبادات نداشت. خلاصه آن دلیل، این است که غرض واضع از وضع، عبارت از تفهیم و تفهّم با سهولت است، یعنی علت این که الفاظ را به عنوان حکایت از معانی مطرح کردند، این بود که ملاحظه کردند اگر بخواهند با اشاره و امثال آن، مقاصد را تفهیم و تفهّم کنند، با مشکلاتی مواجه می‌شوند، لذا برای این که انسان، زودتر بتواند مقاصد خود را تفهیم کند و مخاطب هم زودتر به مطالب انسان پی ببرد مسئله الفاظ را مطرح کرده و آنها را به عنوان دالّ بر معانی و حاکی از معانی قرار دادند اگرچه بین الفاظ و معانی، تباین وجود داشت. حال در ارتباط با مرکّبات، خصوصیتی مطرح است که- با توجه به غرض از وضع- ما را هدایت می‌کند به این که بگوییم: وضع، برای اعم از صحیح و فاسد است و آن خصوصیت این است که یک امر مرکّب ذات الأجزاء- مخصوصاً اگر شرایطی هم در کنار این اجزاء مطرح باشد- این‌طور نیست که در خارج، همیشه واجد اجزاء و شرایط باشد بلکه چه‌بسا در اکثر موارد وقوعش در خارج، به‌صورت ناقص تحقّق پیدا می‌کند، زیرا تا وقتی همه اجزاء و شرایط نباشند این مرکب تحقّق پیدا نمی‌کند. زمانی که واضع در مقابل یک چنین مرکّبی قرار می‌گیرد و می‌خواهد لفظی را برای آن وضع کند و هدفش از وضع، سهولت تفهیم و تفهّم است و ازطرفی به این معنا توجّه دارد که نیاز استعمالی در موارد ناقص- به خاطر فقدان جزء یا شرط، چه به‌صورت عمدی و چه به‌صورت سهوی- بیشتر از موارد کامل است و اگر لفظ را برای خصوص واجد جمیع اجزاء و شرایط وضع کند نیاز استعمالی نسبت به موارد زیادی که خللی در مرکب پیدا شده، بدون پاسخ می‌ماند. به‌عبارت دیگر: مخترعی اتومبیلی را اختراع می‌کند، اتومبیل، یک مجموعه مرکّب است که دارای صدها جزء است و شرایط خاصی هم دارد که هر جزئی با خصوصیتی باید همراه باشد. حال می‌خواهد برای این مجموعه مرکّب، نام‌گذاری کند، اگر بگوید:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۴

من کلمه اتومبیل را برای این مجموعه‌ای که دارای تمام اجزاء و شرایط معتبر در آن باشد- و حتّی یک جزء یا یک شرط کمبود نداشته باشد- وضع کردم. از ایشان سؤال می‌شود: اگر این اتومبیل واجد همه اجزاء و شرایط حرکت کرد و پس از مقداری حرکت یکی از اجزاء آن از بین رفت یا فلان شرط آن منتفی شد، این شخص نیاز استعمالی دارد که لفظی را در این مورد به کار ببرد و این نیاز استعمالی، مواردش خیلی زیاد است، اگر هدف شما سهولت تفهیم و تفهّم است، دیگر چه معنا دارد که اتومبیل را برای خصوص آن واجد جمیع اجزاء و شرایط وضع کنید؟ پس نیازهای استعمالی در مورد فقدان جزء یا فقدان شرط، چگونه باید جواب داده شود؟ آیا آنجا تفهیم و تفهّم به سهولت مطرح نیست؟ آیا آنجا غرض از وضع نمی‌تواند پیاده شود؟ یا این که همان‌طوری که

غرض از وضع اقتضا کرده که برای این اختراع، نامی به عنوان اتومبیل گذاشته شود، همان‌طور غرض از وضع اقتضا کرده که در موارد کمبود بعضی از اجزاء و شرایط هم همین لفظ به کار رود تا تفهیم و تفهّم با سهولت انجام گیرد. در باب عبادات گفتیم: عبادات، این گونه نیست که همیشه واجد جمیع اجزاء و شرایط باشند. اگر هم واقع شود نسبت به شخص عالم ملتفت متوجه واقع می‌شود ولی در بسیاری از موارد، انسان، عالم نیست و ملتفت نیست و چه‌بسا یک جزء یا شرطی را فراموش می‌کند. اینجا نیاز استعمالی دارد بیاید بگوید: این نمازی که من خواندم و مثلًا سوره را فراموش کردم اینجا چه عنوانی به این عملم بدهم آیا «صلاة» را مجازاً استعمال کند؟ چرا مجازاً استعمال کند؟ مگر اصل وضع «صلاة» برای این مرکب، به‌منظور تفهیم و تفهّم به سهولت نبود؟ همین هدف، اقتضا می‌کند که کلمه «صلاة» برای معنای اعمّ وضع شود تا گاهی اوقات صحیحاً واقع شود و گاهی اوقات فاسداً و در هر دو کلمه «صلاة» به کار رود، و آن شخص عامی که بعضی از اجزاء را فراموش کرده، بگوید: «من نماز خواندم ولی سوره را فراموش کردم» و موارد زیادی که این مشکلات پیش می‌آید. لذا با توجه به غرض از وضع و جنبه عقلائی مسئله، ما باید بگوییم: لفظ «صلاة» مثل همین الفاظ متداوله در این مخترعات و مرکبات، برای اعم وضع شده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۵

است. آیا کسی می‌تواند در مورد مخترعات بگوید: اتومبیلی که ده جزئش را از دست داده، عنوان اتومبیل عوض شده و اگر به آن اطلاق شود مجاز است؟ اگر کسی چنین تعبیر کند چه‌بسا مورد تمسخر واقع شود. مسأله وضع، یک مسأله عقلائی است، همان‌طور که عقلاء در مورد اختراعات خود این گونه برخورد می‌کنند در مورد عبادات و معاملات نیز به‌همین‌صورت است. اگر بیع، برای اسباب وضع شده باشد، اسبابْ مرکّبند، دارای اجزائند و در کنار این اجزاء، شرایطی وجود دارد، ایجاب باید مقدّم بر قبول باشد، مثلًا به لفظ عربی باشد، و- برفرض- به‌صورت ماضی باشد و سایر شرایطی که معتبر است. وقتی می‌خواهند لفظ «بیع» را برای یک چنین مرکّبی وضع کنند، غرض و هدف وضع اقتضاء می‌کند که در مقام وضع، بیع را برای سبب واجد همه اجزاء و شرایط وضع نکنند بلکه همان‌طور که سبب واجد جمیع شرایط، حقیقتاً بیع است، سببی هم که کمبودی دارد، حقیقتاً بیع است. لذا این دلیل که در باب عبادات اقامه شد و اقتضا کرد ما آنجا قول به اعمّ را اختیار کنیم، همان دلیل در اینجا همین اقتضا را دارد و حکم می‌کند به این که اگر لفظ «بیع» برای اسباب وضع شده باشد باید برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشد. اشکال مهم‌ترین چیزی که در مقابل حرف ما مطرح کرده‌اند که درحقیقت به عنوان تأییدی از حرف مرحوم آخوند می‌شود این است که گفته‌اند: در کتاب اقرار، اگر مثلًا زید نزد حاکم اقرار کرد که خانه‌اش را به عَمرو فروخته است، آیا حاکم از او توضیح می‌خواهد؟ آیا حاکم می‌گوید: شما به یک معنای اعمّ اقرار کردید زیرا «بیع»- به‌صورت حقیقی- هم در صحیح استعمال می‌شود و هم در فاسد و شما توضیح دهید که آیا خانه خود را به بیع صحیح منتقل کردید یا به بیع فاسد؟ اگر «بیع» برای اعمّ وضع شده باشد باید حاکم از اقرارکننده توضیح بخواهد در حالی که فقهاء می‌گویند: حاکم شرع، توضیح نمی‌خواهد و به مجرّد اقرار، حکم می‌کند که زید باید خانه را به عَمرو تحویل دهد و خانه ملک عَمرو است. آیا این مطلب، دلیل بر این نیست که «بیع» برای صحیح وضع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۳۶

شده است؟ این مهم‌ترین چیزی است که مثل مرحوم آخوند می‌تواند به آن تمسک کند. جواب: این حرفها منافاتی با قول اعمّی ندارد. برای روشن شدن مطلب، ابتدا باید به مقدّمه زیر توجّه شود: اعمّی که قائل به اعمّ است و می‌گوید «بیع» برای اعمّ وضع شده است، معنایش این نیست که هرجا لفظ «بیع» استعمال می‌شود همان معنای اعمّ اراده شده است، بلکه شاید «بیع» را استعمال کنند و خصوص صحیح را اراده کنند ولی به این صورت که آن معنای اعم را منطبق بر صحیح کنند، یعنی نظر متکلّم، خصوص بیع صحیح باشد ولی نه به‌صورتی که لفظ «بیع» را در خصوص صحیح استعمال کرده باشد، این مستلزم مجازیت است. بلکه «بیع» را در همان اعمّ استعمال کرده ولی قرینه‌ای اقامه کرده بر انطباق این معنای اعمّ بر خصوص بیع صحیح، همان گونه که اعمّی گاهی «بیع» را در

اعمّ استعمال می‌کند ولی قرینه‌ای اقامه می‌کند بر انطباق این معنا بر خصوص بیع فاسد نه این که لفظ «بیع» را در خصوص فاسد استعمال کند زیرا این مستلزم مجازیت است. پس درحقیقت، اعمّی یک نوع استعمال و سه نوع اراده دارد: یک وقت کلمه «بیع» را می‌گوید و همان معنای اعمّ را اراده می‌کند. و گاهی کلمه «بیع» را می‌گوید و خصوص صحیح را اراده می‌کند، اما به کیفیت انطباق «بیع» بر خصوص صحیح. و گاهی کلمه «بیع» را می‌گوید و خصوص فاسد را اراده می‌کند، ولی به کیفیت انطباق «بیع» بر خصوص فاسد. وقتی این مقدّمه روشن شد، در باب اقرار نیز همین حرف را می‌زنیم و می‌گوییم: کسی که اقرار می‌کند به این که خانه‌اش را به عَمرو فروخته است، خصوصاً اگر اقرار نزد حاکم باشد، لفظ بیع را در معنای اعمّ استعمال کرده ولی قرینه‌ای اقامه کرده که این لفظ اعم، منطبق بر خصوص صحیح باشد و آن قرینه این است که اگر این اقرار بخواهد از لغو بودن خارج شود ظاهرش این است که می‌خواهد یک واقعیتی را بیان کند، یک امر منشأ اثر را بیان کند، در این صورت، کسی که نزد حاکم اقرار کند که خانه‌اش را به

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۳۷

بیع فاسد به عَمرو فروخته است حاکم می‌گوید: مگر تو بیکاری که می‌آیی یک مسأله لغو و بی‌ارزش را مطرح می‌کنی؟ اقرار به این که خانه را به بیع فاسد فروخته‌ای منشأ اثر نیست. ظاهر اقرار این است که می‌خواهد موضوعِ منشأ اثری را بیان کند، و روشن است که موضوع منشأ اثر، بیع صحیح است و اگر اقرار به بیع صحیح باشد این اقراری است که در مورد آن گفته‌اند: «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز».[۱۳۸]

ثمره بحث صحیح و اعمّ در باب معاملات

در بحث عبادات گفتیم: اگر کسی صحیحی شود، در موارد شک در جزئیت و شرطیت، نمی‌تواند به اطلاقات تمسک کند. اگر کسی شک کند که آیا سوره برای نماز، جزئیت دارد یا نه؟ نمی‌تواند برای نفی جزئیت آن به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کند، هرچند مقدمات حکمت هم تمام باشد زیرا با فرض اعتقاد به قول صحیحی، این شخص، شک دارد که آیا به نماز بدون سوره، عنوان «صلاة» اطلاق می‌شود یا نه؟ و تمسک به اطلاق در جایی امکان دارد که اصل عنوان مطلق آن محرز و مسلّم باشد.

در مسئله «أعتق رقبةً» دو نوع شک ممکن است پیش بیاید: یک وقت شک داریم که آیا قید ایمان، مدخلیت دارد یا نه؟ اینجا اگر مقدّمات حکمت وجود داشته باشد، جای تمسک به اطلاق است. و یک‌وقت در حرّ بودن و عبد بودن انسانی شک می‌کنیم و نمی‌دانیم که آیا حرّ است یا عبد. در این صورت نمی‌توانیم به اطلاق «أعتق رقبة» تمسک کنیم زیرا ما در مورد این شخص، عنوان مطلق را احراز نکرده‌ایم و تمسک به اطلاق در جایی است که عنوان مطلق را احراز کرده باشیم ولی در ارتباط با قیودش تردید داشته باشیم. بنابراین صحیحی در مورد شک در جزئیت و شرطیت نمی‌تواند به اطلاقات

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۳۸

تمسک کند ولی اعمّی می‌تواند چنین کاری را انجام دهد، زیرا اعمّی، عنوان «صلاة» را موضوع برای اعم می‌داند و برای او محرز است که «صلاة»، خواه سوره داشته باشد و خواه نداشته باشد، عنوان «صلاة» برآن منطبق است ولی حالا شک می‌کند که آیا سوره مدخلیت دارد یا نه؟ اینجا به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک می‌کند و با این تمسک به اطلاق، جزئیتِ سوره، از بین می‌رود و این ثمره مهمی بود که بر بحث صحیح و اعم در عبادات مترتب بود. ولی آیا در باب معاملات چگونه است؟ در ابتدا ممکن است به ذهن انسان بیاید که فرقی بین باب عبادات و معاملات وجود ندارد و (أحلّ اللَّه البیع) مثل (أقیموا الصّلاة) است، لذا در باب معاملات هم اگر کسی در شرطیت چیزی نسبت به بیع شک کند، در صورتی که صحیحی باشد نمی‌تواند به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع)

تمسک کند و اگر اعمّی باشد می‌تواند تمسک کند.

لذا بر شهید اوّل رحمه الله به‌همین‌صورت اشکال کرده‌اند. شهید اوّل رحمه الله فرموده است: «ما معتقدیم الفاظ عبادات و معاملات برای خصوص صحیح وضع شده است ولی در مورد عبادات، مسئله «حجّ» را استثناء می‌کنیم و آن را موضوع برای اعمّ از صحیح و فاسد می‌دانیم». علت استثنای «حجّ» این است که ما در تمامی عبادات فاسد، هیچ عبادت فاسدی را پیدا نمی‌کنیم که با فرض فسادش، اتمام آن واجب باشد. اگر کسی در وسط «نماز» فهمید نمازش فاسد است، اتمام نماز برای او واجب نیست. همچنین است در مورد «روزه» ولی در باب «حجّ» این گونه نیست. اگر کسی در وسط «حجّ»، حجّش فاسد شد، حقّ ندارد «حجّ» را رها کند بلکه لازم است «حجّ» را به آخر برساند و در سال بعد، این «حجّ» را اعاده کند. لذا خصوصیتی که در باب حجّ است لزوم اتمام و وجوب اکمال آن است. شهید رحمه الله می‌فرماید: این خصوصیت، اقتضا کرده است که ما در باب «حجّ» قائل به وضع برای اعمّ شویم، لذا فاسدش هم مأمور به است ولی همه معاملات و سایر عبادات برای صحیح وضع شده‌اند.[۱۳۹]

به ایشان اشکال شده شما که در باب معاملات نیز- مانند عبادات- صحیحی هستید پس چرا در باب معاملات، به اطلاقات تمسک می‌کنید؟ چرا به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) و (أوفوا بالعقود) و (تجارة عن تراض) و اطلاق سایر ادلّه‌ای که در باب معاملات وارد شده تمسّک می‌کنید؟ در حالی که صحیحی نمی‌تواند به این اطلاقات تمسک کند همان گونه که در باب عبادات نمی‌توانست چنین تمسّکی داشته باشد. پس آنچه در ابتدای نظر به ذهن می‌آید اتّحاد مسأله عبادات و معاملات در ارتباط با ترتّب ثمره است در نتیجه صحیحی در هیچ‌کدام نمی‌تواند به اطلاقات تمسک کند و اعمّی می‌تواند. ولی آیا واقعیت مسئله به‌همین‌صورت است؟ واقعیت امر این است که در باب معاملات، خصوصیتی وجود دارد که ما نمی‌توانیم ترتب ثمره را- به آن نحو که در عبادات گفتیم- مطرح کنیم، آن خصوصیت این است که در (أقیموا الصلاة)، اگرچه «صلاة»، موضوع است و متعلّق است ولی در عین حال، «صلاة» یک موضوع عرفی نیست بلکه موضوعی شرعی است خواه قائل به حقیقت شرعیه باشیم یا قائل نباشیم. به‌هرحال، ما نمی‌توانیم «صلاة» را به عنوان یک موضوع عقلائی و عرفی مطرح کنیم. «صلاة» چیزی است که به شارع ربط دارد لذا به حسب اصطلاح، از «صلاة» و امثال آن به «موضوعات مستنبطه» تعبیر می‌شود، یعنی موضوعاتی که خود مجتهد باید از ادلّه شرعیه، نفس موضوع را استنباط کند و به دست آورد که مثلًا «صلاة» چیست؟ و چه خصوصیاتی در آن معتبر است. در نتیجه در مورد عبادات- به‌لحاظ این که ارتباط مستقیم با شارع دارد و عرف، دخالتی در این عناوین ندارد- بین صحیحی و اعمّی فرق به‌وجود می‌آید و ثمره نزاع روشن می‌شود. در مورد شک در جزئیت سوره، صحیحی نمی‌تواند به (أقیموا الصلاة) تمسک کند ولی اعمّی می‌تواند. امّا در باب معاملات، مثل (أحلّ اللَّه البیع) ما اینجا یک حکمی داریم که فاعلش خداوند است و یک موضوع داریم بنام «البیع» ولی آیا مراد از این «البیع»،

«بیع شرعی» است یا «بیع عرفی و عقلائی»؟ ما دو دلیل داریم بر این که مراد از «البیع» در (أحلّ اللَّه البیع) عبارت از «بیع عرفی» است نه «بیع شرعی». دلیل اوّل: شما مگر نمی‌گویید: در آن دسته از عناوین موضوعات که به عرف ارتباط دارد و موضوعات مستنبطه نیست، باید به عرف مراجعه کرد؟ اگر شارع فرمود:

«الدّم نجس» وقتی از شما سؤال کنند «الدم» چیست؟ خواهید گفت: چیزی است که عرف به آن «دم» می‌گوید. و اگر گفتند: خمری که در «الخمر حرام» موضوع برای حکم قرار گرفته چیست؟ خواهید گفت: چیزی است که عرف آن را «خمر» بنامد. اگر در مورد خمر و دم و امثال این‌ها این مسئله را پیاده می‌کنید، چرا در مورد «بیع»، این حرف را نمی‌زنید؟ (أحلّ اللَّه البیع) چه خصوصیتی دارد که این معنا در آن پیاده نشود؟ مگر «بیع» معنای عقلائی ندارد مگر معنای عرفی ندارد؟ در (أقیموا الصلاة) نمی‌توانید این معنا را پیاده کنید زیرا عرف و عقلاء، به «صلاة» و معنای آن آشنا نیستند ولی در (أحلّ اللَّه البیع)- بعد از آنکه «بیع»، یک موضوع

عقلائی و عرفی است- چاره‌ای نداریـد که هماننـد «الخمر حرام» و «الدم نجس» برخورد کنید یعنی بگویید: مراد از «بیع» در این آیه شریفه «بیع عرفی» و «بیع عقلائی» است. دلیل دوّم: شـما که احتمال می‌دهیـد مقصود از «بیع» در (أحلّ اللَّه البیع)، «بیع شـرعی» است، ما از شـما سؤال می‌کنیم که مراد از «بیع شـرعی» چیست؟ خواهید گفت: «بیع شرعی آن بیعی است که خدا آن را امضا کرده است» اگر چنین باشـد معنای (أحلّ اللَّه البیع) این می‌شود که «أحلّ اللَّه البیع الّذی أحلّه اللَّه» یعنی خداوند امضا کرده آن بیعی را که امضـا کرده است. و این مسـئله، تحصـیل حاصـل است و ممتنع است که مـا یـک چنین معنـایی را در اینجـا پیاده کنیم. چون معنای «أحلّ» عبـارت از «حلّیت تکلیفیه» نیست. «أحَـلَّ» به معنای «امضاء و إنفاذ» است. به معنای «حکم وضـعی» است. آن‌وقت آیا می‌توان گفت: خداوند، امضا کرده است آن بیعی را که امضا کرده است؟ لذا ما با استناد به این دو دلیل، چاره‌ای نداریم جز این که «بیع» در (أحلّ اللَّه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۱

البیع) را «بیع عقلائی و عرفی» معنا کنیم. یعنی این آیه شـریفه- به عنوان قاعده- معنایش این است که درحقیقت، خداوند می‌خواهد بفرمایـد: هر چیزی که نزد عقلاـ «بیع» نامیـده می‌شود، مورد امضـای خداونـد است.[۱۴۰] حـال که معنـای «بیع» این گونه شـد، آیا صحیحی و اعمّی، در ارتباط با (أحلّ اللَّه البیع) چه موضـعی می‌تواننـد بگیرند؟ مسـئله دارای سه صورت است، در یک صورت، هم صحیحی و هم اعمّی می‌تواننـد به اطلاـق (أحـلّ اللَّه البیع) تمسـک کننـد و در یک صورت، هیچ‌کـدام از آنان نمی‌تواننـد به اطلاق تمسـک کننـد. و در صورت سوّم، اعمّی می‌توانـد به اطلاـق تمسک کنـد ولی صـحیحی نمی‌توانـد و درحقیقت ثمره نزاع در همین صورت اخیر مشـخص می‌شود و همین هم کفـایت می‌کنـد برای ترتب ثمره و این که نزاع در بـاب معاملات خـالی از ثمره نباشـد. صورت اوّل: صورتی است که هر دو طرف می‌تواننـد به اطلاـق تمسک کننـد و آن جایی است که آن چیزی که شک در اعتبارش وجود دارد، چیزی است که وجود و عـدمش، لطمه‌ای به «بیع عرفی» نمی‌زند یعنی این امر مشـکوک الاعتبار- از نظر شارع- در نظر عرف وضع روشـنی دارد و می‌دانیم که این امر، وجود داشـته باشد یا نداشـته باشد، صحت عرفیه «بیع» محفوظ است. مثل این که ما احتمال دهیم شارع در الفاظ «بیع» عربیّت را معتبر دانسـته است و چیزی نـداریم که ابتداءً جلوی این احتمال را بگیرد. در اینجا وقتی مسأله عربیّت را بـا عرف در میان می‌گـذاریم می‌بینیم برای عرف هیـچ فرقی نمی‌کنـد که عربی باشـد یا غیر عربی. این همه عقلای عالم هستند که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۲

دارای لغات مختلف و زبان‌های مختلف می‌باشند و به زبان‌های خودشان ایجاب و قبول را واقع می‌سازند و قراردادهای معاملی امضا می‌کننـد و این گونه نیست که همه عقلاـی عـالم خود را تـابع لغت عرب ببیننـد. در اینجـا- که شـک در اعتبار عربیت از نظر شارع می‌شود- اعمّی می‌توانـد به اطلاـق (أحـلّ اللَّه البیع) تمسک کنـد و اعتبار عربیت از نظر شارع را نفی کنـد. صـحیحی هم می‌گویـد: موضوعِ (أحـلّ اللَّه الـبیع) «الـبیع الصـحیح العرفی» است و من یقین دارم که بیع بـدون عربیت، صحت عرفیه دارد. در این صورت به اطلاق (أحلّ اللَّه البیعَ) تمسک می‌کند و می‌گوید: نزد شرع هم، عربی بودن، شرط نیست. صورت دوّم: جایی است که هیچ‌کدام از صحیحی و اعمّی نمی‌تواننـد به اطلاـق تمسک کننـد و ما نظیر این را در باب عبادات مطرح کردیم. در آنجا گفتیم: اعمّی در موارد شک در جزئیت اجزاء معمولی، می‌تواند به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کند ولی اگر در رکنیت چیزی شک داشته باشد و ارکان را داخل در موضوع له بدانـد، نمی‌تواند به اطلاق (أقیموا الصـلاة) تمسک کند. همان گونه که صـحیحی نمی‌توانست تمسک کند. حـال اگر در باب معاملات احتمال دهیم فلان خصوصـیت جنبه رکنیت دارد، معنای رکنیتِ یک چیز در باب معاملات این است که بـا نبودن آن چیز، عنوان معـامله- حتی بنا بر قول اعمّی ۱۴۱]- تحقّق پیـدا نمی‌کند. در این صورت هم دست صـحیحی از (أحلّ اللَّه البیع) کوتاه است و هم دست اعمّی، زیرا هر دو، احتمال می‌دهند که با نبودن این شـیء مشکوک الرکنیه، اصلًا عنوان بیع تحقّق پیدا

نکنـد و عنوانی که موضوع برای «أحلّ» قرار گرفته، احراز نشود، و مـا گفتیم: در تمسـک به اطلاـق، بایـد نفس عنوان مطلق، احراز شود و با شک در عنوان مطلق، تمسک به اطلاق جایز نیست. صورت سوّم: جایی است که درحقیقت، ثمره بین قول صحیحی و قول اعمّی در

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۴۳

باب معاملات، ظاهر می‌شود. و آن عبارت از این است که اگر مشکوک ما چیزی باشد که یقین داریم در عنوان بیع دخالت ندارد- چون رکنیت نـدارد- ولی احتمـال می‌دهیم که در صـحّت عرفیه‌اش دخـالت داشـته باشـد، مثلًا اگر «مبیع» مالیّت داشت ولی «ثمن»، مالیّت نداشت، احتمال می‌دهیم که اعتبار مالیّت «ثمن» در صحت عرفیّه بیع دخالت داشته باشد به‌طوری که اگر در جایی «ثمن» فاقد مـالیّت بود، عقلاـء هم بگوینـد: این بیع، باطـل است. اینجا اعمّی می گویـد: من موضوعِ (أحلّ اللَّه البیع) را «البیع الصـحیح» نمی‌دانم بلکه موضوع آن را «مطلق البیع» می‌دانم، خواه نزد عقلاء، صحیح باشد یا فاسد. در این صورت اگر ثمن، مالیت نداشت مطلق عنوان «البیع» برآن صادق است.

بنـابراین در جـایی که شک در اعتبار مالیّت ثمن داریم، اعمّی به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک می‌کنـد و اعتبار مالیّت ثمن را نفی می‌کنـد. ولی صـحیحی نمی‌تواند تمسک به اطلاق کند زیرا صـحیحی می‌گوید: «البیع» در (أحلَّ اللَّه البیع) به معنای «البیع الصـحیح عند العقلاء» است و اگر ثمن، فاقد مالیّت بود، چنین بیعی «صـحیح عند العقلاء» نیست و وقتی ما شک داشـته باشیم که آیا فلان بیع، صحیـح عنـد العقلاء هست یا نه؟ نمی‌توانیم به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کنیم زیرا در تمسک به اطلاق، باید اصل عنوان مطلق را احراز کرده باشیم. در نتیجه بحث صحیح و اعمّ در باب معاملات بدون ثمره نیست.

آیا بین صحت معامله نزد عقلاء با صحت آن نزد شارع، ملازمه وجود دارد؟

همـان گونه که در بحث قبـل اشـاره کردیم «بیع» در (أحـلّ اللَّه البیع) نمی‌توانـد «بیع شـرعی» باشـد زیرا شـرعیت بیع، به نفس همین (أحَلَّ اللَّه البیع) درست شده است و معنا ندارد که موضوع در (أحلَّ اللَّه البیع) همان بیع شرعی باشد بلکه باید موضوع،

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۴۴

«بیع عرفی» باشـد و در این صورت، معنای آیه شـریفه- حتی بنا بر قول به صـحت- این می‌شود که هر بیعی که نزد عقلاء محکوم به صحّت است، شـارع هم آن را امضاء کرده است و گویا آیه شـریفه، ملازمه‌ای بین «صـحّت بیع نزد عقلاء» و «صـحت بیع نزد شارع» بیان می‌کنـد. آن‌وقت اشـکال می‌شود که ما مواردی داریم که این ملازمه تحقّق نـدارد، یعنی معاملاتی وجود دارد که عقلاء، حکم به صـحّت آن کرده‌اند، در حالی که شارع مقدّس حکم به بطلان آن کرده است، مثلًا «بیع ربوی»، از نظر عقلاء نه تنها صـحیح است بلکه در تمام نقاط عالم رایـج است ولی شارع مقدس، آن را مشـروع نمی‌داند. موارد دیگری نیز از این قبیل وجود دارد. جواب این اشکال را در بحث قبل اشاره کردیم و گفتیم: (أحلَّ اللَّه البیع) مثل «أعتق الرقبهٔ» می‌باشد. همان‌طور که «أعتق الرقبهٔ» یک قاعده کلّی است و این قاعـده کلّی می‌توانـد در معرض تقییـد واقع شود. با وجود این، تقییـد، نمی‌توانـد ضـربه‌ای به اطلاق قانون وارد کند زیرا تقییـد هـم مثـل تخصـیص، تصـرف در اراده جـدّی مولاـست نه تصـرّف در اراده اسـتعمالی. لـذا همـان‌طور که محقّقین فرموده‌انـد: تخصـیص و تقیید، موجب تجوّز در لفظ عام و مطلق نخواهد بود. خروج «لا تکرم زیداً العالم» از «أکرم کلّ عالم» به این معنا نیسـت که «أکرم کـلّ عـالم» در معنـای عـام اسـتعمال نشـده است. خیر، اراده اسـتعمالیه، به همـان عام تعلّق گرفته است ولی اراده جـدّیّه به ماعـدای مـورد مخصّـِص تعلّق می‌گیرد. که این مطلب را در بحث عـام و خـاص و مطلـق و مقیّـد به‌طـور مبسوط مورد بررسـی قرار خواهیم داد. بنـابراین، همـان‌طوری که در ارتبـاط بـا سایر مطلقات، یک مقیّـداتی مطرح است و یک مواردی هم به عنوان شک در

تقیید مطرح است و ما در موارد شک در تقیید، به اطلاق تمسک می‌کنیم و در مواردی که دلیل محکمی بر تقیید داشته باشیم، مطلق را تقیید می‌زنیم، عین همین مطلب را در ارتباط با (أحلّ اللَّه البیع) می‌گوییم. ولی در ارتباط با خصوص این مورد (بیع ربوی) در آیه شریفه نکته‌ای وجود دارد که در سایر موارد مطلق و مقیّد مطرح نیست. در سایر موارد، اگر تقیید به‌صورت قید

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۴۵

متّصل باشد- مثل این که از اوّل بگوید: «أعتق الرقبة المؤمنة»- در این صورت، در عنوان کردن اطلاق و تقیید، مسامحه وجود دارد، زیرا اطلاقی نبوده است که بخواهد تقیید پیدا کند. حکم، از اوّل به صورت مقیّد مطرح شده است. ولی در جایی که این معنا به دلیل منفصل روشن شود، یک دلیل می‌گوید: «أعتق الرقبة» و دلیل منفصل دیگر می‌گوید: «لا تعتق الرقبة الکافرة»، اینجا همان مسئله اطلاق و تقیید مطرح است و در ماعدای مورد دلیل مقیّد، به اطلاق تمسک می‌کنیم. ولی در آیه شریفه، دنبال (أحلّ اللَّه البیع) فرموده است: (و حَرَّمَ الرّبا) و درحقیقت، بین بیع و ربا ایجاد مقابله کرده است. از این مقابله استفاده می‌شود که شارع می‌خواهد بگوید: «ربا، بیع نیست». به‌عبارت روشن‌تر: شما آیه (أحَلَّ اللَّه البیع وَ حَرَّمَ الرّبا) را چگونه معنا می‌کنید؟

آیا مجموع این دو جمله معنایش می‌شود: «أحلّ اللَّه البیع غیر الربوی» مثل همان قید متصلی که در «أعتق الرقبة المؤمنة» مطرح است؟ یا این که آنچه عرف از مقابله بین «بیع» و «ربا» در این آیه استفاده می‌کند این است که شارع می‌خواهد بگوید: «ربا اصلًا بیع نیست» در این صورت آیه (و حرّم الرّبا) مثل دلیل حاکم خواهد بود و دارای عنوان تقیید و تخصیص نیست. یک دلیل می‌گوید: (أحلَّ اللَّه البیع) و دلیل دیگر می‌گوید:

«البیع الربوی لیس ببیع عند الشارع» در اینجا دیگر عنوان تقیید و تخصیص مطرح نیست. مثل این که در «أعتق الرقبة» گاهی مولا برای تقیید می‌گوید: «لا تعتق الرقبة الکافرة» ولی یک‌وقت می‌گوید: «الرقبة الکافرة لیست برقبة»، این دلیل، ناظر به همان «أعتق الرقبة» است ولی نظارتش به نحو حکومت است. ظاهر این است که در آیه شریفه (أحلّ اللَّه البیع و حرّم الرّبا)، شارع می‌خواهد یک چنین چیزی را بیان کند.

می‌خواهد بگوید: «ربا، غیر مشروع است، زیرا ربا، بیع نیست». و الّا چرا در آیه شریفه، بین «بیع» و «ربا» مقابله ایجاد کرده است. لذا در خصوص «بیع ربوی» به‌نظر می‌رسد مسئله بالاتر است و عنوان تخصیص و تقیید مطرح نیست بلکه مسأله حکومت مطرح است، مثل «لا شکّ لکثیر الشک» در برابر ادلّه‌ای که روی شکوک در رکعات یا افعال نماز، آثاری را مترتب می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۴۶

اگر عناوین معاملات، برای مسبّبات وضع شده باشند آیا می‌توان به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کرد؟

اشاره

در بحث‌های گذشته گفتیم: در ارتباط با ثمره نزاع میان صحیحی و اعمّی در باب معاملات، سه صورت تصویر می‌شود. در یک صورت، هر دو می‌توانستند به اطلاق تمسک کنند و در یک صورت، هیچ‌کدام نمی‌توانستند و در نتیجه در این دو صورت، ثمره‌ای وجود نداشت و تنها در یک صورت بود که اعمّی می‌توانست به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کند ولی صحیحی نمی‌توانست و آن در جایی بود که در مورد چیزی شک داشته باشیم آیا در صحّت عرفیه اعتبار دارد یا نه؟ در این صورت، صحیحی که می‌گوید: «بیع، برای «صحیح عرفی» وضع شده است»، با شک در اعتبار چیزی در صحت عرفی، نمی‌تواند عنوان بیع را احراز کند و با عدم

احراز عنوان بیع، نمی‌توانـد به (أحـلَّ اللَّه البیع) تمسـک کنـد. به خلاف اعمّی که در چنین موردی می‌توانـد به اطلاق تمسک کنـد. مطلب دیگری که در بحثهـای قبـل گفتیم این بود که نزاع میان صـحیحی و اعمّی در باب عناوین معاملات در صورتی است که این عناوین برای اسـباب وضع شده باشـند. ولی اگر این عناوین برای مسـبّبات وضع شده باشند، در مسبّبات، مسئله صحت و فساد مطرح نیست. امرِ مسـبّبات، دایر بین وجـود و عـدم است و براسـاس این مبنـا، الفـاظ معاملاـت، از نزاع صـحیحی و اعمّی خـارج می‌شونـد. اشکال: اگر کسی در باب معاملات، وضع برای مسبّبات را اختیار کرد[۱۴۲]- که خارج

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۷

از نزاع صـحیحی و اعمّی است- آیـا اطلاـق (أحلّ اللَّه البیع) قابل اسـتناد است؟ روشن است که اگر ما بگوییم: الفاظ معاملات برای مسبّبات وضع شده‌انـد در این صورت معنای آیه این می‌شود که «خداوند، ملکیت را در مورد بیع امضا کرده است» نه این که «عقد بیع را مؤثّر در ملکیت قرار داده است». حال اگر (أحلّ اللَّه البیع) یک چنین معنایی داشته باشد، آیا در موارد شک می‌توان به اطلاق آن تمسـک کرد؟ شـک ما معمولًا در ارتباط با سـبب است، در این است که آیا عربیت در صـیغه بیع معتبر است یا نه؟ این شک در محدوده سـبب است و به این برمی‌گردد که «اگر صیغه بیع، فارسی بود، آیا این صیغه، در تحقّق ملکیت مؤثر است یا نه؟» و یا شک می‌کنیم «آیا شارع، تقـدّم ایجاب بر قبول را معتبر دانسـته است یا نه؟» کسـی بیایـد قبول را بر ایجاب مقـدّم بـدارد و بگوید: «من این چیز را از شـما خریدم» و شما هم بگویید: «من هم فروختم» و ما شک کنیم که آیا چنین معامله‌ای در ملکیت مبیع نسبت به مشتری و ملکیت ثمن نسـبت به بـایع، تـأثیر دارد یا نه؟ در این صورت، راه ما از راه آیه جـدا می‌شود. چون براساس مبنای مسـبّبات، آیه روی مسبّب تکیه کرده و بیع به‌معنـای مسبّب است ولی شک ما در محـدوده اسـباب است و در مورد چنین شـکهایی نمی‌توان به اطلاق (أحـلّ اللَّه البیع) تمسـک کرد. و به عبـارت علمی و برهانی که در تقریر اشـکال گفته‌انـد: شـما وقتی مثلًا در بیع، مسـبّب را با سـبب ملاـحظه می‌کنیـد، سه صورت می‌توانیـد تصویر کنیـد: صورت اوّل: مسـبّب، فقط دارای یک سـبب است یعنی آنچه دست انسان را می‌گیرد و به مسـبّب می‌رساند غیر از یک سبب نیست. صورت دوّم: مسبّب، دارای اسباب متعددی است و از طرق متعددی می‌توان به مسبّب رسید و این خود دارای دو صورت است: ۱- همه اسباب متعدّده، در یک ردیف باشند، یعنی اگر قرار باشد در مسبّب تأثیر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۸

داشـته باشند، همه آنها تأثیر دارند و اگر بنا باشد در مسبّب، تأثیر نداشته باشند، هیچ‌کدام ندارند. این‌طور نیست که بعضی از آنها به طور یقین در مسـبّب تأثیر داشته باشند و تأثیر بعضی به صورت مشکوک باشد. ۲- اسباب متعدّد، در یک ردیف نباشند بلکه بعضی از آنها، قطعاً تأثیر در تحقّق مسبّب دارند ولی بعضـی دیگر، تأثیرشان در مسـبّب، مشـکوک است. تأثیر سـبب در مسـبّب، از این سه صورت خارج نیست. مستشـکل می‌گوید: اگر (أحلَّ اللَّه البیع) یک معنای مسـبّبی پیدا کرد- که فرض ما این است- در صورتی که بیع، دارای سـبب واحدی باشد لازمه این که شارع مسبّب را امضا کرده باشد این است که سـبب آن را هم امضا کرده است. مسبّبی که جز یک راه و یک سبب ندارد بدون تردید وقتی مسبّب مورد امضای شارع قرار گرفت سبب آن نیز مورد امضا قرار گرفته است، زیرا رسـیدن به مسبّب از غیر راه سـبب امکان ندارد. و در صورتی که مسـبّب، دارای اسـباب متعدّدی باشد و این اسـباب یکنواخت است و هیچ‌کـدام ترجیحی بر دیگری ندارنـد، در این صورت نیز اگر شارع، مسبّب را امضا کرد چاره‌ای نیست جز این که بگوییم: همه اسـباب را هم امضا کرده است، بین این اسـباب، تبعیض امکان نـدارد. شارع نمی‌تواند بگوید: «هیچ‌کدام از این اسـباب را قبول ندارم ولی درعین‌حال مسبّب را می‌پذیرم»، اگر مسبّب را پذیرفت همه اسباب را هم پذیرفته است، زیرا رسیدن به مسبّب، از غیر راه این اسـباب امکان نـدارد. ولی در صورتی که مسبّب، دارای اسـباب متعدّدی باشد و این اسـباب متعدّد، از نظر تیقّن و عدم تیقّن در تأثیر در مسـبّب، اختلاف دارند. مثل این که می‌دانیم صـیغه عربی، برای تحقّق این مسـبّب، سـببیّت دارد ولی در مورد صـیغه فارسی شک داریم که آیا این لفظ، سـببیّت دارد برای تحقّق مسبّب یا نه؟ یا در مورد معاطات که فعل است شک داریم که آیا سببیّت برای

تحقّق مسبّب دارد یا نه؟ اساس اشکال مستشکل همین‌جاست. می‌گوید: در اینجا چگونه می‌توانید به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کنید؟ (أحلّ اللَّه البیع) مسبّب را می‌گوید. شما می‌گویید: «مسبّب بدون سبب نمی‌شود»، قبول داریم. ولی سبب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۴۹

متیقّن- مثل صیغه عربی- بدون اشکال، تأثیر در تحقّق مسبّب دارد امّا در ارتباط با اسباب مشکوک چگونه می‌توان به (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کرد؟ مستشکل می‌گوید:

درست در همین مورد- که نوعاً محلّ ابتلاست- دست ما کوتاه است. (أحلّ اللَّه البیع) مسبّب را می‌گوید و شک شما در محدوده اسباب است. به‌عبارت دیگر: در این فرض، اگر شارع، مسبّب را امضا کند لازمه‌اش این نیست که همه اسباب- حتی مشکوک السببیّه‌ها- را مورد امضای خود قرار دهد، زیرا ملازمه‌ای وجود ندارد. شارع، مسبّب را امضاء کرده است، بعضی از اسباب هم متیقن السببیّهٔ هستند، ممکن است انسان از راه همین اسباب، به مسبّب رسیده باشد، اما این که مشکوک السببیّه‌ها را هم شارع امضا کرده باشد، با توجه به این که بیع، معنای مسبّبی دارد و امضاء- به‌طور مستقیم- متوجه به مسبّب است، دیگر ملازمه‌ای وجود ندارد که اسباب مشکوکه هم مورد امضاء قرار گرفته باشند. لذا در این فرض اخیر- که عمده هم همین فرض است- نمی‌توان در مورد اسباب مشکوکه به اطلاق (أحلَّ اللَّه البیع) تمسک کرد، مثل این که صیغه بیع، غیر عربی باشد یا بیع به صورت معاطات باشد و یا قبول بر ایجاب تقدّم داشته باشد، در این گونه موارد نمی‌توان به اطلاق (أحلّ اللَّه البیع) تمسک کرد. این اشکال، اشکال مهمّی است و در باب معاملات، ثمره فقهیه بر آن مترتب است زیرا الفاظ و عناوین، ظاهر در این هستند که برای مسبّبات وضع شده‌اند و شما هم می‌گویید: در این موارد، تمسک به اطلاقات جایز نیست.

[کلام محقق نائینی

محقّق نائینی رحمه الله در پاسخ اشکال فوق فرموده است: این مطلبی که درباره معاملات مطرح است که «آیا الفاظ، برای مسبّبات وضع شده‌اند یا برای اسباب؟» معنایش این است که اصل سببیّت را یک امر مفروغ عنه قرار داده‌اند سپس نزاع کرده‌اند که آیا الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده‌اند یا برای مسبّبات؟ ولی ما ریشه این حرف را قبول نداریم. در معاملات، مسأله سببیّت و مسببیّت مطرح نیست، زیرا سببیّت و مسببیّت در تکوینیات به این معناست که ما دو وجود مستقل داریم: یکی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۰

وجود سبب و دیگری وجود مسبّب، و وجود سبب، علّت موجده برای مسبّب است.

سبب، افاضه می‌کند مسبب را و مؤثر در وجود مسبّب است. در باب نار و احراق، مسئله این‌طور است، نار، یک وجود مستقل دارد، احراق هم یک وجود مستقل دارد و نار، موجد احراق و مؤثر در وجود احراق است. آیا در باب معاملات نیز مسئله به‌همین‌صورت است؟ یعنی ما دو وجود مستقل داریم که یکی علت موجده برای دیگری است؟ ایشان می‌فرماید: معنای سببیّت و مسببیّت در باب معاملات این است که بگوییم:

عقد بیع- یعنی بعت و اشتریت- علت موجده برای ملکیت است و تأثیر در ملکیت دارد. گویا کسی به ایشان می‌گوید: مگر این حرف، چه مانعی دارد؟ محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: دلیل بر عدم تأثیر عقد این است که اگر کسی «بعتُ و اشتریتُ» را بگوید ولی در مقام انشاء بیع نباشد، قصد تملیک و تملّک نداشته باشد، نمی‌توان گفت این «بعت و اشتریت» مؤثر در ملکیت است. ولی اگر مسأله سببیّت مطرح بود، نفس این الفاظ باید در مسبّب تأثیر کرده و علّت موجده ملکیت باشند. در حالی که ما یقین داریم که اگر به‌صورت مزاح «بعت و اشتریت» را بگوید، به دنبال آن، ملکیت، تحقّق پیدا نمی‌کند. از اینجا استفاده می‌کنیم که در باب

معاملات، مسأله سببیّت و مسببیّت- مانند آنچه در تکوینیات گفته می‌شود- مطرح نیست. ولی آیا وقتی سببیّت کنار رفت، چه چیزی جای سببیّت را پر می‌کند؟ محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: باید بگوییم: این «الفاظ» در باب معاملات، به منزله «آلت» می‌باشند و «ملکیت»، عبارت از «ذی الآلة» می‌باشد و این آلت، در صورتی آلیت دارد که صاحب این آلت- که مثلًا عبارت از بایع است- قصد انشاء معامله و قصد تملیک و تملّک داشته باشد و در حقیقت، روح معامله، متقوّم به قصد بایع است، متقوّم به آن امر باطنی بایع است که می‌خواهد این مبیع را به مشتری تملیک کند ولی هر امر قلبی، یک مُظْهِری لازم دارد و این معنا، به‌واسطه الفاظ، تحقّق پیدا می‌کند، به‌واسطه آلیتِ ایجاب و قبول، تحقّق پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۱

بعد می‌فرماید: یکی از فرقهایی که بین «سبب و مسبّب» و «آلت و ذی الآلة» وجود دارد این است که ما در باب «سبب و مسبّب»، دو وجودِ متغایر و مستقلّ داریم و یکی از آن دو مؤثر در دیگری است درحالی‌که در باب «آلت و ذی الآلة» بیش از یک وجود مطرح نیست. «آلت» و «ذی الآلة» اتّحاد وجودی دارند و تعدّد در آنها مطرح نیست. در این صورت (أحلّ اللّٰه البیع) وقتی که ناظر به «ذی الآلة» شد- همان چیزی که از آن به «مسبّب» تعبیر می‌کردیم- ناظر به «آلت» هم خواهد بود زیرا بین این دو- آلت و ذی الآلة- اتّحاد وجودی مطرح است و مغایرتی بین این دو وجود ندارد. بنا بر مسأله «اسباب و مسبّبات»، با توجه به این که مغایرت وجود داشت، مستشکل می‌گفت: «چون (أحلّ اللّٰه البیع) ناظر به مسبّب است، نمی‌تواند ناظر به سببی که در سببیت آن شک داریم باشد». آنجا، مطلب درست بود. ولی اگر مسئله بر مبنای اتحاد وجود مطرح باشد دیگر گویا فرق نمی‌کند که (أحلّ اللّٰه البیع) ناظر به «آلت» باشد یا ناظر به «ذی الآلة» باشد، چون بین این‌ها تغایری وجود ندارد و طبق این مبنا، در حقیقت، نزاع در این واقع می‌شود که آیا الفاظ معاملات، برای نفس «آلت» وضع شده‌اند یا برای «ذی الآلة»؟ در این صورت، (أحلّ اللّٰه البیع) به هرکدام ناظر باشد برای دیگری مفید است، چون تغایر وجودی بین این‌ها مطرح نیست و مسئله سببیّت و مسببیّت در کار نیست که پای تعدّد وجود در میان باشد. لذا ایشان می‌فرماید: اگر باب معاملات را از دایره اسباب و مسبّبات خارج کنیم و داخل در دایره «آلت» و «ذی الآلة» بنماییم بنا بر هر دو قول، می‌توان به اطلاق (أحلّ اللّٰه البیع) تمسک کرد، زیرا آیه، خواه ناظر به «آلت» باشد یا ناظر به «ذی الآلة»، بنا بر عدم تغایر وجود، این (أحلّ اللّٰه البیع) قابل استفاده است.[۱۴۳] بررسی کلام محقّق نائینی رحمه الله بیان محقّق نائینی رحمه الله از دو جهت دارای اشکال است: اشکال اوّل: ایشان در ارتباط با بطلان سببیّت و مسببیّت فرمود: اگر مسئله

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۲

سببیّت مطرح باشد باید هرجا «بعت و اشتریت» تحقّق یابد به دنبال آن، مسبّب- که عبارت از ملکیت است- تحقّق پیدا کند، هرچند متکلّم، «بعت و اشتریت» را در مقام شوخی و بدون قصد انشاء گفته باشد. در حالی که می‌بینیم این گونه نیست که «بعتُ و اشتریتُ» در تمام موارد، سببیّت برای ملکیت داشته باشند. این کلام، از شخصیتی مانند مرحوم نائینی خیلی بعید است. کسانی که مسئله سببیّت و مسببیّت را مطرح می‌کنند نمی‌خواهند بگویند: اگر کسی «بعتُ» را در خواب هم بگوید، سببیّت دارد، یا اگر کسی «بعتُ» را در مقام اخبار هم گفت، سببیّت دارد.

اینان سبب را نفسِ لفظِ «بعت و اشتریت» نمی‌دانند، بلکه وقتی «بعت و اشتریت» را سبب می‌دانند که در مقام انشاء صادر شده باشد یعنی توأم با قصد انشاء و اراده تملیک و تملّک باشد، نه این که مسئله «بعت» را به منزله «نار» قرار داده باشند که هرجا وجود پیدا می‌کند به دنبال آن احراق هم باشد و در «بعت» هم هرجا وجود پیدا کرد، ملکیت حاصل شود و به عبارت دیگر: تأثیر «بعت و اشتریت» در ملکیت، یک تأثیر تکوینی- مانند تأثیر نار در احراق- نیست، بلکه باید شرایطی وجود داشته باشد تا «بعت و اشتریت» در ملکیت تأثیر کند. اشکال دوّم: به محقّق نائینی رحمه الله می‌گوییم: مطلب شما در ارتباط با «آلت و ذی الآلة» را قبول کردیم و پذیرفتیم که ما نحن فیه از باب «آلت و ذی الآلة» است ولی این بیان شما که «آلت و ذی الآلة، اتحاد وجودی دارند» به چه معناست؟

شما می گویید: «آلت و ذی الآلهٔ، یک وجود است ولی سبب و مسبّب دو وجود می‌باشند». روشن است که سبب و مسبّب، دو وجودند ولی معنای این که «آلت و ذی الآلهٔ، یک وجودند» چیست؟ آیا اگر کسی دیگری را به قتل رساند، «آلت قتل»- مثل کارد- با «ذی الآلهٔ»- که عبارت از قتل است- یک چیز است؟ «کارد»، یکی از جمادات است، یکی از موجودات جوهریه است ولی «قتل»، از مقوله فعل است، عمل انسان است و به انسان، ارتباط دارد. چگونه می توان گفت: «کارد، با قتل اتحاد وجودی دارند؟» قبلًا که اراده قتل تحقّق پیدا نکرده بود، کارد وجود داشت، حالا که کارد هست و به دنبال این آلت، قتل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۳

تحقّق پیدا کرده، بگوییم: «قتل و کارد شیء واحدی می‌باشند». انسان چگونه می‌تواند در مورد «آلت و ذی الآلهٔ» اتحاد وجودی را مطرح کند؟ خصوصاً در ما نحن فیه در باب معاملات شاهد قوی داریم که بین «آلت و ذی الآلهٔ» کمال مغایرت وجود دارد و آن این است که «آلت» عبارت از لفظ و قول است. لفظ، یک امر واقعی است یعنی در عالم لفظی خودش دارای واقعیت است لذا شما در مقام حکایت می گویید: «فلانٌ تلفّظ بلفظ بِعْتُ»، آیا این حکایت از چیست؟ آیا حکایت از واقعیت نیست؟ بدون شک، حکایت از واقعیت است. اگر زید دروغ گفته باشد، شما می گویید: «زید دروغ گفت»، این، حکایت از یک واقعیت است. همان گونه که «نار» دارای یک واقعیت است، لفظ هم دارای واقعیت لفظی غیر قابل انکار است. ولی «ذی الآلهٔ» عبارت از ملکیت است و ملکیت، یک امر اعتباری می‌باشد. چگونه ممکن است امری واقعی با امری اعتباری اتحاد داشته باشند؟ امر اعتباری، ربطی به مسئله واقعیت ندارد، واقعیت هم ربطی به امر اعتباری ندارد. شما نمی‌توانید بگویید: «ملکیت، با کتاب- یا بازید- اتحاد دارد». کتاب، طرف اضافه ملکیت است، زید، طرف اضافه ملکیت است ولی زید دارای واقعیت است و ملکیت، اعتباری می‌باشد. کتاب دارای واقعیت است و ملکیت، اعتباری است و معقول نیست که بگوییم: «بین کتاب و ملکیت، یا بین زید و ملکیّت، اتحاد وجود دارد». در ما نحن فیه، مسئله همین‌طور است. این الفاظ- چون دارای واقعیتند- سببیت دارند، و مسبّب- که شما به آن ذی الآلهٔ می گویید- امری اعتباری است. چگونه معقول است که یک امر اعتباری و یک واقعیت، با همدیگر متّحد باشند؟ لذا اگر شما مسئله سببیّت و مسببیّت را هم کنار گذاشته و به‌جای آن مسئله «آلت و ذی الآلهٔ» را بگذارید نمی‌توانید از مسئله تعدد وجود رهایی یابید اگرچه یکی وجود واقعی و تکوینی و دیگری وجود اعتباری است. و اگر تعدّد وجود مطرح شد، اشکال سببیّت و مسببیّت در اینجا پیاده می‌شود، زیرا آن اشکال، روی سببیّت و مسببیّت دور نمی‌زند و اساس آن اشکال را تعدّد وجود سبب و مسبّب تشکیل می‌داد و مستشکل می گفت: (أحلّ اللّه البیع) ناظر به مسبّب است، و سبب، وجود دیگری غیر از مسبّب است و اگر یک سببی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۴

مشکوک السببیّه باشد، نمی‌توان از (أحلّ اللّه البیع) که ناظر به مسبّب است، استفاده کرد که شارع، آن سبب مشکوک السببیّه را اعتبار کرده است. عین همین مسئله در مورد «آلت و ذی الآلهٔ» پیاده می‌شود. اگر «آلت و ذی الآلهٔ» متعدد شد، یکی وجود اعتباری و دیگری وجود حقیقی داشت، درصورتی‌که (أحلّ اللّه البیع) ناظر به «ذی الآلهٔ» باشد این، دلیل بر این نیست که هر لفظی صلاحیت بر آلیت دارد، دلیل بر این نیست که معاطات صلاحیت آلیت دارد. دلیل بر این نیست که یک آلت مشکوک التأثیر، آلیت دارد، زیرا (أحلّ اللّه البیع) روی «ذی الآلهٔ» رفته و «ذی الآلهٔ» دارای آلات متفاوتی- از حیث تیقّن و مشکوکیت- است. (أحلّ اللّه البیع) آلاتی را که تیقّن تأثیر دارند شامل می‌شود ولی اگر یک آلتی به نام معاطات یا صیغه فارسی یا تقدم قبول بر ایجاب، مشکوکهٔ الآلیهٔ شد، کجای (أحلّ اللّه البیع) آلیت این آلات مشکوک را تأیید می‌کند؟ بنابراین اگر شما مسأله سبب و مسبّب را کنار بگذارید و به جای آن مسئله آلت و ذی الآلهٔ را پیاده کنید، اشکال برطرف نمی‌شود زیرا قوام اشکال روی سببیت نبود بلکه روی تعدّد وجود بود که (أحلّ اللّه البیع) یکی را امضاء می‌کرد و ملازمه بین امضای این مورد با امضای دیگری وجود ندارد مگر در آن دو صورت اوّل که یا سبب، واحد باشد- و در اینجا هم بگوییم آلت، واحد باشد- یا اگر اسباب متعدد است و آلات متعدد است اسباب و

آلات متعـدد، در یک ردیف واقع شـده باشـند و بین آنها، مشـکوک و متیقن وجود نداشـته باشـد. امّا اگر در بین آلات، یک آلتی متیقن الآلیهٔ بود و بعضی از آلات دیگر، مشکوک بودند و (أحلَّ اللَّه البیع) هم ناظر به «ذی الآلهٔ» بود، امضای «ذی الآلهٔ» ملازمه‌ای با امضای آلات مشـکوکهٔ الآلیـهٔ نـدارد. بلکه انسان بایـد از راه همان آلت متیقن الآلیـهٔ به «ذی الآلـهٔ» برسد. حلّ اشـکال: جوابی را که مرحوم نائینی مطرح کردند، به‌نظر ما ناتمام بود ولی در اینجا جواب دیگری نیز مطرح است که به توضیح آن می‌پردازیم:[۱۴۴]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۵

این جواب، با توجه به دو مقدّمه زیر است: مقدّمه اوّل: مسبّباتی که این عناوین برای آنها وضع شده است، مسبَّبات عرفی هستند نه مسبَّبات شرعی. ما گفتیم: مراد از (أحلَّ اللَّه البیع) نمی‌تواند «بیعِ امضاءشده در شریعت» باشد و ما ناچاریم آیه را به معنای «أحلَّ اللَّه البیع العرفی» بـدانیم. در نتیجه، آیه شـریفه می‌خواهـد بگویـد: «بیع عرفی، مورد امضای شـریعت است». بنابراین، اگر ما بیع را در آیه شریفه، عبارت از «مسبَّب» دانستیم، مراد همان مسبَّب عرفی است نه مسبَّب شرعی. و شکّی که ما در ناحیه اسباب می‌کنیم شک در سببیّت عرفیه نیست، ما سببیّت عرفیه را احراز کرده‌ایم بلکه شک در این است که آیا این چیز، از نظر شارع هم سببیّت دارد یا نه؟ از نظر عرف، فرقی میان عربی بودن صـیغه بیع و فارسـی بودن آن وجود نـدارد. از نظر عقلاء، بین معاطات و بیع به صـیغه فرقی نیست، لـذا سـببیّت عرفیه محفوظ است ولی نمی‌دانیم آیا شارع هر سـبب عرفی را امضا کرده است یا نه؟ مقـدّمه دوّم: ملکیت که عبارت از مسبَّب است، اگرچه یـک امر اعتبـاری است ولی درعین‌حـال، به اعتبـار اختلاـف دو طرف اضافه‌اش، تعـدّد پیـدا می‌کنـد، مثلًا یک کتـاب، تـا زمـانی که ملک زیـد است، آن یک ملکیت است، وقتی ملک عَمرو شـد، ملکیتِ دیگر است نه نفس همان ملکیت اوّل. ملکیت زیـد، غیر از ملکیت عَمرو است و این‌هـا تعـدّد دارنـد در عین این که امر اعتبـاری هسـتند. زوجیّت، امری اعتباری است ولی زوجیّت هر زن و شـوهری بـا زوجیّت زن و شوهر دیگر تفـاوت دارد و نمی‌توان گفت: «این‌هـا یـک زوجیّت می‌باشـند»، زیرا طرف اضافه‌اش فرق می‌کنـد. زیـد همان‌طور که مالک کتابش می‌باشـد، مالک منزلش نیز می‌باشـد در اینجا اگرچه زیـد، در هر دو یکی است ولی در عین حـال، دو ملکیت وجود دارد، زیرا طرف اضـافه‌اش فرق می‌کنـد، یـک طرف اضـافه آن کتـاب و طرف دیگر آن خانه است و ملکیّت زیـد نسـبت به کتاب، با ملکیت زید نسبت به خانه فرق می‌کند. و خلاصه این که در باب ملکیّت، وقتی مالک عوض شود، ملکیّت، تعـدّد پیـدا می‌کنـد. وقتی مملوک عوض شود، ملکیّت تعـدّد پیـدا می‌کنـد. در نتیجه، ملکیّت، دارای مصـادیق متعدّدی است ولی همه این‌ها در ملکیّت- به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۶

معنای امر اعتباری- اشتراک دارنـد، همان‌طور که تمام افراد انسان را نوع انسان زیر پوشـش قرار می‌دهد ولی معنایش این نیست که «زیـد» و «عَمرو» یـک وجودنـد. هریـک از این‌هـا وجود واحـد و مسـتقلّ هسـتند ولی یک نوع به نام «انسان» تمام این افراد را تحت پوشـش خود دارد. به‌عبارت دیگر: این افراد، در ماهیت نوعیّه و طبیعیّه مشترکند در عین این که تعدّد دارند. نمی‌شود گفت: «زید و عَمرو، وجود واحدند»، بلکه «زید» و «عَمرو» دو وجود هستند حتی بالاتر از این «زید و عمرو إنسانان» دو انسان هستند نه یک انسان. در بـاب ملکیّت نیز مسئله به‌همین‌صورت است، ولی ملکیت، یـک امر اعتباری و انسانیّت، یک امر واقعی است امّا در جهات دیگر، فرقی میان آن دو نیست. حال که این دو مقدّمه روشن گردید به جواب اشـکال پرداخته و می‌گوییم: «مسبّبی را که شـما می‌گویید: «اسـباب متعدّد دارد و این اسـباب متعدّد در یک ردیف قرار نگرفته‌اند بلکه بعضـی از آنها متیقّن السـببیّه هسـتند و بعضـی مشکوک السـببیّه‌اند»، آیا این مسبّب را شـما چه چیزی فرض می‌کنید؟ شـما مسبّب را امر واحد خارجی فرض می‌کنید و می‌گویید: «مسبّب، یک شـیء است و این شـیء، اسـباب متعدّدی دارد که بعضی از آن اسبابش متیقّن السببیّهٔ و بعضی مشکوک السببیّه‌اند و اگر شارع، این مسبّب را امضاء کرده باشد چه دلالتی دارد بر این که آن سبب مشکوک السببیّه را هم امضاء کرده باشد؟ ملازمه‌ای بین این دو وجود ندارد». ولی ما می‌گوییم: این‌طور نیست، مسئله این است که هرکدام از این اسباب متعدّد، دارای مسبّب خاصی می‌باشند، مثلًا

اگر شما کتاب خود را به صیغه، فروختید، این یک مسبّب خاص دارد و آن عبارت از ملکیتی است که در ارتباط با کتاب مطرح است ولی اگر عبای خود را به معاطات فروختید، سببیت عرفیه‌اش محفوظ است و مسبّب، از نظر عرف، تحقّق دارد، آیا (أحلَّ اللَّه البیع) این مسبّب در رابطه با عبا را می‌گیرد یا نه؟ شما در شمول (أحلَّ اللَّه البیع) نسبت به مسبّب، تردیدی ندارید. اطلاق (أحلَّ اللَّه البیع) همه مسبّبات عرفی را می‌گیرد و اگر بگویید: «این مسبّبِ معاطاتی را هم می‌گیرد» باید معاطات مورد امضای شارع واقع شده باشد، زیرا نمی‌شود عبائی که با معاطات فروخته

شده و ملکیت عرفیه تحقّق پیدا کرده است شارع مقدّس بیاید ملکیت را به (أحلّ اللّه البیع) امضا کند و با وجود این، معاطات، اعتباری نداشته باشد. همین‌طور اگر کسی خانه‌اش را با صیغه فارسی فروخت، در ابتدا شک می‌کنیم که آیا صیغه فارسی، ازنظر شارع، سببیّت دارد یا نه؟ ولی وقتی می‌آییم تحلیلی روی (أحلّ اللّه البیع) انجام می‌دهیم، می‌گوییم: (أحلّ اللَّه البیع) مسبّبات عرفیه را امضا می‌کند و این هم یکی از مسبّبات عرفیه است و زمانی که این مسبّب عرفی را امضا کرد معنایش این است که به دنبال صیغه فارسی، اعتبار ملکیت کرده است در این صورت، آیا می‌توان گفت: «بیع به صیغه فارسی را شارع امضا نکرده است؟» آیا می‌توان گفت: «ما تردید داریم در این که بیع به صیغه فارسی تأثیر دارد یا نه؟» دیگر جای یک چنین تردیدی نیست. به‌عبارت روشن‌تر: در جواب از اشکال می‌گوییم: چون در ارتباط با مسبّبات، تعدّد مطرح است، این که مستشکل می‌گوید: «مسبّب، شیء واحدی است» آیا مقصودش از وحدت مسبّب چیست؟ اگر مقصودش این است که مسبّب، یک شیء خارجی است- مثلًا مانند یک احراق خارجی- در این صورت می‌گوییم: واقعیتِ مسئله این نیست، زیرا هر بیعی دارای مسبّبی است، چون ملکیت، با طرف اضافه‌اش تغییر پیدا می‌کند. ملکیتِ زید، غیر از ملکیت عَمرو است. ملکیت زید نسبت به کتاب، غیر از ملکیت زید نسبت به خانه است.

آیا ما می‌توانیم به همه این مسبّبات- به معنای ملکیت- یک وحدت خارجی داده و بگوییم: مجموع این‌ها به‌منزله زید است؟ خیر، مسئله این‌طور نیست. بلکه مقصود از وحدت مسبّب، وحدت سنخی است یعنی سنخ مسبّب، واحد است، یعنی در تمام بیعها فقط مسأله ملکیت مطرح است. در بیع، مسأله زوجیّت مطرح نیست، مسأله اجاره مطرح نیست بلکه فقط ملکیت مطرح است. امّا ملکیّت چیست؟

ملکیت، متعدّد است، مصادیق فراوان دارد. هر طرفِ اضافه‌اش که تغییر پیدا کند، تعدّد پیدا می‌کند. پس درحقیقت، ما مسبَّب واحد به‌معنای وحدت وجودی- مانند زید- نداریم بلکه مسبّب واحد به‌معنای وحدت سنخی و وحدت نوعی داریم. وحدت نوعی و

سنخی، افراد و مصادیق دارد و (أحلَّ اللَّه البیع) به مقتضای اطلاقش تمامی این مسبّبات را شامل می‌شود و اگر همه مسبّبات را شامل شد، اسبابی که از نظر عرف سببیّت دارد ولی شک داریم که آیا شارع هم سببیّت آنها را اعتبار کرده یا نه؟ همه این اسباب را هم شامل می‌شود. همچنین تمام خصوصیاتی را که احتمال دهیم از نظر شرعی دخالت داشته باشد، (أحلَّ اللَّه البیع) شاملش می‌شود، چون از نظر عرفی، عدم دخالت آنها را احراز کرده‌ایم. و الّا اگر از نظر عرفی تردید داشته باشیم که آیا این سبب دخالت دارد یا نه؟ آنجا، مسبّبی را احراز نکرده‌ایم تا (أحلَّ اللَّه البیع) شاملش شود.

(احلّ اللَّه البیع) مسبّب احرازشده عرفی را می‌گیرد، آن‌هم هر مسبّب احرازشده عرفی. و در این صورت، باید همه اسباب را هم شامل شود و نمی‌توانند بگویند: «من، ملکیت بعد از معاطات را قبول می‌کنم ولی معاطات را قبول نمی‌کنم». خلاصه جواب این که مستشکل که روی وحدت مسبب تکیه می‌کند، اگر وحدت شخصی را اراده کند، باطل است، برحسب مقدّمه دوّم. و اگر وحدت نوعی و سنخی را اراده کند، این وحدت سنخی و نوعی همراه با تعدّد است و اگر تعدّد مطرح شد و (أحلَّ اللَّه البیع) همه مسبّبات را شامل شد، باید همه اسباب هم محکوم به امضاء شود و به‌همین‌جهت است که ما در موارد شک در سببیّت شرعیه یک سبب،

می توانیم به اطلاق (أحلَّ اللَّه البیع) تمسک کنیم. با این که معنای بیع هم مسبّب است و هیـچ ارتباط معنوی به‌سـبب ندارد، با وجود این مقـدّمه، تمسـک به اطلاـق کاملًا صـحیح است. نتیجه بحث در بـاب صـحیح و اعم در الفـاظ معاملات از آنچه گفته شـد نتیجه می گیریم که الفاظ معاملات، چه برای مسبّبات وضع شده باشـند چه برای اسـباب، در موارد شک در جزئیت و شرطیت، می توان به اطلاق تمسک کرد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۵۹

امر یازدهم اشتراک لفظی

اشاره

۱- آیا اشتراک لفظی تحقّق دارد؟ ۲- منشأ تحقّق اشتراک لفظی ۳- آیا در قرآن کریم اشتراک لفظی تحقّق دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۱

آیا اشتراک لفظی تحقّق دارد؟

اشاره

اشتراک لفظی به این معناست که لفظ واحدی دارای معانی متعدّدی باشد و در اینجا بحث در این است که آیا اشتراک لفظی وجود دارد یا نه؟ در باب اشتراک لفظی سه نظریه مطرح است:

نظریه اوّل

اشاره

بعضی ۱۴۵] معتقدنـد: وجود اشـتراک لفظی، ضـروری است و چـاره‌ای جز تحقّق اشتراک لفظی نیست. قائـل به این قول، این گونه اسـتدلال می کند که ما وقتی الفاظ و معانی را ملاحظه می کنیم، می‌بینیم خصوصـیتی در الفاظ وجود دارد و خصوصـیتی بر ضدّ آن در معـانی وجود دارد. خصوصـیت الفـاظ این است که الفـاظ، متنـاهی می‌باشـند و خصوصـیت معـانی این است که معانی، نامتناهی می‌باشند. چرا الفاظ، متناهی است؟ زیرا در هر لغت،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۲

حروف اصلیِ تشکیل‌دهنده کلمات، محدود است، بیست یا بیست و پنج یا حد اکثر چهارصد حرف- که در مورد زبان چینی گفته شده است-. بالأخره، مبدأ الفاظ عبارت از تعدادی حروف محدود و متناهی است و زمانی که مواد، متناهی شد، آن صورتی هم که عارض بر مواد متناهی می‌شود، متناهی خواهـد بود. ترکیباتی که عارض بر این حروف می‌شونـد، بـدون تردید، متناهی خواهند بود. امّـا در باب معانی این گونه نیست بلکه معانی، نامتناهی هسـتند. مراد از معانی، تمام حقایق- حتی ممتنع الوجود[۱۴۶]- است و لفظ

«ممتنع»، حکایت از معنا می‌کند، پس مراد از معانی، مجموعه «واجب، ممکن، ممتنع» است و این مجموعه، نامتناهی است. ممکن است بتوان برای اثبات نامتناهی بودن معانی راه دیگری را پیمود و گفت:

یکی از حقایقِ عالَم، عبارت از «واجب‌الوجود بالذات» است و روشن است که «واجب‌الوجود بالذات»، به تمام معنا، نامتناهی است. علمش، نامتناهی است، قدرتش نامتناهی است و حتی شاید بتوان گفت: «ذات پاکش هم نامتناهی است». تازه او یکی از حقایق عالَم است ولی مهم‌ترین حقیقت این عالَم و سرچشمه همه حقایق است. بنابراین، معانی، غیر متناهی و الفاظ، متناهی است و اگر متناهی بخواهد برای نامتناهی وضع شود راهی جز اشتراک لفظی وجود ندارد. ولی معنای این حرف این نیست که اشتراک، در همه الفاظ تحقّق دارد. مثلًا اگر پنجاه لفظ و صد معنا داشته باشیم، معنای اشتراک این نیست که هر لفظی در برابر دو معنا وضع شده باشد بلکه ممکن است چهل و نه لفظ در مقابل چهل و نه معنا و یک لفظ باقیمانده در مقابل پنجاه و یک معنا وضع شده باشد و اشتراک، تنها در مورد یک لفظ باشد. درهرصورت، راهی جز اشتراک لفظی وجود ندارد. به‌عبارت دیگر: ما وقتی در مقابل معانی قرار می‌گیریم، با کمبود لفظ مواجه می‌شویم، و برای تفهیم و تفهّم معانی، راهی جز اشتراک لفظی نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۳

اشکالات مرحوم آخوند بر دلیل فوق

اشکال اوّل: مرحوم آخوند می‌فرماید: شما که می‌خواهید الفاظ متناهی را برای معانی نامتناهی وضع کنید، آیا تعدّد وضع، به تعدّد الفاظ است یا به تعدّد معانی؟

به‌عبارت دیگر: در اینجا ما سه عنوان داریم: الفاظ- که متناهی هستند- معانی- که نامتناهی هستند- و وضع- که فعل واضع است-. آیا وضع الفاظ برای معانی، تابع الفاظ و متناهی است یا تابع معانی و نامتناهی است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: وضع، همیشه تابع معناست، اگر معنا دوتا شد، وضع هم دو تا خواهد بود. لفظ عین، هفتاد معنا دارد و یک لفظ هم بیشتر نیست. ولی آیا چند وضع دارد؟ آیا یک وضع دارد- چون لفظ واحد است- یا هفتاد وضع دارد- چون دارای هفتاد معناست-؟ بنا بر قاعده، تعدّد وضع تابع تعدّد معناست، یعنی واضع، یک‌مرتبه لفظ عین را برای چشم وضع می‌کند، بار دوّم برای چشمه و .... بنابراین، وضع متعدد است خواه واضع یکی باشد یا متعدّد، درهرصورت، وضع متعدد است. حال که چنین است، معانی غیر متناهی، اوضاع غیر متناهی لازم دارند و این دارای اشکال است، زیرا اگر واضع، بشر باشد، همه افراد بشر هم که جمع شوند و وضع انجام دهند، اوضاع آنان متناهی خواهد بود زیرا خودشان متناهی هستند. واضع متناهی، چگونه می‌تواند وضع نامتناهی داشته باشد. و اگر واضع، خداوند باشد، اگرچه به‌لحاظ نامتناهی بودن خداوند، تحقّق اوضاع نامتناهی از خداوند امکان دارد ولی در اینجا اشکال دیگری مطرح می‌شود و آن این است که اصولًا وضع، اصالت ندارد بلکه به عنوان مقدّمه استعمال مطرح است. و اگر لفظی را برای معنایی وضع کنند، با علم به این که در طول تاریخ حتّی یک‌بار هم در این معنا استعمال نمی‌شود، این وضع، لغو است و اثری برآن مترتب نیست. حال اگر ما وارد دایره استعمالات شدیم و دیدیم استعمال متناهی است و وضعی که به دنبال آن، استعمال تحقّق پیدا نکند لغو است و از حکیم صادر نمی‌شود، باید بگوییم: «اگرچه درصورتی که واضع خداوند باشد اوضاع نامتناهی امکان دارد ولی به‌لحاظ این که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۴

وضع، مقدّمه استعمال است و استعمال، متناهی است، اوضاع غیر متناهی نمی‌تواند تحقّق پیدا کند». خلاصه حرف مرحوم آخوند این است که اگر الفاظ، متناهی و معانی غیر متناهی باشند، لازم می‌آید که اوضاع غیر متناهی باشند و اوضاع غیر متناهی دارای

اشکال است خواه واضع خداوند باشد یا بشر.[۱۴۷] بررسی اشکال اوّل مرحوم آخوند: اگرچه کلام مرحوم آخوند فی‌نفسه خوب است ولی می‌توان به گوشه‌ای از آن مناقشه کرد. و آن این است که در بررسی اقسام وضع، گفتیم: یکی از اقسام وضع، عبارت از «وضع عام و موضوع له خاص» است. که به‌نظر ما این صورت، از جهت مقام تصوّر هم دارای اشکال بود، امّا مرحوم آخوند تردیدی نداشت که «وضع عام و موضوع له خاص» دارای امکان تصوّر است ولی می‌فرمود: مسأله حروف، به عنوان مصداق برای «وضع عام و موضوع له خاص» نیست. ما اینجا به مرحوم آخوند می‌گوییم: در «وضع عام و موضوع له خاص»، واضع، یک معنای کلّی را درنظر می‌گیرد ولی لفظ را برای افراد و مصادیق آن وضع می‌کند. اگر معنای موضوع له این لفظ، عبارت از افراد و مصادیق و جزئیات شد، بین این جزئیات و افراد، تباین وجود دارد، یعنی درحقیقت، موضوع له این لفظ، عبارت از افراد و معانی متباین و غیر قابل اجتماع است.

و در این صورت، آیا چیزی غیر از اشتراک لفظی تصوّر می‌شود؟ آیا در «وضع عام و موضوع له خاص» اشتراک معنوی تحقّق دارد؟ اشتراک معنوی به این معناست که لفظ برای قدر جامع وضع شده باشد، برای معنای عام وضع شده باشد. در حالی که شما فرض می‌کنید که برای معنای عام وضع نشده است بلکه برای افراد و مصادیق و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۵

خصوصیاتِ این معنای عام وضع شده است. لذا در آنجا گفتیم: «این که شنیده‌اید «عین» یک مشترک لفظی و دارای هفتاد معنا است، یک مسأله جزئی است. در «وضع عام و موضوع له خاص» مشترک لفظی با یک میلیارد معنا مطرح است، زیرا هر جزئی، به طور مستقلّ موضوع له قرار گرفته است، هر مصداق، مستقلًا موضوع له است».[۱۴۸] حال که این‌طور شد ما سؤال می‌کنیم: آیا وضعِ لفظ در «وضع عام و موضوع له خاص» در برابر یک میلیارد معنا، به اوضاع متعدّد تحقّق پیدا کرده است یا به یک وضع؟

روشن است که در «وضع عام و موضوع له خاص» ما بیش از یک وضع نداریم ولی در عین حال که وضع، واحد است، یک میلیارد معنا به عنوان موضوع له آن می‌باشد. بنابراین آنچه مرحوم آخوند فرمود «که اگر ما پای مشترک لفظی را به‌میان بیاوریم باید به تعداد معانی، قائل به تعدّد وضع شویم» حرف درستی نیست. خیر، در وضع عام و موضوع له خاص، مسئله این‌طور نیست. شما لفظ را برای یک میلیارد معنا وضع می‌کنید، این یک میلیارد، متباین هستند زیرا خصوصیات آنها هم در معنای موضوع له دخالت دارد و بین افراد- با لحاظ خصوصیات- تباین وجود دارد. بین زید و عَمرو- با حفظ خصوصیات زیدیّت و عَمریّت- تباین وجود دارد و امکان اجتماع بین آنها وجود ندارد. در نتیجه، ما توانستیم یک مشترک لفظی با این تعداد تکثر در معنا و تعدّد در معنا پیدا کنیم ولی درعین‌حال، تعدّد وضع هم لازم نداشته باشیم، بلکه تمام این مسائل با یک وضع حلّ شود. بلی در جایی که معانی از دو سنخ باشند و مسأله افراد و یک ماهیت در کار نباشد، بلکه ماهیات متعدّد و حقایق متعدّد مطرح باشد، آنجا اشتراک

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۶

لفظی، تعدّد وضعش به تعدّد معانی است. ولی این که بخواهیم به‌طور کلّی بگوییم:

«هرجا مسئله اشتراک لفظی مطرح شد، باید به‌لحاظ تعدّد معنا، تعدّد وضع هم در کار باشد» این حرف نمی‌تواند تمام باشد. اشکال دوّم مرحوم آخوند: مرحوم آخوند می‌فرماید: ما در باب معانی، در صورتی عدم تناهی معانی را از شما پذیرفتیم، که معانی را به‌ضمیمه افراد و مصادیق و جزئیات درنظر بگیریم ولی اگر شما بخواهید کلّیات- یعنی معانی عامّه- را درنظر بگیرید، ما می‌گوییم: «معانی عامّه، تناهی دارد، واجب‌الوجود، یک معنای عام است، ممکن الوجود هم یک معنای عام است، ممتنع الوجود نیز یک معنای عام است و مثلًا موجود مجرّد هم یک معنای عام و موجود مادّی هم یک معنای عام است. وقتی ما رئوس معانی و کلّیات معانی را درنظر می‌گیریم، نمی‌توانیم ادّعای عدم تناهی کنیم بلکه معانی در ارتباط با کلّیات، محدود و متناهی است و ما غیر از عناوین واجب و ممکن و محال و امثال این عناوین، عناوین دیگری نداریم تا بتوانیم مسأله عدم تناهی را مطرح کنیم».[۱۴۹] ممکن

است به ذهن بیایـد که لازمه غیر متنـاهی بودن یـک معنا چیست؟ مثلًا اگر در مورد ذات باری‌تعالی، عـدم تناهی را فرض کنیم، آیا این منافـات دارد با این که کلمه «اللّه» برای این ذات غیر متناهی وضع شـده باشـد؟ خیر، این‌طور نیست که عـدم تناهی، اقتضای این معنا را داشـته باشد که حتماً باید پای اشتراک لفظی را به‌میان بیاوریم. در نتیجه قول «ضروری الوجود بودن اشتراک لفظی» غیر قابل قبول است.

نظریه دوّم

اشاره

بعضـی معتقدند: عدم اشتراک لفظی ضـروری است. در ارتباط با این نظریه، چند دلیل ذکر شده است ولی مرحوم آخوند فقط یکی از

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۷

آنهـا را مطرح کرده است. قـائلین به این قول می گوینـد: اشتراک لفظی، دارای امتناع وقوعی است یعنی وقوع آن در خارج، مستلزم تالی فاسد است.[۱۵۰]

دلیل اوّل:

مرحوم آخوند می‌فرماید: قائلین به این قول، عقیده دارند که اشتراک لفظی، با هدف وضع سازگار نیست و بین این دو، تباین وجود دارد، زیرا هـدف وضع، عبارت از سـهولت تفهیم و تفهّم است. وضع برای این است که مردم از اشاره و امثال آن نجات پیدا کنند و بتوانند مقاصد خود را با وسـیله‌ای سـهل و آسان بیان کنند. در حالی که اشتراک لفظی، ما را از رسـیدن به مراد متکلّم دور می کند، زیرا اشتراک لفظی، نیاز به قرینه معیّنه دارد و چون بنای قرائن- نوعاً- بر خفاست و مخاطب- نوعاً- تنبّه به قرائن پیـدا نمی کنـد، لـذا اگر گفت: «رأیت عیناً» و عین خاصـی را اراده کرد، مخاطب، آن را نمی‌فهمد. به‌همین‌جهت، جمع بین هدف وضع و اشتراک لفظی تحقّق نـدارد. پاسـخ مرحوم آخونـد از دلیل فوق: این که می گویید: «قرینه، توأم با خفاست» به چه معناست؟ ما در باب مجازات هم قرینـه داریـم، مشـترک معنـوی هـم اگر بخواهـد بر بعضـی از مصـادیقش منطبـق شـود، به قرینه نیـاز دارد. آیـا قرینه مشـترک لفظی خصوصـیتی دارد که قرینه مشترک معنوی آن خصوصـیت را نـدارد؟ و اگر بگوییـد: «هر قرینه‌ای توأم با خفاست» ما سؤال می کنیم: اگر متکلّم گفت:

«رأیت أسداً یرمی»، آیا شما در معنای آن تردیدی دارید؟ این جمله، ظهور در «رجل شجاع» دارد. و لذا در بحث أصالهٔ الظهور، این معنا مطرح شده که أصالهٔ الظهور، یک

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۶۸

معنای عامی است نه این که این اصل، در محدوده استعمالات حقیقیّه باشد.

همان‌طوری که در «رأیت أسـداً»، یک أصالهٔ الظهور وجود دارد و آن أصالهٔ الظهور اقتضا می کند که «رأیت أسداً» بر معنای حقیقی

حمل شود، در «رأیت أسداً یرمی» هم یک أصالهٔ الظهور وجود دارد که اقتضا می‌کند «رأیت أسداً یرمی» حمل بر معنای مجازی شود. بنابراین، دلیل فوق نمی‌تواند امتناع اشتراک لفظی را اثبات کند.[۱۵۱]

دلیل دوّم و سوّم:

این دو دلیل به هدف وضع کاری ندارد بلکه مبتنی بر این است که اشتراک لفظی، با حقیقت و ماهیت وضع، سازگار نیست. ولی با توجه به این که حقیقت و ماهیت وضع، مورد اختلاف بود، هریک از این دو دلیل بر مبنای یکی از اقوال پیرامون حقیقت وضع می‌باشد که در ذیل به بیان آنها می‌پردازیم: بیان اوّل: بعضی گفته‌اند: اشتراک لفظی، با ماهیت وضع سازگار نیست، زیرا حقیقت وضع عبارت از این است که واضع، یک لفظ را قالب و مرآت برای معنا قرار بدهد. یعنی همان‌طور که با ملاحظه مرآت، همه چیز روشن می‌شود و حالت تحیّر و تردید، برای انسان باقی نمی‌ماند، واضع نیز لفظ را مرآت برای معنا قرار می‌دهد به طوری که با شنیدن لفظ، انتقال به‌معنا پیدا شود و دیگر هیچ‌گونه تحیّر و تردیدی در کار نباشد، لفظ را که می‌شنود، معنا کاملًا روشن باشد، مثل همان کسی که ناظر در مرآت است که با نظر در مرآت، آنچه را باید ملاحظه کند، ملاحظه می‌کند و برای او حالت تردید و تحیّری باقی نمی‌ماند. مستدلّ می‌گوید: اگر ماهیت وضع، یک چنین چیزی باشد، با اشتراک لفظی سازگار نخواهد بود زیرا معنای قالب بودن و مرآت بودن لفظ برای معنا، این است که انسان

وقتی لفظ را شنید، به سرعت به معنا منتقل شود و برای او حالت تردید و تحیّر نباشد و در ارتباط با اشتراک لفظی، چنین چیزی تحقّق ندارد.[۱۵۲] پاسخ: جواب از این حرف، جواب مبنایی است یعنی ما به این مستدلّ می‌گوییم: معنای وضع، مرآتیت نیست. در اینجا خلطی واقع شده بین مقام وضع و مقام استعمال. و حساب هریک از این دو مقام، جدای از یکدیگر است. در باب وضع، هم لفظ اصالت دارد و هم معنا، و مسأله مرآتیت مطرح نیست. مسئله این است که واضع می‌آید و یک لفظ را به‌طور مستقل ملاحظه کرده و یک معنا را هم به‌طور مستقل ملاحظه کرده و آن لفظ را علامت و نشانه برای این معنا قرار می‌دهد. علامت بودن و نشانه بودن، یک مطلب است و مرآتیت و قالب بودن مطلب دیگر است. در باب وضع، لفظ و معنا دو مقوله متباین می‌باشند. لفظ از مقوله لفظ و معنا از مقوله معناست و بین لفظ و معنا، تباین کلّی وجود دارد و هیچ امکان ندارد که لفظ، معنا شود یا معنا لفظ شود، ولی واضع با عمل خودش- به نام وضع- می‌آید و یک علامیّت اعتباری برای این لفظ، نسبت به معنا قائل می‌شود. دلیل این که لفظ، اصالت دارد همین کاری است که ما انجام می‌دهیم، پدر وقتی می‌خواهد برای فرزندش نام‌گذاری کند، ممکن است تا مدّتی فکر و مطالعه کند و سپس نام را انتخاب کند. این‌قدر لفظ در باب وضع اصالت دارد. و الّا اگر لفظ، فانی در معنا و مرآت برای معنا بود- آن‌طور که مستدلّ قائل است- دیگر لفظ اصالتی نداشت و چیزی که اصالت ندارد، لازم نیست انسان روی آن فکر و مطالعه کند. و ما عرض کردیم که حقیقت وضع، همین نام‌گذاری است که پدر نسبت به فرزند انجام می‌دهد. آیا حقیقت و ماهیت نام‌گذاری چیست؟ ماهیت نام‌گذاری این است که یک لفظ را به‌جای اشاره عملیه قرار می‌دهند یعنی اگر لفظ نبود، باید این مولود، با اشاره به او مشخص

شود، حال که مسأله وضع پیش‌آمده، به‌جای آن اشاره عملیه، کلمه «زید» یا کلمه دیگر مطرح است. کجا در نام‌گذاری، مسأله مرآتیت مطرح است؟ بلی وقتی وضع تحقّق پیدا کرد و نوبت به مقام استعمال رسید، مستعمِلین، هدفشان معناست. آنان در استعمال،

توجه کامل به معنا دارند و می‌خواهند مقاصد خود را سریعاً در اختیار مستمعین بگذارند، لذا توجه مستعمِلین به‌معنا، توجّه مرآتیت است. توجه مستمعین هم به معنا همین‌طور است. مستمعین، وقتی الفاظ را استماع می‌کنند گویا پای لفظ در میان نیست و مثل این که آنان معانی را یکی پس از دیگری تلقّی می‌کنند. این امر به خاطر این است که در مقام استعمال- چه در ارتباط با مستعمِل و چه در ارتباط با مستمع- الفاظ جنبه مرآتیت دارد. هدف تفهیم و تفهّم معناست. ولی در باب وضع، نمی‌توانستیم مسئله را به این صورت پیاده کنیم. در باب وضع، واضع یک نظر مستقلّ به لفظ و یک نظر مستقلّ هم به معنا دارد بعد می‌گوید:

وضعتُ هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی، همان‌طوری که پدر در مقام نام‌گذاری فرزند، برای نام، اصالت قائل است و نام را مستقلًا ملاحظه می‌کند ولی وقتی نوبت به مستعملین رسید آنان که کلمه زید را می‌گویند آن‌قدر- از نظر مستمع و متکلّم- لفظ، فانی در معناست که گویا اصلًا لفظی مطرح نیست و معانی القاء می‌شود و تفهّم و استماع می‌شود. خلاصه این که گویا مستدلّ بین مقام وضع و مقام استعمال خلط کرده است. در استعمال، مرآتیت مطرح است ولی در مقام وضع، هم لفظِ موضوعْ اصالت دارد و هم معنای موضوع له اصالت دارد و هیچ‌گونه قالبیت و مرآتیتی مطرح نیست بلکه صرفاً یک علامیّت و نشانه بودن لفظ برای معنا مطرح است. پس این دلیل قائلین به امتناع وقوعی اشتراک لفظی، ناتمام است، زیرا مبنای آنان نادرست است. بیان دوّم: این بیان هم یک مبنایی را در باب وضع قائل شده و ملاحظه کرده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۱

است که آن مبنا با اشتراک لفظی سازگار نیست و به جای این که از مبنا دست بردارد از اشتراک لفظی دست برداشته و آن را محال می‌داند. مستدلّ می‌گوید: حقیقت و ماهیت وضع، عبارت از این است که واضع، ملازمه‌ای را میان لفظ و معنا جعل می‌کند و به‌واسطه جعل این ملازمه، لفظ و معنا متلازم می‌شوند یعنی هیچ‌کدام از این دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند و اگر معنای وضع یک چنین مسأله‌ای باشد دیگر نمی‌توان آن را در ارتباط با دو معنا پیاده کرد و نمی‌توان گفت: این لفظ، همان‌طور که با معنای اوّل ملازمه دارد با معنای دوّم هم ملازمه دارد. زیرا معنای یک چنین حرفی این است که نه معنای اوّل قابل انفکاک از لفظ است و نه معنای دوم و نه لفظ قابل انفکاک از این دو معناست و چنین چیزی صحیح نیست. ما همیشه مشترک لفظی را در یک معنا استعمال می‌کنیم و در بحث آینده- که بحث می‌کنیم آیا مشترک لفظی را می‌توان در بیش از یک معنای واحد استعمال کرد- خواهیم گفت که جماعتی از محقّقین معتقدند: «مشرک لفظی را در بیش از یک معنا نمی‌توان استعمال کرد». آن‌وقت اگر ما این حرف را با معنای وضع- که عبارت از ملازمه است- ملاحظه کنیم، چگونه می‌توانیم تصور کنیم که لفظ «عین» هم با «عین باکیه» ملازمه دارد- یعنی هیچ‌گاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند- و هم با «عین جاریه» ملازمه دارد- یعنی هیچ‌گاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند-؟ چگونه می‌توان چنین ملازمه‌ای را بین دو معنایی که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند، در ارتباط با یک لفظ مطرح کرد؟[۱۵۳]

پاسخ: ما این مبنای شما را در ارتباط با وضع نمی‌پذیریم. کدام ملازمه بین لفظ و معنا وجود دارد؟ آیا واضع می‌آید- به لحاظ این که لفظ و معنا، هر دو واقعیت می‌باشند- میان لفظ و معنا، ملازمه واقعیّه جعل می‌کند؟ چگونه واضع می‌تواند بین دو چیز متباین- که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۲

یکی از مقوله لفظ و دیگری از مقوله معناست- ملازمه واقعیّه درست کند؟ لفظ و معنا دو امر متباین بوده و واضع نمی‌تواند بین دو امر متباین- که هیچ ملازمه‌ای بین آنها وجود ندارد- ملازمه واقعیّه و تکوینیّه درست کند. و اگر گفته شود: «واضع، بین لفظ و معنا ملازمه اعتباریه درست می‌کند» ما می‌گوییم: ملازمه اعتباریه چه معنایی می‌تواند داشته باشد، مگر در هر چیزی می‌توان ملازمه اعتباریه را مطرح کرد؟ علاوه بر این، ما گفتیم: «واضع، در مقام وضع، همان کاری را انجام می‌دهد که پدر در مقام نام‌گذاری فرزند انجام می‌دهد»، آیا اگر شما از چنین پدری سؤال کنید:

چه کاری می‌خواهی انجام دهی، او می گوید: می‌خواهم بین لفظ و معنا ملازمه ایجاد کنم؟ اصلًا مسأله ملازمه مطرح نیست. واقعیت مسئله این است که این لفظ جای اشاره عملیه را بگیرد. جای آن اشاره‌ای که در همه جا راه ندارد را بگیرد، چون اشاره، تنها در صورت حضور مشاراليه مطرح است درحالی که پدر گاهی در غیاب فرزند می‌خواهد او را موضوع برای حکمی قرار دهد، آنجا چگونه به او اشاره کند؟ در اینجا آمده‌اند به‌جای اشاره عملیه، یک لفظ را جایگزین کرده‌اند که هم با حضور مشاراليه و هم با غیاب او و هم با موتش و هم با حیاتش، به عنوان علامت برای مشاراليه و معرِّف برای آن است. معرِّف بودن، یک مطلب و جعل ملازمه مطلبی دیگر است و بین این‌ها ارتباطی وجود ندارد.

تحقیق در ارتباط با اشتراک لفظی

از آنچه گفته شد معلوم گردید که ادلّه قائلین به ضروری الوجود بودن اشتراک لفظی و نیز ادلّه قائلین به ضروری العدم بودن آن ناتمام است. مقتضای تحقیق این است که اشتراک لفظی نه ضروری الوجود است و نه ضروری العدم، بلکه امری ممکن است که می‌تواند در خارج تحقّق داشته باشد و وقوع،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۳

بهترین دلیل برای امکان آن است. ما به وضوح می‌بینیم که اشتراک لفظی در خارج تحقّق دارد و حتی الفاظی وجود دارند که مشترک لفظی بین دو معنای متضادند، مثلًا کلمه «قُرْء» که در قرآن کریم استعمال شده، هم به معنای «طهر» و هم به معنای «حیض» است و هر دو معنا، معنای حقیقی آن می‌باشند. و الفاظ مشترکی که معانی آنها متضاد نباشند فراوان است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۵

منشأ تحقّق اشتراک لفظی

اشاره

بحث در این است که آیا چه چیزی سبب تحقّق اشتراک لفظی گردیده است؟ آیا در الفاظ کمبودی وجود دارد؟ چرا به‌جای وضع لفظ «عین» برای هفتاد معنا، هفتاد لفظ برای آن هفتاد معنا وضع نکرده‌اند؟ چرا یک لفظ را برای «طهر» و یکی را برای «حیض» وضع نکرده‌اند بلکه لفظ «قرء» را برای آن دو معنای متضاد وضع کرده‌اند که چه‌بسا موجب اشتباه شود؟ در آیه شریفه (و المطلقات یتربّصن بأنفسهن ثلاثهٔ قروء)[۱۵۴] که قرینه نیست از کجا انسان بفهمد مراد از «قرء» کدام‌یک از آن دو معناست؟ و اگر قرینه اقامه شود- که نوعاً قرائن لفظیه است- نتیجه این می‌شود که دو لفظ را برای رساندن یک معنا به کار برده‌اند، در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چرا از اوّل نیامدند یک لفظ را برای همین معنا وضع کنند بدون این که برای افهام مقصود، نیاز به تعدّد لفظ باشد؟ پس با وجود این که ضرورتی برای تحقّق اشتراک لفظی نبوده است چه چیزی سبب شده که اشتراک لفظی تحقّق پیدا کند؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۶

در اینجا سه راه گفته شده است:

راه اوّل برای تحقّق اشتراک لفظی

این راه از انضمام دو مطلب به یکدیگر حاصل می‌شود: مطلب اوّل: قبائل و طوائف مختلف در زمانهای سابق با وجود این که در اصل یک لغت مشترک بودند- مثلًا زبان همه آنان عربی بود- ولی در عین حال، هر قبیله‌ای برای خودش اصطلاح خاصی داشت. در زمان ما نیز- که مسئله قبائل مطرح نیست- هر بلدی برای خودش اصطلاح خاصی دارد. یک بلد، از فلان معنا به یک لفظ تعبیر می‌کنند و بلد دیگر از همان معنا به لفظ دیگر تعبیر می‌کنند، با این که هر دو دارای یک زبان می‌باشند، مثلًا هر دو فارسی زبان هستند. این مطلب، کاشف از این است که معنای اشتراک در لغت این نیست که در تمامی الفاظ، اشتراک تحقّق داشته باشد و مثلًا همه عرب زبانها در تمام این الفاظ مشترک با یکدیگر اشتراک داشته باشند. بلکه این معنا به حسب بلاد- در زمان ما- و به حسب قبائل- در زمانهای گذشته متفاوت بوده است، مثلًا در زمان سابق در قبیله‌ای از کلمه «عین» معنای «چشم» را اراده می‌کردند نه معنای دیگر. و در قبیله دیگر وقتی کلمه «عین» گفته می‌شد، معنای «چشمه» را اراده می‌کردند نه معنای دیگر. و در قبیله سوّم، معنای سوّم را اراده می‌کردند. علت این که در قبائل به این صورت بوده، این است که دلیلی نداریم که واضع، خداوند یا شخص معیّن باشد بلکه به اعتبار اختلاف قبائل و کشورها و بلاد، واضعین، فرق می‌کنند. چه مانعی دارد که رئیس یک قبیله بگوید: ما در قبیله خودمان، «عین» را به‌معنای «چشم» می‌دانیم نه غیر از آن، و رئیس قبیله دوّم- با توجه به قبیله اوّل یا بدون توجّه به آن- بگوید: ما «عین» را به‌معنای «چشمه» می‌دانیم و همچنین قبائل دیگر. مطلب دوّم: محقّقین از لغویین که کتاب لغت می‌نوشته‌اند، مقیّد بودند که همه قبائل و طوایف را بررسی و تفحّص کنند. مثلًا گفته‌اند «جوهری» برای تدوین

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۷۷

«صحاح اللغة» حدود بیست سال در میان قبائل و طوایف می‌گشته و الفاظ و معانی را از زبان خود آنان می‌گرفته و می‌نوشته تا «صحاح اللغة» را تدوین کرده است. حال این «جوهری» ممکن است امروز وارد قبیله‌ای شده و ملاحظه کرده آنان وقتی «عین» را می‌گویند، «چشم» را اراده می‌کنند و وقتی وارد قبیله دوّم شده، دیده است آنان از «عین»، «چشمه» را اراده می‌کنند و در قبیله سوّم، مشاهده کرده است که آنان از «عین»، معنای سوّمی را اراده می‌کنند، حال ایشان می‌خواهد در «صحاح اللغة» معنای «عین» را بنویسد چاره‌ای جز این ندارد که همه معانی که در قبائل اراده می‌شده را ذکر کند. وقتی در میان قبائل عرب یک چنین اختلافی وجود دارد آیا «جوهری» چاره‌ای غیر از این دارد که بگوید: «عین، حقیقت در هفتاد معناست»؟ زیرا همه این قبائل، عرب هستند و هرکدام هم از عین، یک معنا را به‌صورت حقیقت اراده می‌کنند تقدّم و تأخّر و ترجیحی هم وجود ندارد، لغوی در اینجا کدام معنا را مطرح کند؟

چاره‌ای ندارد جز این که بگوید: «عین دارای هفتاد معناست و همه معانی آن‌هم به نحو حقیقت می‌باشند و اشتراک معنوی هم در کار نیست، پس باید به‌صورت اشتراک لفظی باشد». بنابراین، یکی از راه‌هایی که به عنوان منشأ تحقّق اشتراک لفظی مطرح است اختلاف قبائل- در زمان‌های قبل- و اختلاف بلاد- در زمان ما- می‌باشد.[۱۵۵]

راه دوّم برای تحقّق اشتراک لفظی

راه دوّمی که به عنوان منشأ اشتراک لفظی مطرح شده- و حرف خوبی هم می‌باشد- این است که گفته شود:

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۲۷۸

شما می‌گویید: غرض از وضع، تفهیم و تفهّم است. یعنی انسان به وسیله الفاظ بتواند مقاصد خودش را بیان کند و مطلب خود را برای مخاطب تبیین کند. تفهیم و تفهّم بر دو نوع است: گاهی تفهیم و تفهّم به این صورت است که انسان می‌خواهد مراد خودش را

با تمام ابعاد آن برای مخاطب روشن کنـد، یعنی می‌خواهـد آنچه در واقعیت تحقّق پیدا کرده، به وسیله لفظ در اختیار مخاطب قرار دهـد. تفهیم و تفهّم در اکثر مـوارد به همین نـوع است. و گـاهی تفهیم و تفهّم به این صورت است که انسان می‌خواهـد از مقصود خودش به صورت اجمالی پرده بردارد، یعنی می‌خواهـد واقعیت را به‌طور اجمال در اختیار مخاطب قرار دهد. مثلًا آدم متشخّصـی به منزل شـما آمده است. شـما وقتی می‌خواهید این قصه را نقل کنید به صورتهای مختلفی نقل می‌کنید: اگر مخاطب شما یک دوست صمیمی و نزدیـک است و می‌خواهیـد همه واقعیت را در اختیـار او قرار دهیـد، می‌گوییـد: «شب گذشـته فلان شخصـیت به منزل ما آمد» و تمام خصوصـیات او را مطرح می‌کنید. ولی گاهی مخاطب شـما کسی است که صلاح نمی‌دانید همه واقعیت را در اختیار او قرار دهید، می‌گویید: «شب گذشـته یک آقای محترمی به منزل ما آمد» و هیچ انگیزه‌ای برای معرفی او ندارید. بنابراین ما با دو نوع تفهیم و تفهّم روبرو هستیم، گـاهی تفهیم و تفهّم به کیفیتی است که مراد انسان با همه خصوصـیاتش روشن شود و گاهی مصـلحت اقتضا می‌کند که مراد انسان مطرح شود ولی به‌صورت اجمال. ممکن است کسـی اشکال کند: «در صورت دوّم، چه ضرورتی وجود دارد کـه متکلّـم، مراد خـود را مطرح کنـد؟». جـواب این است که اینجـا هم ضـرورت دارد. متکلّم چه‌بسـا می‌خواهـد چیزی در این ارتباط با مخاطب بگوید ولی مایل نیست که او بر تمام خصوصیات مسئله اطلاع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۷۹

پیـدا کنـد. تفهیم و تفهّم به این صورت نیست که یـک طرف آن در ارتبـاط بـا همه خصوصـیات و طرف دیگر آن سـکوت محض باشـد. تفهیم و تفهّم دو طرف دارد یـک طرفش بیـان مراد بـا همه خصوصـیات و طرف دیگر آن، بیـان مراد به‌صورت اجمال است. حال که چنین است، آیا برای تفهیم و تفهّم به صورت اجمال، نبایـد راهی وجود داشـته باشـد؟ بهترین راه برای این مسـئله، اشتراک لفظی است. وقتی می‌گویند: «مشترک لفظی قرینه می‌خواهد» معنایش این نیست که در همه جا نیاز به قرینه دارد، بلکه اگر بخواهیم مراد را روشن کنیم نیاز به قرینه دارد ولی اگر غرض، به اجمال تعلّق گرفته باشد قرینه نیاز ندارد. مثلًا متکلّم می‌گوید: «رأیت عیناً» و قرینه‌ای ذکر نمی‌کنـد زیرا می‌خواهـد مخاطب در حال تحیّر و تردّد باقی بمانـد. از طرفی بدانـد که متکلّم، چیزی را دیده است و از طرفی ندانـد آن چیز عبارت از چیست؟ این هم یک نوع از تفهیم و تفهّم است و راهش اشتراک لفظی است. به او می‌گوید: «رأیت عینـاً» و مخـاطب به فکر فرومی‌رود که آیـا «عین جـاریه» بـوده یـا «عین بـاکیه» یـا .... این کلاـم، درست در مقابـل کسـانی است که می‌گفتنـد: «اشتراک لفظی، بـا غرض وضع سازگـار نیست» در اینجا گفته می‌شود: «غرض از وضع این است که تفهیم و تفهّم به هر دو نوعش تحقّق پیـدا کنـد. ولی اکـثر موارد آن از راه الفـاظی است که معنـای آنهـا روشن است و در مواردی هم از طریق مشترک لفظی است». بنـابراین مسأله مشترک لفظی از این جهت نیست که انسـان در تنگنـای الفـاظ قرار گرفته و با کمبود لفظ مواجه شـده باشـد بلکـه دایره الفـاظ وسیع است ولی انگیزه دیگری برای مشـترک لفظی وجـود دارد و آن این است که گـاهی غرض متکلم به اجمال تعلّق می‌گیرد و نمی‌خواهد تمام مقصودش را بیان کند لذا به مشترک لفظی پناه می‌آورد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۰

شاهد قوی بر این مسئله، قرآن است، قرآن کریم می‌فرماید: (منه آیات محکمات هُنّ اُمّ الکتاب و اُخر متشابهات ...)[۱۵۶] قرآن هم آیـات محکم دارد و هم آیـات متشـابه، و معنا نـدارد کسـی بگویـد: چرا در قرآن آیات متشابه وجود دارد؟ زیرا گاهی در قرآن هم غرض به این نحو است که مطلبی به‌صورت اجمال گفته شود.[۱۵۷]

راه سوّم برای تحقّق اشتراک لفظی

اگر ما پای وضع تعیّنی را به‌میان آوریم و مثلًا بگوییم: لفظ «أسـد» فقط برای «حیوان مفترس» وضع شده است، به‌صورت یک لفظ و

یک معنا، ولی آن‌قدر به عنوان استعمال مجازی در «رجل شجاع» به‌کاررفته‌است که این معنای مجازی در ردیف معانی حقیقی اوّل قرار گرفته است. البته نه به این صورت که معنای حقیقی اوّل، مهجور و متروک شده باشد بلکه استعمال به حدّی رسیده است که وقتی «اسد» بدون قرینه استعمال شود، مخاطب متحیر می‌ماند، که آیا مقصود، «حیوان مفترس» است یا «رجل شجاع»؟ در اینجا یک اشتراک لفظی در ارتباط با وضع تعیّنی تحقّق پیدا کرده است. واضع نیامده برای لفظ «اسد» دو معنا به صورت اشتراک لفظی مطرح کند بلکه او «اسد» را برای یک معنا وضع کرده است ولی کثرت استعمال، موجب شده است که معنای مجازی، خود را به حدّ معنای حقیقی رسانده و در یک ردیف قرار گیرند، بدون این که معنای حقیقی اوّل کنار رفته و عنوان مهجوریت پیدا کند. ما در بحث وضع گفتیم: «وضع تعیّنی» وضع نیست. ولی وضع نبودن، یک حرفی است و این که معنای حقیقی درست کند چیز دیگری است. اگر کثرت استعمال، به حدّی برسد که وقتی لفظ «اسد» گفته می‌شود ترجیحی برای معنای حقیقی اوّل وجود

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۱

ندارد و مخاطب به صورت متحیر می‌ماند که آیا مقصود، حیوان مفترس است یا رجل شجاع؟ این هم یک نوع اشتراک لفظی است بدون این که واضع، این اشتراک لفظی را به وجود آورده باشد ولی تعدّد معنای حقیقی مطرح است و آثار اشتراک لفظی بر آن بار می‌شود.[۱۵۸]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۳

آیا در قرآن کریم اشتراک لفظی تحقّق دارد؟

[کلام مرحوم آخوند

در ذیل بحث «امکان یا ضرورت وجود یا عدم اشتراک لفظی» می‌فرماید: بعضی در این مطلب با ما هم‌عقیده‌اند و معتقدند: اشتراک لفظی، هم امکان وقوع دارد وهم در لغت عرب واقع شده است ولی معنا ندارد که در قرآن، اشتراک لفظی وجود داشته باشد. زیرا اگر در قرآن، مشترک لفظی استعمال شود یا همراه با قرینه است یا بدون قرینه. اگر همراه با قرینه لفظیّه نباشد، لازم می‌آید که قرآن دارای اجمال باشد و اجمال با قرآنیت سازگار نیست. و اگر همراه با مشترک لفظی، قرینه لفظیّه معیّنه وجود داشته باشد، لازمه‌اش این است که قرآن، یک معنا را به واسطه دو لفظ بیان کرده باشد، و آوردن دو لفظ برای تفهیم یک معنا، با قرآنیت نمی‌سازد. قرآنی که در بالاترین درجه فصاحت و بلاغت است و این همه تحدّی کرده و مردم را به مقابله به مثل دعوت کرده است، معنا ندارد که برای تفهیم یک معنا، از دو لفظ استفاده کرده باشد.[۱۵۹]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۴

پاسخ کلام فوق

این بیان، بنا بر هر دو تقدیر، جوابش روشن است: اوّلًا: ما در خارج می‌بینیم در قرآن، مشترک لفظی وجود دارد، «قروء» در آیه شریفه (المطلّقات یتربّصنَ بأنفسهنّ ثلاثهَ قروء)[۱۶۰]، جمع «قُرْء» است و «قُرْء» از الفاظ مشترکی است که برای دو معنای متضادِّ «طُهر» و «حیض» وضع شده است.

کلمه «عین» در قرآن کریم استعمالات فراوانی دارد، (لهم أعْیُن لا یُبْصرون بها)،[۱۶۱] (فیها عین جاریهٔ)[۱۶۲]. بنابراین چیزی که در قرآن وقوع دارد دیگر جای بحث نیست. و این جواب، بنا بر هر دو تقدیر مطرح است، چه همراه با مشترک لفظی قرینه باشد یا

نباشد. ثانیاً: ادلّه‌ای که اینان ذکر کرده‌اند باطل است: کسـی که می گوید: «اگر مشترک لفظی بدون قرینه باشد، اجمال لازم می‌آید و اجمال‌گویی با قرآن تناسب ندارد» این، اجتهاد در مقابل نصّ است. خود قرآن می گوید:

«یک سلسله از آیات من جزء متشابهات است» متشابهات همان مجملات است که غرض به اجمال تعلّق گرفته است و مراد این نبوده است که هـدف به طـور کلّی مطرح شـود. و این که در دلیـل دوّم می گویـد: «اگر مشـترک لفظی همراه بـا قرینه لفظیه باشـد، لازم می‌آیـد که یـک معنـا، بـا دو لفـظ بیـان شـده باشـد درحالی‌که ممکن بود با یک لفظ بیان شود» جواب این است که آنچه به عنوان قرینیت مطرح است این‌طور نیست که تمام فایـده‌اش همان قرینیت باشـد. گاهی انسان قرینه‌ای را می‌آورد که ضـمن این که قرینیت دارد، یک مطلب اساسی را هم بیان می‌کند، مثلًا همین آیه (لهم أعینٌ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۵

لا یبصرون بها)[۱۶۳] این «لا یبصرون بها» دو نقش دارد: ۱- قرینه است که مراد از «عین»، «عین باصره و چشم» است. ۲- می‌خواهد بفرمایـد: با وجود این که اینان چشم دارنـد ولی نمی‌بیننـد. بنابراین قرینه به این معنا نیست که فقط برای تعیین مراد از مشترک آمده باشـد. همچنین در مثـال معروفی که برای مجـاز ذکر می کنیم و می گوییم «رأیت اسـداً یرمی» که «یرمی» به عنوان قرینه مجاز مطرح است می‌خواهیم دو مطلب را بیان کنیم: ۱- مقصود از «أسد»، «رجل شجاع» است. ۲- «رجل شجاع» در حال تیراندازی بود. این یک مطلب مهمّی است. اگر از اوّل بگوید: «رأیت رجلًا شـجاعاً یرمی» در این صورت «یرمی» برای این است که بگوید: «رجل شـجاع در حال تیراندازی بود».

«یرمی» معنایی زاید بر معنای «رجل شجاع» را دلالت می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۷

امر دوازدهم استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا

اشاره

تحریر محلّ بحث ۱- آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا ممکن است؟ ۲- آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا از نظر لغت جایز است؟ ۳- آیا اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا، استعمال حقیقی است یا مجازی؟ ۴- کلام مرحوم آخوند در خاتمه بحث استعمال لفظ در اکثر از معنا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۸۹

تحریر محلّ بحث

بحث در این است که آیـا اسـتعمال لفـظ مشترک در اکثر از معنـای واحـد جـایز است یا نه؟ آیا می‌شود کلمه «عین» را در اسـتعمال واحـد، در دو معنـا یـا بیشتر اسـتعمال کرد؟ اگرچه این بحث، در مورد عنوان مشترک لفظی مطرح است ولی ملاـک بحث عمومیت دارد و آن مطلق اسـتعمال لفظ در دو معنا یا بیشتر است خواه آن دو معنا، حقیقی باشند- مثل مشترک لفظی- یا هر دو مجازی باشند یا یکی حقیقی و دیگری مجازی باشـد، مثل این که کلمه «أسـد» را استعمال کننـد در اسـتعمال واحـد- بـدون این که کلمه «أسـد» تکرار شود، بلکه یک «رأیت أسـداً» بگویـد- و هم معنای حقیقی، یعنی «حیوان مفترس» و هم معنای مجازی، یعنی «رجل شـجاع» را

اراده کنـد. قبـل از وارد شـدن بـه اصـل بحث، بایـد دو جهت را مـورد بررسـی قرار دهیم: جهت اوّل: آیـا عنـوان بحث این است که «استعمال لفظ در اکثر از معنا جایز است یا نه»؟[۱۶۴]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۰

بـا مراجعه به کتب قـدیمی علم اصول- حتی تـا زمان مرحوم محقّق قمی صاحب قوانین و قبل از ایشان، صاحب معالم رحمه الله- در می‌یـابیم که اصـولیین در عنـوان بحث خود، مسأله جواز و عـدم جواز را مطرح کرده‌انـد و ادلّه طرفین را در این زمینه ذکر کرده‌اند ولی وقتی نوبت به محقّق خراسـانی رحمه الله می‌رسـد، ایشـان بحث را در مرحله‌ای قبل از مرحله جواز و عـدم جواز پیاده می‌کنـد و آن مرحله امکان و استحاله است و می‌گوید: آیا استعمال لفظ در دو معنا امکان وقوعی دارد یا دارای استحاله وقوعی است.

بنابراین با توجه به کلام محقّق خراسانی رحمه الله ما باید در دو مرحله بحث کنیم: مرحله اوّل این است که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنـا، در اسـتعمال واحـد، امکـان وقوعی دارد یا اسـتحاله وقوعی؟ همان‌طور که خود محقّق خراسانی رحمه الله اسـتحاله را اختیار کرده است. اگر کسـی در این مرحله قائـل به اسـتحاله شـد، نوبت به مرحله بعـدی نمی‌رسـد، اگر چیزی محـال شـد، معنا نـدارد که بگوییم: آیا واضع، اجازه داده یا نه؟ ولی اگر کسـی در این مرحله قائل به امکان شـد، آن‌وقت بحثی در مرحله دوّم واقع می‌شود که آیـا این امرِ ممکن، مورد ترخیص و اجـازه واضع قرار گرفته یـا نه؟ زیرا هر امر ممکنی ملازم با صـدور اجازه نیست. جهت دوّم: این مطلب نیز در ارتبـاط با تحریر محلّ نزاع است، و آن این است که اسـتعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا که محلّ بحث ماست به این صورت است که مـا همـان‌طور که اگر لفـظ «عین» را مکرّر می‌کردیم و از هر لفظی یـک معنـا اراده می‌کردیم، به همان صورت در لفـظ غیر مکرّر، دو معنا اراده کنیم. به عبارت روشن‌تر: اگر ما بگوییم: «رأیت عیناً و عیناً» و مقصودمان از عین اوّل، «عین باکیه» و از عین دوّم، «عین جاریه» باشـد در این صورت، اراده و لحاظ ما نسبت به هریک از دو معنا، به طور اسـتقلالی است بدون این که قدر جـامعی بین این دو معنـا تصوّر کنیم و یـا یـک عنوان انتزاعی به نـام «أحـد المعنیین» درنظر بگیریم و بـدون این که مسـأله اصالت و تبعیت در کار باشد، در «رأیت عیناً و عیناً» هریک از دو معنا را به طور مسـتقل و بالأصالهٔ ملاحظه کرده‌ایم. عین اوّل در «عین باکیهٔ» استعمال شده بدون این که هیچ ارتباطی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۱

به عین دوّم داشـته باشد و عین دوّم در «عین جاریهٔ» استعمال شده بدون این که هیچ ارتباطی به عین اوّل داشته باشد. و گویا بین این دو معنـا، مبـاینت کامل تحقّق دارد. حال بحث این است که آیا می‌توانیم به جای «رأیت عیناً و عیناً» بگوییم: «رأیت عیناً» و در همین اسـتعمال واحـد و لفظ واحد بخواهیم کلمه عین را در دو معنا اسـتعمال کنیم به همان کیفیتی که در «رأیت عیناً و عیناً» درنظر گرفته می‌شـد، یعنی هر معنایی به طور مسـتقل و غیر مرتبط به معنای دیگر باشـد بـدون این که قـدر جامعی داشـته باشـند و یا اگر هم قدر جامع دارنـد، آن‌قـدر جامع در مقام اسـتعمال ملاحظه نشـده است و بـدون این که عنوان انتزاعی «أحد المعنیین» در کار باشد؟ محلّ بحث در اینجـاست. امّا اگر برای دو معنـا قـدر جامعی درست کرده و لفظ «عین» را در آن قـدر جامع اسـتعمال کردیم، این از محلّ بحث مـا خـارج است. و نیز اگر مسـتعمل فیه لفـظ «عین» را عنوان انتزاعی «أحـد المعنیین» قرار دهیم، این نیز از محلّ بحث ما خارج است.

همچنین اگر برای یکی از دو معنـا اصالت قائل شویم و معنای دیگر را به عنوان تابع ملاحظه کنیم این نیز از محلّ بحث خارج است. خلاصه این که محلّ بحث این است که در اسـتعمال واحـد، لفظ واحد را در دو معنا اسـتعمال کرده و هر دو معنا به صورت ملحوظ بالاستقلال باشند. حال پس از بیان دو نکته فوق، به تشریح مراحل بحث می‌پردازیم:

مرحله اوّل آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا ممکن است؟

اشاره

همان گونه که اشاره کردیم اگر در این مرحله قائل به استحاله شدیم نوبت به مرحله دوّم نمی‌رسد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۲

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است استعمال لفظ در اکثر از معنا- به این کیفیتی که مطرح کردیم- مستحیل است. ایشان در مقام استدلال بر این مطلب عبارتی را ذکر کرده است که مرادشان را به خوبی روشن نمی‌کند، زیرا در آن احتمالاتی مطرح است. ما در اینجا ابتدا مفاد کلام ایشان را مطرح کرده و سپس احتمالاتی را که در آن وجود دارد مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم آیا در ارتباط با این احتمالات می‌توان مسأله استحاله را مطرح کرد یا این که بنا بر هیچ‌کدام از این احتمالات، مسأله استحاله مطرح نیست. مرحوم آخوند می‌فرماید: معنای استعمال- به صورت کلّی، نه در خصوص ما نحن فیه- این نیست که ما لفظ را علامت برای معنا قرار دهیم، تا این که همین‌جا کسی بیاید مسئله را تمام کند و بگوید: «چه اشکالی دارد که چیزی علامت بر دو معنا باشد؟ مگر وقتی چیزی علامت شد، حتماً باید علامت برای یک چیز باشد؟ خیر، ممکن است یک چیز، علامت برای دو چیز واقع شود. یک لفظ، علامت و نشانه برای دو معنا باشد». ایشان می‌فرماید: معنای استعمال، علامت بودن لفظ برای معنا نیست بلکه معنای استعمال این است که انسان لفظ را فانی در معنا و وجه برای آن قرار دهد به طوری که گویا لفظْ همان معناست، به‌همین‌جهت است که حسن و قبح معانی، به الفاظ سرایت می‌کند. انسان می‌گوید: چرا حرف زشت می‌زنی؟ در حالی که زشتی مال معناست و معنا و لفظ- همان گونه که قبلًا گفتیم- از دو مقوله متضادند. آن‌وقت اگر یکی از دو مقوله قبیح شد، چه معنا دارد که مقوله دیگر هم قبیح شود؟ لفظ از مقوله لفظ و صوت است و معنا از مقوله واقعیات است ولی با توجه به این که لفظ، فانی در معناست و حقیقت استعمال این است که گویا لفظ، خودش را قربانی در معنا می‌کند و فانی در معنا قرار می‌گیرد، حُسن و قُبح معنا، در معنا متوقف نشده و به لفظ هم سرایت می‌کند و لفظ، موصوف به حَسَن و قبیح می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۳

مرحوم آخوند می‌فرماید: لحاظی که به لفظ تعلّق می‌گیرد، لحاظ تبعی است. لفظ- در مقابل معنا- اصالت ندارد، به‌همین‌جهت، لحاظ استقلالی به معنا تعلّق می‌گیرد و لحاظ تبعی به لفظ متعلّق می‌شود. و وقتی لحاظ تبعی به لفظ تعلّق می‌گیرد، در ما نحن فیه باید دو لحاظ در ارتباط با لفظ مطرح شود، یک لحاظ تبعی به عنوان تبعیت از معنای اوّل و یک لحاظ تبعی به عنوان تبعیت از معنای دوّم. آن‌وقت نتیجه این می‌شود که در عالم معنا، دو لحاظ استقلالی به دو معنا تعلّق گرفته- که این مانعی ندارد- ولی به تبعیت از این دو لحاظ، دو لحاظ تبعی به لفظ تعلّق می‌گیرد و معنا ندارد که در یک استعمال، و در آنِ واحد، دو لحاظ به یک لفظ تعلّق بگیرد. مگر این که لاحظ، «أحول العینین»- آدم دو بین، که هر چیز را برخلاف واقع، دو تا می‌بیند- باشد که در این صورت مانعی ندارد که لفظ را هم دوتا ببیند و دو لحاظ تبعی به لفظ متعلّق شود. ولی آنچه را أحول می‌بیند واقعیت نیست. واقعیت، یک چیز است اگرچه از نظر او دو چیز مطرح است. و فرض این است که چشم ما خوب می‌بیند و یک لفظ را، یک لفظ می‌بیند.[۱۶۵] از این عبارت مرحوم آخوند به‌خوبی روشن نمی‌شود که ایشان مسأله استحاله را با توجه به چه چیزی قائل شده است؟ در کلام ایشان سه احتمال وجود دارد که ازنظر قرب و بعد، در یک درجه نیستند. احتمال اوّل: نقطه اساسی که مرحوم آخوند روی آن

دست گذاشته عبارت از «ماهیت استعمال» باشد که به‌نظر ایشان، ماهیت استعمال، عبارت از فنای لفظ در معناست. به این معنا که لفظ وقتی در مقابل معنا قرار می‌گیرد، وجود خود را از دست داده و خود را فانی در معنا می‌کند. در نتیجه- براساس این احتمال- مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: ما یک لفظ «عین» داریم و می‌خواهیم این لفظ را در دو معنا استعمال کنیم. در ارتباط با استعمال اوّل، ماهیت استعمال، فناء لفظ «عین» در معنای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۴

اوّل است و وقتی لفظ «عین» در معنای اوّل فانی شد دیگر ما لفظی نداریم که بخواهیم آن را در ارتباط با معنای دوم به میدان بیاوریم. پس معنای دوّم، با چه چیزی سروکار پیدا می‌کند. این احتمال، وقتی در مقایسه با احتمال دوّم قرار گیرد بعیدتر از احتمال دوّم، نسبت به کلام مرحوم آخوند است. بررسی احتمال اوّل: اگر مرحوم آخوند روی این احتمال نظر داشته باشد، این حرف دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: ما قبول نداریم که ماهیت استعمال، عبارت از فناء لفظ در معنا باشد.

درست است که لفظ، در مقابل معنا، دارای عنوان تبعیت است ولی تبعیت، یک حرف و فناءْ حرف دیگر است. استعمال، به معنای فناء نیست. اگر استعمال، عبارت از فناء لفظ در معنا باشد، نباید الفاظ، ازنظر زیبا بودن و عدم آن، نقشی در مسئله داشته باشند، زیرا هر لفظی را که شما می‌آورید، فوراً آن را قربانی در معنا می‌کنید پس گویا لفظی وجود ندارد. درحالی‌که ما قبلًا گفتیم: یک خطیب زبردست، همواره در دو زمینه فعالیت دارد.

هم در ارتباط با معانی فعالیت دارد- که چه مطالبی را القاء کند- و هم در ارتباط با الفاظ کوشش می‌کند- که چه الفاظی را برای تفهیم این معانی استخدام کند- لذا گاهی بعضی از افراد مشاهده می‌شوند که نسبت به معانی، حرفهای خوبی دارند ولی الفاظی که برای فهماندن آن معانی به کار می‌گیرند، الفاظ جالبی نیست بلکه چه‌بسا لفظ تنفّرآمیز را استفاده می‌کنند. بنابراین در تکلّم و خطابه، الفاظ نقش بسزایی دارند، و حتی ممکن است گفته شود: «در بعضی از مواقع، معانی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهند». از اینجا کشف می‌کنیم که اگر کسی بگوید: «ماهیت استعمال، فناء لفظ در معناست» این حرف، درست نیست. لفظ از یک مقوله و معنا از مقوله دیگر است و واضع آمده بین لفظ و معنا، ارتباط وضعی برقرار کرده است. به دنبال وضعِ واضع، مستعملین نیز از این وضع، استفاده کرده و لفظ را استعمال می‌کنند، معنا را استعمال می‌کنند و هر دو را مورد لحاظ قرار می‌دهند ولی گفتیم: لفظ در برابر معنا- از نظر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۵

لحاظ- دارای عنوان تبعیّت است. و بین تبعیت و فناء فرق وجود دارد. و ما نمی‌توانیم ماهیت استعمال را فناء لفظ در معنا بدانیم. اشکال دوّم: برفرض که ماهیت استعمال، فناء لفظ در معنا باشد، ولی شما از این فناء چه چیزی را می‌خواهید استفاده کنید؟ شما می‌خواهید بگویید: «استعمال یک لفظ در دو معنا ممتنع است، زیرا اگر لفظ، فانی در معنای اوّل شد، دیگر چیزی نیست که فانی در معنای دوّم شود». ما می‌گوییم: در باب معنا، معنای اوّلیّه و ثانویّه نداریم بلکه این دو معنا در ردیف هم هستند و هیچ تقدّم و تأخّری در بین آن دو مطرح نیست و اگر ما قائل به فناء شدیم، چه اشکالی دارد که یک لفظْ فانی در هر دو معنا شود. چه برهانی بر استحاله این مطلب وجود دارد آیا فانی شدن یک لفظ در دو معنا، در استعمال واحد، بدون این که تقدّم و تأخّری در کار باشد، مستلزم اجتماع ضدّین است؟ آیا اجتماع نقیضین را لازم دارد؟ آیا محال دیگری پیش می‌آید؟ خیر این گونه نیست. بله اگر ما در ابتدا معنای اوّل را بیاوریم و لفظ را در آن فانی کنیم و بعد به سراغ معنای دوّم برویم، حرف شما درست است که اگر لفظی در معنای اوّل فانی شد، دیگر چیزی نداریم که بخواهد در معنای دوّم فانی شود. ولی ما این تقدّم و تأخّر را برای دو معنا نمی‌بینیم، ما از اوّل، لفظ عین را فانی در دو معنا کرده‌ایم و دو معنا را در عرض هم قرار می‌دهیم و اگر چنین باشد کدام استحاله‌ای پیش می‌آید؟ احتمال دوّم در کلام مرحوم آخوند: احتمال دوّم این است که مرحوم آخوند بخواهد بفرماید: در باب استعمال، به معنا

لحاظ استقلالی تعلّق می‌گیرد و اگر معنا متعدّد شد، لحاظ استقلالی متعلّق به معنا نیز متعدّد می‌شود. و اصولًا در تحریر محل نزاع، ما مسئله را به‌همین‌صورت فرض کردیم که هریک از معانی به‌گونه‌ای استقلال داشته باشد که گویا لفظْ فقط در آن استعمال شده است. در نتیجه به لحاظ تعدّد معنا، لحاظ استقلالی متعلّق به معنا نیز متعدّد می‌شود و لحاظ متعلّق به لفظ، تبعی خواهد بود. به عبارت دیگر: مقصود بالاصالهٔ، عبارت از معناست و لفظ به تبعیت از معنا متعلّق

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۶

لحاظ قرار می‌گیرد پس درحقیقت دو لحاظ استقلالی به معنا و دو لحاظ تبعی به لفظ تعلّق می‌گیرد. در مورد معنا، مانعی ندارد که دو لحاظ استقلالی به آن تعلّق گیرد، زیرا معنا متعدّد و متکثّر است ولی وقتی لحاظ تبعی را در ارتباط با لفظ مطرح کنیم می‌بینیم لفظ، واحد است و تعدّدی در کار نیست. در نتیجه لازم می‌آید دو لحاظ تبعی به یک شیء تعلّق بگیرد. مرحوم آخوند می‌خواهد روی این مطلب تکیه کند چون مسأله لحاظ تبعی را به‌طور مکرّر در کلام خود ذکر می‌کند. و آنچه آخر کلام خود می‌فرماید: «إلّا أن یکون اللاحظ أحول العینین»، نیز تقریباً نزدیک به همین مطلب است. یعنی لحاظ‌کننده، اگر کسی باشد که لفظ را دوتا می‌بیند و لفظ واحد به‌نظر او تعدّد دارد، تعدّد لحاظ تبعی در رابطه با لفظ، قابل تصوّر است. ولی اگر لاحظ، شخص واقع‌بین باشد به‌گونه‌ای که لفظ را به صورت وحدت و به صورت واقعی خودش می‌بیند، چطور می‌تواند دو لحاظ تبعی به یک شیء تعلّق بگیرد؟ این احتمال به کلام مرحوم آخوند نزدیک‌تر از احتمال اوّل است و به احتمال قوی، مرحوم آخوند روی این احتمال تکیه کرده است. بررسی احتمال دوّم: اگر مرحوم آخوند بخواهد چنین مطلبی را بفرماید، ما در جواب ایشان می‌گوییم: لفظ و معنا یک‌وقت در ارتباط با متکلّم و مستعمِل ملاحظه می‌شود و یک وقت در ارتباط با مخاطب و مستمع. و این دو با یکدیگر فرق دارند. اگرچه بیش از یک استعمال انجام نشده است ولی همین استعمال، وقتی در ارتباط با مستعمِل ملاحظه شود، خصوصیاتی در آن وجود دارد که در ارتباط با مخاطب، آن خصوصیات مطرح نیست بلکه شاید عکس آنها مطرح باشد. بنابراین ما باید هر دو صورت را مورد بررسی قرار دهیم. صورت اوّل: وقتی ما به خودمان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم اگر یک مولا یا کسی که صلاحیت صدور امر در او وجود دارد بخواهد دستوری صادر کند و مثلًا به کسی بگوید: «جئنی بالماء»، در مرحله قبل از استعمال، ابتدا معنا را ملاحظه می‌کند و سپس

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۷

برای این که معنا را در اختیار سامع قرار دهد، از لفظ استفاده می‌کند و دستور «جئنی بالماء» را صادر می‌کند. بنابراین، اگر ما بخواهیم لفظ و معنا را در ارتباط با مستعمِل ملاحظه کنیم، حقّ با مرحوم آخوند است. ولی تا این مرحله که لحاظ متعلّق به معنا، لحاظ استقلالی و لحاظ متعلّق به لفظ، لحاظ تبعی است مورد قبول ما می‌باشد امّا این که شما می‌گویید: «اگر معنا متعدّد شد و دو معنا ملحوظ بالاستقلال شد، لازم است دو لحاظ تبعی به لفظ تعلّق بگیرد» این را ما قبول نداریم. این لزوم و ضرورت از کجا آمده است؟ مثلًا این مخبر فکر می‌کند در مقام اخبار می‌خواهد دو معنای مشترک لفظی را در استعمال واحد، اخبار کند و به‌جای «رأیت عیناً و عیناً» می‌خواهد یک «رأیت عیناً» بگوید و همان دو معنایی را که در «رأیت عیناً و عیناً» می‌تواند مقصود باشد، با «رأیت عیناً» تفهیم کند. مخبر، یک معنای عین را درنظر می‌گیرد، لحاظ استقلالی و اصلی به این معنا متعلّق است. سپس یک معنای دیگر هم درنظر می‌گیرد، یک لحاظ استقلالی و اصلی هم به آن معنا متعلّق می‌شود ولی وقتی سراغ لفظ می‌آید، با توجه به اینکه این دو معنا را توسط یک لفظ می‌خواهد تفهیم کند، چه ضرورتی اقتضا کرده که در این صورت باید دو لحاظ تبعی به لفظ تعلّق بگیرد؟ خیر، ضرورتی برای این امر نیست بلکه دو معنا را به دو لحاظ ملاحظه می‌کند و وقتی به لفظ می‌رسد، آن را به لحاظ واحد تبعی ملاحظه می‌کند. این چه اشکالی دارد؟ آیا دلیلی وجود دارد که هرجا معنا متعدّد شد، حتماً باید لفظ هم از نظر لحاظ دارای تعدّد باشد؟ ما در احتمال سوّم خواهیم گفت که مسأله تعدّد لحاظ، مبنای دیگری در ارتباط با لفظ دارد و کاری به تعدّد معنا و وحدت آن ندارد.

در نتیجه، این که مرحوم آخونـد فرمود: «لفـظ، مورد لحـاظ تبعی قرار می گیرد» مورد قبول است ولی این مطلب که «إذا کان المعنی متعـدّداً و ملحوظـاً باللحاظ الاسـتقلالی یلزم أن یکون اللفظ ملحوظاً متعـدّداً باللحاظ التبعی» از کجا آمـده است و چه دلیلی برای این ملازمه وجود دارد؟ ممکن است مـا بگوییم: دو معنا را ملاحظه می کنـد و با یک لفظ، آن دو را تفهیم می کنـد، یک لفظ «عین» به لحاظ تبعی و دو معنا به لحاظ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۸

استقلالی ملاحظه شده‌اند. و شاید وجداناً هم وقتی ما بخواهیم یک چنین استعمالی داشته باشیم وقتی معنا متعدّد است لحاظ مربوط به آن متعدد است ولی وقتی با لفظ برخورد می کنیم یک لحاظ در ارتباط با آن داشته باشیم و این مطلب برای ما ثابت نشده است که در این صورت بایـد لحاظ تبعی مربوط به لفظ هم متعـدّد باشـد. بلکه شایـد وجداناً دلیل برخلاف آن داشته باشیم. آنجایی که یـک معنـا وجود دارد، لفـظ هم لحاظ تبعی دارد، در آنجا چاره‌ای نیست، همین که یک معنا اراده شـد، یک لحاظ تبعی هم به لفظ تعلّق می گیرد. ولی جایی که دو معنا- بدون تقدّم و تأخّر داشـتن یکی بر دیگری- مطرح باشند چه ضرورتی دارد که دو لحاظ تبعی به لفظ تعلّق بگیرد؟ خیر، می آییم سـراغ معنا می‌بینیم دوتاست پس دو لحاظ می‌خواهـد، می آییم سـراغ لفظ می‌بینیم یکی است پس یک لحاظ می‌خواهد و هیچ تالی فاسدی بر این مسـئله مترتب نیست و برهانی برخلافش اقامه نشده است. صورت دوّم: اگر مسئله را در ارتبـاط با مخاطب و مستمع بررسـی کنیم ملاحظه می کنیم که مخاطب- به یک اعتبار- در مقابل مستعمِل واقع شـده است، زیرا مستعمِل، ابتدا معنای «جئنی بالماء» را به طور مسـتقلّ، لحاظ می کند و سـپس به تبعیت از آن، لفظ «جئنی بالماء» را مورد لحاظ قرار می‌دهـد، پس لفـظ، در ارتبـاط بـا مستعمِل دارای عنوان ملحوظْ به لحـاظ تبعی است. ولی در بـاب مخـاطب مسئله برعکس است. مخاطب از راه لفظ به معنا پی می‌برد.

لذا می توانیم بگوییم: لحاظ مخاطب نسبت به لفظ، لحاظ استقلالی است، زیرا در ابتدای امر، لفظ در مقابل او تجسّم پیدا می کند و هرچه می‌خواهد ذهنش درک کند از کانال لفظ است، ولی مستعمِل برعکس آن بود، مستعمِل، ابتدا مطلب را در ذهن خود ساخته و پرداخته است و بعـد می‌خواهـد این مطلب را در اختیـار مخاطب قرار دهـد لـذا می آیـد لفظ را به عنوان کانال و ابزار و آلت برای تفهیم مطلب خود به کـار می‌برد، به‌خلاف مخـاطب که چشـمانش به دهـان مسـتعمِل دوخته شـده است. یکایک الفاظ در برابرش تجسّم پیدا می کند و معانی از راه الفاظ، در ذهن او نقش می‌بندد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۲۹۹

بعیـد است مرحوم آخونـد نظر به یک چنین چیزی داشـته باشد ولی برای تکمیل این احتمال می گوییم: اگر نظر ایشان روی مخاطبْ است، اصـلًا مخـاطبْ لحـاظ تبعی نسـبت به لفـظ نـدارد بلکه لحاظ او نسـبت به لفظ، لحاظ اسـتقلالی است و هیـچ مانعی نـدارد که مخاطب، یک لحاظ استقلالی نسبت به لفظ داشته باشد، البته با کمک قرینه. زیرا اگر متکلّم گفت:

«رأیت عیناً»، مخاطب از کجا بفهمد که این «عین» در دو معنا به کار برده شده است؟

مگر این که قرینه‌ای وجود داشـته باشـد و در این صورت، مخاطب، دو لحاظ تبعی نسـبت به معنا پیدا می کند، یک لحاظ اسـتقلالی هم نسـبت به لفظ وجود دارد و هیچ مانعی هم ندارد. و این صورت، درست عکس صورت قبلی است. احتمال سوّم در کلام مرحوم آخوند: این احتمال، قدری نزدیک به احتمال دوّم است ولی با این خصوصـیت که بعضـی روی این احتمال در کلام مرحوم آخوند تکیه کرده‌انـد. حاصل این احتمال این است که بگوییم: اگرچه در کلام مرحوم آخونـد، بر «لحاظ تبعی» تکیه شده است ولی ایشان بر تبعیت لحـاظ تکیه نـدارد بلکه آنچه نقطه اساسـی کلاـم ایشـان است- بـا حـذف تبعیت و اسـتقلالیت- عبارت از این معناست که ایشان می‌فرمایـد: «اگر معنا دارای دو لحاظ بود، لفظ هم بایـد دو لحاظ داشـته باشد». و مسئله تبعیت و اسـتقلال کنار می‌رود. یعنی مرحوم آخونـد می‌خواهـد بفرمایـد: «معیـار تعـدد لحاظ در باب لفظ، تعـدّد معناست». ما می گوییم: این حرف درست نیست. اگر ما

دیروز «رأیت عیناً» را استعمال کرده و «عین باکیه» را اراده کردیم و امروز هم «رأیت عیناً» را استعمال کرده و همان «عین باکیه» را اراده کردیم، آیا اینجا معنا متعدّد است؟ بدون اشکال، معنا متعدّد نیست، در این صورت سؤال می‌شود آیا در اینجا تعدّد لحاظ هست یا نه؟ آیا استعمال‌کننده، دو لحاظ داشته یا یک لحاظ؟ چاره‌ای ندارید جز این که بگویید: «دو لحاظ در کار بوده است، یکی در ارتباط با استعمال دیروز و یکی در ارتباط با استعمال امروز». در اینجا می‌گوییم: چگونه می‌گویید دو لحاظ در کار است با این که معنا یکی است؟ در هر دو

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۰

استعمال، «عین باکیه» اراده شده است. وقتی انسان مطلبی را برای عده‌ای از دوستانش تعریف می‌کند و سپس آنها می‌روند و عدّه دیگری می‌آیند و انسان همان مطلب را برای دسته دوّم نقل می‌کند آیا در مرحله دوّم- که عین همان مطلب را نقل می‌کند- نسبت به لفظی که استعمال کرده، تعدّد لحاظ وجود دارد یا نه؟ اگر بگویید:

«تعدّد لحاظ وجود ندارد»، می‌گوییم: این خلاف بداهت است. آیا در اوّلی لحاظ نبوده یا در دوّمی؟ چاره‌ای ندارید جز این که بگویید: «تعدّد لحاظ در کار است». در این صورت می‌گوییم: چگونه شما در معنای واحد، تعدد لحاظ را مطرح می‌کنید؟ در حالی که در هر دو استعمال، یک واقعیت و یک معنا مطرح می‌شود. شما تعدّد لحاظ را در ارتباط با لفظ، تابع تعدّد معنا می‌دانستید و می‌گفتید: اگر معنا واحد باشد لحاظ هم واحد و اگر معنا متعدّد باشد لحاظ هم متعدّد است. بنابراین باید معیار را عوض کرده و بگویید:

«تعدد لحاظ در ارتباط با لفظ، تابع تعدّد استعمال است نه تابع تعدّد معنا» اگر استعمال دوتا شد، در ارتباط با لفظ هم نیاز به تعدّد لحاظ داریم اگرچه معنا در هر دو استعمال، واحد باشد، مثل این که کلمه عین را در دو استعمال جداگانه در یک معنا استعمال کنیم.

ولی اگر استعمال یکی بود- مثل استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا- لفظ، تعدّد لحاظ نمی‌خواهد. تعدّد معنای مستعمل فیه، به‌معنای تعدّد استعمال نیست. خلاصه این که ما باید ببینیم آیا معیار تعدّد لحاظ در ارتباط با لفظ چیست؟ آیا معیار لزوم تعدّد لحاظ در ارتباط با لفظ، نفس تعدّد معنا و وحدت معناست؟ خیر، این گونه نیست. این امر دارای تالی فاسد است زیرا اگر کسی یک مطلب را برای صد نفر به طور جداگانه نقل کند، صد لحاظ لازم دارد با این که معنا واحد است و هیچ تغییر و تبدیلی در ارتباط با معنا به‌وجود نیامده است پس باید ملاک و معیار تعدّد لحاظ را در ارتباط با لفظ، تعدّد و وحدت معنا ندانیم بلکه ملاک را استعمال بدانیم. اگر استعمال یکی بود، یک لحاظ می‌خواهد، اگرچه مستعمل فیه متعدّد باشد و اگر استعمال متعدّد بود، تعدّد لحاظ لازم دارد اگرچه مستعمل فیه در تمام استعمالات یک چیز باشد. در نتیجه راهی که مرحوم آخوند به عنوان استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۱

پیمود، ناتمام است. نکته‌ای در ارتباط با جواب از دو احتمال اخیر: دو احتمال اخیر که در کلام مرحوم آخوند جریان داشت، مبتنی بر این بود که دو لحاظ به لفظ تعلّق بگیرد ولی براساس احتمال دوّم، بر تبعیت لحاظ هم تکیه شده بود امّا بر اساس احتمال سوّم، مسأله تبعیت لحاظ مورد نظر نبود. ما در جواب این دو احتمال، صغری را منع کردیم یعنی گفتیم: در مورد استعمال لفظ در اکثر از معنا، تعدّد لحاظی نسبت به لفظ تحقّق ندارد. منع صغری در حقیقت به عنوان تسلیم کبری محسوب می‌شود. در حالی که ممکن است کسی بگوید: شما چرا در ارتباط با منع صغری خودتان را زحمت می‌دهید؟ آیا امکان نداشت که کبری را مورد منع قرار دهید؟ چه مانعی دارد که لفظ با وجود این که واحد است، دو لحاظ به آن تعلّق بگیرد؟ جواب این است که ما نمی‌توانیم کبری را منع کنیم. دو لحاظ نمی‌تواند به یک شیء تعلّق گیرد، زیرا لحاظ عبارت از همان تصوّر و وجود ذهنی شیء ملحوظ است.

معنا و حقیقت لحاظ، التفات نفس به آن شـیء متصوّر است. به‌عبارت دیگر: لحاظ، عبارت از حضور شیء ملحوظ، نزد نفس است. آیا در آنِ واحـد، بـدون این که زمان متعـدّد باشـد و بـدون این که جهات دیگری در کار باشـد، ممکن است یک شـیء، دو مرتبه حاضـر نزد نفس باشـد؟ معنای لحاظ این است. لحاظ یعنی آن شـیء را طرف توجّه و مورد التفات قرار دادن. لحاظ شـیء یعنی آن شیء، حاضـر عند النفس باشد. آیا شـیء واحد، در آنِ واحد می‌تواند دو حضور داشـته باشد و دو مرتبه نزد نفس حاضر باشد؟ اگر در آنِ واحد توانستید دو علم نسبت به یک شـیء داشـته باشـید دو لحاظ هم امکان دارد. آیا می‌شود در آنِ واحد، انسان نسـبت به یک معلوم بـدون هیچ‌گونه تغایر و تعدّدی، دو مرتبه عالم به آن باشد؟ دو تا علم داشـته باشد؟ معنا ندارد یک شـیء را انسان دو بار بداند. البته اگر زمان تغییر کند، ممکن است. زیرا انسان گاهی نسبت به یک چیز عالم است، بعد فراموش می‌کند و سـپس در مرتبه دوّم، التفات به آن پیدا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۲

می‌کنـد. ولی در زمـان واحـد بگویـد: «من دو علم نسبت به این قضـیّه دارم» این غیر متصوّر است. در ارتباط با لحاظ و حضور عند النفس نیز همین‌طور است. شـیء، یا حاضـر عنـد النفس است یا نیست. ولی این که بخواهـد دو حضور داشـته باشد، امر غیر معقولی است. بنابراین، علت این که ما در جواب به مرحوم آخونـد روی منع صـغری تکیه کردیم این است که اگر صـغری را بپذیریم دیگر نمی‌توانیم در کبری مناقشه کنیم. تعدّد لحاظ در آن واحد نسبت به یک شیء، غیر معقول است.

نظریه مرحوم محقّق نائینی

محقّق نائینی رحمه الله، همانند استـاد خود (مرحوم آخونـد) معتقد است که استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا استحاله دارد با این تفاوت که مرحوم آخوند، مسئله استحاله را از راه لفظ مطرح کرده است ۱۶۶] ولی مرحوم نائینی استحاله را در ارتباط با معنا دانسته است و کاری به لفظ نـدارد. ایشان می‌فرماید: در مسأله اسـتعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، بدون تردید، معنا متعدّد است و محلّ نزاع در جایی است که به معنای اوّل آن یک لحاظ اسـتقلالی کامل تعلّق گرفته باشـد که گویا لفظْ فقط در این معنا اسـتعمال شـده است و یـک لحـاظ اسـتقلالی هم به معنـای دوّم تعلّق گرفته باشـد به‌گونه‌ای که گویا لفظْ فقط در آن معنا اسـتعمال شـده است. در نتیجه وقتی معنا متعدد شد، لحاظِ در ارتباط با معنا نیز متعدّد خواهد شد. «عین باکیه» غیر از «عین جاریه» است پس لحاظ «عین

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۳

باکیه» نیز غیر از لحاظ «عین جاریه» است. محقّق نائینی رحمه الله سپس می‌فرماید: بدیهی است که بین این دو معنا هیچ‌گونه تقدّم و تأخّر زمانی یا تقدّم و تأخّر رتبی وجود ندارد و این که ما به «معنای اوّل» و «معنای دوّم» تعبیر می‌کنیم از روی مسامحه است و به این معنـا نیست که بین دو معنـا، «اوّلیت» و «ثانویّت» وجود داشـته و یکی مقـدّم بر دیگری است. اصولًا وجهی نـدارد که یکی از دو معنا تقدّم زمانی یا تقدّم رتبی بر معنای دیگر داشته باشد مگر این که یکی سبب و دیگری مسبّب باشد، یکی علت و دیگری معلول باشد که رتبه علّت، مقدّم بر رتبه معلول است. در نتیجه «عین باکیه» و «عین جاریه» در ارتباط با متکلّم، در یک صف و در عرض هم قرار گرفته‌انـد و هیـچ‌گونه تقـدّم و تأخّری بین آن دو وجود نـدارد و اگر دو چیز در عرض هم و در یک صف قرار گرفتنـد و هیچ‌گونه تقـدّم و تأخّری بین آن دو وجود نـداشت، لازمه این معنا این است که نفس انسانی- که لحاظ در رابطه با نفس است- در آنِ واحد دارای دو لحاظ باشـد، یعنی هم معنای «عین باکیه» ملحوظ برای نفس باشـد و هم معنای «عین جاریه» ملحوظ برای نفس باشـد. البته اگر تقدّم و تأخّر زمانی در کار باشد- هرچند برای یک لحظه- مانعی ندارد که در یک آن، عین باکیه، ملحوظ نفس باشد و در آنِ دیگر، عین جـاریه. ولی فرض این است که بین این دو معنـا، هیـچ تقـدّم و تأخّری- حتّی برای یک لحظه- نـداریم. این دو شـیء، با

فرض اینکه دو شیء هستند- نه اینکه دو شیء را یک شیء کرده باشیم، چون نه قدر جامعی در کار بود و نه عنوان انتزاعی، بلکه حیثیت تعدّد معنا باید محفوظ بماند- نفس می‌خواهد در آنِ واحد، دو لحاظ نسبت به این دو معنا داشته باشد، و به عبارت دیگر: نفس، در آنِ واحد می‌خواهد دو عمل انجام دهد و این مستحیل است. نفس چگونه می‌تواند در آنِ واحد، دو لحاظ- یعنی دو احضار معنا- نزد خود داشته باشد بدون این که این دو لحاظ، تقدّم و تأخّری داشته باشند؟ چنین چیزی دارای استحاله است.[۱۶۷]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۴

بررسی کلام محقّق نائینی رحمه الله در مقام جواب از ایشان باید گفته شود: نفس انسانی از عالم مادّه نیست و مربوط به جهان تجرّد است و شما مسأله نفس انسانی را با عالم مادّه دارای یک حکم ندانید.

مادّه، مشتمل بر محدودیت است و همین محدودیت، برای آن تضییق به وجود آورده است. جسم واحد نمی‌تواند در آنِ واحد، هم معروضِ عرضِ بیاض و هم معروض عرض سواد باشد. ولی این از آثار جسم است. مادّی بودن، یک چنین اقتضایی دارد.

مادّی بودن، این محدودیت را به‌وجود آورده است. ولی مسأله نفس را ما نمی‌توانیم با مسأله مادیّت مقایسه کنیم. نفس انسانی مجرّد است و به‌همین‌جهت از توسعه و گستردگی برخوردار است و محدودیتهای مطرح شده در امور مادّی، اصلًا در ارتباط با نفس مطرح نیست. حال چرا این‌طور است؟ اینجا ما می‌توانیم جوابهایی ذکر کنیم ولی به این صورت که اگر اوّلی را قبول نکردید، دوّمی را باید قبول کنید و اگر آن را نپذیرفتید، سوّمی را و در غیر این صورت جواب قاطع دیگری که قابل مناقشه نباشد برای شما مطرح خواهیم کرد: جواب اوّل: این دلیل، یک مسأله وجدانی است و آن این است که اعمالی که از اعضاء و جوارح انسان صادر می‌شود- مثل دیدن و شنیدن و ...- فعل نفس است. یکی از چیزهایی که حضرت امام خمینی «دام ظلّه» برای تقریب مسأله «امر بین الأمرین» ذکر می‌کند مسأله «افعال نفس» است. «دیدن» که از انسان صادر می‌شود، هم ممکن است به خود انسان نسبت داده شود و هم به چشم او، ولی آیا این دو نوع استعمالی که مطرح است به چه صورت است؟ آیا یکی به‌صورت حقیقت و دیگری به‌صورت مجاز است یا هر دو حقیقت است؟ بدون تردید نسبت «دیدن» به شخص، یک اسناد مجازی نیست تا نیاز به قرینه داشته باشد، درعین‌حال نسبت «دیدن» به چشم هم اسناد حقیقی است و نیازی به قرینه ندارد. مسأله «امر بین الأمرین» هم از اینجا حلّ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۵

می‌شود که با وجود این که فعل، واحد است، هم می‌توان آن را به شخص نسبت داد و هم به خداوند متعال. در آیه شریفه (و لکنّ اللَّه رمی)[۱۶۸] خداوند «رمی» را به خودش نسبت می‌دهد. حال بحث این است که آیا وقتی «رؤیت» هم به نفس انسان نسبت داده می‌شود و هم به چشم، آیا وجداناً انسان در آنِ واحد نمی‌تواند دو نفر را ببیند؟ آیا نمی‌تواند دو چیز را ببیند؟ اگر شما گفتید: «من در کوچه دو نفر را دیدم که مشغول قدم زدن بودند» آیا حتماً باید یک تقدّم و تأخّری در کار باشد؟ خیر، با وجود این که «رؤیت» یکی است ولی «مرئی» تعدد دارد. نفس انسانی به‌واسطه سعه و تجرّدی که داراست، در آنِ واحد می‌تواند دو نفر را ببیند، بلکه می‌تواند بیش از دو نفر را هم ببیند. این‌طور نیست که گفته شود: «حالا که دو نفرند باید دو رؤیت در کار باشد، چون معنا ندارد دو رؤیت در یک زمان واقع شود بلکه باید تقدّم و تأخّری در کار باشد» وجداناً مسئله این‌طور نیست. رؤیت با این که عمل نفس است و با این که «مرئی» متعدّد است و لازمه آن این است که رؤیت هم متعدّد باشد ولی با ملاحظه سعه‌ای که در نفس وجود دارد، این معنا در آنِ واحد در نفس تحقّق پیدا می‌کند.[۱۶۹] جواب دوّم: انسان ممکن است در آنِ واحد یک چیز را ببیند و صدایی را هم بشنود یعنی هم از چشم استفاده کند و هم از گوش. و یا مثلًا ممکن است در عین این که چیزی را لمس می‌کند به‌وسیله قوه سامعه هم چیزی را بشنود، روشن است که شنیدن، دیدن، لمس و ... فعل نفس می‌باشند و برای نفس ممکن است که در آنِ واحد هم شنیدن را انجام دهد و هم دیدن را، یا هم دیدن را انجام دهد هم لمس کردن را.

به‌همین‌جهت شما این گونه افعال را به نفس نسبت داده و می‌گویید: دیدم، شنیدم، لمس کردم و این اسناد، بدون تردید اسناد

حقیقی است. از اینجا کشف می‌کنیم که نفس انسان دارای عالَم مخصوصی است و به علّت تجرّد، از یک گستردگی خاصّی برخوردار است و مثل جسم نیست که دارای محدودیت بوده و از بسیاری از امور

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۶

محروم باشد. جواب سوّم: اگر کسی با جوابهای اوّل و دوّم قانع نشود به او می‌گوییم: ملاک و مناط حمل در قضایای حملیه عبارت از هوهویت و اتّحاد است. مراد از قضیّه حملیّه «زید قائم» وجود اتّحاد و هوهویت بین زید و قائم است و متکلّم می‌خواهد بگوید: زید و قائم یکی هستند. شما وقتی قضیّه حملیه را تشکیل می‌دهید، ازنظر لفظی، یک موضوع دارید و یک محمول، یعنی در عالَم لفظ، یک تقدّم و تأخّری در کار است. عالَم لفظ، همان عالم مادّه است و محدودیتی که برای سایر امور مادی مطرح است برای لفظ هم مطرح است یعنی ما نمی‌توانیم زید و قائم را در عرض هم به عنوان لفظ مطرح کنیم. بالاخره نوعی تقدّم و تأخّر لفظی بین آنها وجود دارد. «زید» به عنوان «موضوع»، در لفظْ تقدّم دارد و «قائم» به عنوان «محمول»، در لفظْ تأخّر دارد ولی وقتی ما از لفظ صرف‌نظر کنیم و بخواهیم مسئله هوهویت را به میان آوریم، در مطرح کردن اتّحاد بین زید و قائم، تقدّم و تأخّر مطرح نیست. به عبارت دیگر: وقتی که شما در نفستان می‌خواهید بین زید و قائم هوهویت و اتّحاد را مطرح کنید آیا به چه کیفیتی مطرح می‌کنید؟ آیا اوّل «زید» را در نفس خود احضار می‌کنید سپس «زید» کنار رفته و «قائم» در نفس شما احضار می‌شود؟ یا این که برای القاء هوهویت بین «زید» و «قائم»، هر دو نزد نفس حاضر می‌شوند. روشن است که برای ایجاد هوهویت بین دو چیز باید هر دو چیز حاضر باشند و نمی‌توان بین چیزی که حاضر است با چیزی که حاضر نیست، به عنوان تشکیل قضیّه حملیه القاء هوهویت کرد. چنین عملی مثل این است که کسی بخواهد دست کسی را در دست دیگری بگذارد، در این صورت باید هر دو حاضر باشند و هر دو در عرض هم تحقّق داشته باشند. در ما نحن فیه هم شما می‌خواهید در نفس خودتان میان زید و قائم ایجاد هوهویت کنید پس باید هر دو نزد نفس شما حاضر و مورد التفات نفس شما باشند.

چگونه نفس شما در آنِ واحد به هر دو توجه کرده است؟ «زید» علم شخص و دارای «وضع خاص و موضوع له خاص» است و «قائم» دارای دو وضع است. مادّه آن دارای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۷

یک وضع و هیئت آن دارای وضعی دیگر است. چطور نفس شما هر دو را نزد خودش احضار کرده است و به هر دو توجّه دارد؟ و در مرحله نفس هیچ‌گونه تقدّم و تأخّری هم بین آنها وجود ندارد، اگرچه در مرحله لفظ، تقدّم و تأخّر مطرح است و محدودیت وجود دارد. در نتیجه در قضایای حملیه که ملاک آنها اتّحاد و هوهویت است، برای ایجاد هوهویت چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم: این دو معنا نزد نفس حاضر است و هیچ‌گونه غیبتی در کار نیست. «حضور عند النفس»، به معنای «لحاظ» است و بین این دو، مغایرتی وجود ندارد. ما از محقّق نائینی رحمه الله سؤال می‌کنیم: همان گونه که در آنِ واحد، «زید» و «قائم» حاضر عند النفس هستند، در مسئله استعمال لفظ در اکثر از معنا نیز به همین کیفیت است. خصوصیت اضافه‌ای در اینجا وجود ندارد. جواب چهارم: اگر کسی با جواب سوّم هم قانع نشده و در آن مناقشه کرده و بگوید: در «زید قائم» ما درگیر لفظ هستیم و لفظ «زید» بر لفظ «قائم» مقدّم است و احتمال دارد که این تقدّم و تأخّر، در مرحله نفس هم محفوظ باشد، در نتیجه هر دو در عرض هم نزد نفس حاضر نیستند» می‌گوییم: ما با شما مماشات می‌کنیم ولی قضیّه دیگری را مطرح می‌کنیم ببینیم شما چه جوابی می‌دهید؟ اگر به‌جای «زید قائم» بگویید: «زید و قائم متّحدان»- که اتّحاد را از همان قضیّه حملیه استفاده کنید- یا مثلًا گفتید: «السواد و البیاض متضادان»،- که قضیّه معروفی است- آیا موضوع در این قضیّه چیست؟ موضوع در این قضیه «السواد و البیاض» است ولی آیا در موضوعیت، بین سواد و بیاض تقدّم و تأخّری وجود دارد؟ اینجا که شما موضوع را درست می‌کنید و بعد می‌خواهید «متضادان» را بر آن حمل کنید آیا این «سواد و بیاض» نزد نفس شما حاضر است یا نه؟ اگر هیچ‌کدام حاضر نیستند، پس «متضادان» را بر چه چیزی حمل می‌کنید؟

اگر یکی حاضر است، چگونه «متضادان» که تثنیه است برآن حمل می‌کنید؟ پس باید بگویید: «هر دو نزد نفس حاضرند». حال که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۸

چنین است آیا بین این دو، تقدّم و تأخّری وجود دارد؟ خیر، این گونه نیست. در «زید قائم» ممکن است کسی بگوید: «زید بر قائم تقدّم دارد» ولی اینجا نمی‌توان چنین حرفی زد زیرا اینجا هر دو- سواد و بیاض- در موضوع اخذ شده‌اند. و محمول هم «متضادان» است و کسی نمی‌توان احتمال دهد که در موضوعیت، سواد بر بیاض تقدّم دارد به‌طوری که اگر مسئله را برعکس کرده و بگوییم: «البیاض و السواد متضادان»، حکم عوض شود. خیر، در موضوعیت، هیچ فرقی نیست که سواد را اوّل بگوییم یا بیاض را. بلکه این دو مقصودند نه دوتای با فرض تقدّم یکی و تأخّر دیگری. بنابراین، «سواد و بیاض» حاضر عند النفس هستند و اگر حاضر نباشند نمی‌توان «متضادان» را برآن حمل کرد. «سواد و بیاض» اگرچه به‌حسب واقعیت بینشان تضادّ وجود دارد ولی این متضادان در خارج، هر دو با هم نزد نفس حاضرند- هرچند برای یک لحظه هم باشد- تضادّ خارجی مربوط به عالم ماده است ولی اینجا که به عنوان موضوعیت مطرح است هر دو با هم نزد نفس حاضرند و هیچ‌گونه تقدّم و تأخّری بین آنها وجود ندارد. در نتیجه در آنِ واحد ممکن است دو چیز نزد نفس حاضر باشند، اگرچه دو چیز متضاد باشند مثل سواد و بیاض که بین آنها تضاد کامل است. خلاصه بحث پیرامون نظریه مرحوم نائینی آنچه مرحوم نائینی برآن تکیه داشت در ارتباط با لفظ نبود، به‌خلاف مرحوم آخوند که همه اشکال استحاله ایشان در ارتباط با لفظ بود و تمام احتمالاتی که در کلام ایشان ذکر کردیم بر محور لفظ جریان داشت ولی مرحوم نائینی می‌فرمود: «ما با لفظ کاری نداریم، ما درگیر معنا هستیم و معتقدیم نفس نمی‌تواند در آنِ واحد به دو معنا توجه پیدا کند». ما در جواب مرحوم نائینی گفتیم: پس شما با این موارد متعدّد چه می‌کنید؟

مخصوصاً مثال اخیر که از همه واضح‌تر بود. شما با مثال «زید و قائم متحدان» و مثال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۰۹

«السواد و البیاض متضادان» چه می‌کنید؟ شما وقتی می‌خواهید «متحدان» را به عنوان یک محمول، بار کنید آیا هیچ‌کدام از «زید» و «قائم» در ذهن شما نیست؟ یا یکی هست و دیگری نیست؟ یا هر دو وجود دارند؟ معنا ندارد که هیچ‌کدام نزد نفس نباشند.

بودن یکی و نبودن دیگری هم با «متحدان» نمی‌سازد، بنابراین باید هر دو نزد نفس حاضر باشند. حال که چنین است، هر دو در موضوع واردند و اینجا مسأله موضوع و محمول نیست که شما بگویید: «موضوع بر محمول تقدّم دارد» بلکه در اینجا «زید و قائم» هر دو در موضوع دخالت دارند و شاهدش این است که عکس مسئله هم به‌همین‌صورت است. اگر شما بگویید: «قائم و زید متحدان» باز به‌همین‌صورت است. و این دلیل بر این است که نقش این‌ها در موضوعیت، در عرض یکدیگر است و بین «زید» و «قائم» هیچ‌گونه تقدّم و تأخّری- در موضوعیت- مطرح نیست. قبل از این که ما «متّحدان» را به عنوان محمول مطرح کنیم لازم است «زید و قائم» در عرض هم و در آنِ واحد، بدون هیچ تقدّم و تأخّری نزد نفس حاضر باشند، در غیر این صورت نمی‌توان «متحدان» را به عنوان محمول بار کرد. و این امر به‌معنای این است که نفس انسان در آنِ واحد می‌تواند هم توجه به زید داشته باشد و هم توجّه به قائم، پس چرا در مورد «رأیت عیناً» نشود در آنِ واحد دو معنای «عین جاریه» و «عین باکیه» را اراده کرد؟ آنجا دو معنا و اینجا هم دو معناست که هر دو در عرض یکدیگرند و تقدّم و تأخّری بین آنها وجود ندارد.

نظریه سوّم

همان گونه که قبلًا گفتیم: «مرحوم آخوند قائل به استحاله استعمال لفظ مشترک در اکثر از معناست» بزرگان دیگری نیز به تبعیت از ایشان قول به استحاله را پذیرفته‌اند. یکی از آنان مرحوم محقّق نائینی بود که بیان ایشان را ملاحظه کردیم. در اینجا بیان سوّمی در

مورد استحاله وجود دارد که در ذیل به بحث و بررسی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۰

پیرامون آن می‌پردازیم: مستدل ابتدا به عنوان مقدّمه می‌فرماید: برای هر چیزی پنج وجود می‌توانیم تصوّر کنیم:[۱۷۰] ۱- وجود عینی خارجی، مثلًا زید در خارج وجود پیدا کرده و وجود او وجود ماهیت انسان است. پس اگر ما گفتیم: ماهیت انسان به‌واسطه «زید» وجود پیدا کرده است باید دنبال کلمه وجود، مسأله «عینی و خارجی» را هم بیاوریم، یعنی بگوییم:

ماهیت انسان به واسطه وجود زید، وجود خارجی و وجود عینی پیدا کرده است. بهترین مصداق وجود، همین وجود عینی خارجی است. ۲- وجود ذهنی، این قسم از وجود هم چیز مبهمی نیست. وجود ذهنی، همان حضور ماهیت عند النفس و فی الذهن است. یعنی اگر شما ماهیت انسان را تصور کردید و معنای انسان در ذهن شما آمد، این آمدن معنای انسان در ذهن، معنایش این است که ماهیت انسان، وجود ذهنی پیدا کرده و نزد نفس شما حاضر شده است. ۳- وجود انشائی، در مباحث اوامر و نواهی خواهیم گفت که وجود انشائی در ارتباط با همه مفاهیم و ماهیات نیست بلکه این قسم از وجود تنها در بعضی از مفاهیم- مثل مفهوم طلب- جریان دارد. ماهیت طلب، تا اینجا می‌تواند دارای سه وجود باشد: وجود حقیقی طلب که خارجیت و عینیت آن به این است که قائم به نفس باشد، یعنی خواستن واقعی، زیرا صفات نفسانیه واقعیاتشان به تحقّق فی النفس است.

وجود حقیقی علم نیز به‌همین‌صورت است. واقعیت علم به این نیست که مثل زید در خارج بتوان آن را دید و به آن اشاره کرد بلکه واقعیت آن همان ادراکی است که قائم به نفس انسان است و تحقّق واقعی دارد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۱

وجود ذهنی طلب این است که انسان مفهوم طلب را تصوّر کند و در ذهن بیاورد و به عبارت دیگر: معنای طلب را عند النفس احضار کند. لازمه وجود ذهنی طلب، وجود واقعی آن نیست زیرا کسی که مفهوم طلب را تصور می‌کند، تا وقتی که این طلب را ابراز نکند، وجود واقعی طلب در ارتباط با او مطرح نیست ولی چون کلمه طلب را استعمال می‌کند و استعمال، متقوّم به لحاظ لفظ و معناست، طبعاً باید معنای طلب را لحاظ کند. لحاظ معنای طلب، عبارت از وجود ذهنی طلب است. برای طلب، یک وجود انشائی نیز مطرح است و آن همان چیزی است که مرحوم آخوند و دیگران قائلند که در آن جایی که مولا- در ضمن هیئت افعل، امری صادر می‌کند و دستوری می‌دهد، مفاد هیئت افعل، نه طلب حقیقی است و نه طلب ذهنی بلکه مفاد هیئت افعل عبارت از انشاء طلب و طلب انشائی است که توضیح بیشتر آن در باب اوامر خواهد آمد. بالاخره این وجودات انشائیه- مثل طلب و سایر انشائیات- در یک محدوده خاصی است و این‌طور نیست که هر مفهومی قابل انشاء باشد، یعنی مثلًا ما نمی‌توانیم به مفهوم انسان یک وجود انشائی بدهیم، حیوان انشائی امر غیر معقولی است ولی بعضی از مفاهیم، از نظر عقلاء و از نظر شارع، علاوه بر وجود حقیقی و وجود ذهنی، یک وجود انشائی نیز برای آنها قابل تصوّر است. ۴- وجود لفظی معنای وجود لفظی این است که یک ماهیتی در قالب لفظ بیاید.

مثلًا ماهیت انسان ممکن است اصلًا در قالب لفظ نیاید. در این صورت به این معنا نیست که وجود حقیقی و وجود ذهنی ندارد، بلکه وجود حقیقی و وجود ذهنی آن محفوظ است و در جاهایی که وجود انشائی مطرح است، وجود انشائی هم سر جای خود محفوظ است ولی وقتی «انسان» در قالب لفظ قرار گرفت و متکلّم به آن تکلّم کرد، می‌گویند: این لفظ «انسان» هم یک وجودی برای ماهیت انسان است. این قسم از وجود را هم می‌توان وجود لفظی و هم وجود تنزیلی نامید و گفت: در اینجا، لفظ، نازل به منزله وجود معنا گردیده و وجود لفظ، وجود تنزیلی برای معناست. در این صورت گویا لفظ هم در عالم معنا کشیده می‌شود، زیرا این هم یک مرحله‌ای از وجود

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۲

ماهیت و وجود معنا خواهد بود. ۵- وجود کتبی، این قسم از وجود، شبیه وجود لفظی است و یکی از مراتب وجود معنا به حساب می‌آید. در نتیجه، بسیاری از مفاهیم دارای پنج قسم وجود می‌باشند و اگر وجود انشائی را کنار بگذاریم می‌توانیم بگوییم: همه مفاهیم و ماهیات، حد اقل دارای چهار قسم از وجود می‌باشند، البته غیر از شریک الباری و امثال آن- که دارای استحاله‌اند- بقیه مفاهیم هم دارای وجود عینی، هم وجود ذهنی، هم لفظی و هم کتبی می‌باشند. مستدلّ سپس از مقدّمه فوق نتیجه گیری کرده و می‌گوید: در مورد وجودات حقیقیّه و خارجیّه- مثل «زید» که وجود واقعی و حقیقی مفهوم و ماهیّت انسان است- آیا می‌شود ماهیّت انسان دو تا واقعیت داشته باشد امّا به لباس وجود «زید» تنها؟ یعنی آیا می‌شود «زید» دو وجود برای ماهیّت شود به حسب خارج؟ بدون تردید این معنا ممتنع است. مستدلّ می‌گوید: با توجّه به این که لفظ، وجود تنزیلی برای معناست، یک لفظ نمی‌تواند در استعمال واحد، وجود تنزیلی برای دو معنا باشد. توضیح: وجود لفظی عبارت از این است که هر لفظی بعد از آنکه برای معنایی وضع می‌شود و علقه وضعیه بین لفظ و معنا تحقّق پیدا می‌کند، این اقتضاء را دارد که لفظ هم یکی از مراحل وجود معنا شناخته شود. و به تعبیر دیگر: لفظ، یک وجود تنزیلی برای معناست، همان‌طوری که معنای «زید»، مصداق واقعی ماهیّت انسان است، لفظ «زید» هم وجودی برای معنای «زید» است، ولی وجودی تنزیلی. اگرچه این لفظ، در ارتباط با ماهیّت خودش، وجود واقعی ماهیّت خودش می‌باشد ولی در ارتباط با معنا، وجود تنزیلی معناست. به عبارت روشن‌تر: ما در اینجا دو قضیه حملیه تشکیل می‌دهیم: یکی قضیّه حملیه «زید إنسان» است که حمل آن، حمل شایع صناعی است. ملاک در حمل شایع صناعی این است که موضوع در قضیّه حملیه، با محمول در آن اتّحاد وجودی داشته

باشند. در ما نحن فیه، موضوعْ وجود عینی و خارجیِ محمول است. «انسان» وقتی می‌خواهد وجود پیدا کند، وجودات عینیّه خارجیّه‌اش همین زید و عَمرو و بکر و ...

می‌باشند. یک قضیّه حملیه دیگری داریم که انسان وقتی با آن برخورد می‌کند، در بدو نظر، به ذهنش نمی‌آید که این قضیّه هم مثل «زید إنسان» باشد و آن قضیّه «زید لفظ» است.

در این قضیّه، معنای زید، موضوع قرار نگرفته است بلکه لفظ زید، موضوع است، زیرا اگر معنای زید، موضوع قرار گرفته باشد، «لفظ» را نمی‌توان برآن حمل کرد. حال سؤال این است که آیا حمل در این قضیّه حملیه، حمل اوّلی ذاتی است یا حمل شایع صناعی؟ معنا ندارد که حمل آن اوّلی ذاتی باشد، زیرا در حمل اوّلی ذاتی اتّحاد در مفهوم شرط است و مفهوم «زید» با مفهوم «لفظ» مغایرت دارد. بنابراین، حمل آن حمل شایع صناعی است. در حمل شایع صناعی لازم است موضوع، مصداق حقیقی و وجود عینی محمول باشد. در اینجا این معنا وجود دارد زیرا در قضیّه «زید لفظٌ» موضوع، لفظ «زید» است ولی محمول، لفظِ «لفظٌ» نیست بلکه محمول، معنای «لفظ» است. به عبارت دیگر: خود این «لفظٌ» دارای یک لفظ و یک معناست، لفظ آن عبارت از کلمه «لفظٌ» و معنای آن عبارت از ماهیّت «لفظٌ» است. هر چیزی که ماهیّت «لفظ» باشد کلمه «لفظ» شاملش می‌شود. همان‌طوری که ماهیّت «انسان» دارای معنای وسیع و گسترده‌ای است که شامل افراد و مصادیق می‌شود، ماهیّت «لفظٌ» هم دارای معنای وسیع و گسترده‌ای است که شامل جمیع مصادیق ماهیّت «لفظٌ» است. حال وقتی ما لفظ «زید» را با معنا و ماهیّت «لفظ» ملاحظه کنیم می‌بینیم بین آن دو، اتّحاد وجود دارد. همان اتّحادی که زید خارجی با ماهیّت انسان دارد یعنی بین آنها اتّحاد وجودی مطرح است و این زید خارجی، وجود عینی و خارجی ماهیّت انسان است. «لفظٌ» هم نسبت به معنای لفظ، همین حالت را دارد. لفظ «زید» ماهیّتش عبارت از «لفظٌ» است و لفظ زید، یک مصداق این ماهیّت و لفظ عَمرو، مصداق دیگر آن و لفظ بکر، مصداق سوّم ماهیّت «لفظٌ» است. پس حمل در قضیّه «زیدٌ لفظٌ» حمل

شایع صناعی است و لفظ «زیـد» مصـداق حقیقی برای ماهیّت «لفظٌ» و وجود عینی برای آن می‌باشد. در نتیجه اگر «زید» را به‌لحاظ معنا حساب کنیم، مصـداق واقعی برای ماهیّت «انسان» می‌باشد و اگر آن را به‌لحاظ لفظ ملاحظه کنیم، مصداق واقعی ماهیّت «لفظٌ» و مفهوم «لفظٌ» است. مستدلّ می گوید: غیر از این دو مطلبی که مسلّم است و هر دو قضیّه‌اش قضیّه واقعیه است، مطلب سوّمی نیز در اینجـا وجود دارد و آن این است که لفظ «زیـد»، یک مرحله‌ای از معنای خود «زیـد» است که این را نمی‌توان وجود حقیقی دانسـت بلکه بایـد آن را وجود تنزیلی بنامیم و بگوییم: لفظ زیـد، کاری به ماهیّت انسان ندارد، ولی همین لفظ زید، یک مرحله‌ای از معنا و وجود زیـد است که آن زیـد، مصـداق واقعی انسـان و فرد حقیقی انسـان است. خلاصه این که در اینجا سه مطلب پیـدا می‌شود: ۱- معنای زیـد، مصداق واقعی برای انسان است. ۲- لفظ زیـد از نظر واقعیت، مصـداق واقعی «لفظٌ» و ماهیّت «لفظٌ» است. ۳- لفظ زید، مرحله‌ای از وجود معنای زیـد و از وجود همین هیکل خارجی- که مصـداق واقعی ماهیّت انسان است- می‌باشـد. و به عبارت دیگر: لفظ زید، وجود تنزیلی و قائم‌مقامی معنای خود زید است. مسـتدلّ سپس از مباحث خود نتیجه گیری کرده می گوید: در مورد قسم اوّل از وجـود- که وجـود عینی و واقعی است- مطلب مسـلّمی مطرح است و آن این است که آیـا دو وجـود واقعی از یـک مـاهیّت، می‌تواند در ضمن یک وجود تحقّق پیدا کند؟ آیا می‌توان فردی پیدا کرد که در عین این که یک وجود است، دو فرد و دو مصداق واقعی انسان باشد؟ چنین چیزی به گوش ما نخورده و امکان ندارد. چگونه می‌شود دو وجود حقیقی در چهره یک وجود تحقّق پیدا کنـد؟ دو فرد انسـان، همیشه دو وجود است و مـا نشـنیده‌ایم که دو فرد انسان در یک وجود تحقّق پیـدا کنـد. همیشه تعـدّد فردیّت، ملازم با

تعدّد وجود است، اگر یک فرد شد، یک وجود و اگر دو فرد شد دو وجود و ... این‌ها با هم متلازم و غیر قابل انفکاکند. این مسـئله در مورد وجودات حقیقیّه جای تردیـد و اشـکال نیست. مسـتدلّ می گویـد: وقتی در وجودات حقیقیّه، یک وجود نتواند به عنوان دو وجود مطرح شود، در وجودات تنزیلیّه- که در بـاب الفـاظ مطرح است- نیز مسـئله به‌همین‌صورت است. چطور می‌شود یـک لفـظ، وجود تنزیلی دو معنا باشـد؟ اگر یک لفظ بخواهـد وجود تنزیلی دو معنا باشـد، مثل این می‌شود که یک فرد انسان، جامع دو وجود واقعی انسـان باشـد و شـما در اسـتعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا می‌خواهیـد بگوییـد: «یک لفظ عین، در دو معنا اسـتعمال شـده است» با توجّه به این که لفظ، وجود تنزیلی معناست، معنای این کلام شما این می‌شود که در مرحله معنا، تکثّر وجود دارد، در نتیجه در وجود تنزیلی هم باید تکثّر وجود داشته باشد. آن‌وقت شما می‌خواهید دو وجود تنزیلی را در یک لفظ، در استعمال واحد مطرح کنیـد. می‌خواهیـد یـک لفظ عین را اسـتعمال کرده و دو معنا اراده کنیـد و این منجرّ به جمع شـدن دو وجود تنزیلی در وجود واحد می‌شـود و این امر همـان‌طور که در مورد دو وجود حقیقی ممتنع است در مورد دو وجود تنزیلی نیز ممتنع است. در نـتیجه اسـتعمال لفـظ مشترک در اکثر از معنـا محال است.[۱۷۱] بررسـی نظریه سوّم بر این نظریه، دو اشـکال وارد است: اشـکال اوّل: شـما که برای وجود، اقسامی را قائل می‌شوید و آخرین مرحله وجود را وجود لفظ برای معنا یعنی وجود المعنی باللفظ- می‌دانید، این تقسـیم را از کجا آورده‌اید؟ آیا دلیل عقلی یا دلیل نقلی برای آن وجود دارد؟ ما وقتی این مسئله را با

عقل خود در میان می گذاریم، این حرف را نمی‌توانیم به عنوان یک حقیقت قبول کنیم.

بلـه به‌عنـوان یـک مسـأله ذوقی و تخیّلی و مسـامحی- مثـل تخیّلاـت علـم بـدیع- می‌تـوانیم قبـول کنیـم ولی به عنـوان یـک واقعیت نمی‌توانیم بپذیریم که لفظ، وجود برای معنا باشد.

این که شـما می گوییـد: «لفـظ، وجود برای معنـاست» و برای فرار از اشـکال هم یک کلمه «تنزیل» به‌عنوان وصف مطرح می کنیـد و می گوییـد: «لفظ، وجود تنزیلی برای معناست» و می‌خواهیـد با این اصـطلاحات ما را فریب دهید، خیر ما از شـما نمی‌پذیریم. لفظ و

معنـا از دو مقوله متبـاین می‌باشـند. لفظ، از مقوله صوت و کیف است ولی معنا از مقوله جوهر است و اجتماع مقولات متباینه ممکن نیست. لفظ زید- که از مقوله لفظ و از مقوله کیف است- چگونه ممکن است وجود برای معنا- که از مقوله جوهر است- بشود؟ چگونه ممکن است مقوله کیف بـا مقوله جوهر جمع شونـد؟ واقعیت مسـئله این است که معقول نیست لفظ، وجود برای معنا باشـد، مگر این که انسان مسامحی و ذوقی و تخیّلی به مسـئله نگاه کنـد. ولی اگر با نظر دقیق بخواهد مسـئله را نگاه کند، هیچ ارتباطی بین لفـظ و معنـا از نظر وجودی- تحقّق نـدارد. فقـط یک ارتباط وضـعی وجود دارد. واضـعی آمـده و لفظی را برای معنایی وضع کرده است، مثل پـدری که برای فرزنـدش نام‌گـذاری کنـد، که مـدتی فکر کرده و پس از بررسـی و مشاوره، اسـمی برای فرزنـدش قرار می‌دهـد ولی بین این اسم و بچه ارتبـاط ذاتی وجود نـدارد یـک ارتبـاط اعتباری و وضـعی و قراردادی بین این‌ها وجود دارد به این کیفیت که لفـظ- یعنی اسم- حاکی از معنا- یعنی فرزنـد- است و این، دلالت بر او می‌کنـد ولی اینکه لفظ، وجود برای معنا باشـد- که مسـتدلّ ادعـا می‌کرد- چه ارتبـاطی به مسأله لفـظ و معنـا دارد؟ چطور مـا می‌توانیم لفـظ را یکی از وجودات معنـا حساب کنیم درحالی‌که هیـچ ارتباطی بین مقوله این دو وجود ندارد؟ اشـکال دوّم: برفرض ما قبول کنیم که لفظ، یکی از وجودات معناست ولی مسـتدلّ حرف دیگری داشت، او می‌گفت: «همان‌طور که دو وجود حقیقی نمی‌توانند در یک وجود، اجتماع کنند، دو وجود تنزیلی هم نمی‌توانند در یک وجود اجتماع کنند». ما از مستدلّ سؤال می‌کنیم شما چه دلیلی برای این مسئله دارید؟ ما علاوه بر این که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۷

دلیلی بر این مطلب، نـداریم دلیـل بر خلاـف آن نیز داریم. و آن دلیل، چیزی است که شـما در اسـتدلالتان به آن اشاره کردیـد ولی خودتان به آن توجه نکردیـد و آن مطلب- با توضیـح ما- این است که شـما می‌گویید: «دو وجود تنزیلی نمی‌تواند در یکجا مجتمع شود» مـا می‌پرسیم: «دو وجود تنزیلی مهم‌تر است یـا یک وجود حقیقی و یک وجود تنزیلی»؟ به عبارت دیگر: در اینجا، سه مسـئله وجود دارد: اجتمـاع دو وجود حقیقی- که محور اسـتدلال است- و اجتمـاع دو وجود تنزیلی- که محـلّ بحث است- و اجتماع یک وجود حقیقی و یک وجود تنزیلی- که برزخ میان آن دو است- حال اگر اجتماع دو وجود تنزیلی ممکن نباشـد، اجتماع یک وجود حقیقی بـا یـک وجود تنزیلی به طریق أولی ممکن نخواهـد بود، زیرا این مورد، یک قـدم به اجتماع دو وجود حقیقی نزدیکتر است. درحـالی‌که در همـان مثال «زیـد لفظٌ» که شـما مطرح کردیـد، اجتماع وجود حقیقی و وجود تنزیلی است، زیرا لفظ زیـد، مصـداق واقعی ماهیّت لفظ است یعنی لفظ زیـد، مصـداق وجود حقیقی ماهیّت لفظ است و از طرفی هم لفظ زیـد، وجود تنزیلی برای معنای زیـد است پس در لفظ زیـد، دو وجود جمع شده است: وجود حقیقی ماهیّت لفظ زید و وجود تنزیلی بالاضافهٔ به معنای زید. چطور در لفـظ زیـد دو وجود- حقیقی و تنزیلی- جمع شـده است؟ اگر شـما بگوییـد: «در اینجا طرف حساب دو چیز است زیرا لفظ زیـد، وجود حقیقی برای مـاهیّت لفـظ و وجود تنزیلی برای معنـای زیـد است». می‌گوییم: «در مـا نحن فیه نیز طرف حسـاب دو چیز است. شمـا وقتی لفـظ «عین» را در «عین بـاکیه» و «عین جـاریه» اسـتعمال می‌کنیـد، دو طرف حسـاب داریـد. لفظ «عین»، با توجه به معنای «بـاکیه»، وجود تنزیلی برای «باکیه» و با توجّه به معنای «جاریه» وجود تنزیلی برای «جاریه» است، همان‌طور که «زیـد» در «زیـد لفظ» هم وجود حقیقی برای ماهیّت لفظ و هم وجود تنزیلی برای معنای زید است. در نتیجه، از این که ما می‌بینیم اجتماع وجود حقیقی و وجود تنزیلی امکـان دارد درمی‌یـابیم که اجتماع دو وجود تنزیلی به طریق اولی جایز است. آنچه مسـلّم است این است که دو وجود حقیقی نمی‌توانند در یک وجود جمع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۸

شونـد ولی اگر از دو وجود حقیقی بگذریم، اجتماع دو وجود تنزیلی یا یک وجود حقیقی و یک وجود تنزیلی جایز است. بنابراین، دلیل سوّم هم نتوانست اسـتحاله اسـتعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد را ثابت کند. نتیجه بحث در مرحله اوّل از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که هیچ‌یک از نظریات سه‌گانه‌ای که برای اثبات اسـتحاله اسـتعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا اقامه شده اسـت

نمی‌تواند استحاله را ثابت کند. در نتیجه استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، مستحیل نیست ولی این مقدار برای ما کافی نیست و باید مراحل دیگر را هم مورد بحث قرار دهیم.

مرحله دوّم: آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا از نظر لغت جایز است؟

اشاره

پس از آنکه از مرحله اوّل گذشتیم و عقیده پیدا کردیم که استعمال لفظ در اکثر از معنا محال نیست، در مرحله دوّم، بحث در این است که آیا این استعمالِ ممکن، از نظر لغت و واضع هم جایز است یا در عین این که امکان دارد، غیر جایز است، زیرا هر چیز ممکنی، دلیل بر ترخیص و جوازش وجود ندارد؟ آنچه می‌توان در ابتدای امر گفت این است که در باب مشترک لفظی بیش از این برای ما ثابت نشده که مثلًا حد اکثر یک واضع واحد بیاید و برای لفظ «عین» هفتاد معنا را وضع کند.[۱۷۲] یک روز لفظ «عین» را برای معنای «باکیه» وضع کند و روز دیگر برای معنای «جاریه» و همین‌طور با توجّه و التفات و با اوضاع متعدّد، لفظ «عین» را برای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۱۹

هفتاد معنا وضع کند. این، مصداق خیلی روشن و بالای اشتراک لفظی است. ولی آیا این وضع، چه اقتضایی دارد؟ آیا واضع، در کنار این وضع، شرط کرده و التزام و تعهّد گرفته که لفظ «عین» را در مقام استعمال در بیش از یک معنا استعمال نکنید؟ ما دلیلی بر این امر نداریم و چیزی که بر این امر شهادت دهد برای ما وجود ندارد. بحث در امکان و استحاله تعهّد و اشتراط نیست. بحث در این است که آیا چنین تعهد و اشتراطی واقعیت دارد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا نفس این که واضع، لفظ را برای هفتاد معنا وضع می‌کند، عدم جواز استعمال در اکثر از معنای واحد را اقتضا دارد؟

یعنی وقتی واضع لفظ عین را برای هفتاد معنا وضع کرد و در کنار این وضعها هیچ اشاره‌ای از جانب واضع نشده که شما حق ندارید در مقام استعمال، لفظ را در بیش از یک معنا استعمال کنید، آیا با نبودن چنین اشتراط و تعهدی از ناحیه واضع، می‌توانیم بگوییم: استعمال لفظ در بیش از یک معنا جایز نیست؟ ما وقتی به تاریخ و کتب لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در هیچ تاریخی و هیچ کتاب لغتی گفته نشده است که شما نمی‌توانید لفظ مشترک را در بیش از یک معنا استعمال کنید. بنابراین ما نمی‌توانیم قائل به عدم جواز شویم. برای قول به عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا فقط یک راه وجود دارد و آن راهی است که مرحوم محقق قمی اختیار کرده است.

کلام محقّق قمی رحمه الله

مرحوم محقق قمی می‌فرماید: لازم نیست عدم جواز استعمال توسط واضع مطرح شده باشد بلکه جهت دیگری در اینجا وجود دارد که آن جهت، اقتضای منع می‌کند. صاحب معالم رحمه الله معانی را مقیّد به قید وحدت می‌داند ولی عدم جواز استعمال را از این راه استفاده نمی‌کند بلکه از این راه استفاده می‌کند که استعمال مشترک در اکثر از معنا مَجاز است.[۱۷۳]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۰

محقق قمی رحمه الله به عنوان اشکال به صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: در معانی مشترک، تقیّد به قید وحدت مطرح نیست. این‌طور نیست که واضع گفته باشد: «من لفظ «عین» را برای «عین باکیه مقید به قید وحدت» وضع می‌کنم» و در وضع دوّم بگوید:

«من لفظ «عین» را برای «عین جاریه مقید به قید وحدت» وضع می‌کنم». مسئله به این صورت نیست بلکه واضع وقتی می‌خواسته لفظ را وضع کنـد قطعاً لفظ را ملاحظه کرده و معنا را هم تصور کرده است ولی آن معنایی را که واضع تصور کرده، خودش اتصاف به وحـدت داشـته و در حال وحـدت بوده است بـدون این که واضع چنین قیدی را در موضوع له مطرح کند. واضع لفظ «عین» را برای «عین بـاکیه» وضـع کرد ولی «عین بـاکیه» در حـالی موضـوع له برای لفـظ «عین» قرار گرفت که اتصـاف به وحـدت داشت و معنـای دیگری همراه آن نبود، زیرا وقتی لفـظ «عین» را برای «عین بـاکیه» وضع می‌کرد فقـط خود «عین باکیه» متصوّر و ملحوظ واضع بود. در وضع دوّم و سوّم نیز همین‌طور است. و هنگـامی که می‌خواست لفـظ «عین» را برای «عین جـاریه» وضع کنـد باز عین جاریه را به تنهـایی ملاحظه کرد، نه با قیـد تنهایی بلکه در حالی آن را ملاحظه کرد که معنای دیگری همراه آن نبود. لـذا محقق قمی رحمه الله می‌فرمایـد: پس موضوع له در الفاظ مشترک، معانی مقیّـد به قیـد وحدت نیست بلکه معانی در حال وحدت، موضوع له است. یعنی آن موقعی که لحـاظ به هریـک از این معـانی تعلّق گرفت، خود آن معنـا، متصوّر و ملحوظ بود و خود آن معنـا به عنوان موضوع له قرار گرفت و چیز دیگری همراه آن نبود. سـپس می‌فرمایـد: همین مقـدار که معانی در حال وحـدت، موضوع له الفاظ مشترک قرار گرفته، کافی است که شـما نتوانید در اسـتعمال واحد، لفظ را در بیش از یک معنا اسـتعمال کنید، زیرا اسـتعمال باید از وضع پیروی کند و مطابق با آن باشد. خصوصیات و حالاتی که در حال وضع تحقّق دارد باید در استعمال رعایت شود، و چون معانی، در هنگام وضع، دارای صـفت وحدت بوده و در حال وحدت بوده، این حال وحدت باید در اسـتعمال هم ملاحظه شود، بنابراین لفظ مشترک را نمی‌توان در بیش از یک معنا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۱

اسـتعمال کرد. خلاصه کلام محقق قمی رحمه الله این است که لازم نیست واضع یک تعهد و الزامی داشـته باشد، لازم نیست واضـع مـا را از اسـتعمال در اکثر از معنـا منع کنـد بلکه اگر واضع در این زمینه حرفی نزنـد و شـرطی هم نداشـته باشـد، نفس همین امر که معانی در هنگام وضع، اتصاف ذاتی به وحدت داشته‌اند ما را الزام می‌کند که در حال استعمال هم باید این حالت را حفظ کنیم. در نتیجه اسـتعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا جایز نیست.[۱۷۴] بررسـی کلام محقق قمی رحمه الله کلام محقق قمی رحمه الله دارای دو اشـکال است: اشـکال اوّل: مـا قبول می‌کنیم که معـانی در حال وضع، اتصاف به وحـدت داشـته است ولی کبرای مسـئله را قبول نـداریم. از کجـا ثابت شـده که بایـد در اسـتعمال، تمام خصوصـیات و شـرائط و حالات و مقارنات حال وضع را مراعات کنیم؟ اگر این‌طور است پس شـما بگوییـد: خصوصـیات واضع و حالـات او و خصوصـیات زمان وضع هم در اسـتعمال دخالت دارد. مثلًا وقتی می‌خواسـته وضع را انجـام دهـد، یک ساعت قبل از ظهر بوده، آیا درست است که بگوییم: بایـد این خصوصـیات مراعات شود و ما اگر خواستیم این لفـظ را اسـتعمال کنیم حتماً بایـد یک ساعت قبل از ظهر باشـد؟ یا مثلًا اگر واضع، روبه‌قبله نشسـته و لفظی را برای معنایی وضع کرده است آیا می‌توان گفت: در مقام اسـتعمال هم ما باید روبه‌قبله قرار گیریم؟ روشن است که کسـی نمی‌تواند چنین حرفهـایی بزنـد. بنابراین اگر معنا در هنگام وضع در حال وحـدت بود یعنی خودش اتصاف به وحـدت داشت بـدون این که این قید وحـدت، ملحوظ واضع باشـد و بدون این که واضع عنایتی به مسأله وحدت داشـته باشد، چه دلیلی وجود دارد که در مقام اسـتعمال هم باید

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۲

خصوصیات غیر ملحوظه واضع را مراعات کنیم؟ خیر، هر خصوصیتی که در ارتباط با لفظ بوده و ملحوظ واضع باشد و یا به صورت تعهّـد و التزام از ناحیه واضع مطرح گردیده است، باید مراعات شود و سایر حالات و مقارنات و خصوصـیاتی که هنگام وضع وجود داشـته، لازم نیست در مقام استعمال مراعات شود. جواب مهمّ از کلام محقق قمی رحمه الله همین جواب است. اشکال دوّم: برفرض که همه حرفهای شـما درست باشد، این حرفها در همه اشتراکات لفظی جریان ندارد. مسأله وحدت و اتصاف به وحدت، در بعضـی

از مشترکات لفظی وجود ندارد. مثلًا در وضع عام و موضوع له خاص که واضع یک معنای عام و کلّی را در نظر گرفته و لفظ را برای مصادیق آن وضع می کند، ما در آن گفتیم: اگر مسئله به این صورت باشد، اسم آن را چیزی غیر از مشترک لفظی نمی توان گذاشت. آنجایی که لفظ، واحد و معنا متعدّد باشد و تعدّد آن‌هم از هفتاد تجاوز کرده و به میلیونها و میلیاردها معنا می‌رسد، به اندازه مصادیق و افراد این عام، برای ما موضوع له وجود دارد. ولی این یک مشترک لفظی است که با یک وضع تحقق پیدا کرده، مثل «عین» نیست که مثلًا هفتاد وضع دارد. خیر، در اینجا به وضع واحد، لفظ واحدی را برای معانی متعددی وضع کرده و تعدّد آن‌هم به اندازه تعدّد افراد این معنای عام و مصادیق آن است. و این چیزی غیر از مشترک لفظی نیست. در اینجا دیگر نمی توان گفت:

«معنا در حال وحدت است». معنای در حال وحدت در صورتی است که واضع، هر روز وضع مستقلی داشته باشد ولی وقتی یک لفظ با وضع واحدی به صورت مشترک لفظی برای یک میلیون معنا وضع شده است، دیگر نمی‌توانیم بگوییم: «معانی در حال وحدت است». بلکه همه معانی در کنار هم هستند و هرکدام در موضوع له بودن استقلال دارند.[۱۷۵]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۳

پس در اشکال اوّل، ما به کبری اشکال کردیم ولی در اینجا اصل صغرای مسئله را نیز مورد مناقشه قرار دادیم. نتیجه بحث در مرحله دوّم از آنچه گذشت روشن شد که در مرحله دوّم (مرحله جواز استعمال و عدم جواز آن) ما نتوانستیم دلیلی بر عدم جواز پیدا کنیم که بگوییم: «استعمال لفظ در اکثر از معنا جایز نیست» خصوصاً با توجه به این که در کلام ادباء و شعراء گاهی به مواردی برخورد می کنیم که لفظ مشترک در اکثر از معنا استعمال شده است. و نمی‌توان ملتزم شد که این استعمالات، غیر مُجاز و برخلاف ترخیص واضع است. بنابراین، کلام محقق قمی رحمه الله ناتمام است. حال اگر ما اصل این معنا را منکر شده و بگوییم: «اشتراک، به خاطر تعدّد واضع یا تعدد قبائل به وجود آمده است»، بحث‌های دیگری پیش می‌آید. ولی ما بنا بر همین فرض یکی بودن واضع و تعدّد وضع هم می‌توانیم مسأله عدم جواز استعمال را انکار کنیم.

مرحله سوّم آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا، استعمال حقیقی است یا مجازی؟[۱۷۶]

اشاره

پس از این که در مرحله اوّل ثابت کردیم که استعمال لفظ در اکثر از معنا هیچ استحاله‌ای ندارد و در مرحله دوّم هم دلیلی بر عدم جواز استعمال از ناحیه واضع و وضع پیدا نکردیم، اکنون بحث در این است که آیا این استعمال، مطلقا حقیقت است یا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۴

مطلقا مجاز است و یا- همان‌طور که صاحب معالم رحمه الله اختیار کرده- استعمال در مفرد به نحو مجاز و در تثنیه و جمع به صورت حقیقت است؟ در این مرحله، عمده بحث همین کلام صاحب معالم رحمه الله است و در ضمن کلام ایشان دو قول دیگر نیز روشن خواهد شد.

نظریه صاحب معالم رحمه الله در مورد مفرد

صاحب معالم رحمه الله معتقد است که استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا در مورد مفرد، استعمال مجازی و در مورد تثنیه و

جمع، استعمال حقیقی است. ایشان در ارتباط با مفرد این گونه استدلال می‌کند: موضوع له در هریک از معانی مشترک، «ذات معنا» نیست بلکه «معنا مقیّد به قید وحدت» است. واضع وقتی «عین» را برای «عین باکیه» وضع کرد، «عین باکیه» تمام موضوع له برای «عین» نیست بلکه موضوع له آن عبارت از «عین باکیه مقیّد به قید وحدت» است. در وضع دوّم نیز «عین جاریه مقید به قید وحدت»، موضوع له برای «عین» است. بنابراین «قید وحدت» در مورد هریک از معانی لفظ مشترک، داخل در موضوع له است. این کلام با بیان مرحوم محقق قمی تفاوت دارد، زیرا محقق قمی رحمه الله می‌فرمود:

«موضوع له، ذات معناست بدون این که واضع، قید یا شرطی را در آن دخالت داده باشد.

ولی معنا، هنگامی که موضوع له واقع می‌شد، خودش دارای صفت وحدت بود و این حالات و اتصافاتی که معنا در هنگام وضع داشته، باید هنگام استعمال مورد توجّه قرار گیرد» و ما در پاسخ محقّق قمی رحمه الله گفتیم: دلیلی بر لزوم ملاحظه نداریم. ولی صاحب معالم رحمه الله می‌گوید: قید وحدت، داخل در موضوع له است، یعنی در حقیقت، واضعْ آن را لحاظ کرده است. واضع، با توجه به قید وحدت، این معنا را موضوع له قرار داده است، پس موضوع له در معانی مشترک، ذوات معانی نیست بلکه هریک از معانی همراه با قید وحدت و تنها بودن می‌باشند».

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۵

سپس صاحب معالم رحمه الله نتیجه‌گیری کرده می‌فرماید: وقتی قید وحدت، در معنای موضوع له دخالت داشت، شما اگر خواستید کلمه «عین» را در استعمال مفرد در دو معنا استعمال کنید، معنایش این است که این قید وحدت را می‌خواهید کنار بزنید، معنایش این است که می‌خواهید جزء موضوع له را کنار بزنید. کلمه «عین» برای «عین باکیه با قید وحدت» وضع شده است و شما که می‌خواهید از آن، دو معنا را اراده کنید باید جزء موضوع له- یعنی قید وحدت- را از موضوع له کم کنید، در نتیجه لفظ موضوع برای کلّ را در جزء استعمال می‌کنید و چنین استعمالی مَجاز است.[۱۷۷] یک بیانی هم ایشان در ارتباط با تثنیه و جمع دارد که ما پس از بررسی کلام ایشان در مورد مفرد به بررسی آن خواهیم پرداخت.

بررسی کلام صاحب معالم رحمه الله

بر کلام صاحب معالم رحمه الله اشکالاتی وارد است: اشکال اوّل: شما که می‌گویید: «قید وحدت، در موضوع له دخالت دارد و واضع، همان‌طور که ذات معنا را ملاحظه کرده، قید وحدت را هم ملاحظه کرده است» چه دلیلی برای این حرف دارید؟ اگر شما بخواهید در این ارتباط کتابهای لغت را به عنوان مدرک خود قرار دهید می‌گوییم: در هیچ‌یک از کتابهای لغت، وقتی کلمه «عین» را مطرح می‌کنند، «قید وحدت» را به عنوان جزء معنا ذکر نکرده‌اند. ما گاهی الفاظی داریم که برای دو معنای متضادّ وضع شده‌اند، مثلًا کلمه «قُرْء» که مشترک لفظی بین «طهر» و «حیض» است و ما در هیچ‌یک از کتابهای لغت مشاهده نمی‌کنیم که وقتی می‌خواهند «قرء» را معنا کنند، بگویند: «قُرء، برای طُهر با قید وحدت و برای حیض با قید وحدت وضع شده

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۶

است». سایر الفاظ مشترک نیز به‌همین‌صورت است. بنابراین، همین‌که انسان به نظرش بیاید که اعتبار «قید وحدت» در موضوع له، چیز بدی نیست، مجرّد یک ادّعاست و نیاز به دلیل دارد و مرحوم صاحب معالم که چنین ادعایی را مطرح کرده، دلیلی برای آن اقامه نکرده است و اصولًا دلیلی نمی‌تواند برای این حرف وجود داشته باشد زیرا ما برای پی بردن به معانی لغات، راهی جز مراجعه به کتب لغت نداریم و در کتب لغت، هیچ اشاره‌ای به این مطلب نشده است. اشکال دوّم: برفرض که قبول کنیم «قید وحدت» در موضوع له دخالت دارد، ولی این مطلب، به دو صورت تصوّر می‌شود: صورت اوّل: این است که موضوع له، معنایی مرکّب باشد،

یعنی «عین باکیه»، یک جزء موضوع له و «وحدت» هم جزء دیگر موضوع له باشد. صورت دوّم: این است که موضوع له، معنایی مقیّد به «قید وحدت» باشد. روشن است که اگر شما بتوانید صورت اوّل را اثبات کنید، می‌توانید بگویید: «لفظِ موضوع برای مرکّب، که یک جزء آن «ذات معنا» و جزء دیگر آن «وحدت» است، در صورتی که در جزء موضوع له- یعنی «ذات معنا»- استعمال شود، لفظِ موضوع برای کلّ، در جزء استعمال شده و این استعمال، مجاز است». ولی شما این‌طور نمی‌گویید، بلکه می‌گویید: «موضوع له، معنای مقیّد به قید وحدت است» و در جایی که مسأله تقیّد مطرح است، مسأله جزئیت مطرح نیست. اگر هم جزئیت مطرح باشد، جزئیت عقلیه مطرح است، همان چیزی که می‌گویند: «تقیّد، جزء است و قید خارج است». آن‌وقت نوع جزئیت تقیّد، مسأله عقلی بودن است. تقیّد، یک جزء عقلی است. حال باید ببینیم آنچه در علم بیان گفته‌اند که «لفظِ موضوع برای کلّ، اگر در جزء استعمال شود، مجاز است»[۱۷۸] آیا شامل جزء عقلی هم می‌شود یا اختصاص به اجزاء مرکّب خارجی دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۷

ظاهر این است که دایره «استعمال لفظ موضوع برای کلّ، در جزء» آن‌قدر وسیع نیست که شامل جزءهایی که به عنوان تقیّد مطرح است نیز باشد. بلکه این، اختصاص دارد به اجزاء مرکبات خارجی، مثلًا در مورد انسان که برای یک چنین مرکّبی وضع شده و یک ترکیب مشاهَد و محسوس تحقّق دارد، اگر لفظ «انسان» را در «رأس انسان» استعمال کنیم، استعمال لفظ موضوع برای کلّ در جزء تحقّق پیدا کرده است.

حتی ممکن است این معنا را در ماهیات هم توسعه دهیم، مثلًا بگوییم: در مورد کلمه «انسان» که برای «حیوان ناطق» وضع شده است، نیز عنوان مرکّب تحقق دارد و اگر «انسان» در یکی از دو جزء فوق استعمال شود، این هم استعمال لفظ موضوع برای کلّ در جزء است. هرچند به نظر ما این مورد- یعنی موردی که اجزاء مرکّب، جنس و فصل باشند- بعید و محلّ تأمّل است. ولی اگر فرض کنیم در اینجا هم جایز است، باز لازمه‌اش این نیست که در ما نحن فیه هم جایز باشد، زیرا در ما نحن فیه آنچه مطرح است تقیّد می‌باشد و تقیّد، چیزی است که جزئیت آن را فقط عقل درک می‌کند، به خلاف «حیوان ناطق» که ممکن است بگوییم: «واضع، این مرکّب، را ملاحظه کرده و لفظ «انسان» را برای آن وضع کرده است». پس برفرض که ما کلام صاحب معالم رحمه الله را هم قبول کنیم نمی‌توان آن را استعمال لفظ موضوع برای کلّ، در جزء دانست. اشکال سوّم (اشکال مرحوم آخوند بر صاحب معالم رحمه الله): مرحوم آخوند می‌فرماید: محلّ بحث ما استعمال لفظ مشترک در اکثر از معناست. شما وقتی بخواهید «اکثر» را برای ما معنا کنید خواهید گفت: «اکثر، همان اقلّ است ولی با یک قید و آن قید عبارت از «وجود دیگری» است». به ذهن شما نیاید که در اقلّ و اکثر- چه ارتباطی باشد و چه استقلالی- در معنای «اکثر» فرقی به وجود نمی‌آید. «اکثر» یعنی همان «اقلّ» ولی به شرط این که آن اضافه هم همراهش باشد، بنابراین، محلّ بحث، استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد است. و ما می‌بینیم: «معنای اکثر، عبارت از «اقلّ مقید به قید زائد» است» وقتی معنای اکثر این‌طور شد، معنای اکثر را با معنای موضوع له- که شما قید وحدت را در آن اخذ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۲۸

می‌کنید- مقایسه می‌کنیم می‌بینیم عنوان «کلّ و جزء» تحقّق ندارد بلکه این‌ها متباین به تمام معنا می‌باشند، زیرا ما اینجا دو معنای مقیّد داریم، یک معنای مقیّد، «معنای موضوع له» است که عبارت است از «معنای واحد به قید این که معنای دیگر نباشد»، و یکی هم «معنای اکثر» است و آن عبارت است از «معنای واحد به قید این که معنای دیگر همراه آن باشد». پس در حقیقت، در اینجا دو معنای مقیّد داریم و به تعبیر اصطلاحی‌تر: در اینجا یک معنای «بشرط لا» و یک معنای «بشرط شی‌ء» داریم.

معنای موضوع له، «بشرط لا» و معنای مستعمل فیه، «بشرط شی‌ء» است و مراد از «لا» و «شی‌ء» هم یک چیز است. یکی «بشرطلای از معنای دوّم» و دیگری «بشرط وجود معنای دوّم» است و این، استعمال لفظ مشترک به صورت مجاز نیست. این، استعمال لفظ

موضوع برای کلّ در جزء نیست. استعمال لفظ «انسان» در «رأس انسان»، استعمال لفظ موضوع برای کلّ در جزء است. ولی اینجا مسئله، مسأله بشرط لا ـ و بشرط شیء است و نسبت میان این دو، تباین است نه این که مسأله کلّیت و جزئیت مطرح باشد.[۱۷۹]
بررسی اشکال مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله در دوره قبل، ما این اشکال مرحوم آخوند را پذیرفتیم، ولی اکنون به ذهن می‌آید که این اشکال ایشان بر صاحب معالم رحمه الله وارد نیست. به نظر می‌رسد در اینجا یک خلطی میان مفهوم و مصداق شده است. ما که می‌گوییم: «استعمال لفظ در اکثر از معنا»، آیا «مفهوم اکثر» به عنوان مستعمل فیه ماست یا «مصداق آن»؟ ما وقتی می‌خواستیم مسأله «استعمال لفظ در اکثر از معنا» را مطرح کنیم، می‌گفتیم: مورد بحث، این است که لفظ عین را در دو معنا استعمال کنیم، به گونه‌ای که هرکدام از دو معنا استقلال داشته باشند و به قول صاحب معالم رحمه الله و دیگران: «هرکدام،

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۲۹

متعلّق نفی و اثبات بوده و مناط مستقلّ برای حکم باشند». به عبارت روشن‌تر: محل بحث ما، استعمال مشترک در دو معناست ولی شما اسم آن را «اکثر» می‌گذارید و مفهوم «اکثر» را برآن منطبق می‌کنید. ما نمی‌خواهیم لفظ را در «مفهوم اکثر» استعمال کنیم. در حالی که شما آمدید و بر مفهوم اکثر تکیه کردید و گفتید: «معنای اکثر، عبارت از اقلّ مقیّد به وجود دیگری است» ما نمی‌خواهیم این گونه استعمال کنیم. ما می‌خواهیم لفظ را در دو معنا استعمال کنیم بدون این که هیچ تقیّد و ارتباطی در کار باشد، بلکه می‌خواهیم به گونه‌ای باشد که هرکدام از دو معنا بطور مستقل مناط برای حکم باشند و متعلّق نفی و اثبات قرار گیرند. مثل این که ما، دو مرتبه کلمه «عین» را استعمال کرده باشیم. اگر ما استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا را به این صورت تقریب کنیم آیا باز هم اشکال مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله وارد است؟ روشن است که اشکال وارد نیست و به نظر می‌رسد منشأ این اشکال، خلطی است که بین مفهوم و مصداق صورت گرفته است. در نتیجه، به کلام صاحب معالم رحمه الله همان دو اشکال اوّل وارد است و صاحب معالم رحمه الله نمی‌تواند مجازیت استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا را در مورد مفرد به اثبات برساند.

نظریه صاحب معالم رحمه الله در مورد تثنیه و جمع

صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، در مورد تثنیه و جمع، حقیقت است. ایشان می‌فرماید: تثنیه، به منزله تکریر لفظ است و وقتی شما می‌گویید: «رأیتُ عینین»، مثل این است که گفته‌اید: «رأیت عیناً و عیناً»، و همان گونه که در صورت تکرار لفظ «عین» می‌توانید از یکی از آنها معنای «باکیه» و از دیگری معنای «جاریه» را اراده کنید، وقتی هم می‌گویید: «رأیت عینین»، مسئله به‌همین‌صورت است. در نتیجه، اراده کردن دو حقیقت و دو معنا از لفظ «عینین» هیچ مانعی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۳۰

صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: در باب جمع نیز همین‌طور است. اگر کسی بگوید:
«رأیتُ عیوناً»،[۱۸۰] مانعی ندارد که از این «عیوناً» سه معنا یا بیشتر از سه معنای مختلف را اراده کرده باشد، زیرا «عیوناً»، به اندازه مراد متکلّم، جای تکرار لفظ را پر کرده است.
اگر مقصود متکلم سه‌تاست، جای سه کلمه «عین» و اگر مقصودش چهارتاست، جای چهار کلمه «عین» را می‌گیرد و .... اگر کسی لفظ «عین» را سه بار تکرار کرد و گفت: «رأیت عیناً و عیناً و عیناً» بدون شک جایز است از «عین» اوّل، یک معنا و از «عین» دوّم، معنای دوّم و از «عین» سوّم، معنای سوّمی را اراده کرده باشد. صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: حال که «عیون» به منزله تکرار لفظ «عین» است، همان‌طور که در مورد تکرار جایز است از هر «عین» معنای خاصی اراده شده باشد در مورد «رأیت عیوناً» نیز همین‌طور است. می‌توان گفت: «رأیت عیوناً» و سه معنای مختلف از معانی عین را اراده کرد و هیچ‌گونه مجازی هم در اینجا مطرح نمی‌شود

زیرا آن «قید وحدت» که در مفرد دخالت دارد، در جای خودش رعایت شده است.

«عیون» به منزله سه لفظ «عین» است و «عین» اوّل در معنای خودش با «قید وحدت» استعمال شده و «عین» دوّم هم در معنای خودش با «قید وحدت» استعمال شده است و «عین» سوّم هم در معنای خودش با «قید وحدت» استعمال شده و هیچ مجازیتی تحقق پیدا نمی کند.[۱۸۱]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۱

اشکالات مرحوم آخوند بر صاحب معالم رحمه الله مرحوم آخوند، دو اشکال بر صاحب معالم رحمه الله وارد کرده است: اشکال اوّل: ما قبول نداریم که تثنیه به منزله مطلق تکریر لفظ باشد. آیا اگر شما از هر لفظی یک معنا و یک حقیقت را اراده کرده باشید، در تثنیه هم مسئله به این صورت است؟ خیر، تثنیه دلالت بر تعدّد دارد، دلالت بر تکثر به اندازه دوتا دارد ولی تعدّد افراد یک حقیقت، تعدّد مصادیق یک معنا را دلالت می کند، مثل کلمه «انسانان» که دلالت بر دو فرد از ماهیت انسان می کند و تکثر در افراد یک ماهیت را می‌رساند.

امّا اراده کردن دو حقیقت و دو ماهیت از تثنیه، خلاف معنای اصلی تثنیه و خلاف موضوع له تثنیه است. تثنیه، بر تعدّد افراد یک حقیقت دلالت می کند. در اینجا گویا کسی بر مرحوم آخوند اشکال کرده و می گوید: اگر شما در تثنیه، تعدّد افراد یک حقیقت را لازم می‌دانید، در باب اعلام شخصیه- مثل زید- تثنیه را چگونه حلّ می کنید؟ شما یک زید دارید به نام «زید بن عَمرو» و یک زید دارید به نام «زید بن بکر» و هر دو نفر به منزل شما آمدند و شما در مقام اخبار می گویید: «جاءَنی الزیدان». در باب اعلام شخصیّه، خصوصیات فردیه در معنای زید دخالت دارد. زید، مساوق با انسان نیست. زید، انسانِ متخصص به خصوصیات فردیّه است، پدرش فلان شخص است و در فلان تاریخ متولد شده و قیافه او به فلان صورت است و خصوصیات او چنین و چنان است. پدر زید، این کلمه را به عنوان نام، بر این موجود خارجی، بما أنّه إنسان متخصّص بالخصوصیات الفردیه- که این تخصص و تشخّص به خصوصیات فردیّه در موضوع له زید دخالت دارد- وضع می کند. نه این که زید را برای این موجود- بما أنّه إنسان- وضع کند. خصوصیات فردیّه، در موضوع له زید دخالت دارد ولی در موضوع له انسان دخالت ندارد. «إنسانان» حاکی از دو فرد از افراد انسان است و در آنجا خصوصیات مطرح نیست ولی در اعلام شخصیّه، خصوصیات مطرح است. حال وقتی نسبت میان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۲

خصوصیات موجود در «زید بن عَمرو» را با خصوصیات موجود در «زید بن بکر» ملاحظه می کنیم می‌بینیم نسبت بین آنها تباین است یعنی امکان ندارد که خصوصیات «زید بن عَمرو» با خصوصیات «زید بن بکر» متّحد شوند. حال که نسبت بین افراد با ملاحظه خصوصیات فردیّه، تباین است، چطور شما این‌ها را تثنیه می‌بندید و می گویید: «زیدان»؟ شما (مرحوم آخوند) که می‌فرمایید: «در تثنیه باید دو فرد از یک ماهیت باشد، دو مصداق از یک حقیقت باشد» آیا در تثنیه اعلام شخصیّه، ملتزم به مجازیت می‌شوید؟ آیا ملتزم می‌شوید که اعلام شخصیّه، حقیقتاً قابل تثنیه نیست؟ خلاصه اشکال بر مرحوم آخوند این است که اگر دو فرد از افراد زید به منزل شما آمدند و شما در مقام اخبار بگویید: «جاءنی إنسانان»، این تثنیه، حقیقت است، زیرا «انسانان» یعنی دو مصداق از ماهیت انسان، دو فرد از ماهیت انسان، ولی اگر گفتید:

«جاءنی الزیدان» روی بیان شما این تثنیه نمی‌تواند عنوان حقیقت پیدا کند، زیرا این دو «زید» اشتراک ندارند در ماهیت واحد، با خصوصیات فردیه‌اشان. بین این دو زید- با ملاحظه خصوصیات- مباینت کامل تحقق دارد. مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: ما در تثنیه یک ماهیت اختراعیه و جعلیه درست می کنیم و تثنیه را در ارتباط با آن ماهیت به کار می‌بریم ما «زید» را به «مسمّای به زید» تأویل می کنیم و از «مسمّای به زید» یک کلّی درست می کنیم.

«مسمای به زید» یک کلّی اختراعی و جعلی است سپس «زیدان» را به صورت تثنیه مطرح می کنیم. در این صورت، فردیّت زید برای

عنوان کلّی «المسمّی بزید» محرز است. به عبارت روشن‌تر: دو «زید» با خصوصیات فردیه جامع اشتراکِ انسانیت ندارند.
جامع اشتراکِ انسانیت با قطع نظر از خصوصـیات فردیّه است ولی همین دو «زید» با خصوصـیات فردیّه مصداق برای «المسمّی بزید» است و دو فرد از این ماهیت است.
وقتی یـک چنین مـاهیتی درست شـد آن‌وقت تثنیه در ارتبـاط بـا این مـاهیت درست می‌شود یعنی دو فرد واقعی مشترک در مـاهیت «المسمّی بزید»، که لازمه بیان ایشان این است که اگر ما مسئله را این‌طور در نظر نگیریم، تثنیه «زید» به «زیدان» نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۳

یک تثنیه صـحیح باشد. بنابراین اولین اشـکال مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله این است که ما قبول نداریم تثنیه برای مطلق تعـدّد باشـد، تعـدّد خاص در معنای تثنیه دخالت دارد و آن تعـدّد افراد یک حقیقت و ماهیت است و اگر حقیقت، متعـدّد شـد، این خارج از موضوع له تثنیه است. اشکال دوّم: برفرض که از اشکال اوّل صرف نظر کنیم و بپذیریم که تثنیه برای مطلق تعدّد است، چه تعـدّد افراد یک ماهیت باشد و چه تعدّد ماهیت و معانی باشد، ولی به صاحب معالم رحمه الله می گوییم: بحث ما در این است که ما همان‌طوری که مفرد را در اکثر از معنا اسـتعمال می کردیم، تثنیه را هم در اکثر از معنا استعمال کنیم. اگر بخواهیم تثنیه را در اکثر از معنـا اسـتعمال کنیم آیـا می‌سـازد بـا این که بگوییم: «رأیت عینین» و دو مـاهیت را اراده کنیم؟ این که اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا نیست، زیرا شـما می گوییـد: در تثنیه فرقی نیست بین این که مفادش تعدّد افراد یک حقیقت باشد یا مفادش تعدّد حقیقت باشد. اگر مـا «رأیت عینین» بگوییم و دو فرد از یـک معنـای عین را اراده کنیم، آیا این اسـتعمال لفظ در اکثر از معناست؟ خیر، این همان تثنیه است. روی بیـان شـما اگر مـا «رأیت عینین» را بگوییم و دو حقیقت را اراده کنیم، این هم مثـل همـان فرض اوّل است، این اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا نیست، این استعمال لفظ در معنای اوّلی خودش می‌باشد بدون این که اکثر از معنا مطرح شده باشد. بنابراین اگر بخواهیم در بـاب تثنیه، مسألـه اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا را مطرح کنیم بایـد کلمه «عینین» را بگوییم و چهار فرد را اراده کنیم، دو فرد از عین بـاکیه و دو فرد از عین جاریه. و اگر یک فرد از عین باکیه را با یک فرد از عین جاریه اراده کنیم، استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست. سپس مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر شما بگویید: چه اشکالی دارد که از «عینین» دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه را اراده کنیم تا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا تحقق پیدا کند؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۴

ما (مرحوم آخونـد) در جواب می گوییم: در این صورت، همان بیانی که شـما (مرحوم صاحب معالم) در ارتباط با مفرد داشتیـد، در اینجـا نیز پیـاده می‌شود، یعنی در اینجـا هم بایـد قائـل به مجازیت شویم، زیرا همان‌طور که معنای مفرد- به نظر صاحب معالم رحمه الله- عبارت از ذات معنا به قیـد وحـدت بود، همین مطلب در تثنیه نیز وجود دارد، چون موضوع له تثنیه، «دو فرد لیس الّا» می‌باشد و هنگـامی که تثنیه را در چهـار فرد اسـتعمال کنیم این قیـد «لیس الّا» کنار می‌رود و همان مجازی که در مفرد تحقق پیـدا می کنـد در تثنیه هم تحقق پیـدا می کنـد. خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که اگر شـما در «رأیت عینین» فقط دو ماهیت- یعنی یک فرد از این مـاهیت و یـک فرد از مـاهیت دوّم- را اراده می کنیـد، این از محـلّ بحث ما خارج است، زیرا محلّ بحث، اسـتعمال لفظ تثنیه در اکثر از معناست و آنچه اینجا می گویید استعمال لفظ تثنیه در اکثر از معنا نیست. و اگر در «رأیت عینین» چهار معنا را اراده می کنید، دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه، چنین چیزی مستلزم مجازیت است. همان مجازیتی که در مفرد قائل بودیـد در اینجا نیز پیش می‌آیـد زیرا در این اسـتعمال، قیـد «لیس إلّـا» که عبـارت اخرای از «قیـد وحـدت» بود کنـار می‌رود، در نتیجه برخلاـف معنای موضوع له تثنیه عمل کرده‌ایـد و اسـتعمال مجازی تحقّق پیدا می کند.[۱۸۲] بررسـی اشکالات مرحوم آخوند بر صاحب معالم رحمه الله: قبـل از بررسـی کلاـم مرحوم آخونـد، لازم است نکته‌ای در ارتباط با دو اشـکال مرحوم آخونـد به صاحب معالم رحمه الله بیان کنیـم و آن این است که: اشـکال اوّلی که مرحـوم آخونـد بر صـاحب معـالم رحمه الله وارد کرد، هم در تثنیه جریـان دارد و هم در

جمع، یعنی مرحوم آخوند می‌فرماید: تثنیه، دو فرد از یک ماهیت است نه دو ماهیت، جمع هم سه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۵

فرد از یک ماهیت یا مثلًا ده فرد از یک ماهیت است نه این که سه ماهیت یا ده ماهیت باشد. ولی اشکال دوّم ایشان فقط در باب تثنیه است و در باب جمع جریان ندارد، زیرا در باب تثنیه می‌توان گفت: «معنای تثنیه، «دو تا، لیس إلّا» می‌باشد» ولی در باب جمع نمی‌توانیم «لیس إلّا» داشته باشیم و بگوییم: «سه تا، لیس إلّا»، چون معنای جمع، سه‌تا نیست بلکه سه و بیشتر از سه است لذا کلمه «لیس إلّا» فقط در مورد تثنیه می‌تواند جریان داشته باشد و در مورد جمع جریان ندارد. اکنون به بررسی کلام مرحوم آخوند می‌پردازیم: مرحوم آخوند می‌فرمود: «اگر تثنیه بخواهد در اکثر از معنا استعمال شود باید از «رأیت عینین» چهار فرد اراده شده باشد، دو فرد از «عین باکیه» و دو فرد از «عین جاریه»، و امّا اگر دو چیز اراده شده باشد، خواه دو حقیقت باشد یا دو فرد از یک ماهیت، این، استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست». ولی به‌نظر ما مسئله این‌طور نیست. تثنیه، هیچ‌وقت در اکثر از معنا استعمال نمی‌شود، زیرا تثنیه‌ای که شما می‌گویید، عبارت از آن هیئتی است که با «انِ» یا «ین» مشخص می‌شود. به عبارت دیگر: در «رأیت عینین» ماده‌ای وجود دارد به نام «عین» و هیئتی که عبارت از «انِ»- در حالت رفع- و «ین»- در حالت نصب و جرّ- است. شما که می‌گویید: «از رأیت عینین، چهار معنا اراده شده است» آیا این چهار معنا را به گردن چه چیزی می‌گذارید؟ در اینجا که گفته: «رأیت عینین»، و دو فرد از «عین باکیه» و دو فرد از «عین جاریه» اراده کرده، آیا این اکثر از معنای واحد بودن در ارتباط با «عین» است یا در ارتباط با «انِ» یا «ین» است؟ اگر بخواهید تثنیه در اکثر از معنای واحد استعمال شود، باید مسئله را مربوط به «ین» و «انِ» بدانید و اگر مسئله را در ارتباط با «عین»- که «ین» یا «انِ» به آن ملحق شده است- قرار دهید، به تثنیه ارتباطی ندارد. این به «عین» که در ضمن «عینین»

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۶

است ارتباط دارد نه به خود «عینین». و به عبارت دیگر: به مفردِ این تثنیه ارتباط دارد نه به خود تثنیه. شما که می‌گویید: «رأیت عینین»، و دو فرد از «عین جاریه» با دو فرد از «عین باکیه» را اراده می‌کنید، به چه دلیل چنین کاری را انجام می‌دهید؟ مگر در تثنیه، چه فعل و انفعالی صورت گرفته که چنین چیزی در آن ممکن شده است؟ هیچ راهی غیر از این ندارد که بگویید: «عین» در «عینین» را در دو ماهیت استعمال کردیم و «ین» هم آن را مضاعف کرده است. یعنی می‌توانستید بگویید:

«رأیت عیناً» و دو معنا را اراده کنید، حال که به‌جای «عیناً» کلمه «عینین» استعمال شده است، همین دو معنا تعدّد پیدا کرده یعنی «عین باکیه» متعدد شده و «عین جاریه» هم متعدّد شده است. اینجا که هریک از این دو معنا متعدّد شدند، در تثنیه چه تغییری به‌وجود آمده است؟ تثنیه که کاری انجام نداده است. تثنیه می‌گوید: «من در اختیار مفردم هستم، هرچه مفرد گفت، من آن را دوبرابر می‌کنم» باید ببینیم مفرد چه اقتضایی دارد؟ و گاهی ملاحظه می‌کنیم مفرد حالت جمعی دارد مثل این که شما کلمه «طائفه» را تثنیه ببندید، همان‌طور که قرآن کریم فرموده است: (و إنْ طائفتان مِنَ المُؤمِنینَ اقْتَتَلُوا فأصْلِحُوا بَیْنَهُما)[۱۸۳]، جمعیت «طائفتان» شاید یک میلیون نفر باشد. آیا ما یک میلیون نفر را به گردن تثنیه می‌گذاریم؟ خیر، این مربوط به این است که مفرد، عبارت از «طائفه» است و الّا «طائفتان» از نظر تثنیه فرقی با «رجلان» ندارد.

«انِ» می‌گوید: من همان معنای مفرد را دوبرابر می‌کنم. اگر مفرد، طائفه است، من می‌گویم: «دو طائفه»، و اگر مفرد، رجل است می‌گویم: «دو رجل» و اگر ملت است می‌گویم: «دو ملت»، و اگر مفرد، «عین» باشد و از «عین» دو ماهیت اراده شده باشد می‌گویم: هر ماهیتی دو فرد. چون مفرد من دو ماهیت دارد، اگر بخواهد این دو ماهیت تضاعف و تکثر پیدا کند، معنایش «دو فرد از این ماهیت و دو فرد از آن ماهیت» است. در نتیجه آنچه ما می‌خواهیم به مرحوم آخوند بگوییم این است که اگر از «رأیتُ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۷

عینین» چهار معنا اراده شد- دو فرد از عین باکیه و دو فرد از عین جاریه- نمی‌توان اسم آن را «استعمال تثنیه در اکثر از معنای واحد» گذاشت. خیر، در اینجا هم مفرد در اکثر از معنای واحد استعمال شده است. وقتی از «عین» دو حقیقت را اراده کردید تثنیه آمد و آن را دو برابر کرد و الّا «ین» در «عینین» با «ین» در «انسانین» هیچ فرقی ندارد. چطور شد شما اینجا اسمش را استعمال لفظ تثنیه در اکثر از معنای واحد گذاشتید؟ لذا به‌نظر می‌رسد اصلًا استعمال لفظ تثنیه در اکثر از معنای واحد، موضوع ندارد و همچنین است جمع. آنچه می‌تواند در اکثر از معنای واحد استعمال شود، مفرد است. ولی مفرد گاهی مستقل و تنهاست و گاهی هم در ضمن تثنیه است. یک‌وقت می‌گویید: «رأیت عیناً» و دو ماهیت را اراده می‌کنید و گاهی هم می‌گویید:

«رأیت عینین» و از «عین» آن دو ماهیت اراده می‌کنید و تثنیه هم آن را مکرّر و متکثّر می‌کند، لذا دقت در مسئله اقتضا می‌کند که در مورد تثنیه و جمع، باید دور استعمال لفظ در اکثر از معنا را موضوعاً قلم بگیریم و بگوییم: «استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، در تثنیه و جمع تحقّق ندارد». بنابراین آنچه در اینجا گفتیم هم به عنوان جواب صاحب معالم رحمه الله و هم به عنوان جواب از مرحوم آخوند به‌حساب می‌آید. نتیجه بحث در مرحله سوّم در مرحله سوّم بحث می‌کردیم که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا- برفرض جواز آن- به نحو حقیقت است یا مجاز، یا در بعضی موارد، حقیقت و در بعضی موارد، مجاز است؟ نتیجه بحث این شد که استعمال لفظ در اکثر از معنا در مورد مفرد به نحو حقیقت است- برخلاف صاحب معالم رحمه الله که آن را مجاز می‌دانست- ولی در تثنیه و جمع اصلًا استعمال لفظ در اکثر از معنا، موضوع ندارد. از مراحل سه‌گانه بحث استعمال لفظ در اکثر از معنا نتیجه می‌گیریم که استعمال

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۸

لفظ در اکثر از معنا، استحاله ندارد و از نظر وضع هم جایز است و استعمال آن‌هم به نحو حقیقت است.

استعمال لفظ در اکثر از معنا در قرآن کریم

مرحوم آخوند در مرحله اوّل بحث، استعمال لفظ در اکثر از معنا را مستحیل دانست. در اینجا ایشان توهّمی را مطرح کرده و به جواب از آن می‌پردازد: توهّم این است که ما روایات متعدّدی داریم که از آنها استفاده می‌شود قرآن دارای ظاهر و باطن است «له ظهر و بطن» و تعبیرات مختلفی در این مورد وجود دارد. در بعضی از روایات وارد شده که «ظاهره أنیق و باطنه عمیق»[۱۸۴] که مسأله ظاهر و باطن را برای قرآن، مسلّم دانسته و می‌فرماید: ظاهر آن «أنیق»- یعنی اعجاب‌آور- و باطن آن «عمیق»- یعنی دارای عمق- است. روایات دیگری نیز داریم که می‌فرماید: «قرآن دارای هفت بطن است و در بعضی می‌فرماید: «قرآن دارای هفتاد بطن است .[۱۸۵] مرحوم آخوند می‌فرماید: ممکن است کسی بگوید: روایاتی که برای قرآن ظاهر و باطن درست می‌کند- حتی اگر یک بطن هم داشته باشد- معنایش این است که الفاظ قرآن دارای دو معناست، از یک معنای آن به معنای ظاهر و از دیگری به معنای باطن تعبیر می‌شود. پس حدّ اقل دو معنا مطرح است. و اگر ما روایات هفت بطن را بگیریم معنایش این است که قرآن هشت معنا دارد یکی از آن معانی ظاهر و هفت معنای دیگر، باطن می‌باشند و اگر روایات هفتاد بطن را بگیریم معنایش این است که قرآن دارای هفتاد و یک معناست که یکی از آنها ظاهر و هفتاد معنای دیگر، باطن می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۳۹

متوهّم معتقد است: این روایات می‌گوید: تعدّد معانی، وقوع و خارجیت و تحقّق پیدا کرده است با این که اکثر الفاظ قرآن مشترک لفظی نیست و برای یک معنا وضع شده و تعدّد وضع مطرح نیست، ولی با وجود این در دو معنا استعمال شده که یکی ظاهر و دیگری باطن است. به حسب این روایات، مسأله ظهر و بطن، اختصاص به الفاظ مشترک ندارد و در همه الفاظ قرآنی ثابت است.

آن‌وقت اگر در غیر مشترکِ لفظی در قرآن، هفتاد و یک یا حد اقل دو معنا وقوع داشته باشد پس شما (مرحوم آخوند) چگونه ادعای استحاله می کنید آن‌هم در مورد مشترک لفظی؟ با این که مشترک لفظی از نظر استعمال در معانی متعدّد، نزدیکتر از غیر مشترک لفظی است. مرحوم آخوند در پاسخ توهّم فوق می‌فرماید: آنچه محلّ بحث ماست، با آنچه در این روایات است تفاوت دارد. بحث ما در این است که لفظی در دو معنا استعمال شود، به‌گونه‌ای که آن دو معنا در عرض یکدیگر بوده و تقدّم و تأخّری در کار نباشد و هیچ‌یک از آن دو معنا بر دیگری مزیتی نداشته باشند. و نحوه استعمال به‌صورتی باشد که گویا در هریک از آنها به‌طور مستقل استعمال شده و غیر از آن چیزی اراده نشده است. نحوه استعمال «عین» در معنای «باکیه» به‌صورتی است که گویا فقط در همین معنا استعمال شده است و نحوه استعمالش در معنای «جاریه» نیز به‌همین‌صورت است. ولی روایاتی که مسأله بطون را مطرح می کنند بر این معنا دلالت ندارند که لفظ، در ظاهر و باطن- به عنوان دو معنای مستقل و در عرض هم- استعمال شده است. کجای این روایات دلالت دارد که معنای باطن یا بطون در عرض معنای ظاهر و در ردیف آن است؟ بلکه کجای روایات دلالت دارد که اگر ما گفتیم: «قرآن هفتاد بطن دارد» معنایش این باشد که این بطون، مستعمل فیه هستند و نحوه اراده بطون مانند اراده ظاهر است؟ نحوه اراده معنای ظاهر از لفظ این است که لفظ در آن معنای ظاهر استعمال شده است. یعنی لفظی داریم که مستعمل است و معنایی داریم که مستعمل فیه است. ولی در ارتباط با بطون، چنین

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۰

چیزی مطرح نیست. روایات نمی گوید: «بطون به عنوان مستعمل فیه هستند». پس آیا مقصود از این روایات چیست؟ مرحوم آخوند در این زمینه دو احتمال مطرح می کند. احتمال اوّل: معانی بطنیه، نه ارتباطی به الفاظ قرآن دارد و نه به معانی ظاهریه قرآن ارتباط دارد، بلکه بین این‌ها یک حالت مقارنت تحقّق دارد. یعنی وقتی لفظی از قرآن در معنای ظاهر خودش استعمال شده، در کنار این استعمال، اراده متکلّم به این معانی تعلّق گرفته است ولی مراد بودن، ملازم با این نیست که بین الفاظ و این معانی ارتباطی وجود داشته باشد یا این معانی با معنای ظاهر ارتباط داشته باشند. بلکه فقط در حال استعمال لفظ در معنای ظاهر و مقارن با این استعمال، خداوند این هفت معنا یا هفتاد معنا را نیز اراده کرده است. مثل این که انسان جمله «زید قائم» را بگوید در حالی که توجه به یک معنای دیگر هم داشته و آن معنای دیگر را هم اراده کند. امّا اراده آن معنا هیچ ربطی به جمله «زید قائم» ندارد، نه ارتباط لفظی و نه ارتباط معنوی. اشکال بر احتمال اوّل: آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» این احتمال را مورد مناقشه قرار داده و می‌فرماید: اوّلًا: روایاتی که هفت بطن یا هفتاد بطن را مطرح می کند، در مقام تعظیم و تجلیل قرآن وارد شده و می‌خواهد مقام قرآن را بالاـ ببرد و اگر ما بخواهیم بطون را به این معنا- که شما گفته‌اید- بدانیم و مسأله مقارنت را مطرح کنیم، دلالتی بر عظمت قرآن نخواهد داشت. اگر گفته شود: «درحالی‌که الفاظ قرآن در معانی خودش استعمال می‌شده، هفت معنای دیگر نیز اراده شده است بدون این که آن هفت معنا، ارتباطی به الفاظ قرآن یا به معانی ظاهری قرآن داشته باشند» در این صورت چه دلالتی بر عظمت قرآن می کند؟ ثانیاً: بیان مرحوم آخوند با تعبیر در روایات منافات دارد زیرا این روایات می گوید:

«قرآن، همان گونه که دارای ظاهر است دارای باطن نیز می‌باشد» و اگر ما بگوییم: این معانی نه ربطی به لفظ دارد نه به معنا پس ضمیر «له» در «له ظهر و له بطن» را به کجا برگردانیم؟ روایت می گوید: «همان چیزی که ظاهر دارد، باطن نیز دارد» موصوف و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۱

آنچه اتصاف به ظاهر و باطن پیدا می کند، هر دو یک چیز است. ولی طبق بیان مرحوم آخوند باید مسأله بطن یا بطون را کنار بگذاریم و بگوییم: معانی یا معنای واحد بطنی، نه مربوط به ظاهر قرآن است و نه مربوط به باطن قرآن.[۱۸۶] بنابراین، راه اوّل مرحوم آخوند قابل قبول نیست. احتمال دوّم: معانی بطنیه در ارتباط با معنای ظاهر و معانی اوّلی الفاظ است ولی نحوه ارتباطش، مثل ارتباط معانی التزامیه با مدلول‌های مطابقیه است. اگر شما لفظ را در یک معنای موضوع له خود استعمال کنید ولی این معنای

موضوع له دارای یک مدلول التزامی باشد، اینجا دو دلالت در کار است، یکی دلالت مطابقه و دیگری دلالت التزام. ولی این دو دلالت در یک ردیف واقع نمی‌شوند دلالت التزامیه، متأخر از دلالت مطابقه و مترتب برآن است. این‌طور نیست که مدلول التزامی و مدلول مطابقی، در یک صف، مراد متکلم باشند. بلکه اصلًا مدلول التزامی، مستعمل فیه، لفظ نیست اگرچه به دلالت التزامیه، دلالت تحقّق پیدا می‌کند ولی در جایی که یک مدلول مطابقی و یک مدلول التزامی داریم، دو تا مستعمل فیه نداریم. مستعمل فیه، همان معنای مطابقی است ولی وقتی معنای مطابقی ثابت شود، مدلول التزامی هم به دنبال آن وجود دارد بدون این که مدلول التزامی، مستعمل فیه لفظ باشد. و به عبارت دیگر:

مراد بودن، غیر از مستعمل فیه بودن است. پس همان‌طور که در مقایسه مدلول التزامی با مدلول مطابقی، ما یک مستعمل فیه بیشتر نداریم ولی مراد متعدد است، در معانی بطنیه قرآن هم همین راه را طی می‌کنیم و می‌گوییم: این معانی، مدلول‌های التزامیه برای معنای ظاهر قرآن می‌باشند. معنای ظاهر قرآن به عنوان مستعمل فیه است و این معانی عنوان مدلول التزامی دارد. این معانی، مراد خداوند است ولی دارای عنوان مستعمل فیه نیست. در نتیجه از محلّ بحث ما- استعمال لفظ در اکثر از معنا- خارج است، زیرا استعمال لفظ در اکثر از معنا، جایی است که مستعمل فیه متعدّد باشد و لفظ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۲

به‌گونه‌ای در دو معنا استعمال شود که گویا هر معنایی به تنهایی عنوان مستعمل فیه دارد. پس فرق این روایات با آنچه که محل بحث ماست در این جهت است که محل بحث در ارتباط با تعدّد مستعمل فیه است ولی در این روایات نمی‌گوید این معانی متعدّد عنوان مستعمل فیه دارد بلکه ممکن است مدلول التزامی باشد و مدلول التزامی، مستعمل فیه نیست.[۱۸۷] بررسی احتمال دوّم: آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» این احتمال را پسندیده و روایاتی به عنوان مؤیّد برای آن ذکر کرده است. ایشان روایاتی در ارتباط با اوصاف قرآن مطرح می‌کند به این مضمون که قرآن کتابی است زنده و جاوید که هیچ‌گاه کهنه نخواهد شد و اگرچه شأن نزول بسیاری از آیات آن، موارد خاصّ است ولی مطالب قرآن، اختصاص به موارد شأن نزول ندارد.

قصّه‌هایی که در قرآن ذکر شده با هدف قصّه‌سرایی و داستان‌سرایی نبوده است بلکه مقصود این بوده که این‌ها به عنوان درس عبرتی برای اولی الألباب باشد تا صاحبان اندیشه و خرد بتوانند از آنها پند بگیرند و باز روایت در ارتباط با قرآن می‌گوید: «یجری کما یجری اللّیل و النّهار، و کما یجری الشمس و القمر»[۱۸۸] و امثال این تعبیرات در ارتباط با قرآن فراوان است. ایشان می‌فرماید: این روایات، مؤیّد احتمال دوّم مرحوم آخوند است.[۱۸۹] ما در پاسخ کلام آیت اللّه خویی «دام ظلّه» می‌گوییم: آنچه در روایات وارد شده جای تردید و انکار نیست ولی از کجای این روایات استفاده می‌شود که احتمال دوّم نظریه مرحوم آخوند در ارتباط با بطون هفت‌گانه یا هفتادگانه قرآن صحیح است؟ از کجای این روایات استفاده می‌شود که معنای بطون قرآن این است که این معانی، لوازمِ معانیِ ظاهر و معانی مستعمل فیها است؟ مؤیّد بودن این روایات نسبت به احتمال دوّم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۳

در کلام مرحوم آخوند برای ما روشن نیست. ممکن است کسی بگوید: بالاخره روایات مربوط به بطون قرآن باید معنا شود و شما که احتمال اوّل را مورد مناقشه قرار دادید، ناچارید که احتمال دوّم را بپذیرید، زیرا احتمال دیگری در روایات بطون وجود ندارد. در پاسخ می‌گوییم: در ارتباط با بطون، احتمال سوّمی هم جریان دارد و آن این است که گفته شود: هفت یا هفتاد بطن قرآن به معنای هفت یا هفتاد معنا نیست تا شما بگویید: این معانی چه ارتباطی با معنای ظاهر دارد؟ آیا فقط مقارنت مطرح است یا این که این معانی، لوازم آن معنای ظاهرِ مستعمل فیه می‌باشند؟ خیر، کلمه معنا در این روایات ذکر نشده و این احتمال وجود دارد که قرآن دارای وجوه و احتمالات باشد یعنی این گونه نیست که قرآن مسأله صاف و روشنی را در اختیار بگذارد بلکه در ارتباط با معانی آن احتمالات مختلفی جریان دارد و این شاید یکی از معجزات قرآن باشد که در ارتباط با معانی آن احتمالات و وجوهی جریان

دارد. ظاهراً این تعبیر «ذو وجوه» نسبت به قرآن در بعضی از روایات وجود داشته باشد، یعنی احتمالات در ارتباط با قرآن زیاد است، لذا گاهی کسانی که دارای اعتقادات باطل هستند نیز برای اثبات ادعای خود به آیه یا آیاتی از قرآن تمسک می‌کنند و آن‌گونه که می‌خواهند آیه را معنا می‌کنند و مطلب خود را به قرآن نسبت می‌دهند. این احتمال دارای مؤیّداتی نیز هست از جمله این که: امیر المؤمنین علیه السلام عبد اللَّه بن عباس را برای بحث با گروهی منحرف فرستاد و به ایشان فرمود: «در مقام احتجاج با آنان، به قرآن احتجاج نکن، زیرا وقتی به قرآن احتجاج کردی و یک معنایی را از قرآن گرفتی، شاید آن شخص منحرف بگوید: معنای آیه چیزی نیست که تو می‌گویی بلکه چیزی است که من می‌گویم، دلالت قرآن برآن معنایی که تو می‌خواهی خیلی بیّن و روشن نیست تا بتوانی خصم را با آن مجاب کنی.

باید به یک حجّت واضح و روشن اتّکاء کنی تا بتوانی خصم را از پا درآوری. ولی قرآن، چون احتمالات در آن جریان دارد- هرچند که مبنای استدلال شما هم برآن مراد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۴

واقعی باشد- در مقام مخاصمه نمی‌توانی معنای خودت را اثبات کنی».[۱۹۰] مؤیّد دیگر این است که ما وقتی به تفاسیر مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در مورد بسیاری از آیات قرآن بین مفسرین اختلاف وجود دارد با این که همه آنان روی حجّیت ظواهر تکیه دارند ولی با وجود این، در معنای ظاهر قرآن اختلاف دارند. یکی می‌گوید:

آیه، ظهور در این معنا دارد، دیگری می‌گوید: خیر، این آیه ظهور در معنای دیگر دارد.

لذا در مورد بعضی از آیات، وقتی مجمع البیان را ملاحظه کنیم می‌بینیم بیش از ده معنا نقل می‌کند، مثل همان اختلافاتی که در مسائل فقهیه وجود دارد. البته این مسئله به این معنا نیست که کسی در قرآن تدبّر نکند، بلکه برعکس، این مسئله یکی از مؤیّدات تدبّر در قرآن است. در قرآن باید خیلی تدبّر شود تا انسان به اندازه فهم خودش بتواند از قرآن استفاده کند و نمی‌توان با نظر سطحی با آیات قرآن برخورد کرد. نمونه آن در مورد آیه تطهیر[۱۹۱] است. با نظر سطحی ممکن است کسی بگوید آیه تطهیر در مورد زنان پیامبر است زیرا قبل و بعد آن از زنان پیامبر صحبت کرده است، و حتی از این بالاتر، آیه تطهیر نصف آیه است و صدر آن نیز از زنان پیامبر سخن گفته است، لذا فخر رازی می‌گوید: «آیه تطهیر مربوط به زنان پیامبر است».[۱۹۲] او به ظاهر آیه نگاه کرده و اتفاقاً ظاهر آیه هم همین چیزی است که او ادّعا کرده است، زیرا چند آیه قبل و چند آیه بعد هم از زنان پیامبر است. صدر آیه هم از زنان پیامبر سخن می‌گوید، پس این نصف آیه چیست که در این وسط ثبت شده است؟ لذا بعضی از بزرگان ما مجبور شده‌اند بگویند: «آیه تطهیر، جایش اینجا نبوده و در اینجا یک جابجایی صورت گرفته است».

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۵

این‌ها هم برای این است که در قرآن تدبّر کامل نشده است و ما در بحث‌های خود، این مسئله را روشن کرده‌ایم که آیه تطهیر مربوط به خمسه طیبه علیهم السلام است.[۱۹۳] بنابراین قرآن تدبّر لازم دارد، بیش از تدبّری که در روایات فقه لازم است، زیرا این کلام خداوند است و روایات، کلام ائمّه علیهم السلام است. و همان مقداری که بین خداوند و ائمه علیهم السلام فاصله است، بین کلمات آن دو نیز فاصله است. لذا گاهی انسان هر سال چندین بار قرآن را ختم می‌کند و آیه‌ای را تلاوت می‌کند و هروقت به آن آیه می‌رسد مطلب تازه‌ای به ذهنش می‌آید که در مرتبه قبل به ذهنش نیامده بود. این برای این است که زمینه تدبّر در قرآن بسیار است. قرآن خیلی عمیق و دقیق است و حیف است که عمری از انسان بگذرد و تفسیر قرآن را با دقّت ملاحظه نکرده باشد. این، واقعاً جفا نسبت به قرآن و علم است. در مجمع البحرین حدیثی دارد که فرموده است: «من أراد العلم فَلْيُثَوِّرِ القرآنَ»[۱۹۴] یعنی کسی که طالب علم است قرآن را بررسی کند و در قرآن دقّت کند. به‌هرحال، این احتمال هم در قرآن جریان دارد اگرچه دلیلی برخلاف احتمال دوّم مرحوم آخوند نداشته باشیم ولی آن مؤیّدی که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» ذکر کرد تمام نبود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۷

امر سیزدهم مشتق

اشاره

۱- عنوان بحث ۲- مقدّمات بحث مشتق ۳- اقوال در ارتباط با مشتق ۴- تنبیهات بحث مشتق

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۸

عنوان بحث

در ارتباط با اطلاق لفظ مشتق و تطبیق آن بر ذات، سه حالت وجود دارد: ۱- اطلاق مشتق بر ذاتی که آن ذات در همان حالِ نسبت، واجد مبدأ بوده و متلبّس به مبدأ باشد، مثل این که گفته می‌شود: «زیدٌ الیومَ ضاربٌ» و زید، در همین امروز تلبّس به مبدأ ضرب داشته باشد. تردیدی نیست که اطلاق لفظ مشتق بر ذات- در این صورت- به نحو حقیقت است، ولی اگر موضوع له، خصوص همین متلبّس باشد، این به عنوان ذاتِ موضوع له، حقیقت است و اگر موضوع له اعم از متلبّس فی الحال و ما انقضی عنه التلبس باشد، این به عنوان یک فردِ موضوع له، حقیقت است. بالاخره اطلاق لفظ مشتق بر متلبس به مبدأ در همان حال نسبت، بدون اشکال، حقیقت است، اگرچه کیفیت آن، روی دو قول فرق می‌کند. ۲- اطلاق مشتق بر ذات، در حالی که ذات در هنگام نسبت، تلبس به مبدأ ندارد بلکه تلبس آن به مبدأ در زمان آینده است، مثل این که بگوییم: «زیدٌ الیومَ ضاربٌ» درحالی‌که ضرب، فردا تحقّق پیدا می‌کند و به‌عبارت دیگر: تلبس به مبدأ، در زمان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۴۹

استقبال تحقّق پیدا می‌کند، ولی حال نسبت، حال قبل از تلبس و اتصاف است. اشکالی نیست در این که چنین اطلاقی، اطلاق مجازی است. ۳- اطلاق مشتق بر ذات در حالی که ذات در هنگام نسبت، تلبس به مبدأ ندارد بلکه تلبس آن به مبدأ در زمان گذشته بوده است، مثل این که بگوییم: «زیدٌ الیومَ ضاربٌ» درحالی‌که ضرب، روز گذشته تحقّق پیدا کرده و تمام شده است. و به عبارت دیگر: تلبس به مبدأ، در زمان گذشته تحقّق پیدا کرده و تمام شده است ولی حال نسبت، حال بعد از تلبس و اتصاف است. تلبس به ضرب دیروز بوده و همان دیروز هم ضرب تمام شده و ادامه پیدا نکرده است حال می‌خواهیم ببینیم آیا اطلاق مشتق بر ذات در جمله «زیدٌ الیومَ ضاربٌ» اطلاق حقیقی است یا اطلاق مجازی؟ اگر قائل به مجازیت شدیم، مسأله‌ای نیست. ولی اگر قائل به حقیقت شدیم، این به عنوان تمام موضوع له نیست بلکه یکی از افراد موضوع له است. یعنی موضوع له عبارت از معنای کلّی «المتلبّس بالمبدا»- یعنی کسی که تلبس به مبدأ برایش تحقّق پیدا کرده است- می‌باشد؛ ولی این تلبّس بالمبدا یا الآن است و یا دیروز بوده و اکنون منقضی شده است، عنوان «المتلبس بالمبدا» درحقیقت یک مشترک معنوی بین فرض اوّل و سوّم است. ولی اگر قائل به مجازیت شدیم این معنا یک مجاز مستقل خواهد بود و آنجا دیگر تعدّد و امثال آن معنا ندارد. قبل از تحقیق در مسئله، لازم است مقدماتی را مطرح کنیم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۰

مقدمات بحث مشتق

مقدّمه اوّل: آیا بحث مشتق، یک مسأله عقلی است یا لغوی؟

اشاره

آیا نزاع در مشتق، نزاع در یک مسئله عقلیه- ماننـد مسأله مقدمه واجب- است، و ما باید مسئله را از عقل بگیریم، یا نزاع در مسأله لغویه و مربوط به لغت و واضع است؟

یعنی می‌خواهیم ببینیم واضع وقتی هیئت مشتق- مثل هیئت فاعل- را وضع می کرده آیا در معنای موضوع له، یک امر عام و مشترکی را درنظر گرفته و هیئت فاعل را برای آن وضع کرده که آن معنـای مشترك هم شامـل حـال و هم شامل منقضـی می‌شود یا این که واضع در مقام تعیین موضوع له هیئت مشتق، خصوص حال را درنظر گرفته و موضوع له هیئت ضارب را «المتلبّس بالمبدا فی الحال» قرار داده است؟ ظاهر این است که این نزاع، نزاع در یک مسأله لغویه است نه در مسأله عقلیه.

ولی از کلمات مرحوم نائینی برمی‌آید که ایشان نزاع را در مسأله عقلیه دانسته است.

کلام محقّق نائینی رحمه الله

ایشان می‌فرماید: ما باید ببینیم چرا در متلبس به مبدأ در استقبال، اتفاق بر مجازیت است و در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۱

متلبس به مبـدأ در «ما انقضـی عنه التلبس» اختلاف وجود دارد، یعنی جماعتی قائل به حقیقت و جماعتی قائل به مجاز شده‌اند؟ ما با کسانی که قائل به مجاز شده‌اند کاری نداریم زیرا آنان مستقبل و منقضی را در یک ردیف قرار داده‌اند و در مورد هر دو، حکم به مجـازیت کرده‌انـد. ولی کسـانی کـه تفکیـک کرده و متلبّس بـه مبـدأ در مستقبل را مجـاز و متلبّس به مبـدأ در منقضـی را حقیقت دانسته‌اند، به چه علّت چنین کـاری را انجـام داده‌انـد؟ محقّق نـائینی رحمه الله می‌فرمایـد: علّتش این است که مشـتق عبارت از یک عنوان و وصفی است که دارای منشأ و ریشه است. منشأ آن این است که عرض، قیام به معروض پیدا کند، ضَرْب، در زید تحقّق پیدا کنـد، قتل، در عَمرو تحقّق پیدا کند. و به تعبیر دیگر: مشـتق عبارت از عنوانی است که از قیام عرض به موضوعش تولّد یافته است و تا وقتی این قیام تحقّق نداشته باشد، معنا ندارد که مشتق تحقّق پیدا کند.

بنابراین کسـی که فردا از او ضـرب تحقّق پیدا می کند و الآن بخواهیم بگوییم: «او امروز ضارب است» با کسـی که اصلًا ضربی از او تحقّق پیـدا نمی کنـد، فرقی ندارد. در هر دو مورد، عرض، قیام به معروض پیدا نکرده است. ولی در مورد «ما مضـی» این‌طور نیست. نسـبت به «ما مضـی» اگرچه تلبّس، منقضـی شـده است ولی بالاخره ضـرب، قیام به زید پیدا کرده است، عرض، قیام به معروض پیدا کرده است. پس درحقیقت فرق بین مـا مضـی و مستقبل در این جهت است که در ارتبـاط بـا مستقبل اصلًا قیـام عرض به معروض تحقّق پیدا نکرده است، بلکه در آینده می‌خواهد تحقّق پیدا کند. ولی نسـبت به ما مضی، تحقّق در جای خودش است. لذا- به تعبیر من- در مورد گذشـته لازم نیست انسـان کلمه إن شـاء اللَّه به کار ببرد، زیرا این، تحقّق پیـدا کرده است، ولی نسبت به آینـده چون تحقّقی در کار نبوده انسان کلمه إن شاء اللَّه به کار می‌برد و پشـتوانه آن مسـئله را مطرح می کنـد. مرحوم نائینی می‌فرماید: علت این که در مستقبل، همه قائل به مجازیت می‌باشند ولی در «ما انقضی» اختلاف پیدا شده و جماعتی قائل به حقیقت شده‌اند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۲

همین است که در «ما انقضی» عرض، قیام به معروض پیدا کرده ولی منقضی شده است امّا در مورد مستقبل، قیام عرض به معروض، تحقّق پیدا نکرده است.[۱۹۵] توضیح کلام مرحوم نائینی: مرحوم نائینی می‌خواهد بگوید: عقلًا بین «منقضی» و «من یتلبّس بالمبدا فی المستقبل» تفاوت وجود دارد. آنجا تلبّس به مبدأ تحقّق پیدا کرده ولی اینجا تحقّق پیدا نکرده است. این فرق در ارتباط با یک مسأله عقلیّه می‌تواند مطرح شود ولی اگر مسئله، یک مسأله لغویه باشد، دیگر این حرف‌ها مطرح نیست، بلکه مسأله لغویه بستگی به واضع دارد. واضع، متلبّس به مبدأ در مستقبل را قطعاً جزء موضوع له نیاورده است، ولی متلبّس به مبدأ در منقضی را- به‌نظر کسانی که قائل به حقیقت می‌باشند- جزء موضوع له قرار داده است، یعنی یکی از افراد موضوع له قرار داده است. اگر مسئله به‌صورت یک مسأله لغوی باشد، نیازی به برهان ندارد، فقط باید دلیل اقامه کرد که از کجا می‌گویید: «واضع معنا را این گونه درنظر گرفته و به‌صورت دیگر درنظر نگرفته است»؟ ولی وقتی دلیل عقلی مطرح می‌کنید معلوم می‌شود که می‌خواهید مسئله را از دایره لغت خارج کنید. مؤیّد این مطلب که ایشان مسئله را عقلی فرض کرده، نکته‌ای است که ایشان در ادامه بحث مطرح کرده‌اند. توضیح: یکی از بحثهایی که در ارتباط با مشتق مطرح است این است که کدام‌یک از عناوین از محل نزاع مشتق خارجند؟ این مسئله در بحث آینده- یعنی در مقدمه دوّم- مورد بررسی قرار خواهد گرفت، ولی در اینجا لازم می‌دانیم اشاره‌ای به آن بحث داشته باشیم زیرا دلیلی که مرحوم نائینی در آنجا ذکر می‌کند، برای بحث فعلی ما نیز راه‌گشاست.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۳

در باب مشتق عناوینی وجود دارد که از ذات اشیاء انتزاع می‌شود و انتزاع آنها متوقف بر وجود عرض- مانند ضرب و قتل و بیاض و سواد و ...- نیست، مثلًا «انسانیت انسان»، از ذات انسان به دست آمده است، «جسمیّت جسم» از ذات جسم انتزاع می‌شود، «حجریّت حجر» از ذات حجر گرفته می‌شود، این گونه عناوین از محلّ نزاع در باب مشتق خارجند و علت آن را در بحث آینده خواهیم گفت. ولی خود مرحوم نائینی در این زمینه علتی را ذکر کرده است که- با قطع‌نظر از صحت و سقم آن- مؤیّد این معناست که ایشان مسئله را عقلی فرض کرده است. مرحوم نائینی می‌فرماید: علت این که یک چنین عناوینی از محلّ نزاع مشتق خارجند این است که در فلسفه می‌گویند: «شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته» یعنی:

«شیئیت هر چیزی به‌صورت آن می‌باشد نه به ماده‌اش»،[۱۹۶] بنابراین انسانی که از دنیا می‌رود و بعد از مدّتی به تراب تبدیل می‌شود دیگر به آن تراب، انسان گفته نمی‌شود، یعنی نمی‌توان به ملاحظه این که او قبلًا انسان بوده، به او انسان اطلاق کرد زیرا این تراب، اگرچه ماده‌اش همان انسان قبلی است ولی صورت آن تغییر کرده است. صورت قبلی آن صورت انسانیت بوده ولی الآن صورت ترابیت پیدا کرده است و چون فلسفه می‌گوید: «شیئیت شیء به‌صورت آن می‌باشد نه به ماده‌اش» پس این از محلّ بحث ما خارج است.[۱۹۷] ما فعلًا به صحت و سقم این دلیل فلسفی کاری نداریم ولی معنای این دلیل این است که ایشان مسئله را عقلی فرض کرده است. اگر مسئله، مسأله لغوی بود برهان عقلی نمی‌خواست. اگر ما بخواهیم بدانیم که آیا «صعید» در آیه تیمم به معنای «مطلق وجه الأرض» است یا به معنای «تراب خالص»؟ برهان عقلی اقامه نمی‌کنیم بلکه باید به کتاب لغت مراجعه کنیم و ببینیم آیا واضع در موضوع له لفظ «صعید» معنای اعم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۴

«مطلق وجه الأرض» را درنظر گرفته یا این که «صعید» را برای خصوص «تراب خالص» وضع کرده است؟ اشکال بر مرحوم نائینی: ایشان خیال کرده مسئله عقلی است لذا برهان عقلی آورده است در حالی که مسئله، ارتباطی به عقل ندارد و کسی نباید نظر عقلی خود را در مسئله مطرح کند بلکه مسئله، لغوی است و باید ببینیم لغت در این‌باره چه می‌گوید. با قطع نظر از این که ایشان مسئله را عقلی فرض کرده و واقع مسئله به این صورت نیست، اصل فرمایش ایشان هم ناتمام است زیرا عقل اهل مسامحه نیست. عقل،

واقعیت را ملاحظه می‌کند و ناظر به حقایق است و چنین چیزی را نمی‌پذیرد. ما به ایشان می‌گوییم: زید که دیروز تلبّس به ضرب پیدا کرده ولی شما در مقام تطبیق می‌گویید: «زید الیوم ضارب»، کجا زید امروز تلبس به مبدأ دارد؟ کجا بین زید و مبدأ در این روز ارتباط وجود دارد؟ آیا از نظر عقل، همان‌طور که زید دیروز تلبّس به ضرب داشت امروز هم تلبّس به ضرب دارد؟ آیا امروز هم عرضْ قیام به معروض دارد؟ امروز که زید فاقد مبدأ ضرب است، امروز عقلًا و حقیقتاً فاقد مبدأ فعل است. بنابراین اگر ما مسئله را عقلی فرض کردیم و گفتیم: مشتق، عنوانی است که از قیام عرض به معروض متولّد می‌شود الآن نمی‌توانیم زید را ضارب بدانیم. الآن که می‌خواهیم بگوییم: «زید الیوم ضارب» ازنظر عقل هیچ فرقی نیست بین این که زید دیروز متلبّس به ضرب بوده و مبدأ از او منقضی شده باشد و بین این که فردا می‌خواهد تلبّس به مبدأ پیدا کند. نسبت، به‌لحاظ دیروز و فردا نیست بلکه به لحاظ امروز است.

در این دو فرض ازنظر واقعیت مسئله چه فرقی می‌کند؟ زیدی که امروز هیچ‌گونه ارتباطی با ضرب ندارد ولی دیروز از او ضرب صادر گردیده و منقضی شده با کسی که ضربی از او صادر نشده و فردا قرار است از او صادر شود، در ارتباط با امروز عقلًا چه فرقی وجود دارد؟ ممکن است از نظر تسامح عرفی فرقی وجود داشته باشد ولی ما

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۵

می‌خواهیم مسئله را با دقّت عقلی بررسی کنیم و امروز که زید متلبّس به ضرب نیست، عقل، بین فاقدیتی که قبل از آن، تلبّس وجود داشته با فاقدیتی که بعد از آن، تلبّس تحقّق پیدا می‌کند، فرقی نمی‌بیند. و این خود دلیل بر این است که مسئله، عقلی نبوده بلکه مربوط به لغت است، اگر مسئله عقلی باشد شما حق ندارید به‌لحاظ ضرب دیروز بگویید: «زید الیوم ضارب»، ضرب دیروز که منقضی شده چگونه می‌تواند مصحّح این باشد که عقلًا بگوییم: «زید الیوم ضارب»؟ بله اگر به لغت مراجعه کنیم، در لغت مسأله تعبد در برابر واضع و وضع مطرح است. ممکن است واضع در مقام وضع، یک تلبّس اعمّ از حال و منقضی را ملاحظه کرده است که اگر شما در منقضی استعمال کنید حقیقت است ولی اگر در موردی که می‌خواهد در استقبال تلبّس پیدا کند، استعمال کنید مجاز است. حال چرا واضع چنین کاری را انجام داده است؟ این دیگر ربطی به ما ندارد.

واضع، همان‌طور که در تعیین الفاظ اختیار دارد در تعیین معانی هم اختیار دارد، خصوصاً اگر واضع را غیر بشر بدانیم. بالاخره ما تعبداً تابع واضع هستیم، او می‌گوید:

ماء به معنای آب و تراب هم به‌معنای خاک است. کسی نمی‌تواند از او بپرسد که چرا لفظ ماء را در مقابل آب و لفظ تراب را در مقابل خاک قرار دادی؟ بالاخره یک لفظی باید در مقابل این معنا قرار گیرد. درحقیقت حق انتخاب با خود واضع است. او می‌خواسته ماء را برای این مایع سیّال و تراب را برای خاک وضع کند، لذا ما نمی‌توانیم به واضع اشکال کنیم که چرا تو مشتق را اعم از متلبس در حال و منقضی وضع کردی و متلبّس در مستقبل را خارج از موضوع له قرار دادی؟ بر این مسئله، برهان عقلی وجود ندارد. او می‌خواسته این کار را بکند. بنابراین، کلام مرحوم نائینی قابل قبول نیست زیرا اگر قرار باشد پای عقل به‌میان آید فرقی بین منقضی و مستقبل وجود ندارد. شما می‌گویید: «زید الیوم ضارب» در حالی که «الیوم ضارب» نه در منقضی وجود دارد و نه در مستقبل و عقل هم بین این دو هیچ فرقی نمی‌تواند ملاحظه کند. و واقعیت امر این است که مسئله، مسأله عقلی نیست بلکه مسأله لغوی است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۷

مقدّمه دوّم کدام یک از عناوین در محلّ بحث داخل و کدام‌یک خارج است؟

اشاره

در اینجا دو حیثیت وجود دارد که بایـد از یکـدیگر جـدا شونـد: حیثیت اوّل: نحوه ارتبـاط این عنوان- یعنی عنوان داخـل در بحث مشتـق- با ذات بایـد به چه کیفیتی باشد تا در باب مشتق، مورد بحث قرار گیرد؟ حیثیت دوّم: از جهت معنای اشـتقاقی، کدام مشـتق داخـل در محـلّ بحث است؟ اگرچه ارتباط آن با ذات، یک نوع ارتباط است، ولی ازنظر جنبه اشـتقاقی، یک نوع از مشـتق در محلّ بحث داخـل است و نوع دیگر آن از محـلّ بحث خـارج است. اگر ضَـرْب از زیـد تحقّق پیـدا کرد، ارتبـاط ضـرب با زیـد، یک نوع ارتبـاط است، شـما اگر این ارتباط را به‌صورت «زیـد ضَـرَبَ» مطرح کردیـد از محلّ نزاع در باب مشـتق خارج است ولی اگر آن را به‌صورت «زیـد ضارب» مطرح کردیـد در محلّ نزاع داخل است، با این که نحوه ارتباط زیـد با ضـربْ در «زید ضَـرَبَ» هیچ فرقی با نحوه ارتباط آن در «زید ضارب» ندارد. «ضَـرْب» عبارت از یک فعل است و ارتباط آن با زید یک ارتباط ایجادی و صدوری است. ضَرْب از زید صادر می‌شود و از ناحیه او ایجاد می‌شود ولی همین «ضَـرْب» با این وحدت ارتباط، اگر به‌صورت «ضَرَبَ» مطرح شود از محـلّ نزاع خارج و اگر به‌صورت «ضارب» مطرح شود داخل در محلّ نزاع در باب مشـتق است بنابراین ما این دو بحث را نبایـد با هم مخلوط کنیم. این دو حیثیت مستقل بوده و باید جدای از هم مطرح شوند.

بحث در ارتباط با حیثیت اوّل

در حیثیت اول، بحث در این بود که آیـا نحوه ارتبـاط این عنوان با ذات چه نحو ارتباطی بایـد باشـد؟ این معنا تقریباً مسلّم است که نحوه ارتباط عنوان با ذات نباید به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۸

این کیفیت باشـد که بـدون واسـطه از نفس ذات انـتزاع شـده باشـد. یعنی به‌گـونه‌ای نباشـد که خود ذات موجب تحقّق این عنوان و انتزاع این عنوان باشـد بـدون این که امری از ذات در انتزاع این عنوان نقش داشـته باشـد. مثلًا عناوینی مانند «انسانیت»، «حیوانیت» و «نـاطقیت» برای انسـان، عنـاوینی هسـتند که انتزاع آنها از ذات، به‌لحاظ نفس ذات است بـدون این که چیزی در اینجا وساطت کرده باشـد و امری خارج از ذات در انتزاع این عنوان نقشـی داشـته باشـد. چنین عنوانی از محلّ نزاع در باب مشـتق خارج است. ترابی که چنـد سال قبل انسان بوده، دیگر نزاع در این واقع نشـده که اگر حالا هم به این تراب انسان بگوییم آیا به نحو حقیقت است؟ کسانی که مشتق را در ما انقضی عنه المبدأ حقیقت می‌دانند و می‌گویند: «زید که دیروز متّصف به ضرب بوده و صفت ضرب از او منقضی شـده اسـت، امروز نیز می‌تـوانیم بر او عنـوان «ضـارب» را بـه نحـو حقیقـت اطلاـق کنیم، آیـا در مـورد این تراب هم همین حرف را می‌زننـد؟ بـدون اشـکال، هیـچ‌کس نمی‌گوید در اینجا عنوان حقیقت مطرح است، و عدم جواز اطلاق انسان بر چنین ترابی- به نحو حقیقت- مسلّم است. ولی اشکال در دلیل این مطلب است. چرا چنین چیزی جایز نیست؟

مرحوم محقّق نائینی و بعضی از شاگردان ایشان مانند آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»- در مقام استدلال بر این مطلب فرموده‌اند: «لأنّ شیئیّهٔ الشیء بصورته لا بمادّته» یعنی چون شیئیت شیء به‌صورت آن می‌باشد نه به ماده‌اش صورت ترابیت، مغایر با صورت انسانیت است. انسان، جسم نامی و حیوان ناطق است ولی تراب، جسم جامـد است. تراب، وارد در مرحله حیوانیت نیست تا به مسأله ناطقیت برسد، بنـابراین نمی‌توان تراب را- به‌لحاظ این که سابقاً انسان بوده است- در حال حاضـر «انسان بالفعل» دانست. بلی می‌توان گفت: «هـذا التراب کان إنساناً».[۱۹۸] ما در بحث گذشته گفتیم: «مسئله، مسأله عقلی نیست که شما بخواهید به دلیل

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۵۹

عقلی تمسک کنید بلکه مسأله لغوی و مربوط به کیفیت وضع است». علاوه بر این، استدلال فوق دارای یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است. جواب نقضی: به مرحوم نائینی می‌گوییم: شما در مسأله تراب و انسان می‌توانید این حرف‌ها را بگویید، آیا در مسأله خمر و خلّ هم از نظر عقل، تبدّل صورت است یا تبدّل حالت و وصف؟ اگر خمر به سرکه تبدیل شد آیا از نظر عقل، این خمر و خلّ دو صورت متباین می‌باشند یا دو وصف برای یک ماهیتند؟ این‌طور نیست که خمریت و خلیت، مثل انسانیت و ترابیت باشد که دو صورت متعدد و متغایر باشند، بلکه خمر و خلّ دو وصف برای یک موجود است، دو حال برای یک موجود است. اگر شما روی مسأله «شیئیّة الشیء بصورته» تکیه کنید در خمر و خلّ که تبدّل صورت وجود ندارد.

اگر چنین است، چیزی که الآن سرکه است ولی ده روز قبل خمر بوده است الآن باید بتوانیم به‌صورت حقیقت بگوییم: «هذا خمر»، زیرا شما مبنا و ملاک را تغیّر صورت و تبدّل آن قرار دادید درحالی‌که صورتْ تغییر پیدا نکرده است بلکه در حالت وصف، تبدّل ایجاد شده است و روی فرمایش شما تبدّل و تغیّر حالت و وصف نباید مانعیت داشته باشد پس باید بتوانید نسبت به سرکه فعلی بگویید: «هذا خمر حقیقةً»، و روشن است که چنین اطلاقی صحیح نیست. جواب حلّی: قاعده «شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته»- که شما مطرح می‌کنید- در فلسفه از مسلّمات است ولی آیا این «شیء» اختصاص به جواهر دارد یا در باب اعراض هم این مسئله جریان دارد؟ آیا همان‌طور که «شیئیت جسم به صورت جسمیه آن می‌باشد»، شیئیت بیاض هم به صورت بیاضیّه آن می‌باشد؟ عرض اگرچه در وجودش نیاز به معروض دارد ولی از شیئیت، خارج نیست و داخل در همین عنوان است و مسأله «شیئیة الشیء» در باب عرض هم می‌آید. حال که چنین است ما از مرحوم نائینی سؤال می‌کنیم: این جسم که فقط دیروز معروض بیاض بود، شما امروز می‌خواهید بگویید: «هذا الجسم الیوم أبیض»، در باب مشتق، مسئله به این صورت است، یعنی می‌گویید: «هذا الجسم الذی کان فی الأمس أبیض، الیوم أبیض حقیقةً».

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۰

شما که می‌خواهید بگویید: این جسم الآن حقیقتاً ابیض است، مگر معنای ابیض این نیست که این جسم مرتبط با بیاض است؟ مگر شیئیت بیاض به‌صورت بیاضیه آن نیست؟ این صورت بیاضیه، امروز کجاست که شما می‌گویید: «هذا الجسم الیوم ابیض»؟ یک‌وقت می‌گویید: «الجسم کان أبیض»، در آن بحثی نداریم، آن به تعبیر علمی همان متلبّس بالمبدا فی الحال است زیرا مراد از حال، حال نسبت است نه حال نطق، همان‌طور که توضیح آن را خواهیم داد. ولی اگر بخواهید امروز بر این جسم، «أبیض» را حقیقتاً اطلاق کنید نمی‌توانید، مگر «شیئیت بیاض» به‌صورت بیاضیه آن نیست؟ صورت بیاضیه آن کجاست تا بتوانید عنوان «أبیض» را اطلاق کنید؟ بنابراین استدلال به «شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته» نمی‌تواند این مسئله را درست کند. براساس بیانی که ما در بحث گذشته مطرح کردیم، مسئله خیلی آسان است.

عناوینی که از ذات، انتزاع پیدا می‌کنند، از محلّ نزاع خارجند زیرا وضع واضع در ارتباط با آنها به کیفیت خاصی است. واضع گفته است: «انسان» یعنی چیزی که بالفعل انسانیت دارد. «تراب» یعنی آنچه بالفعل تراب است ... اگر هم می‌خواست در باب این عناوین یک وضعی مانند مشتقات داشته باشد- بنابراین که مشتق، اعم در ما انقضی عنه التلبس باشد- مسأله‌ای نبود. اگر واضع به ما می‌گفت: «ترابی که چند سال قبل انسان بوده الآن هم می‌توان به نحو حقیقت، انسان را برآن اطلاق کرد» اطلاق ما هم مانعی نداشت. مسئله، مسأله عقلیه نیست بلکه مسأله لغویه و تابع وضع واضع است ولی واضع در مورد این عناوین چنین اجازه‌ای را نداده بلکه گفته است: در این عناوین باید حالت فعلیه را ملاحظه کرد. حالت فعلیه تراب، تراب است، حالت فعلیه انسان، انسان است، حالت فعلیه جسم، جسم است. و این که دیروز چه بوده، دخالتی ندارد. در عناوین منتزعه از ذات باید حالت فعلیّه هر موجودی را ملاحظه کنید. بنابراین علت خروج عناوین منتزعه از ذات از محلّ نزاع، مسئله «شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته» نیست بلکه علت به

کیفیت وضع واضع برمی‌گردد. نحوه وضع در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۱

این عناوین به این کیفیت بوده است. از این مسئله که بگذریم، عناوینی که از ذات منتزع می‌شوند ولی نه به لحاظ خود ذات بلکه به‌واسطه امری که آن امر، خارج از ذات است، چنین عناوینی داخل در محلّ نزاع می‌باشند. خواه آن امری که واسطه در انتزاع این عنوان است، امری وجودی باشد، مثل بیاض که عارض بر جسم می‌شود و عنوان «ابیض» را تحقّق می‌بخشد و یا امری عدمی باشد، مثل عنوان «أعْمی که از ذات انتزاع می‌شود ولی به‌واسطه امری عدمی است که آن عبارت از «عدم البصر ممّن شأنه أن یکون ذا بصر» می‌باشد. در این دو مثال، واسطه یک امر واقعی و حقیقی قابل لمس بود. ولی گاهی واسطه یک امر غیر حقیقی است که برای آن نیز دو مثال ذکر می‌کنیم: امر غیر حقیقی اعتباری: یعنی چیزی است که شارع یا عقلاء آن را اعتبار کرده‌اند، امّا از نظر حقیقت، ملموس نیست، مثل مسأله ملکیت. می‌گوییم: «زید مالک این کتاب است»، زوجیّت، حریت و رقیت نیز از این قبیلند. امر غیر حقیقی انتزاعی: عناوین انتزاعیه غیر از عناوین اعتباریه می‌باشند. البته عناوین انتزاعیه هم واقعیت ملموس ندارند بلکه فقط در ظرف عقل، یک تحقّقی برای آنها وجود دارد، مثل مسأله فوقیت برای فوق و تحتیت برای تحت و امثال این‌ها. تمام این عناوین- به جز قسم اوّل که خارج بود- داخل در محلّ نزاعند، «الجسم أبیض»، «زید عالم»، «زید مالک»، «هذا السطح فوق»، داخل در محلّ بحث می‌باشند. تنها یک دسته از عناوین باقی می‌ماند و آن عناوینی است که دارای دو نوع مصداق می‌باشند. نسبت به بعضی از مصادیق، این عنوان از ذاتش انتزاع شده ولی نسبت به بعضی از مصادیق دیگر، از ذات انتزاع نشده است بلکه یک امر خارج از ذات است که نیاز به واسطه دارد. عنوان «موجود» از این قبیل می‌باشد. عنوان «موجود» دارای دو فرد است یک فرد آن «واجب‌الوجود» است که «موجود» در ارتباط با «واجب‌الوجود» از ذات انتزاع شده است و شاید در اینجا کلمه انتزاع هم خیلی صحیح نباشد. ماهیت «واجب‌الوجود» عین همان «وجود» اوست، لذا مسأله «موجود» در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۲

ارتباط با این مصداق همان عنوان اوّلی را دارد یعنی عنوانی است که منتزع از ذات است. ولی همین «موجود» را اگر در ارتباط با «ممکن الوجود» ملاحظه کنیم این گونه نیست که «موجود» از «ذات ممکن» انتزاع شده باشد. «ذات ممکن» اضافه‌اش به‌وجود و عدم مساوی است به‌همین‌جهت است که شما می‌گویید: «ممکن، نیاز به علت موجده دارد و اگر علت نداشته باشد، وجودْ تحقّق پیدا نمی‌کند». مثال دیگر کلمه «عالم» است. وقتی این عنوان را در مورد خداوند اطلاق کنیم از اوصافی است که عین ذات خداوند است و انتزاع از ذات شده است ولی در مورد ممکنات- مثل زید- اتصاف آنها به عالم هیچ ارتباطی به مرحله ذات و انتزاع از ذات ندارد. آیا در مورد این عناوین چه باید کرد؟ ظاهر این است که این عناوین داخل در محلّ نزاع است، زیرا در بحث‌های آینده خواهیم گفت: محل بحث ما در باب مشتق، نزاع در هیئت مشتق است. ما می‌خواهیم ببینیم هیئت برای چه چیزی وضع شده است. واضع وقتی می‌خواهد هیئتی مثل «فاعل» را وضع کند کاری به مواد و خصوصیات مواد ندارد. کاری ندارد که این هیئت فاعل گاهی در ضمن علم به عنوان «عالِم» تحقّق پیدا می‌کند و این عالِم دارای دو فرد است، یک فرد آن فردی است که علم، منتزع از ذات اوست و فرد دیگر فردی است که علم، زاید بر ذات اوست. مواد، در وضع هیئت مشتق مطرح نیستند بلکه هیئت مطرح است. لذا در همان عناوین اوّلیه‌ای که ما ذکر کردیم و به‌صورت مشتق هم نیست- مثل انسان، تراب، حجر و جسم و ...- مسئله خیلی روشن است. ولی بعضی که جنبه اشتقاقی دارند در همان فرض اوّل هم قدری دچار اشکال می‌شود. مثلًا عنوان «ناطق» عنوان فاعلی دارد و در وضع «ناطق» عنوان نطق لحاظ نشده است بلکه آنچه ملحوظ است، هیئت «فاعلٌ» می‌باشد. واضع در عنوان اسم فاعل هیئت «فاعل» را ملاحظه می‌کند و کاری ندارد به این که گاهی ماده آن نطق است و گاهی علم و ضرب و قتل و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۳

امثال این‌هاست. لذا در بعضی از آن عناوین هم به‌لحاظ عنوان اشتقاقی آن گاهی همین اشکال مطرح می‌شود و آن حرف اختصاص پیدا می‌کند به‌جایی که عناوین اشتقاقیه مطرح نباشد. در نتیجه عناوینی که از غیر ذات انتزاع می‌شود و در تحقّق آنها یک امر خارجی دخالت دارد، همه این‌ها داخل در محلّ نزاع در باب مشتق است. خواه آن امر خارج، وجودی باشد یا عدمی، حقیقی باشد یا اعتباری انتزاعی. و در پایان گفتیم: عنوان مشترک بین منتزع از ذات و غیر منتزع از ذات هم در محلّ بحث داخل است.

بحث در ارتباط با حیثیت دوّم

اشاره

در حیثیت دوّم بحث می‌کنیم که آیا مشتقی که محلّ نزاع واقع شده، تمام مشتقات نحویه و ادبیه را شامل می‌شود و غیر مشتقات نحوی خارج است یا بعضی از مشتقات نحوی خارج است؟ و آیا بعضی از جوامد که ملاک مشتق در آنها وجود دارد، در محلّ نزاع داخلند؟ تردیدی نیست که مشتق در ادبیات عرب دارای معنای وسیعی است، اگر ما مصدر مجرّد را به عنوان مبدأ مشتقات بدانیم، تمام افعال ماضی، مضارع، امر و اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبّهه، اسم زمان و مکان، اسم آلت و اسم مبالغه و حتی مصادر مزید فیه نیز داخل در عنوان مشتق خواهند بود و مبدأ آنها- بنا بر قول مشهور- مصدر ثلاثی مجرد می‌باشد.[۱۹۹] آیا همه این مشتقات در محلّ نزاع داخلند؟ پاسخ این سؤال روشن است زیرا مشتقاتی که جنبه فعل دارند و مصادر مزیدفیه

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۶۴

به‌طور کلّی از دایره بحث و از حریم محلّ نزاع خارجند. علت خروج آنها این است که فعل- اگرچه مشتق است- ولی مشتقی نیست که با ذات اتّحاد داشته باشد، مشتقی نیست که جاری بر ذات باشد و بر ذات تطبیق کند و اصولًا معنا ندارد فعل با اسم اتّحاد پیدا کند. حقیقت اسم با حقیقت فعل متباین است و بین این‌ها اتّحاد و جری امکان ندارد. زید را نمی‌توان گفت همان ضَرَبَ است، ضَرَبَ را می‌توان به زید اسناد داد، در جمله فعلیّه «ضَرَبَ زیدٌ» مسأله اسناد در کار است ولی اسناد، یک مطلب و اتّحاد و تطبیق مطلب دیگر است. اتّحاد و تطبیق- که بخواهیم قضیّه حملیه تشکیل دهیم و هوهویت و اتّحاد، وجود پیدا کند- نمی‌شود تحقّق پیدا کند. لذا جمله «زید ضَرَبَ» را- با این که جمله اسمیه است- نمی‌توان به عنوان یک قضیّه حملیّه مطرح کرد زیرا در قضیّه حملیه باید ملاک تحقّق داشته باشد و ملاک در قضیّه حملیه عبارت از اتّحاد و به قول مرحوم آخوند، عبارت از هوهویت است یعنی باید بتوانیم بگوییم: این موضوع همین محمول است. آیا بین زید- که ذات و اسم است- با ضَرَبَ- که فعل است- می‌توان ادّعای هوهویت و اتّحاد کرد؟ خیر، کسی نمی‌تواند چنین ادّعایی داشته باشد، به‌خلاف «زید ضارب» که بین زید و ضارب، اتّحاد وجود دارد. زید همان ضارب و ضارب همان زید است و بین این دو اتّحاد وجود دارد. بنابراین در مشتق محلّ نزاع ما یک خصوصیت اعتبار دارد که افعال را به‌طور کلّی از محلّ نزاع خارج می‌کند، همین‌طور، مصادر مزید فیه- که جنبه اشتقاقی دارند- نیز از محلّ بحث خارج می‌شوند.[۲۰۰] مصادر نیز اگرچه فعل نیستند و دارای عنوان اسم می‌باشند ولی نمی‌توانند با ذات

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۶۵

اتّحاد پیدا کنند. اگر شما بخواهید بگویید: «زید إکرام» یا «زید عدل» باید تقدیر و مسامحه‌ای در کار باشد. این قضیّه، یک قضیّه حقیقی نیست، زیرا عدل، یک صفت نفسانیه و یک ملکه نفسانیه است. عدل، مانند عرضی است که قائم به معروض است، همیشه عرض، عارض بر معروض می‌شود نه این که با آن اتّحاد پیدا کند. بیاض، عارض بر جسم می‌شود ولی با آن متّحد نمی‌شود به‌طوری که بتوان گفت:

«الجسم بیاض». قضیه «الجسم بیاض» به عنوان یک قضیّه حملیه حقیقیه نیست بلکه در آن مسامحه و ادّعا وجود دارد، واقع آن «الجسم أبیض» می‌باشد. بین «أبیض» و «الجسم» اتّحاد و هوهویت وجود دارد. بنابراین در باب افعال، مسئله روشن است که فعل نمی‌تواند با اسم متّحد شود بلکه به آن اسناد داده می‌شود و بین اسناد و انطباق و اتّحاد، فرق وجود دارد. در باب مصادر مزیدفیه نیز به‌همین‌صورت است. مصادر مزید فیه، اگرچه دارای جنبه اسمی می‌باشند ولی نمی‌توانند با اسم متّحد شوند. این‌ها نیز مانند عرض می‌باشند و عرض، با معروض متّحد نمی‌شود بلکه معروض متّصف به این عرض است و معروض به عنوان یک محلّ و موضوع برای وجود عرض مطرح است. در نتیجه بخش مهمی از مشتقات ادبیّه از محل نزاع در بحث مشتق خارجند و کسی در این مطلب مخالفت نکرده است. وقتی افعال و مصادر کنار رفت، در بین مشتقات ادبیه، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبهه، صیغه مبالغه، اسم زمان و مکان و اسم آلت باقی می‌ماند. در اینجا بحثی واقع شده بین مرحوم آخوند و صاحب فصول رحمه الله که به توضیح آن می‌پردازیم.

نظریه صاحب فصول رحمه الله

اشاره

صاحب فصول رحمه الله معتقد است که این مقدار از مشتقاتی که ذکر شد، همه آنها داخل در محلّ نزاع نیستند بلکه محلّ نزاع خیلی محدودتر از این‌هاست و اختصاص

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۶

دارد به اسم فاعل و صفت مشبهه و چیزی که شبیه به این‌هاست.[۲۰۱] بالاخره صاحب فصول رحمه الله مشتقاتی چون اسم مفعول، صیغه مبالغه، اسم زمان و مکان و اسم آلت را خارج کرده است. از بیانات مرحوم آخوند استفاده می‌شود که صاحب فصول رحمه الله برای اثبات مدّعای خود به ادلّه زیر تمسک کرده است:

دلیل اوّل:

ما وقتی کتابهای اصولی را بررسی می‌کنیم می‌بینیم همه آنها در بحث مشتق، اسم فاعل را به عنوان مثال مطرح می‌کنند. و اگر دایره مشتق، معنای وسیعی داشت نباید مثال را به اسم فاعل اختصاص دهند.

دلیل دوّم:

اشاره

کسانی که می‌گویند: «مشتق، حقیقت در اعم از ما انقضی است» در مقام استدلال خود، اسم فاعل را مطرح کرده و اشاره‌ای به سایر مشتقات نکرده‌اند. معلوم می‌شود که نزاع، اختصاص به اسم فاعل دارد و الّا چرا در مقام استدلال بر اسم فاعل تکیه می‌کنند؟[۲۰۲] این دلیل نظیر همان دلیل اوّل است.

پاسخ دلیل اوّل و دوّم صاحب فصول رحمه الله:

این دو دلیل صاحب فصول، دلیل بسیار سستی است، زیرا مثال اسم فاعل برای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۷

این است که اسم فاعل- ازنظر مثال- روشن‌تر و واضح‌تر است نه برای خصوصیتی که در اسم فاعل وجود دارد. خود ما هم وقتی می‌خواهیم مثال را در باب مشتق پیاده کنیم مسئله اسم فاعل را مطرح می‌کنیم. قائلین به وضع برای اعم نیز برای همین جهت است که مثال اسم فاعل را مطرح می‌کنند نه این که بخواهند ادّعای خود را در مورد خصوص اسم فاعل مطرح کنند.

دلیل سوّم صاحب فصول رحمه الله:

ایشان می‌فرماید: ما معتقدیم که اسم مفعول از دایره نزاع خارج است، زیرا ما وقتی موارد اسم مفعول را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم اسم مفعول دارای یک ضابطه کلّی نیست. بعضی از موارد آن فقط در خصوص متلبّس بالمبدا فی الحال استعمال می‌شود و حقیقت است و بعضی از موارد دیگر آن در ما انقضی عنه المبدأ نیز به‌صورت حقیقت استعمال می‌شود، مثلًا اگر زید ده سال قبل عَمرو را کشته باشد می‌گوییم:

«عمروٌ مقتول زید» با این که ده سال از مسأله قتل گذشته است. و یا اگر پارچه‌ای را عَمرو بافته باشد بعد از ده سال می‌گوییم: «هذا مصنوع عمروٍ» و یا اگر کتابی را کسی نوشته باشد بعد از ده سال می‌گوییم: «هذا مکتوب فلان». ولی در بعضی از موارد اسم مفعول این گونه نیست مثلًا اگر زید دیروز خانه‌اش را فروخته باشد، امروز نمی‌گویند:

«این خانه مملوک زید است» با این که یک روز فاصله شده است. بنابراین در اسم مفعول، یک ضابطه کلّی نداریم. امّا در اسم زمان و مکان تردیدی نیست که برای اعم از منقضی وضع شده و مفاد آنها معنایی اعم است. در اسم آلت هم- مثل مقراض و مفتاح- ایشان می‌فرماید: موضوع له این نیست که بالفعل آلیت برای قرض و فتح داشته باشد. «مقراض» یعنی «ما أُعدّ للقرض» یعنی آنچه مهیّا و آماده شده برای بریدن و قطع. اطلاق «مفتاح» بر «کلید» به این جهت نیست که قفلی با آن باز شده بلکه بدان جهت است که آمادگی دارد قفل به‌وسیله آن

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۸

باز شود و همین اندازه در تحقّق عنوان مفتاح و اسم آلت کفایت می‌کند. صیغه مبالغه هم به معنای ذاتی است که کثیراً اتّصاف به مبدأ پیدا کرده و مبدأ از آن تحقّق پیدا کرده باشد، لذا اسم مبالغه هم از محلّ نزاع خارج است. در نتیجه صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: این قسم از مشتقات از محلّ نزاع خارجند و تنها اسم فاعل و صفت مشبّهه داخل در محلّ نزاع می‌باشند.[۲۰۳] پاسخ مرحوم آخوند از دلیل سوّم صاحب فصول رحمه الله مرحوم آخوند، از کلام صاحب فصول رحمه الله دو جواب ذکر کرده است:

اوّلًا: این معانی که شما برای این الفاظ ذکر کردید آیا از جانب خودتان فرض کرده‌اید یا معتقدید این معانی مورد اتّفاق همه است؟ اگر خودتان می‌گویید: «اسم زمان و مکان، حقیقت در اعم است»، این چه دلالتی دارد بر این که اسم زمان و مکان از محلّ نزاع خارج است؟ و اگر می‌خواهید بگویید: «این مسئله مورد اتّفاق همه است که اسم زمان و مکان حقیقت در اعم است، پس از محلّ نزاع خارج است». ما می‌گوییم: خیر، اتّفاق همه بر این مسئله قائم نشده است و اسم زمان و مکان داخل در محلّ نزاع است. خلاصه این که صاحب فصول رحمه الله گمان کرده آنچه خود معتقد است، مورد اتفاق همگان می‌باشد درحالی‌که مسئله به این صورت نیست. ثانیاً: بین مبادی افعال، اختلاف وجود دارد: بعضی از مبادی دارای جنبه فعلیت و بعضی دارای جنبه شأنیت و بعضی هم دارای جنبه حرفه و بعضی دارای جنبه صناعت و بعضی دارای جنبه ملکه می‌باشند. مثلًا عدالت به عنوان مبدئی است که دارای جنبه ملکه می‌باشد. و آن عبارت از قوه‌ای راسخه در نفس انسانی است که به‌وسیله آن در انسان یک حالت اعتصام در مقابل گناه

حاصل می‌شود. و مثلًا تجارت دارای جنبه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۶۹

حرفه و نجّاری- به معنای مصدری- دارای جنبه صناعت است. و اختلاف بین مبادی سبب نمی‌شود که این‌ها از محلّ نزاع خارج باشند بلکه سبب می‌شود که عنوان منقضی تغییر پیدا کند، مثلًا انسانی که ضرب از او صادر شده، به مجرّد تمام شدن ضرب، ضرب از او منقضی می‌شود، زیرا ضرب یک مبدأ فعلی است، مبدئی است که با فعلیتش تحقّق پیدا می‌کند و سپس منعدم می‌شود و بعد از انعدام، عنوان «انقضی عنه المبدأ» صدق می‌کند. ولی در باب عدالت- که یک ملکه راسخه است- در صورتی «انقضی عنه المبدأ» صدق می‌کند که این ملکه از بین برود و این قوه راسخه منقضی شود. روشن است که ملکه به این زودی از بین نمی‌رود. و یا مثلًا کسی که حرفه‌اش تجارت است، اگر شبی در منزل نشسته با زن و بچه‌اش شام می‌خورد نمی‌توان گفت:

«انقضی عنه المبدأ، زیرا الآن شب است و تجارت مربوط به روز است»، بلکه «انقضی عنه المبدأ» در صورتی صدق می‌کند که حرفه او تغییر کند، یعنی تجارت را کنار بگذارد و کار دیگری را شروع کند. در نتیجه عنوان «انقضی عنه المبدأ» به لحاظ مبادی فرق می‌کند و ما نباید همه مبادی را یکسان ملاحظه کنیم.[۲۰۴] یکی از مثالهایی که در این زمینه مطرح است مثال درباره مقتول است، که مرحوم صاحب فصول نیز آن را مطرح کرد، از ایشان سؤال می‌کنیم: مقصود شما از «مقتول» چیست؟ اگر مقصود همان قتل به معنای فعلی است، چنانچه حالا بخواهید بگویید:

«هذا مقتول زید» این مبتنی بر نزاع در این است که آیا مشتق در اعم هم حقیقت است یا نه؟ ولی اگر مراد از «هذا مقتول زید» این باشد که «هذا زهق روحه بید زید»، این معنایی است که تا هزار سال هم به‌صورت حقیقت صدق می‌کند. در مورد «مضروب» هم به دو صورت می‌توان تصور کرد: اگر «مضروب» را به‌معنای فعلی معنا کنیم، همان گونه که در ضارب، عنوان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۰

«انقضی عنه الضرب» وجود دارد در «مضروب» نیز «انقضی عنه المضروبیهٔ» وجود دارد. ضاربیت و مضروبیت متقابل با هم می‌باشند و اگر در یکی «انقضی ...» صدق کرد در دیگری هم صدق می‌کند. ولی اگر «مضروب» را به معنای «من وقع علیه الضرب» به یک معنای مستمر معنا کنیم این دیگر «انقضی ...» ندارد. بنابراین در کلام صاحب فصول رحمه الله یک چنین خلطی صورت گرفته است. در نتیجه در این مسئله حق با مرحوم آخوند است که ما نمی‌توانیم دایره مشتق را به اسم فاعل و صفت مشبهه و بعضی از مصادری که به معنای اسم فاعل می‌باشند اختصاص دهیم بلکه مشتق دارای معنای وسیعی است، البته در مورد خصوص اسم زمان نکته‌ای وجود دارد که در مقدّمه مستقلی پیرامون آن بحث خواهیم کرد.[۲۰۵]

اصول فقه شیعه ؛ ج۲ ؛ ص ۳۷۰

دخول عناوین دیگر در محلّ نزاع

از مشتقات ادبیه که بگذریم عناوین دیگری نیز در محل نزاع باب مشتق داخلند. یکی از این عناوین، عنوان نسبت مثل قمّی- است. قمّی یک عنوان جاری بر ذات است. در «زید قمّی»، زید با قمّی بودن اتحاد دارد. موارد نسبت، خواه نسبت به شهر باشد- مانند قمی- یا نسبت به شغل باشد- مانند حمّامی- با وجود این که از نظر ادبی مشتق نیستند ولی ملاک بحث در اینجا جریان دارد. یکی دیگر از مواردی که ملاک بحث در آن جریان دارد، عناوین زوج، زوجه، حرّ و رقّ است که این‌ها نیز از نظر ادبی جنبه اشتقاقی ندارند، خصوصاً کلمه حرّ و رقّ که هیچ نوع اشتقاقی در آنها تصور نمی‌شود. این گونه عناوین نیز در محلّ نزاع داخلند. فقهاء در

مورد زوج و زوجه شاهـدی نیز ذکر کرده‌اند. این شاهد را ابتدا علّامه در قواعد مطرح کرده و سـپس فرزند ایشان، فخر المحقّقین در کتـاب ایضـاح مبنای مسئله را بیان کرده و مبنا را همین نزاع در باب مشـتق قرار داده است. مسـئله این است که اگر کسـی دارای دو زوجه کبیره باشد، سپس دختربچه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۱

شیرخـواری را- بـا وجـود مصـلحت و موافقت ولی- به نکـاح خود درآورد، پس از آن هر دو زوجه کـبیره، این دخـتربچه را در حدّ رضاع محرّم شیر بدهند ولی شیر دادن آنان به نحو تعاقب باشد، یعنی یکی از آن دو، اوّل به اندازه رضاع محرّم شیر بدهد و سپس او را در اختیـار دیگری قرار دهـد و او نیز دختربچه را به انـدازه رضـاع محرّم شـیر بدهـد، فخر المحقّقین می‌گویـد: در اینجـا بـدون اشـکال، زوجه صغیره و زوجه کبیره اولی به مجرّد رضاع کبیره اولی بر مرد حرام می‌شوند ولی حرمت زوجه کبیره ثانیه- که پس از کبیره اولی، بچه را شـیر داده- مبتنی بر نزاع در باب مشـتق است. اگر مشـتق را حقیقت در «ما انقضـی عنه المبـدأ» هم بـدانیم، زوجه کبیره ثانیه هم حرام می‌شود ولی اگر مشـتق را حقیقت در خصوص متلبّس بالمبدا فی الحال بدانیم، وجهی برای حرمت زوجه کبیره دوّم باقی نمی‌ماند.[۲۰۶] در اینجـا مـا بایـد در ارتبـاط بـا حرمت هریـک از این سه زوجه بحث کنیم تـا برایمان روشن شود حرمت کـدام‌یک از اینـان مبتنی بر مسـأله مشـتق است. امّا در ارتباط با کبیره اولی و صـغیره، ما فعلًا این معنا را- با قطع‌نظر از دلیل آنکه آیا اجمـاع است یا روایت یا مقتضای قاعـده است- مسلّم می‌گیریم که به مجرّد تحقّق رضاع از کبیره اولی نسبت به صـغیره، این دو از زوجیّت خارج می‌شونـد و بر این شوهر حرمت ابـدی پیـدا می‌کننـد، به‌گونه‌ای که اگر بعـداً هم بخواهد با هریک از این دو ازدواج کند نمی‌تواند. در اینجا حرمت ابدیّه‌ای که ملازم با انفساخ زوجیّت- هم نسبت به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۲

کبیره و هم نسبت به صـغیره- است تحقّق پیـدا کرده است. بنـابراین صـغیره در زمـانی در اختیـار زوجه کبیره ثانیه قرار می‌گیرد که زوجیّت فعلیه‌اش را از دست داده و بر این شوهر حرمت ابـدی پیـدا کرده است آنچه از مسـئله به مـا ارتبـاط دارد همین‌جـاست. فخر المحقّقین رحمه الله در کتاب ایضاح می‌گویـد: والـد من- یعنی مرحوم علّامه- و ابن ادریس رحمه الله معتقدنـد زوجه کبیره ثانیه نیز به‌واسطه رضاع حرام می‌شود، زیرا اینان عقیده دارند که مشتق، حقیقت در اعم از متلبّس و منقضی است و چون ملاک بحث مشتق، در مورد عنوان «زوجه» هم جریـان دارد «زوجه» نیز حقیقت در اعم از متلبّس و منقضـی است. بنـابراین وقتی صـغیره در اختیار کبیره ثانیه قرار می‌گیرد و او را شـیر می‌دهـد بر کبیره ثانیه عنوان «أُمّ الزوجـة الحقیقیـة» تطبیق می‌کند و «أُمّ الزوجـة» یکی از محرّمات ابدیه است. در نتیجه کبیره ثانیه نیز حرام می‌شود و زوجیّت او از بین می‌رود. بنابراین مسأله انفساخ زوجیّت زوجه کبیره ثانیه مبتنی بر نزاع در باب مشـتق است. اگر کسـی مشـتق را حقیقت در خصوص متلبّس بالمبـدا فی الحال بداند، زوجه کبیره ثانیه حرام نمی‌شود، زیرا وقتی صـغیره را شـیر می‌دهد زوجیّت صـغیره نسبت به این مرد منفسخ شده و بر کبیره ثانیه عنوان «أُمّ الزوجـة» صدق نمی‌کند. و اگر کسـی قائـل شود که مشـتق، حقیقت در اعم است بایـد کبیره ثـانیه را هم حرام بدانـد، زیرا در موقع شـیر دادن کبیره ثـانیه عنوان «أُمّ الزّوجـة» بر او صادق است. بنابراین آنچه مرحوم آخوند و دیگران می‌خواهند از این مسئله استفاده کنند همان جهتی است که مربوط به کبیره ثـانیه است. مـا برای این که مسـئله قـدری روشن شود لازم می‌دانیم که در مورد زوجه کبیره اولی و زوجه صـغیره نیز بحثی داشـته باشـیم تا ببینیم علت حرمت آن دو چیست؟ لـذا برای روشن شدن این مسـئله، مورد را در جایی فرض می‌کنیم که کبیره ثانیه وجود نداشـته باشد، یعنی اگر کسـی یک زوجه کبیره و یک زوجه صـغیره داشته باشد و زوجه کبیره، زوجه صغیره را شیر بدهد آیا هر دو برای او حرام می‌شوند؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۳

ظـاهراً کسـی در اینجـا مخـالفت نکرده و همه معتقدنـد هم کبیره حرام می‌شود و هم صـغیره ولی آیـا علت آن چیست؟ مرحوم فخر

المحقّقین در ایضـاح، علت آن را اجمـاع قرار داده است و کاری به این که مخالف یا موافق قاعـده است نـدارد. ولی وقتی ما سـراغ روایات می‌رویم می‌بینیم چند روایت صـحیح معتبر در این زمینه وارد شده که می گویند: «هم زوجه کبیره و هم زوجه صـغیره بر این مرد حرام می‌شونـد». روشن است که اگر روایت صـحیحی بر یک مطلبی دلالت کرد ما به آن روایت اخـذ می کنیم، هرچند مخالف اصول و قواعد باشد. اتفاقاً در اینجا چند روایت صـحیح وجود دارد که هم ازنظر سـند و هم از نظر دلالت قابل اعتمادند و مناقشه‌ای در آنها صورت نگرفته است.[۲۰۷] بحث در این است که اگر اجماع و روایات صـحیح در کار نبودنـد آیا ما بر اساس قواعد عامه و عناوینی که در قرآن کریم در مورد زنهای محرّمه وارد شده چگونه حکم می کردیم؟

بحث در ارتباط با حرمت صغیره

در ارتباط با صغیره مسئله روشن است یعنی وقتی این کبیره، صغیره را- به حدّ رضاع محرّم- ارضاع کرد، بدون اشکال، صغیره حرام می‌شود زیرا این شـیری که صـغیره از آن اسـتفاده می کنـد دو صورت دارد: صورت اوّل: این است که شـیر از خود این شوهر باشـد یعنی شوهر بـا این کبیره وطی کرده و بچه‌ای از او به دنیـا آمـده، حـال این زن از شـیر همـان بچه، زوجه صـغیره را هم ارضاع کرده است. در این صـورت علت حرمت صـغیره این است که این صـغیره به عنوان «بنت» برای شوهر خود می‌شود، زیرا وقـتی شـیر از مرد باشد و با این شیر، رضاعْ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۴

تحقّق پیدا کند، اگر با این شیر یک دختر اجنبی را ارضاع می کرد، آن دختر به عنوان دختر رضاعی این مرد به‌حساب آمده و نسبت به این مرد حرمت پیـدا می کرد. حالا هم زوجه صـغیره عنوان «بنت» برای شوهر خود پیـدا کرده و زوجیّت بین او و شوهرش منفسـخ می‌شود، زیرا جمع بین بنتیت و زوجیّت امکـان نـدارد. صورت دوّم: این است که این شـیر از این شوهر نیست. مثلًا این زن از شوهر قبلی بچّه‌دار شـده و سپس از او طلاق گرفتـه و پس از تمـام شـدن عـدّه بـا شـوهر جدیـد ازدواج کرده است. حـال این مرد زوجه صغیره‌ای گرفته و در اختیار این زن قرار داده تا با شـیر شوهر قبلی‌اش او را شـیر دهد. اینجا هم زوجه صغیره حرام می‌شود، البته نه به عنـوان «بنت» زیرا این شـیر مـال شوهر قبلی بوده است بلکه در این صورت، زوجه صـغیره، دختـر زوجه کـبیره می‌شود و چون عنوان «ربیبه» پیدا می کند برای این شوهر حرام می‌شود. ولی در این دو صورت، شـرط حرمت صغیره این است که زوجه کبیره شیردهنده- یعنی زوجه اولی مـدخول بهـا باشـد، این صـغیره چه بخواهـد عنـوان «بنت» داشـته باشـد و چه عنوان «ربیبه»، بایـد زوجه کـبیره اولی مـدخول بها باشـد، زیرا اگر دخول در کار نباشـد، شـیر آن زن از این مرد نخواهد بود و اگر بخواهد شـیر از این مرد باشد حتماً باید دخولی صورت گرفته و حملی و وضع حملی در کار باشد تا به دنبال آن شیر پیدا شود. بنابراین اگر این صغیره بخواهد عنوان «بنت» برای زوج داشـته باشد باید مرد به کبیره اولی دخول کرده باشد. همچنین اگر صـغیره بخواهد با شـیر خوردن از کبیره اولی به عنوان «ربیبه» برای مرد حرام شود، بایـد این مرد به کبیره اولی دخول کرده باشد زیرا «ربیبه» در صورتی برای مرد حرام است که آن مرد به مادرش دخول کرده باشد. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: (و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهنّ)[۲۰۸] بنابراین هر «ربیبه» ای حرام نیست بلکه حرمت در مورد «ربیبه» ای است که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۷۵

مادرش مـدخول بها باشـد. به خلاف مسأله «اُمّ الزوجـة» که در حرمت آن هیـچ‌چیزی نقش ندارد. اگر کسـی زنی را برای خود عقد کرد، بـه مجرد عقـد، مـادر آن زن برای این مرد حرام می‌شـود و دخـول نقشـی نـدارد. ولی در مسـأله حرمت «ربیبه» دخـول به اُمّ به

مقتضـای آیه شـریفه (و ربـائبکم اللاتی فی حجورکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهنّ)[۲۰۹] مـدخلیت دارد. نتیجه این که باید کبیره اولی، مـدخول بها باشد چه بخواهد این صـغیره بنا بر عنوان «ربیبه» بر این مرد حرام شود و چه بخواهد بنا بر عنوان «بنت» حرمت پیدا کنـد. نکته‌ای در ارتبـاط بـا ربیبه: در مسـئله «ربیبه» بایـد به این نکته تـوجه داشت که «ربیبه» به معنـای «بنت الزوجـهٔ» است و در این «زوجه» فعلیت شرط نیست. مثلًا اگر کسی با زنی ازدواج کرد و بعد از دخول، او را طلاق داد و این زن، شوهر دیگری اختیار کرد و از آن شوهر دختری پیـدا کرد، این دختر به عنوان «ربیبه» برای شوهر اوّل است و شوهر اوّل نمی‌تواند با او ازدواج کند این زن وقتی بعـد از ازدواج با این مرد، شوهر دیگری کرد و از او دختری پیدا کرد، این دختر به اعتبار این که دختر کسـی است که زمانی زوجه این مرد بـوده و این مرد به او دخول کرده، عنوان ربیبه برای این مرد را پیـدا می‌کنـد و بر این مرد حرام می‌شود. «ربیبه» از این جهت ماننـد «اُمّ الزوجـهٔ» است، زوجه وقتی زوجیّتش از بین برود، حرمت بنت او ابـدی است همان‌طور که حرمت اُمّ او ابدی است. لذا در مسأله «ربیبـه» نبایـد مسئله مشتق را مطرح کرد، زیرا اگرچه آن زن، دیگر زوجه مرد اوّل به‌حسـاب نمی‌آیـد ولی در حرمت «ربیبه» زوجیّت فعلیّه لازم نیست، بلکه همین‌که در زمانی از زمان‌ها زوجیّت بین زن با مرد اوّل تحقّق داشته باشـد در حرمت «ربیبه» کفایت می‌کنـد، خواه این زمان، قبل از زوجیّت با مرد باشد یا بعد از آن، همان‌طور که دختر شوهر قبلی برای این مرد عنوان «ربیبه» را دارد و در صورتی که این مرد به مادرش دخول کند، نکاح با این دختر برایش حرام است، دختر شوهر بعدی

هم همین حکم را دارد. هیچ فرقی میان این دو نیست. ملاک در «ربیبه» این است که مادرش در زمانی از زمانها زوجه این مرد باشد و این مرد به او دخول کرده باشـد. لـذا مسأله «ربیبه» از نظر اعتبار هم مسأله بعیـدی نیست. ملاک، زوجیّت مادر و مـدخول بها بودن اوست. در نتیجه اگر زوجه کبیره، زوجه صـغیره را شـیر داد، زوجه صغیره بدون اشکال حرام می‌شود ولی بحث در این است که آیا حرمت کبیره اولی را می‌توان- ماننـد کبیره ثـانیه- روی مسأله مشتق پیـاده کرد؟ یا این که حرمت کبیره اولی ربطی به مسأله مشتق ندارد؟ صاحب جواهر رحمه الله و بعضی از بزرگان دیگر خواسته‌اند بین کبیره اولی و کبیره ثانیه- ازنظر ارتباط با مسأله مشتق- فرق قائـل شونـد و بگوینـد: حرمت کبیره ثـانیه، مبتنی بر نزاع در بـاب مشـتق است لـذا حرمتش محـلّ خلاـف است، زیرا در باب مشـتق، اختلاف وجود دارد، ولی حرمت کبیره اولی ربطی به باب مشـتق نـدارد به‌همین‌جهت حرمت آن گویا مورد اتّفاق است و کسـی در آن اختلاف نکرده است. یک راه را بعض الأعاظم ذکر کرده و راهی شبیه به آن را صاحب جواهر رحمه الله مطرح کرده است. اگر این دو یـا یکی از این دو حرفشـان تمـام باشـد مـا می‌گوییم: مسأله حرمت کبیره اولی بنا بر قاعـده درست است و نیازی به اجماع و روایت صحیحه نداریم. کبیره اولی غیر از کبیره ثانیه است. حرمت کبیره ثانیه مبتنی بر بحث مشتق است ولی حرمت کبیره اولی طبق قاعـده است. امّـا اگر توانستیم در این دو راه مناقشه وارد کنیم، راه مسـئله منحصـر به اجماع و نص می‌شود. در مسأله‌ای هم که نص صحیح داشته باشیم، اجماعْ اصالت ندارد و راه اثبات حرمت کبیره اولی منحصر به نص می‌شود.

بحث در ارتباط با حرمت کبیره اولی

اشاره

در بحث پیرامون حرمت صغیره گفتیم: بین «بنت الزوجهٔ» و «اُمّ الزوجهٔ» از یک جهت اشتراک وجود دارد و آن این است که زوجه- هرچند از زوجیّت خارج شود-

حرمت بنت و اُمّ او ابـدی است. اگر کسـی زوجه خود را طلاق داد، نکاح اُمّ الزوجهٔ برای او حلال نمی‌شود. اُمّ الزوجهٔ غیر از أَخت الزوجهٔ است. در أُخت الزوجـهٔ آنچه حرام است خود أُخت الزوجـهٔ نیست بلکه (أن تجمعوا بین الاـختین)[۲۱۰] حرام است. هروقت عنوان جمع تحقّق پیـدا نکنـد مانعی نـدارد، لـذا شـخص می‌توانـد همسـرش را طلاق دهد و با خواهر آن زن ازدواج کند ولی در اُمّ الزوجـهٔ، مسئله به این صـورت نیست، بلکه به مجرّد تحقّق زوجیّت، حرمت ابـدی اُم الزوجـهٔ نیز تحقّق پیـدا می‌کنـد. امّـا بین «بنت الزوجـهٔ» و «اُم الزوجهٔ» یک فرق دقیق هم وجود دارد و آن این است که «بنت الزوجهٔ»- خواه بنت، قبل از زوجیّت و دخول به زوجه تحقّق پیـدا کرده باشـد یا بعـد از زوجیّت و دخول به او- بر این مرد حرام است و به‌عبارت علمی: در «بنت الزوجهٔ» لازم نیست «بنت بودن» همراه بـا «زوجیّت» باشـد. خیر، «بنت من تکون زوجـهً»، بعـد از آنکه زوجیّت تحقّق پیـدا کرد حرام می‌شود، «بنت من کـانت زوجـهً» هم حرام است و در حال «بنت بودن» لازم نیست «زوجیّت» تحقّق داشـته باشد. ولی در «اُمّ الزوجهٔ» مسـئله این‌طور نیست. «اُمّ الزوجـهٔ» بایـد «اُمّ بودنش» با زوجیّت همراه باشـد یعنی در حال زوجیّت، اُمّ بودن تحقّق داشـته باشـد. امّا در اُمّ الزوجهٔ ممکن اسـت بتوانیم این فرض را بکنیم- اگرچه ازنظر فقهی این‌طور نیست- که اگر زوجه انسـان، مـادری رضاعی پیـدا کرد، این امّ برایش محرّم نیست، به‌خلاـف بنت الزوجـهٔ. امّا ملاک در ام الزوجـهٔ، «اُمّ من کانت زوجـهٔ» نیست، خیر آنجا اضافه فعلیه می‌خواهـد یعنی بایـد در حـال زوجیّت، امّیّت تحقّق داشـته باشـد. البته اگر همین معنـا تحقّق پیـدا کرد دیگر برای همیشه حرمت دارد هرچنـد زوجیّت از بین برود. بنـابراین مسئله در بـاب صـغیره روشن است ولی حرمت کبیره اولی- بـا قطع‌نظر از اجمـاع و روایـات- روی چه ملاکی است؟ یعنی اگر اجماعی که فخر المحقّقین ادعا کرده وجود نـداشت و روایات صـحیحه معتبره هم وجود نداشت ما روی چه ملاکی حکم به

حرمت کبیره اولی می‌کردیم؟ بعضـی از بزرگـان گفته‌انـد: حرمت کبیره اولی طبق قاعـده است و مـا لازم نیست به اجماع و روایات تمسک کنیم. و آن قاعده این است که اُمّ الزوجهٔ حرام است و به مشـتق هم کاری نداریم، امّ الزوجهٔ الفعلیهٔ بدون اشکال حرام است کـاری نـداریم که آیـا امّ‌الزوجه‌ای که زوجیّت او منقضـی شـده- مثـل کبیره ثـانیه- حرام است یـا نه؟ ولی آیا چگونه بر کبیره اولی عنوان امّ الزوجـهٔ صـدق می‌کنـد؟ در این زمینه دو تقریب وجود دارد، یکی از بعض الأعـاظم رحمه الله و دیگری از صـاحب جواهر رحمه الله.

نظریه بعض الأعاظم

بعض الأعاظم رحمه الله گویا یک مسأله عقلی در اینجا مطرح کرده است ایشان می‌فرمایـد: انتفاء زوجیّت در مورد زوجه کبیره اولی به جهت این است که کبیره اولی نسبت به صـغیره، عنوان «اُمّ» و صغیره عنوان «بنت» را پیدا می‌کند و «امّیّت» و «بنتیّت»- مانند ابوّت و بنوّت- از متضایفان می‌باشند و متضایفان باید در رتبه واحدی باشند که این مسئله در مورد «امّیّت» و «بنتیّت» وجود دارد. در نتیجه «امّیّت» و «بنتیّت» در رتبه سبب و «انتفاء زوجیّت» در رتبه مسبّب قرار می‌گیرند. بعض الأعاظم رحمه الله برای اثبات مدّعای خود دو مطلـب عقلی زیر را نیز بـه مطلب فـوق ضـمیمه کرده اسـت: مطلـب اوّل: ایـن اسـت که رتبه مسبّب، متـأخّر از سـبب است و این دو نمی‌تواننـد در رتبه واحـدی قرار گیرنـد، بنـابراین انتفاء زوجیّت که به عنوان مسبّب مطرح است رتبه‌اش از «امّیّت» و «بنتیّت»- که به عنوان سبب می‌باشند- متأخّر است. در نتیجه مسبّب در رتبه سبب نیست. مطلب دوّم: حال که مسبّب در رتبه سبب تحقّق ندارد، پس چه چیزی در رتبه سبب تحقّق دارد؟ ایشان می‌فرماید: در اینجا ناچاریم بگوییم نقیض مسبّب تحقّق دارد زیرا ارتفاع

نقیضین محال است و اگر خود مسبّب در رتبه سبب نیست، ناگزیر باید نقیض مسبّب در رتبه سبب باشد و الّا ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. بنابراین اگر انتفاء زوجیّت- به عنوان مسبّب- در رتبه سبب- که عبارت از امّیّت و بنتیّت است- وجود ندارد پس باید نقیض انتفاء زوجیّت- که عبارت از خود زوجیّت است- در رتبه سبب وجود داشته باشد. در نتیجه، در رتبه سبب، زوجیّت وجود دارد زیرا زوجیّت، نقیض انتفاء زوجیّت است. بنابراین در رتبه سبب، عنوان امّ الزوجه حقیقی تحقّق دارد بدون این که مسئله مبتنی بر نزاع در باب مشتق باشد. اُمّ الزوجهٔ، اُمّ من کانت زوجهٔ نیست بلکه در همان جایی که امّیّت هست زوجیّت هم هست. و اُمّ الزوجهٔ یکی از محرّمات ابدی است.[۲۱۱] بررسی کلام بعض الأعاظم رحمه الله: اگر بخواهیم کلام بعض الأعاظم رحمه الله را با دید عقلی و خارج از دایره فهم عرفی بررسی کنیم، حرف صحیحی است ولی آنچه ایشان می‌فرماید که رتبه مسبّب متأخّر از رتبه سبب است، مسأله‌ای عقلی و خارج از دایره فهم عرفی است. عناوینی که به عنوان محرمات ابدیه در قرآن و روایات مطرح شده، عناوینی است که- مانند سایر عناوین اخذشده در موضوعات احکام- باید از عرف گرفته شوند. وقتی به عرف مراجعه کنیم، آیا عرف در اینجا می گوید: «اُمّ الزوجهٔ تحقّق دارد»؟ یعنی آیا عرف، امّیّت و زوجیّت را با هم مجتمع می‌بینید؟ ما وقتی به عرف مراجعه کنیم می‌بینیم عرف این حرف را تخطئه می کند. بلی اگر مسئله عقلی بود و ما می‌خواستیم با ملاکات عقلی و براهین عقلی مسئله را بررسی کنیم، حرف بعض الأعاظم رحمه الله حرف خوبی بود ولی مسئله عرفی است نه عقلی و عرف در اینجا کبیره اولی را «اُمّ الزوجهٔ الفعلیهٔ» به حساب نمی‌آورد بلکه «اُمّ من کانت زوجهٔ» به‌حساب می‌آورد، «اُمّ الزّوجهٔ الفعلیّهٔ» را باید با این دقّت‌های

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۰

عقلی به دست آوریم. این مسئله، مانند مسأله خون است، لباس سفیدی که خون به آن اصابت کرده و چند بار شسته شده ولی باز هم انسان مشاهده می کند که رنگ ضعیفی از خون باقی مانده است در اینجا اگر به عقل مراجعه کنیم، عقل می گوید: این رنگ ضعیف، اجزاء ریز همان خون است و نمی‌شود خون از بین رفته باشد و رنگ ضعیف باقی باشد ولی وقتی به عرف مراجعه می کنیم، عرف این مسئله را نمی‌پذیرد. عرف می گوید: «خون وجود ندارد» و وقتی خون وجود نداشت عنوان «الدم نجس» این لباس را نمی گیرد.

نظریه صاحب جواهر رحمه الله

صاحب جواهر رحمه الله می‌فرماید: ما نمی گوییم: «امّیّت» و «بنتیّت» سببیّت برای انتفاء زوجیّت دارد، تا رتبه انتفاء زوجیّت، متأخّر از رتبه «امّیّت» و «بنتیّت» باشد، بلکه ما می گوییم: «امّیّت» و «بنتیّت» و «انتفاء زوجیّت» به عنوان معلول رضاع می‌باشند، ولی این سه در عرض یکدیگرند. ایشان می‌فرماید: اگر بخواهیم با نظر دقیق حساب کنیم عنوان «اُمّ الزوجهٔ» تحقّق پیدا نمی کند، زیرا «امّیّت» در عرض «انتفاء زوجیّت» است و این دو، معلول برای یک علت می‌باشند که آن علّت، عبارت از رضاع محرِّم است. ولی آیا از نظر زمان بین «امّیّت» و «بنتیّت» و بین زوجیّت فاصله‌ای وجود دارد یا اتصال در کار است؟ اصل زوجیّت تا کجا امتداد دارد؟ این‌طور نیست که بین زوجیّت و امّیّت و بنتیّت فاصله زمانی تحقّق داشته باشد. بلی در مورد کبیره ثانیه فاصله زمانی وجود دارد، زیرا وقتی صغیره در اختیار کبیره ثانیه قرار می گیرد، صغیره، دیگر عنوان زوجیّت ندارد و کبیره ثانیه مادر کسی به‌حساب می‌آید که قبلًا زوجه این مرد بوده است و چند روزی- مدتی که شیر خورده- در اینجا فاصله شده است. یعنی بین انتفاء زوجیّت و بین تحقّق رضاع محرِّم چند روزی فاصله شده است لذا در مورد کبیره ثانیه باید بگوییم: «اُمّ من کانت زوجهٔ». ولی در مورد کبیره اولی، بین زوجیّت و امّیّت و بنتیّتی که معلول رضاع محرّم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۱

است فاصله زمانی در کار نیست. تا لحظه‌ای که رضاع محرِّم از مرضعه اولی تحقّق پیدا کرد، زوجیّت برقرار بوده، بعد از آن‌هم زوجیّت از بین رفته، و هم امّیّت و بنتیّت- در ردیف انتفاء زوجیّت- تحقّق پیدا کرده است. بنابراین با توجه به عدم فاصله بین زوجیّت و بین امّیّت و بنتیّت می‌توانیم بگوییم: «هذه أُمّ الزوجة حقیقة» و دیگر این مسئله را مبتنی بر نزاع در باب مشتق نکنیم.[۲۱۲] بررسی کلام صاحب جواهر رحمه الله: بر کلام صاحب جواهر رحمه الله علاوه بر اشکالی که بر کلام بعض الأعاظم رحمه الله وارد کردیم اشکال زیر نیز وارد است: اگر خواستیم مسئله را با دید عقل ملاحظه کنیم- که نباید ملاحظه کنیم- عدم فاصله زمانی را می‌پذیریم ولی آیا عدم فاصله زمانی اقتضاء می‌کند کبیره اولی «أُمّ الزوجة الحقیقیّة» باشد یا «أُمّ من کانت زوجة»؟ نبودن فاصله زمانی، اقتضای تقارن نمی‌کند. خود شما در باب علّت و معلول که مسأله تقدّم و تأخّر رتبی را قائلید می‌گویید:

از نظر زمان، هیچ فاصله‌ای بین علت و معلول وجود ندارد ولی از نظر رتبه، تقدّم و تأخّر وجود دارد. شما که می‌خواهید مسئله را از دید عقل ملاحظه کنید نمی‌توانید بگویید: به مجرّدی که فاصله زمانی در کار نیست «أُمّ الزوجة» حقیقتاً صدق می‌کند.

خیر، زوجیّت تا آنِ امّیّت تحقّق داشت، آنِ امّیّت، زوجیّت نیست پس چگونه بر این زن حقیقتاً «أُمّ الزوجة» صدق می‌کند؟ نتیجه بحث: اگر بخواهیم با توجه به قاعده- و با قطع‌نظر از اجماع و روایات- مسئله را حل کنیم می‌گوییم: حرمت کبیره اولی نیز- مانند حرمت کبیره ثانیه- مبتنی بر نزاع در باب مشتق است. ولی فرق در این جهت است که اگرچه مسأله مشتق محلّ خلاف و نزاع واقع شده ولی نسبت به کبیره اولی کسی نزاع نکرده است و این عدم نزاع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۲

برخلاف قاعده است و این یا به خاطر اجماع است و یا به خاطر وجود روایات صحیحه.[۲۱۳] ولی در مورد کبیره ثانیه نه اجماعی وجود دارد و نه روایتی که بشود به آن اعتماد کرد بلکه تنها یک روایت ضعیف برخلاف آن دلالت می‌کند و آن روایت علی بن مهزیار است که بعضی از روات آن توثیق نشده‌اند.[۲۱۴] در آن روایت می‌گوید: «مرضعه ثانیه حرام نمی‌شود». ولی آن روایت به خاطر ضعفش طرح شده و روایت صحیحی هم که حکم مسئله را بیان کرده باشد نداریم، اجماعی هم در کار نیست، لذا حرمت کبیره ثانیه مبتنی بر قاعده و بر نزاع در باب مشتق است. اگر کسی مشتق را حقیقت در اعم از منقضی و متلبس بداند باید کبیره ثانیه را هم حرام بداند ولی اگر کسی مشتق را حقیقت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۳

در خصوص متلبّس فی الحال بداند دیگر وجهی برای حرمت کبیره ثانیه وجود ندارد. بنابراین، هر دو زوجه کبیره، حکمشان- علی‌القاعده- مبتنی بر نزاع در باب مشتق است ولی کبیره اولی به خاطر اجماع یا روایات صحیحه حکمش روشن است امّا کبیره ثانیه حکمش مبتنی بر نزاع در باب مشتق است همان‌طور که فخر المحققین رحمه الله در کتاب ایضاح فرموده و شهید ثانی در مسالک ۲۱۵] نیز از ایشان تبعیت کرده و حرمت کبیره ثانیه را از نتایج بحث مشتق شمرده است.

مقدّمه سوم: اشکال در مورد اسم زمان

اشاره

یادآوری: صاحب فصول رحمه الله می‌فرمود: محلّ نزاع در باب مشتق اختصاص به اسم فاعل و صفت مشبهه و چیزهایی که به معنای اسم فاعل است دارد. در مقابل ایشان مرحوم آخوند و دیگران عقیده داشتند: محلّ نزاع، جمیع مشتقاتی است که جاری بر

ذات شده و با ذات، اتّحاد پیدا می کند، خواه اسم فاعل باشد یا اسم مفعول یا صفت مشبهه یا اسم زمان و مکان یا اسم آلت. در این میان در ارتباط با خصوص «اسم زمان» نزاع شده است. در ارتباط با اسم زمان، اشکال منحصری وجود دارد که در بقیّه مشتقات مطرح نیست و آن اشکال این است که در سایر مشتقات، محلّ بحث در جایی است که ذاتی وجود داشته باشد و این ذات در زمان گذشته متلبّس به مبدأ شده باشد، سپس تلبس به مبدأ منقضی شده و خود ذات باقی مانده و دوام داشته باشد. مثلًا در اسم فاعلِ «ضاربٌ»، زید وجود داشته و در روز گذشته متلبّس به ضرب بوده و مبدأ ضرب از او تحقّق پیدا کرده است. امروز که این تلبس منقضی شده و دیگر ضربی تحقق ندارد، نزاع در این است که زیدی که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۴

امروز خودش باقی است ولی تلبس به مبدأ منقضی شده است آیا به عنوان این که دیروز تلبس به ضرب داشته می‌توانیم امروز حقیقتاً به او عنوان «ضارب» را اطلاق کنیم یا این که اطلاق «ضارب» بر زید در امروز یک اطلاق مجازی است؟ بنابراین زید در دو حالتِ تلبس به مبدأ و انقضاء، وجود دارد و اختلاف در ناحیه تلبس و انقضاء است. در اسم فاعل، اسم مفعول و حتی اسم مکان نیز این مسئله وجود دارد، زیرا مکان هم قابل دوام است. اگر جایی عنوان مسجد پیدا کرد و به اعتبار اسم مکانی عنوان «مسجد» به آن اطلاق شد، این مکان باقی است و نزاع در این است که اگر این مسجد خراب شد و عنوان مسجدیت فعلیه‌اش را از دست داد آیا به اعتبار این که قبلًا متلبّس به عنوان مسجدیت بوده حقیقتاً می‌توان به آن مسجد اطلاق کرد یا نه؟ مکان همان و زمین همان زمین است. ذات- که عبارت از مکان است- در هر دو حالتِ تلبس و انقضاء محفوظ است. ولی در اسم زمان وقتی عملی در یک زمان تحقق پیدا می کند، نزاع در باب مشتق را چگونه تصویر کنیم؟ مثلًا قتل امام حسین علیه السلام در عاشورای سال شصت و یک هجری تحقق پیدا کرده است. الآن اگر بخواهیم کلمه «مقتل الحسین» را بر عاشورای سال شصت و یک اطلاق کنیم و بگوییم: «عاشورای سال شصت و یک، مقتل امام حسین علیه السلام است» این داخل در محلّ نزاع در باب مشتق نیست، ولی اگر خواستیم عاشورا را بر سال شصت و دو اطلاق کنیم اینجا دیگر ذات که عبارت از زمان- یعنی عاشورای سال شصت و یک- است، بقاء ندارد زیرا از خصوصیات وجودی زمان این است که تصرّم پیدا می کند. ذات زمان، تصرّم پیدا می کند یعنی جزئی از آن ایجاد شده و از بین می‌رود سپس جزء دیگر به وجود آمده و از بین می‌رود و هکذا. اگر ما بخواهیم بگوییم: «عاشورای سال شصت و دو، مقتل امام حسین علیه السلام است» مثل این است که دیروز زید اتصاف به ضرب داشته و امروز بخواهیم عنوان ضارب را بر عَمرو اطلاق کنیم. آیا چنین چیزی داخل در محل نزاع مشتق است؟ همان‌طور که زید و عَمرو دو وجودند و تلبس یکی از آن دو به مبدأ موجب صحت و حقیقی بودن اطلاق بر دیگری

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۵

نمی‌شود، در اسم زمان هم همین‌طور است و در حقیقت ما در اسم زمان، ذاتی که دارای دو حالت تلبس و انقضاء باشد نداریم زیرا ذات متلبّس به مبدأ، وجود پیدا کرده و از بین رفته است و ذات غیر متلبّس هم مغایر با آن ذات است. عاشورای سال شصت و دو غیر از عاشورای سال شصت و یک است این‌ها دو وجود از زمانند، دو ذات و دو عنوان می‌باشند. اگر فعل- مثل قتل امام حسین علیه السلام- در یکی از این دو زمان واقع شد دیگر معنا ندارد که بگوییم: «اطلاق مقتل امام حسین علیه السلام بر عاشورای سال شصت و دو بر نحو حقیقت است یا مجاز؟» این از محلّ نزاع در باب مشتق خارج است. در ارتباط با اسم زمان، یک چنین اشکال مهمی وارد شده است و شاید ما به جایی برسیم که نتوانیم از این اشکال جواب دهیم و سرانجام ملتزم شویم که اسم زمان از نزاع در باب مشتق خارج است. البته خروج اسم زمان از محلّ نزاع مشکلی ایجاد نمی کند. برای حلّ این اشکال جوابهایی ذکر شده که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

راه حلّ اوّل: راه حلّ مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: اگر یک مفهوم کلّی منحصـر به یک فرد بود مانعی ندارد که ما لفظ را در برابر همان مفهوم کلّی وضع کنیم مثلًا در اینجـا بگوییم: اسم زمـان- مثل هیئت مقتل- وضع شـده برای اعم از متلبّس و منقضـی، ولی این مفهوم کلیّ، در خارج فقط یک فرد دارد و آن متلبّس است و منقضی برای آن تصوّر نمی‌شود. و این که مفهومی در خارج، انحصار به یک مصداق دارد، مـانع از این نمی‌شود که لفـظ را در برابر همـان معنای کلّی و قـدر جامع وضع کننـد. در اسم مکان، لفظ را برای معنای جامع وضع کردنـد و هر دو فرد در آن تصوّر می‌شود، یک مصـداقش متلبّس به مبـدأ و مصـداق دیگرش منقضـی عنه المبـدأ است امّا در اسم زمان، لفظ برای همان قـدر جامع وضع شـده است ولی منقضـی عنه المبدأ در آن تصور نمی‌شود. مرحوم آخوند برای اثبات مدّعای خود دو مؤیّد ذکر می کند: مؤیّد اوّل: ما تردیدی نداریم که طبق ادلّه توحید، ذات خداوند دارای وحدت است

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۶

و هیـچ تعـدّدی در مورد آن مطرح نیست ولی در عین حـال در مورد موضوع له کلمه «اللَّه» اختلاـف شـده است. بعضـی می گوینـد: موضوع له آن، همان شخص خداوند است، یعنی در حقیقت، «اللَّه» علم برای ذات مقدّس پروردگار است. و بعضی معتقدند: موضوع له کلمه «اللَّه» معنای کلّی «الذات المستجمع لجمیع الصفات الکمالیهٔ» است. اینان از طرفی می گویند: موضوع له یک معنای کلّی است و از طرفی براساس ادلّه توحید، آن کلّی را منحصر در یک فرد می‌دانند. معلوم می‌شود منافاتی ندارد که ادلّه توحید ما را هـدایت کنـد به توحیـد ذات، ولی بـا وجـود این، موضوع له کلمه «اللَّه» یـک معنـای کلّی باشـد. بنـابراین مرحوم آخونـد می‌خواهد بفرمایـد: همین اختلافی که در مورد موضوع له کلمه «اللَّه» مطرح شده مؤیّد این مطلب است که مانعی ندارد لفظی برای یک مفهوم کلّی وضع شـده باشـد و آن کلّی منحصـر به فرد باشـد. مؤیّد دوّم: مرحوم آخوند می‌فرماید: اختلافی نیست که کلمه «الواجب» برای یـک مفهوم کلّی وضع شـده است درحـالی که بـدون اشـکال- به مقتضای ادلّه توحیـد- مصـداق «الواجب» منحصـر به ذات مقـدس پروردگار است و عنوان «الواجب» از عنوان «اللَّه» هم بهتر می‌توانـد حرف ما را تأییـد کند زیرا عنوان «اللَّه» محلّ خلاف و نزاع بود و بعضـی احتمال داده‌انـد علم ذات و علم شـخص باشد ولی در مورد کلمه «الواجب» کسـی این احتمال را نداده است بلکه همه اتفاق دارنـد که «الواجب» برای معنای عامّی وضع شده است، ولی- به مقتضای ادلّه توحید- مصداق «الواجب» واحد است و آن اختصاص به ذات مقـدّس پروردگار دارد.[۲۱۶] بررسـی کلام مرحوم آخونـد: مرحوم آخونـد، در حقیقت سه مطلب را مطرح کرد که هر سـه مطلب مورد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۸۷

اشـکال است: اشکال اصل مطلب مرحوم آخوند: ایشان فرمود: «چه مانعی دارد که یک مفهوم عامی، دارای مصداقی منحصر به فرد باشد ولی در عین حال، لفظ برای همان مفهوم عام وضع شود؟» ما در جواب می گوییم: اشکالش این است که چنین چیزی با غرض و هدف وضع نمی‌سازد. وضع، یک کار بیهوده و لغو نیست، وضع، تشـریفاتی نیست که از ناحیه واضع صورت می گیرد بلکه وضع برای تسـهیل در مقام تفهیم و تفهّم است. قبل از وضع، باید مقاصد با اشاره تفهیم و تفهّم می‌شد و این امر مشکلات زیادی به وجود آورده بود، برای از بین بردن این مشـکلات، مسأله وضع مطرح گردیـد. بایـد خداونـد مولودی به شـخص عنایت کنـد تا نام‌گذاری برای او تحقق پیـدا کنـد ولی اگر کسـی مولـودی نـدارد و احتمـال ایـن کـه مولـودی داشـته باشـد در بین نیست، چه معنـا دارد که نام‌گذاری برای فرزند تخیّلی خودش بکند؟ همیشه وضع با این هدف همراه است که تفهیم و تفهّم سهولت پیدا کند. وقتی هدف از وضع این شـد ما سؤال می کنیم: شـما می گویید: «چه اشـکالی دارد که موضوع له، یک معنای عام باشد ولی مصداق آن منحصـر به

فرد باشد» می گوییم: در این صورت چه فایده‌ای دارد که لفظ را برای این موضوع عام وضع کنند؟ وضع لفظ برای چنین مفهوم عامّی، چه مشکلی را حل می کند.

این وضع، چه تسهیلی را به‌وجود می‌آورد؟ لذا ما وقتی غرض وضع و هدف وضع را در نظر بگیریم می‌بینیم به ما اجازه چنین کاری را نمی‌دهد. اگر شما در مورد اسم زمان ملاحظه می کنید که فقط «متلبّس بالمبدا» تصور دارد و «منقضی عنه المبدأ» تصور ندارد چه اثری بر این مترتّب می‌شود که اسم زمان را برای معنای جامع و برای قدر مشترک بین متلبّس و منقضی وضع کنیم؟ اشکال مؤیّد اوّل مرحوم آخوند: قبول داریم که در لفظ جلاله «اللَّه» خلاف و نزاع واقع شده است، ولی اوّلًا: ما در این نزاع قول اوّل را مقتضای تحقیق می‌دانیم و معتقدیم:

لفظ جلاله «اللَّه» علم برای ذات مقدّس پروردگار است و علم شخص است نه این که برای مفهوم کلّی «الذات المستجمع لجمیع الصفات الکمالیة» وضع شده باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۸۸

ولی این تحقیق مسئله است و مرحوم آخوند به اصل وجود اختلاف در مورد لفظ جلاله استشهاد کرده است. بنابراین در جواب مرحوم آخوند می گوییم: این اختلاف در مورد موضوع له لفظ جلاله برای این است که اختلاف در اصل توحید وجود دارد. مسأله توحید از مسلّمات بین جمیع فلاسفه و جمیع محققین نیست بلکه عدّه‌ای در این زمینه دچار انحراف و گمراهی شده‌اند، عدّه‌ای از فلاسفه راه باطل را اختیار کرده و تحت تأثیر ادلّه توحید قرار نگرفته‌اند. بنابراین ممکن است در اینجا گفته شود: واضع در مقام وضع، تحت تأثیر عقاید مذهبی نیست بلکه در آن مقام، جنبه اجتماعی و ابتلاء عمومی را مورد نظر دارد به‌همین‌جهت لفظ «اللَّه» را برای معنایی کلّی وضع کرده و در آن معنای کلّی هم اختلاف است. موحّدین عالم معتقدند آن معنای کلّی دارای مصداق منحصر به فرد است و بر حسب ادلّه توحید قائل به توحید ذات هستند ولی جماعتی از فلاسفه غیر موحد، تحت تأثیر ادلّه توحید قرار نگرفته و قائل به تعدد واجب و تکثر واجب شده‌اند.[۲۱۷] مسأله وضع را نباید با مسأله اعتقادی و مسأله شرعی مخلوط کنیم. خلاصه این که ما ممکن است بگوییم: «چه کسی گفته اگر کلمه اللَّه برای یک معنای کلّی وضع شده باشد آن کلّی منحصر به فرد است؟» این نظر موحّدین است.

ولی واضع در مقام وضع تابع نظر موحّدین نیست. وضع یک مسأله عمومی است.

واضع کلمه «بت» را هم برای شرکاء خداوند وضع کرده است، پس آیا ما باید به جنگ واضع برویم و بگوییم: چه کسی به تو اجازه این را داده که برای شرکاء خداوند کلمه «بت» را وضع کنی؟ مسأله وضع غیر از مسأله اعتقاد صحیح و اعتقاد باطل است لذا در مورد کلمه جلاله ما ممکن است بگوییم: واضع به این جهت کلمه اللَّه را برای یک معنای کلّی وضع کرده که در مصداق این معنای عام اختلاف است. کسانی که راه حق را

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۸۹

طی کرده‌اند قائل به وحدت این مفهوم و انحصار این مفهوم در یک فرد شده‌اند ولی کسانی که نتوانسته‌اند عقاید حقّه را بدست آورند قائل به توحید نیستند و مسأله توحید را انکار کرده‌اند. اشکال مؤیّد دوّم مرحوم آخوند: مؤیّد دوّم مرحوم آخوند، واضح البطلان است زیرا ایشان می‌فرماید: «همه قبول دارند که کلمه «واجب» برای یک معنای عام وضع شده، در حالی که مصداق آن معنای عام، بیش از یک فرد نیست». ما از مرحوم آخوند سؤال می کنیم: آیا شما کلمه «واجب» به تنهایی را می گویید یا کلمه «واجب‌الوجود» را؟

کلمه «واجب» به معنای ثابت و ضرورت است. «واجب» گاهی به «وجود» اضافه می‌شود و گاهی به «عدم»، «شریک الباری» هم «واجب» است ولی «واجب العدم»، یعنی عدم برایش ضرورت دارد. خداوند هم واجب است یعنی «واجب‌الوجود» است. اگر شما

«واجب» را بـا قطع نظر از اضافه به «وجود» مطرح کنیـد، کلمه «واجب» به معنای «ثابت» و به معنای «ضـرورت» است. «ضـرورت» هم دارای معنـای عـامی است و مصادیق متعـددی دارد، ضـرورهٔ الوجود، ضـرورهٔ العـدم، ضـرورهٔ الإنسانیـهٔ، ضـرورهٔ الحیوانیـهٔ، ضـرورهٔ اللاحیوانیـهٔ و ... همه این‌هـا مصـادیق مفهوم «واجب» و مفهوم «ضـرورت» می‌باشـند. بنـابراین روی کلمه «واجب» به تنهایی نمی‌شود تکیه کرد بلکه باید روی «واجب‌الوجود» تکیه کنید. در این صورت ما می‌گوییم: واجب‌الوجود، اصلًا وضع ندارد.

واضع نیامـده «واجب‌الوجود» را وضع کند بلکه «واجب‌الوجود» دارای دو وضع است، شـما دو لفظ را در اینجا ترکیب کرده و عنوان «واجب‌الوجود» را بدست آورده‌اید.

واضـع، کلمه «واجب» را برای «ثـابت» و «ضـرورت» وضـع کرده و کلمه «وجود» را هم مسـتقلًا برای «وجود» وضع کرده است و شـما آمده‌ایـد بیـن ایـن دو ترکیـب کرده‌ایـد. ایـن ترکیـب شـما در مقـام استعمال است نـه ایـن کـه واضـع در مقـام وضـع آمـده باشـد «واجب‌الوجود» را برای معنایی وضع کرده باشد. شما حتی وقتی این دو را ترکیب می‌کنید انحصار به ذات پروردگار ندارد، زیرا در فلسفه گفته شده که ما چند واجب‌الوجود داریم: واجب الوجود بالذات، که عبارت از خداوند است، واجب الوجود بالغیر که عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۰

ممکنـات است، قسم سوّمی هم داریم که واجب‌الوجود بالقیـاس الی الغیر است و این بـا واجب‌الوجود بالغیر تفاوت دارد. بالاخره ما سه تـا واجب‌الوجود داریم و واجب‌الوجود مطلق، هر سه را شامل می‌شود. بلی اگر عنوان «واجب‌الوجود بالـذات» را در نظر بگیریم، انحصـار به ذات مقـدّس پروردگـار پیـدا می‌کنـد ولی این ترکیب از شـماست و ارتبـاطی به وضع نـدارد. بنابراین مؤیّـد دوّم مرحوم آخوند هم صحیح نیست و جواب مرحوم آخوند از اشکالی که در ارتباط با اسم زمان مطرح بود نتوانست اشکال را دفع کند.

راه حلّ دوّم: راه حلّ آیت اللَّه بروجردی رحمه الله و آیت اللَّه خویی

«دام ظلّه» اگر اسم زمان دارای صیغه مخصوصـی بود و واضع، هیئت خاصـی را تنها برای اسم زمان وضع می‌کرد، این اشـکال وارد بـود، مثلًا اگر واضع هیئت «مَفْعِل» را برای خصوص اسم زمـان وضع می‌کرد، جـای این بود که گفته شود: «نزاع در بـاب مشـتق در مورد «مقتل» جریان پیدا نمی‌کند زیرا ذات- که عبارت از زمان است- بقاء ندارد بلکه حالت تصرّم و تقضّی دارد» ولی اگر این‌طور باشـد که هیئتی را برای اسم زمان و مکان- به صورت مشترک معنوی- وضع کننـد، مثلًا هیئت «مَفْعَل» را برای قدر جامع بین زمان و مکان وضع کنند، در این صورت، این معنای کلّی دارای دو مصداق است:

یک مصداق آن زمان و مصداق دیگرش مکان است. اگر مسئله این‌طور باشد، دیگر اشکالی وارد نیست، زیرا موضوع له عبارت از آن قـدر جامع و معنای مشترک است و آن معنای مشترک، به لحاظ این که یکی از مصادیقش عبارت از مکان است و نزاع در باب مشـتق می‌توانـد در مورد مکان جریان پیـدا کند، زیرا مکان، تصـرّم و تقضّـی ندارد و یک شـیء ثابت است، مکان دارای دو حالت است: حالت تلبّس ظرفی به مبدأ و حالت انقضای مبدأ از آن، در این صورت چه مانعی دارد که ما در مورد اسم زمان بحث کنیم؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۱

در اینجا، ما در حقیقت در مورد اسم زمان بحث نمی‌کنیم، هیئتی که برای خصوص اسم زمان وضع شـده باشد نداریم بلکه در اینجا هیئتی داریم بنـام هیئت «مَفْعَل» و ما روی این هیئت بحث می‌کنیم که آیا این هیئت «مَفْعَل»، حقیقت در خصوص متلبّس به مبـدأ در حـال است یـا موضوع برای اعم از متلبّس و منقضـی است؟ و شـما نمی‌توانیـد بگوییـد: «معنـای هیئت مَفْعَل، منقضـی نـدارد» زیرا ما

می گوییم: هیئت مَفْعَل، منقضی دارد، اگرچه به لحاظ بعضی از افراد آن- یعنی مکان که مصداق معنای قدر جامع بین زمان و مکان است- تلبّس و انقضـاء تصـوّر شـود زیرا در این صورت، در حقیقت، نزاع در مفـاد هیئت «مَفعَل» داریم، هیئت «مَفْعَل» برای معنـای عـامی وضع شـده و در بعضـی از مصادیق آن معنای عام، تلبّس و انقضاء تصوّر می‌شود. امّا اگر اسم زمان، دارای هیئتی غیر از اسـم مکـان بود، در مورد هیئت اسم مکان می‌توانستیم نزاع را پیاده کنیم ولی در مورد اسم زمان نمی‌توانستیم متلبّس و منقضـی را تصوّر کنیم.[۲۱۸] بررسـی کلاـم آیت‌اللَّه بروجردی رحمه الله و آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»: مـا بایـد کلام این دو بزرگوار را بررسـی کنیم و ببینیم آیـا هیئت «مَفعَل» که مشـترک بین زمـان و مکـان است، نحوه اشـتراکش به چه صورت است؟ آیـا هیئت «مَفْعَل» به صورت مشترک معنوی برای زمان و مکان وضع شـده است یا به صورت مشترک لفظی؟ اگر به صورت مشترک لفظی باشـد، باز اشـکال به قوّت خود بـاقی است زیرا در مشترک لفظی دو وضع وجود دارد، یـک بـار هیئت «مَفعَل» برای اسم مکان وضع شـده و یک بار هم برای اسم زمـان. در این صورت وقتی برای اسم زمـان وضع شـده از محلّ بحث مـا خارج است زیرا آنجا ذاتی وجود نـدارد. ذاتش عبارت از زمان است و زمان، متّصف به تصرّم و تقضّی است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۲

ولی اگر هیئت «مَفعَل» به صورت مشترک معنوی برای زمان و مکان وضع شـده باشـد، جوابی که این دو بزرگوار فرموده‌انـد جواب تام و کاملی خواهد بود. برای روشن شدن مسئله، ما سؤال می‌کنیم که قدر جامع بین زمان و مکان چه چیزی است؟ آیا بین زمان و مکان، یک قدر جامع حقیقی و ماهوی وجود دارد؟ واقع مسئله این است که این چنین قدر جامعی وجود ندارد، زمان از یک مقوله و مکـان از مقوله دیگر است. این‌ها دو واقعیّت و دو حقیقت می‌باشـند و بین این دو، یک ماهیت مشترک وجود نـدارد اگرچه کلمه زمـان و مکـان معمولًـا دنبـال یکـدیگر ذکر می‌شونـد و مثـل این که بین این دو، ارتباط نزدیکی وجود دارد. ولی این‌طور نیست که زمان و مکان-ماننـد زیـد و عَمرو- داخل در تحت ماهیت واحـدی به نام انسان باشـند و جامع آن دو، یک حقیقت و ماهیت باشـد، بلکه این‌ها از مقولات مختلفی هستند. مکان از مقوله «أین» و زمان از مقوله دیگر است و بین مقولات، تباین وجود دارد و هیچ‌گونه اتّحاد ماهوی و حقیقی بین این‌ها تصوّر نمی‌شود، لذا درنظر گرفتن جامع ماهوی و مقولی بین زمان و مکان ممتنع است. بلی می‌توان بین زمان و مکان یک جامع عنوانی و اسمی فرض کرد و آن عنوان «ظرف» است که ما می‌توانیم ظرف زمان و ظرف مکان را تحت این عنوان قرار دهیم و «ظرف» را در مورد هر دو اسـتعمال کنیم. این جـامع، جـامع مـاهوی نیست بلکه جـامع عنوانی و اسـمی است. ممکن است گفته شود: چه مـانعی دارد همین جـامع عنوانی را به‌عنوان موضوع له برای هیئت «مَفْعَل» بـدانیم و بگوییم: واضع، هیئت مَفْعَل را برای عنـوان «ظرف» به صورت مشـترک معنوی وضع کرده و این عنوان، معنـای جـامعی است که هم اضـافه به زمـان پیـدا می‌کند و هم اضافه به مکان؟ جواب این است که چنین چیزی دارای اشـکال است، زیرا ما سؤال می‌کنیم: آیا وضع را به نحو وضع عـام و موضوع له عـام حسـاب می‌کنیـد؟ یعنی آیا هیئت «مَفْعَل» برای کلّی «ظرف» وضع شـده که یک مصـداقش عبارت از زمان و مصداق دیگرش عبارت از مکان است؟ اگر این‌طور است باید با شنیدن هیئت «مَفعَل» مفهوم «ظرف»

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۳

در ذهن انسان بیایـد. آیا همان‌طور که با شـنیدن کلمه «انسان» مفهوم «حیوان ناطق» به ذهن می‌آیـد، در مورد هیئت «مَفْعَل» و مفهوم «ظرف» نیز این‌چنین است؟ خیر، این‌گونه نیست. ما صـدها بار اسم زمان و مکان را می‌شـنویم بدون این که مفهوم ظرف در ذهن ما تحقّق پیـدا کنـد. در حالی که اگر وضع عام و موضوع له عام بود باید وقتی سؤال می‌شود: معنای هیئت «مَفعَل» چیست؟ فوراً جواب داده شود: ظرف. ولی این معنـا از هیئت «مَفْعَل» تبـادر نمی‌کنـد. و وجـدان بر این مسـئله شاهـد است. و اگر گفته شود: وضع عام و موضـوع لـه خـاص اسـت، یعنی واضـع، مفهـوم ظرف را درنظر گرفته ولی هیئت «مَفْعَل» را برای آن مفهـوم وضـع نکرده بلکه برای مصادیق آن وضع کرده است که یک مصـداق آن عبارت از ظرف زمان و مصداق دیگرش عبارت از ظرف مکان است، یعنی زمان

و مکان در موضوع له دخالت دارد. چنین چیزی دارای دو اشکال است: اوّلًا: موضوع له در همه مشتقات، معانی کلیه و مفاهیم کلّیه است. در مشتقات، وضع عام و موضوع له عام است. ثانیاً: شما که می‌گویید: «وضع عام و موضوع له خاص است»، معنایش این است که زمان و مکان دو موضوع له می‌باشند نه یک موضوع له، مثل این که دو وضع تحقّق پیدا کرده است. در این صورت اشکال مستشکل زنده می‌شود که زمان وقتی می‌خواهد موضوع له خاص قرار گیرد باید حسابش را از مشتقات دیگر جدا کند زیرا در زمان، ذاتی که باقی بماند وجود ندارد. ولی در اسم مکان و سایر مشتقات، ذات باقی می‌ماند. خلاصه این که اگر وضع عام و موضوع له عام باشد، این برخلاف متبادر عرفی است و اگر وضع عام و موضوع له خاص باشد، این دارای دو اشکال است. یکی این که برخلاف ظاهر است و دیگر این که در این صورت اصل اشکال برمی‌گردد، زیرا دو موضوع له جدای از هم می‌شوند و در موضوع له متعدّد فرقی نمی‌کند که وضعْ واحد باشد یا وضع هم متعدّد باشد درهرصورت اشکال برمی‌گردد، برای این که این موضوع له استقلال دارد، دیگری هم استقلال دارد. به عبارت دیگر: ما در بحث تقسیم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۴

وضع به اقسام چهارگانه، وقتی به وضع عام و موضوع له خاص رسیدیم گفتیم: اگر واضع معنای کلّی را درنظر بگیرد ولی لفظ را برای آن معنای کلّی وضع نکند بلکه برای مصادیق آن وضع کند نوعی اشتراک تحقّق پیدا می‌کند ولی آیا اشتراک آن لفظی است یا معنوی؟ ما در آنجا گفتیم: چاره‌ای نیست جز این که اشتراک را اشتراک لفظی قرار دهیم زیرا اشتراک معنوی معنایش این است که موضوع له عبارت از قدر جامع است. در حالی که در وضع عام و موضوع له خاص، موضوع له عبارت از قدر جامع نیست بلکه موضوع له جمیع افراد خاصّه و جمیع خصوصیاتی است که تحت آن معنای متصوّر کلّی قرار گرفته است. به‌همین‌جهت گفتیم: ما می‌توانیم یک اشتراک لفظی پیدا کنیم که میلیاردها معنا دارد نه مثل عین که تنها در محدوده هفتاد معنا باشد و آن عبارت از وضع عام و موضوع له خاص است. البته ما در آنجا در اصل صحّت وضع عام و موضوع له خاص تردید کردیم و گفتیم: «چنین چیزی قابل تصوّر نیست»، برخلاف آنچه مشهور است و دیگران قائلند. ولی اگر ما هم مانند مشهور در امکان آن مناقشه نکنیم، چاره‌ای نداریم که در اینجا مسئله اشتراک لفظی را بپذیریم و در اشتراک لفظی لازم نیست وضعْ متعدد باشد بلکه ممکن است وضعْ واحد باشد ولی چون موضوع له، متعدّد و متکثر است، به لحاظ تعدّد و تکثّر موضوع له، عنوان اشتراک لفظی تحقّق پیدا می‌کند. در نتیجه این حرف که: «واضع عنوان جامع اسمی انتزاعی «ظرف» را ملاحظه کرده ولی هیئت «مَفعَل» را برای خصوصیات و مصادیق آن وضع کرده است» نمی‌تواند به عنوان جواب از اشکال در مورد اسم زمان واقع شود زیرا این حرف به معنای اشتراک لفظی است و در اشتراک لفظی فرقی بین تعدّد وضع و اتّحاد آن وجود ندارد، و مثل این است که از اوّل دو وضع برای هیئت «مَفْعَل» داشته باشد، یک وضع مستقل برای اسم زمان و یک وضع مستقل برای اسم مکان، ظاهراً هم مسئله به‌همین‌صورت است که اشتراک لفظی آن به صورت تعدّد وضع است. در این صورت اشکال در مورد اسم زمان به قوت خود باقی است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۵

راه حلّ سوّم

اشاره

بعضی گفته‌اند: ما که گفتیم: «عاشورا مقتل امام حسین علیه السلام است»، عاشورا دارای یک معنای کلّی است. آن معنای کلّی عبارت از «روز دهم محرم» است. دهم محرم یک چیز باقی است و فانی نمی‌شود، و در هر سال، این عنوان تحقّق پیدا می‌کند،

امسال دهم محرم داشت، سال قبل هم داشت تا برسد به دهم محرم سال شصت و یک هجری. در «دهم محرم» سال شصت و یک هجری تلبّس به مبدأ تحقّق یافته و آن روز متّصف شده به این که مقتل امام حسین علیه السلام است و در «دهم محرم» های دیگر- که همان «دهم محرم» است- مبدأ منقضی شده است. مثل زید که دیروز مشغول ضرب بوده ولی امروز اشتغال به ضرب ندارد. این همان زید دیروز است ولی دیروز متلبّس به ضرب بوده و امروز ضرب از او منقضی شده است. در اینجا نیز دهم محرم یک چیز است ولی در سال شصت و یک متلبّس به «کونه مقتل الحسین علیه السلام» بوده است امّا در سالهای دیگر مقتل الحسین علیه السلام بودن از او منقضی شده است، در حالی که ذات- یعنی دهم محرم- امری ثابت است.[۲۱۹]

بررسی راه حلّ سوّم:

بحث ما در مفاد معنای عاشورا نیست بلکه ما در ارتباط با معنای «مَقْتل» بحث داریم. مشتقی که مورد بحث ماست عبارت از هیئت «مَفْعَل» است که در ما نحن فیه از آن به «مَقْتَل» تعبیر می‌کنیم. حال می‌خواهیم ببینیم «مَقْتَل» برای چه چیزی وضع شده است؟ شما می‌گویید: «قتل امام حسین علیه السلام در روز عاشورا واقع شده و عاشورا هم یک کلّی قابل دوام است» می‌گوییم: درست است که قتل امام حسین علیه السلام در عاشورا واقع شده است ولی ما قبول نداریم که عاشورا یک کلّی قابل دوام باشد. اگر در یک فرد از کلّی، خصوصیتی تحقّق پیدا کند، تلبّسی تحقّق پیدا کند و آن فرد از بین برود

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۶

آیا جا دارد به‌لحاظ این که این فرد با فرد دیگر دارای قدر جامع است ما بیاییم تلبّسی را که به آن فرد اضافه و ارتباط دارد به حساب افراد دیگر این کلّی بگذاریم؟ به عبارت روشن‌تر: اگر زید الآن تلبّس به ضرب داشته باشد آیا شما می‌توانید بگویید: «زید مصداق برای طبیعت انسان است و انسان، مشترک بین زید و عَمرو است پس تلبّس به ضرب که اضافه به زید دارد ما در منقضی عنه المبدأ، اضافه به عَمرو کنیم؟ زید دیروز متلبّس به مبدأ ضرب بوده ولی ما امروز به عَمرو عنوان ضارب را بدهیم، چون عَمرو با زید در ماهیت کلّیه- یعنی ماهیت انسانیت- مشترکند و وقتی یکی از دو فرد ماهیت، متلبّس به مبدأ بود ما می‌توانیم آن مبدأ را به فرد دیگر نسبت دهیم، اگرچه فرد دوّم هیچ تلبّسی به مبدأ پیدا نکرده است؟» چه کسی می‌تواند چنین چیزی بگوید؟ مسأله عاشورا که شما مطرح می‌کنید مانند مسأله زید و عَمرو است، زیرا اولین عاشورا یعنی روز دهم محرم سال شصت و یک هجری، به قول شما یک فرد از کلّی عاشوراست که در آن روز آن فاجعه عظیم به وقوع پیوست، ولی شما اگر خواستید بر عاشورای دوّم نیز «مقتل الحسین علیه السلام» را اطلاق کنید، عاشورای دوّم فرد دیگری از آن کلّی است نه این که همان فرد باشد و در طول سالیان، باقی‌مانده و باقی خواهد ماند.

آن فرد باقی نمانده است، آن فرد، منقضی شده و تصرّم پیدا کرده است و دهم محرم سال شصت و دوم هجری، فرد دیگری است مانند زید و عَمرو است. زید و عَمرو، اگرچه در مفهوم کلّی مشترکند ولی دو فردند و ما نمی‌توانیم تلبّس یک فرد به مبدأ را درنظر گرفته و بقاء آن را در ارتباط با فرد دیگر ملاحظه می‌کنیم. نفس همان فرد باید باقی باشد، زید باید بعد از تلبّس باقی باشد تا ببینیم آیا می‌توانیم عنوان ضارب را حقیقتاً به او اطلاق کنیم یا نه؟ و در زمان، نفس آن فرد- که عاشورای اوّل است- قابلیت بقاء ندارد و عاشورای دوّم فرد دیگری است که تحقّق پیدا کرده و معنا ندارد فعلی را که با یکی از دو فرد ارتباط دارد، ما به فرد دیگر نسبت دهیم. لذا این جواب هم نمی‌تواند اشکال از اسم زمان را برطرف کند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۷

راه حلّ چهارم

این راه حلّ، مبتنی بر یک مسأله فلسفی است و آن این است که گفته شود:
اتّصالْ مساوق با وحدت است،[۲۲۰] بنا بر این مبنا در مورد زمان نمی‌توان تعدّدی تصوّر کرد. زمان از اوّل خلقت تا آخر، یک وجود است نه این که وجودات متعدّد و متکثّر باشد. بررسی راه حلّ چهارم: بحث‌های ما بحث‌های عرفی است و روی انظار عرف تکیه دارد و این بحث‌های فلسفی با آنچه ما در آن هستیم سازگار نیست. عرف، این زمانها را متعدّد می‌بینید. عرف، زمان را متقضی و متصرّم می‌بیند نه این که از اوّل تا آخر را به عنوان یک وجود واحد و یک موجود متشخص ببیند. این‌ها مسائلی است که از فهم عرف بیرون است. نتیجه بحث در ارتباط با اسم زمان از آنچه گفته شد معلوم گردید که هیچ‌یک از راه حلهای چهارگانه نتوانست اشکال مربوط به خروج اسم زمان از محلّ نزاع را برطرف کند بنابراین اسم زمان از محلّ نزاع در باب مشتق خارج است و هیچ تالی فاسدی هم بر این امر مترتّب نمی‌شود.

مقدّمه چهارم مواد مشتقات عبارت از چیست؟

اشاره

همان‌طور که از لفظ و مفهوم مشتق استفاده می‌شود، مشتق به معنای چیزی است که از چیز دیگر گرفته شده است. در مشق، یک مادّه و مشتق منه وجود دارد که مشتق از آن گرفته می‌شود. بحث در این است که آیا مواد مشتقات عبارت از چیست؟ در اینجا بین قدماء نحویین
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۳۹۸
کوفیین و بصریین اختلاف شده است:

نظریه اوّل و دوم: نظریه بصریین و کوفیین

بصریین، مادّه را عبارت از مصدر می‌دانند و این جمله معروفی که می‌گوید:
«مصدر اصل کلام است» بر مبنای همین نظریه بصریین است. کوفیین معتقدند: ماده عبارت از فعل است.[۲۲۱] اشکال بر نظریه کوفیین و نظریه بصریین: به هر دو نظریه فوق اشکال شده است که مادّه عبارت از چیزی است که در تمامی مشتقات، هم لفظ آن محفوظ باشد و هم معنایش و این خصوصیت نه در مورد فعل وجود دارد و نه در مورد مصدر. توضیح: قاعدتاً کسانی که مادّه را عبارت از فعل می‌دانند، مقصودشان فعل ماضی است. فعل ماضی دارای یک هیئت خاص و یک معنای خاص است. هم خصوصیتی در لفظ آن- از نظر هیئت- وجود دارد و هم در معنای آن. حال اگر ما فعل را به عنوان مادّه مشتقات دانستیم آیا در فعل مضارع- که مشتق از فعل ماضی است- خصوصیات فعل ماضی حفظ شده است؟ یکی از خصوصیات فعل ماضی، هیئت آن- مثل فَعَلَ- بود

و این خصوصیت در مضارع رعایت نشده است. خصوصیت دیگر فعل ماضی معنای آن می‌باشد و این هم در مضارع لحاظ نشده است. فعل ماضی- بنا بر مشهور- دلالت بر زمان گذشته می کند، ضَرَبَ یعنی زد در زمان گذشته. آیا این معنا با قید تحقّق فعل در زمان گذشته، در فعل مضارع محفوظ است؟ خیر، در ضَرَبَ، زدن در زمان گذشته تحقّق دارد ولی در فعل مضارع، زدن تحقّق ندارد اگر هم بخواهد تحقّق پیدا کند در زمان آینده تحقّق پیدا خواهد کرد. وقتی ضَرَبَ را نسبت به ضارب ملاحظه می کنیم می‌بینیم نه خصوصیات لفظی ضَرَبَ در ضارب وجود دارد- زیرا ضَرَبَ از نظر

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۳۹۹

حرکات، سه فتحه دارد- و نه خصوصیات معنوی ضَرَبَ در ضارب وجود دارد. در ضَرَبَ- بنا بر مشهور- پای زمان در میان است آن‌هم زمان ماضی، ولی در ضارب یک چنین خصوصیتی وجود ندارد. همین‌طور اگر بخواهیم مصدر را به عنوان مادّه مشتقات مطرح کنیم، در باب مصدر تردید است که آیا در معنای مصدر نسبتی وجود دارد یا معنای مصدر، خالی از نسبت است و هیچ‌گونه نسبت فاعلی یا مفعولی در آن تحقّق ندارد. به عبارت دیگر: ما یک وقت ضَرْب را به معنای زدن معنا می کنیم، در زدن نسبت وجود دارد، در زدن، حدوث ضرب تحقّق دارد. و یک‌وقت ضَرْب را خالی از نسبت معنا می کنیم، یعنی آن را به کتک- نه کتک زدن- معنا می کنیم و در کتک هیچ‌گونه نسبتی وجود ندارد. اگر ما ضَرب را دارای یک معنای مشتمل بر نسبت بدانیم، مصدر هم مانند فعل است در این که نه لفظ آن در مشتقات محفوظ است و نه معنای آن. امّا لفظش در مشتقات محفوظ نیست زیرا هیئت مصدر، هیئت فَعْل است و هیئت فَعْل در هیچ‌یک از مشتقات تحقّق ندارد. هریک از مشتقات دارای هیئت‌های مخصوصی می‌باشند که آن هیئتها مغایر با هیئت فَعْل است. ما نمی‌توانیم مثلًا بگوییم: در هیئت فاعل، هیئت فَعْل محفوظ است. چگونه ممکن است در یک کلمه دو هیئت جمع شوند؟ معنای مصدر هم در مشتقات محفوظ نیست زیرا معنای ضَرْب عبارت از زدن است، در معنای ضرب، «نسبةٌ ما» وجود دارد ولی معنای مشتقات دیگر این گونه نیست. ضَرَبَ یعنی زد در زمان گذشته، یَضْرِبُ یعنی می‌زند در زمان آینده و بین این‌ها ازنظر معنا تغایر تحقّق دارد. بنابراین اگر مصدر دارای یک معنای مشتمل بر «نسبةٌ ما» باشد همان حسابی که فعل با مشتقات دارد مصدر هم با مشتقات دارد. نه لفظش در ضمن مشتقات محفوظ است و نه معنایش. ولی اگر مصدر را خالی از نسبت معنا کردیم، ضَرْب را به معنای کتک دانستیم نه به معنای زدن، اینجا اگرچه معنای مصدر در مشتقات محفوظ است زیرا در معنای

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۰۰

تمام مشتقات، کتک را می‌آوریم، کتک زد، کتک می‌زند، کتک بزن، کتک‌زننده و ... و این معنا در تمامی مشتقات محفوظ است ولی لفظ آن در هیچ‌یک از مشتقات ملاحظه نشده است. در هیچ‌یک از مشتقات، هیئت «فَعْل» نداریم. هر مشتقی هیئت خاصی دارد و نمی‌شود دو هیئت در یک کلمه جمع شوند. در نتیجه هیچ‌یک از کلام بصریین و کلام کوفیین با معنای حقیقی ماده نمی‌سازد.

نظریه سوم: نظریه محقّقین از متأخّرین

اشاره

محقّقین از متأخّرین گفته‌اند: ماده مشتقات دارای هیئت خاصی نیست. واضع وقتی خواسته لفظی را برای «کتک خالی از نسبت» وضع کند، مادّه «ض، ر، ب» را با همین ترتیب درنظر گرفته، نه کمتر و نه زیادتر. اگر این‌گونه باشد، خصوصیتی که از نظر لفظ و معنا در مادّه مشتقات معتبر است در اینجا نیز وجود دارد، زیرا اوّلًا: برای ماده، هیئت خاصی درنظر گرفته نشده، بلکه عنوان «ض، ر،

ب» را ملاحظه کرده و این عنوان در تمامی مشتقات محفوظ است. و ثانیاً: معنا یک معنای خالی از نسبت است، عنوان زدن در کار نیست، بلکه معنا عبارت از کتک است و کتک، معنایی است که در جمیع مشتقات تحقّق دارد. ضارب: کتک‌زننده، مضروب: کتک خورده و ....

اشکال بر کلام محقّقین از متأخرین

بر کلام محقّقین از متأخّرین اشکالاتی وارد شده که قابل جواب است: اشکال اوّل: این‌گونه که ایشان ماده را معنا کردند و گفتند: «ماده عبارت از «ض، ر، ب» و معنا عبارت از «کتک» بدون هیچ نسبت فاعلی یا مفعولی است» دارای اشکال است زیرا در باب وضع می‌گوییم: «وضع عبارت از ایجاد علقه بین لفظ و معناست» حال ببینیم آیا لفظ چیست؟ لفظ عبارت از یک مادّه و هیئت است. هیئت تنها را نمی‌توان لفظ نامید، مادّه تنها را هم نمی‌توان لفظ نامید. اینان که می‌گویند:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۱

«ض، ر، ب» برای معنای «کتک» بدون نسبت وضع شده است، ما می‌گوییم:

«ض، ر، ب» که لفظ نیست، پس چگونه آن را برای معنایی وضع کرده‌اند؟ «ض، ر، ب» در زمانی عنوان لفظ پیدا می‌کند که دارای هیئتی باشد. کسانی که می‌گویند: «مصدر، مادّه مشتقات است»، می‌گویند: «واضع ضَرْب را وضع کرده است» و کسانی که می‌گویند: «فِعْل، ماده مشتقات است» می‌گویند: «ضَرَبَ، به عنوان مادّه مطرح است» ولی شما می‌گویید: «مادّه عبارت از «ض، ر، ب» است» در حالی که عنوان لفظ بر «ض، ر، ب» انطباق پیدا نمی‌کند. پاسخ اشکال اوّل: ما اگر «ض، ر، ب» را به تنهایی می‌خواستیم به عنوان مادّه مطرح کنیم حرف شما درست بود. ولی ما نمی‌خواهیم مادّه را به تنهایی مطرح کنیم.

مادّه بدون صورت در باب الفاظ همانند هیولای بدون صورت در باب تکوینیات و واقعیات است. و همان‌طور که در باب تکوینیات چنین چیزی غیر ممکن است در باب الفاظ هم همین‌طور است. ما در ضمن پاسخ از اشکال دوّم توضیح بیشتری خواهیم داد که گاهی از اوقات نیاز می‌شود که ما نفس همین معنای مادّه را مطرح کنیم، در آن حال خاص، واضعْ هیئتی را در نظر گرفته است ولی در مواردی که می‌خواهیم معنای فِعل، یا اسم فاعل یا اسم مفعول و ... را تفهیم کنیم نیاز نداریم به این که ماده را خالی از هیئت مطرح کنیم تا شما بگویید: «مادّه بدون هیئت، لفظ نیست» در حقیقت در اینجا «وضع تهیُّئی» است، مانند کلاس آمادگی که برای کودکان می‌گذارند. «وضع تهیُّئی» یعنی وضع به منظور آمادگی برای استعمالات اشتقاقاتی، ولی نه به منظور این که خودش تفهیم شود، نه به منظور این که خودش استقلال داشته باشد بلکه این یک عنوان تهیُّئی دارد برای مشتقات و هیئات اشتقاقیه‌ای که در ارتباط با این ماده مطرح است. در این صورت، چه اشکال دارد که واضع «ض، ر، ب» را برای معنای «کتک» وضع کرده باشد، به منظور این که این «ض، ر، ب» در ضمن «ضَرَبَ» همین معنا را به ضمیمه فعل ماضی افاده کند، در «یَضْرِب» نیز همین معنا را به ضمیمه فعل مضارع افاده کند و هکذا.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۲

خلاصه: آنچه گفته می‌شود که «واضع چگونه «ض، ر، ب» را که خالی از هیئت است و عنوان لفظ ندارد، وضع کرده است؟» جوابش این است که اگر می‌خواستیم مقصود، خودش باشد و وضعش وضع انتهایی و مبسوط باشد، این اشکال شما وارد بود، ولی اگر مقصود، وضعِ تهیُّئی باشد هیچ‌گونه اشکالی به آن توجّه پیدا نمی‌کند. اشکال دوّم: اگر ماده- یعنی «ض، ر، ب»- به معنای کتک باشد، فرقی بین این ماده و اسم مصدر وجود ندارد. پاسخ اشکال دوّم: اگرچه در این صورت، بین ماده و اسم مصدر، فرق معنوی وجود ندارد ولی بین آنها فرق لفظی وجود دارد و آن فرق این است که واضع همان‌طور که «ض، ر، ب» را به عنوان وضع

تهیّئی برای مشـتقات درنظر گرفته و ملاحظه کرده که در اکثر موارد، نیاز استعمالی در ارتباط با مشتقات مطرح است، یک مطلب را نیز مورد نظر داشـته که گاهی ممکن است نیاز اسـتعمالی در ارتباط با نفس همین معنای «کتک»- خالی از هر نسـبتی- مطرح باشد، به‌همین‌جهت آمده هیئتی را به عنوان اسم مصدر درنظر گرفته که این به منظور تفهیم همان طبیعت و معنای خالی از هرگونه ضمیمه اسـت. سؤال: نقش این هیئت- اسم مصـدری- چیست؟ به عبـارت دیگر: شـما که می‌گوییـد: «ض، ر، ب» به معنـای کتـک است و هیئت اسم مصـدری هم همین معنـا را افـاده می‌کنـد پس نقش این هیئت چیست؟ جواب: این هیئت، مثـل هیئت فَعَلَ، یَفْعِل، فاعِل و مفعول و این قبیـل هیئـات نیست. این‌گونه هیئـات، معنـا را تغییر می‌دهنـد و هرکـدام بر ضـمیمه خاصـی در ارتباط با «کتک» دلالت دارنـد ولی هیئت اسم مصـدر این نقش را ندارد، بلکه چون ماده نمی‌تواند بدون هیئت تحصّل پیدا کند، هیئت اسم مصدر این نقش را دارد که بتوانیم به مـادّه نطق کنیم. به عبـارت دیگر: نقش آن سـاختن لفـظ است نه تغییر معنا. نقش آن این است که تنطق به ماده امکان‌پذیر باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۳

اشـکال سوّم: شما که می‌گویید: «مادّه عبارت از «ض، ر، ب» است» این «ض، ر، ب» فقط از نظر حروف و ترتیب بین آنها تقیّد دارد ولی ازنظر هیئت آزاد است و خصوصـیت دیگری هم نـدارد. مستشـکل می‌گوید: اگر خصوصـیت دیگری در کار نیست، چنانچه ما «ض، ر، ب» را به صورتی درست کنیم که هیچ‌یک از عناوین مشـتق برآن انطباق پیدا نکند مثلًا اگر کسـی به جای «ضُرِب» بگوید: «ضُرْب»، چه معنایی دارد؟

شما که می‌گوییـد: «ماده به معنای کتک است» بایـد «ضُرْب» هم همین معنا را داشـته باشـد، «ضِرْب» نیز همین معنا را داشـته باشد، چون این‌ها نیز «ض، ر، ب» می‌باشند.

پس چرا یک چنین معنایی ندارند؟ پاسخ اشکال سوّم: مستشکل به دو خصوصیت اشاره کرد یکی «ض، ر، ب» و دیگری ترتیب بین آنها. ولی در اینجا خصوصیت سوّمی هم وجود دارد و آن این است که باید «ض، ر، ب» در ضمن مشتقات معهوده تحقّق پیدا کند، یعنی در ضمن فعل ماضی معلوم و مجهول، فعل مضارع معلوم و مجهول، اسم فاعل، اسم مفعول و ...

«ض، ر، ب» در غیر این مشـتقات معهوده، معنـای کتـک نـدارد. اشـکال چهارم: اگر مادّه- یعنی «ض، ر، ب»- خودش دارای معنای مسـتقلّی باشد و مشـتقات هم هرکدام اضافه‌ای را دلالت کنند، نتیجه این می‌شود که در یک مشتق دو دلالت مطرح است، دو دالّ و دو مـدلول مطرح است. «ضـارب» بایـد به منزله دو لفـظ و دو معنـا باشـد. «ض، ر، ب» یک دالّ و هیئت مشـتق هم دالّ دیگر است و هریـک از این دو دالّ دارای یـک مـدلول می‌باشـند. درحالی‌که آنچه ما از کلمه «ضارب» می‌فهمیم یک معناست و ازنظر دلالت بر مـدلول، فرقی بین زیـد و ضارب نیست. زیـد دارای یک مـدلول است و دلالتش واحـد است. ضارب هم دارای یک مـدلول است و دلالتش واحـد است. پاسـخ اشـکال چهارم: آیا اگر ما حرف کوفیین یا بصـریین را اختیار کنیم از این اشـکال تخلّص پیـدا می‌کنیم؟ خیر، این اشـکال بر همه وارد است. هر لفظی که در آن، دو حیثیت مطرح باشـد و هریـک از این دو حیثیت حسـاب مسـتقلی داشـته باشد، این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۴

اشـکال در آن جریان پیـدا می‌کند. در لفظ «زید» این اشـکال وارد نیست، زیرا دارای وضع واحدی است. به عبارت دیگر: وضع آن شخصـی است، یعنی پـدر زید ماده معین و هیئت معینی را درنظر گرفته و مجموع این‌ها را به وضع واحد و به تسـمیه واحد برای این هیکل خارجی وضع کرده است. ولی در باب مشـتقات، شما هر مسیری را طی کنید، برای آنها دو حیثیت وجود دارد، ماده‌اش وضع مسـتقل و هیئت آن نیز وضع مسـتقلی دارد. مـا نمی‌توانیم ضارب را با زیـد مقایسه کنیم. ضارب دو حیثیت دارد ولی درعین‌حال که دو حیثیت وجود دارد و دو وضع تحقّق دارد، دو دلالت در کار نیست، یعنی ضارب مثل زیـد با عَمرو نیست که دو دالّ و دو مدلول

و دو دلالت در کار باشد. دلیل این مطلب این است که مادّه مثل هیولا نسبت به صورت است. همان‌طور که هیولا بدون صورت هیچ‌گونه تحصّل و تحقّقی ندارد و بعد از آنکه صورتْ عارض شد یک شیء به حساب می‌آید در باب ماده و هیئت نیز مسئله همین‌طور است. درست است که در هنگام وضع هیچ‌کدام به دیگری ارتباطی نداشتند. وقتی واضع «ض، ر، ب» را وضع می‌کرده، شاید اصلًا هیئت فاعل در ذهنش نبوده و وقتی هیئت فاعل را وضع می‌کرده شاید اصلًا ماده «ض، ر، ب» در ذهنش نیامده است. این دو در عالم وضع، استقلال داشته و هیچ‌گونه ارتباطی بین این‌ها وجود نداشته است ولی در مقام استعمال و مقام تحصّل و تحقّق، دیگر مادّه یک وجود مستقلی در مقابل هیئت ندارد. دلالت مستقلّی در مقابل هیئت ندارد بلکه این‌ها گویا شیء واحد و کلمه واحدی به‌حساب می‌آیند. در مقام دلالت هم، دلالت این‌ها یک دلالت است. همان‌طور که ما از کلمه «زننده» در فارسی دو دلالت و دو دالّ و دو مدلول استفاده نمی‌کنیم، در معنا و مفاد ضارب هم همین‌طور است و هیچ‌گونه تعدّدی به‌حساب نمی‌آید و در مقام استعمال- نه ازنظر متکلّم، نه از نظر مستمع- تعدّدی در کار نیست. در نتیجه این حرفی را که متأخرین در ارتباط با مواد مشتقات ذکر کردند با حقیقت ماده بودن و با حقیقت اشتقاق- که لفظ و معنای ماده باید در مشتقات محفوظ باشد- تطبیق می‌کند، اگرچه با کلام بصریین و کوفیین مخالف است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۵

آیا فعل بر زمان دلالت می‌کند؟

اشاره

به دنبال بحثی که در ارتباط با مادّه مشتقات مطرح کردیم، در اینجا لازم است به عنوان جمله معترضه، بحثی در ارتباط با دلالت افعال بر زمان داشته باشیم اگرچه افعال از حریم نزاع در باب مشتق خارجند، زیرا همان گونه که قبلًا بیان کردیم بحث ما در باب مشتق، مربوط به آن دسته از مشتقاتی است که با ذات، اتّحاد پیدا می‌کنند و به تعبیر مرحوم آخوند: جری بر ذات پیدا می‌کنند و می‌توان بین آنها و ذات، قضیّه حملیّه تشکیل داد و ملاک در قضیّه حملیّه هم اتّحاد و هوهویت است و چنین چیزی فقط در اسم فاعل و اسم مفعول و صفت مشبهه و اسم مکان و اسم آلت مطرح است ولی مرحوم آخوند به مناسبت مطرح کردن مسأله افعال- به عنوان این که خارج از محلّ نزاعند- بحثی را در ارتباط با دلالت افعال بر زمان مطرح کرده است. ما نیز به تبعیّت ایشان به تفصیل این بحث می‌پردازیم:

کلام مشهور نحویین

مشهور نحویین معتقدند فعل بر زمان دلالت می‌کند و حتّی دلالت بر زمان را در تعریف فعل اخذ کرده و گفته‌اند: فعل دارای معنایی است که آن معنا مقترن به یکی از زمانهای سه‌گانه است. اقتران به معنای جزئیت است و حتّی از دلالت التزامیه هم بالاتر است. اقتران به معنای دلالت تضمن است یعنی فعل، معنایی دارد که آن معنا متضمن یکی از زمانهای سه‌گانه است. به‌خلاف اسم که چنین اقتران و تضمّنی در آن وجود ندارد. و همین امر، فارق میان اسم و فعل است.[۲۲۲]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۶

اشکال مرحوم آخوند بر مشهور نحویین:

مرحوم آخوند، چند اشکال بر کلام مشهور نحویین وارد کرده است: اشکال اوّل: گویا مشهور نحویین وقتی فعل را مطرح کرده‌اند فقط فعل ماضی و مضارع به ذهنشان آمده است. در حالی که ما افعال دیگری هم داریم که در آنها مسأله زمان مطرح نیست. فعل امر و فعل نهی کجا بر زمان دلالت می‌کنند. مخصوصاً در اصول وقتی از هیئت «افعل» بحث می‌شود آیا هیچ اصولی آمده بگوید: در معنای «افعل» یک خصوصیت زمانیه مطرح است؟ بلکه اصولیون می‌گویند: «هیئت افعل برای دلالت بر انشاء طلب فعل وضع شده است» و چیزی به عنوان خصوصیت زمانیه را در آن معتبر ندانسته‌اند. اگرچه نفس این انشاء و نفس گفتن «اضرب» در زمان حال واقع شده است ولی این موجب نمی‌شود که خود «اضرب» دارای زمان باشد. اخبار در جمله خبریه هم در زمان حال واقع می‌شود آیا کسی می‌گوید: «در مخبر به، زمان دخالت دارد»؟ انشاء طلب ضرب، در حال واقع شده امّا مُنْشأ عبارت از طلب الضرب است و خصوصیت زمان در مُنْشأ دخالت ندارد همان‌طور که در مُخْبر به دخالت ندارد. اشکال دوّم: گاهی از اوقات، فعل ماضی به خود زمان نسبت داده می‌شود یعنی فاعل آن خود زمان است مثل این که گفته شود: «مضی الزمان». آیا معنای این جمله چیست؟ نمی‌توان گفت: «معنایش، زمان گذشت در زمان گذشته» است. این معنای غلطی است. جایی که فاعل فعل ماضی، نفس زمان باشد آنجا دیگر در فعل ماضی مسأله زمان مطرح نیست و الّا باید زمان، در زمان گذشته باشد. و نیز در مواردی که فاعل فعل ماضی از مجرّدات است مثل این که بگویید: «عَلِمَ اللَّه»، آیا این استعمال فعل ماضی مجاز است یا حقیقت؟ اگر حقیقت است، معنا ندارد که زمان برای خداوند و برای علم او ظرفیت داشته باشد، او ما فوق زمان است. مجرّد ما فوق زمان است، درحالی‌که «عَلِمَ اللَّه» به حسب استعمال، یک استعمال صحیح است و معنا ندارد زمان در «عَلِمَ اللَّه» مطرح شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۷

مرحوم آخوند می‌فرماید: بله ما می‌توانیم بگوییم: «فعل ماضی دارای یک خصوصیت معنوی است» یعنی در معنای آن یک خصوصیتی وجود دارد، فعل مضارع هم در معنایش خصوصیتی وجود دارد. آن خصوصیت در همه موارد فعل ماضی و فعل مضارع وجود دارد خواه فاعل آن زمان باشد یا مجرّد باشد یا از زمانیات- مثل زید- باشد و آن خصوصیت وقتی با زمانیات تطبیق می‌شود روی زمان ماضی منطبق می‌شود. این که در عبارت مرحوم آخوند می‌فرماید: «فیما إذا أُسند إلی الزمانیات» نمی‌خواهد این خصوصیت را در فعل ماضیِ مسند به زمانیات مطرح کند. خیر، این خصوصیت در تمام افعال ماضی وجود دارد ولی به تناسب فاعل. اگر فاعلْ زمانی است، با توجه به این که زمانی حتماً باید در زمانْ تحقّق پیدا کند، آن خصوصیت وقتی توأم با این معنا شد، از فعل ماضی، زمان ماضی استفاده می‌شود، از فعل مضارع، زمان حال و استقبال استفاده می‌شود ولی اگر فاعل، خود زمان یا از مجرّدات باشد دیگر اقتضای این معنا را نمی‌کند. بنابراین در معنای فعل ماضی هیچ‌گونه تفکیکی نیست. ماضی مسند به زمان، ماضی مسند به مجرد و ماضی مسند به زمانی همه یکسان هستند.

خصوصیت زمانی بودن فاعل اقتضا می‌کند که وقتی با این معنا تطبیق پیدا کرد، در ماضی، انطباق بر زمان گذشته و در مضارع، انطباق بر زمان حال و استقبال پیدا کند.

ولی آیا آن خصوصیت چیست؟ مرحوم آخوند از آن نامی به میان نمی‌آورد. مثل خصوصیت تحقّق و ثبوت، خصوصیت تحقّق، خصوصیتی است که اگر به اللَّه و عِلْم اللَّه نسبت داده شود به زمان کاری ندارد، اگر به خود زمان نسبت داده شود مسأله‌ای به‌وجود نمی‌آورد ولی اگر به زمانی- مثل زید- نسبت داده شود و گفته شود: «تحقَّقَ ضربُ زید»، چنین چیزی جز با زمان ماضی امکان ندارد تطبیق کند. تحقَّقَ علمُ زید جز با زمان ماضی منطبق نمی‌شود ولی «تَحَقَّقَ علمُ اللَّه» ما فوق زمان است و دیگر معنا ندارد ظرف زمانی داشته باشد. یا مثلًا در فعل مضارع به منظور کلمه «تحقُّق» از «ترقُّب» استفاده کنیم. «ترقّب» به معنای انتظار است، یعنی امید

این معنا می‌رود. حال باید ببینیم معنایی که ترقّب به آن نسبت داده می‌شود چیست؟ اگر این معنا «ضربُ زیدٍ» باشد یعنی «امید ضرب زید وجود دارد» چنین چیزی مسأله آینده و ظرف زمانی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۸

مستقبل را به همراه دارد امّا اگر این معنا «اراده خداوند» باشد این دیگر ما فوق زمان است و ارتباطی به زمان ندارد.[۲۲۳] مرحوم آخوند به دنبال این بحث دو مؤیّد ذکر می‌کند که بعداً به مؤیّد دوّم ایشان اشاره خواهیم کرد.

آیا هیئات افعال دارای معنای اسمی است یا معنای حرفی؟

اشاره

در باب افعال، آنچه به عنوان محور است عبارت است از هیئت می‌باشد. و همان‌طور که در باب خارجیات می‌گوییم: «شیئیۀ الشیء بصورته»[۲۲۴] در باب مشتقات هم «شیئیت مشتق، به هیئت اشتقاقی و هیئت فعلی آن است» پس در حقیقت، محور در باب افعال، همان هیئات است. حال ببینیم آیا هیئات، دارای معنای اسمی می‌باشند یا معنای حرفی؟ در باب وضع حروف، مشهور و محقّقین- برخلاف مرحوم آخوند- قائلند که وضع حروف، عام و موضوع له خاص است. وقتی واضع می‌خواسته کلمه «مِنْ» را وضع کند، مفهوم کلّی ابتداء را ملاحظه کرده ولی کلمه «مِنْ» را برای این مفهوم کلّی وضع نکرده است بلکه «مِنْ» را برای معنایی غیر مستقل- که عبارت از ابتداهای خارجی است- وضع کرده است.[۲۲۵] و ما در این زمینه بحث مبسوطی ارائه کردیم و نظر ما هم منتهی شد به نظریه‌ای که مرحوم محقّق اصفهانی بیان کرد. ایشان فرمود: در «زید فی الدار» سه واقعیّت داریم: واقعیّت زید، واقعیّت دار، واقعیّت بودن زید در دار. واقعیّت اوّل و دوّم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۰۹

واقعیّت‌های مستقل می‌باشند ولی واقعیّتِ «بودن زید در دار» واقعیّتی است که از وجود عرض هم مقامش پایین‌تر است زیرا عرض، نیاز به یک موضوع و یک محلّ دارد ولی واقعیّت معنای حرفی سرتاپا احتیاج است، آن‌هم احتیاج به دو طرف. معنای «فی» در «زید فی الدار» معنایی است که از طرفی نیاز به «زید» و از طرفی نیاز به «دار» دارد به‌طوری که اگر زید نباشد، این عنوان ظرفیت نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، اگر دار هم نباشد این عنوان ظرفیت نمی‌تواند تحقّق پیدا کند ولی درعین‌حال که به دو طرف نیازمند است، دارای واقعیّت می‌باشد، یعنی امری اعتباری و تخیّلی نیست. «زید فی الدار» یک واقعیّت است. «زید» یک ساعت قبل در خیابان بود، «زید» بود، «دار» هم بود ولی زید در دار نبود، اکنون که از خیابان به دار آمد، این واقعیّت تحقّق پیدا کرد. این یک امر خیالی نیست، یک واقعیّت حقیقی است ولی واقعیّتی است که در وجود خودش مرتبه‌ای پایین‌تر از وجود عرض دارد. وقتی ما در باب معانی حرفیه این مطلب را ذکر کردیم، آیا هیئت که در باب افعال به عنوان محور است، دارای یک معنای اسمی است یا دارای معنای حرفی است؟ اگر دارای معنای حرفی است، آیا این معنای حرفی متقوّم به دو شیء عبارت از چیست که ما به عنوان معنای هیئت در باب مشتقات مطرح کنیم؟ در کلام مرحوم آخوند، این جهت مطرح نشده است ولی ما باید آن را مورد بررسی قرار دهیم که آیا هیئت به عنوان یک معنای اسمی مطرح است یا به عنوان یک معنای حرفی؟

تحقیق در ارتباط با معنای هیئت

آیـا هیئت دارای معنای اسـمی است یا دارای معنای حرفی؟ مقـدّمه: در مباحث مربوط به معانی حرفیه گفتیم: معانی حرفیه، واقعیاتی هسـتند که سـنخ وجودی آنهـا مغـایر با معانی غیر حرفیه است. وجوداتی که در غیر معانی حرفیه تحقّق دارد یا کاملًا مسـتقل است و هیچ نیازی به وجود دیگر ندارد- مثل وجود جواهر- و یا استقلال ندارد ولی تنها به یک معروض نیاز دارد، مثل اعراض، مثلًا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۰

بیاض، در وجودش فقط نیاز به جسم دارد. امّا معانی حرفیه این‌گونه نیسـتند بلکه در وجود خود نیاز به دو طرف دارند. ظرفیت، اگر بخواهـد به حسب واقع- و به تعبیر علمی، به حمل شایع صـناعی- تحقّق پیـدا کنـد، هم نیاز به ظرف دارد و هم نیاز به مظروف. باید «زیـد» تحقّق داشـته باشـد، «دار» هم تحقّق داشـته باشـد، وقتی «زیـد در دار» واقع شـد، ظرفیتْ تحقّق پیدا می‌کند. پس همان‌طور که «الجسم له البیاض» حکایت از یک واقعیّت عرضـی می‌کنـد «زید فی الدار» هم از واقعیّتی حکایت می‌کند که آن واقعیّت، عبارت از یـک معنای حرفی است. به عبارت دیگر: این‌طور نیست که تفاوت معنای حرفی و معنای اسـمی اعتباری باشـد.[۲۲۶] امور اعتباری، دایر مـدار اعتبار است ولی معانی حرفیه این‌گونه نیست. معانی حرفیه، یک واقعیّت تکوینیه می‌باشـند، به گونه‌ای که اگر زیـد باشـد ولی در خارج دار باشـد شـما نمی‌توانیـد قضیّه «زیـد فی الدار» را مطرح کنید، مگر به صورت قضیّه کاذبه. ما در مباحث مربوط به معانی حرفیه مطلبی را ذکر کردیم که تکرار آن در اینجا خالی از فایـده نیست، چون بزرگانی ماننـد مرحوم آخونـد در این ورطه به اشتباه افتاده‌اند.

آن مطلب این است که مشـهور در بـاب معـانی حرفیه قائـل شده‌انـد و عقیـده دارنـد حروف دارای «وضع عـام و موضوع له خـاص» می‌باشـند یعنی واضـع، در هنگـام وضع، معنـایی کلّی را درنظر گرفته ولی لفـظ را برای افراد و مصـادیق آن معنـای کلّی وضع کرده است. در آنجا ما شبههای را مطرح کردیم و گفتیم: مرحوم آخوند در اینجا فرموده است:

اگر ما جمله خبریه «سـرت من البصـرهٔ إلی الکوفهٔ» را تشـکیل دهیم، چون در مقام اخبار از یک واقعیّت خارجی هستیم، کسی که از بصـره به‌سوی کوفه حرکت کرده، طبعاً از نقطه خاصـی حرکت خود را آغاز کرده است، لـذا در اینجا می‌توان گفت: «مِنْ» در یک معنای جزئی استعمال شده است. ولی اگر مولا بگوید: «سِرْ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ»، در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۱

مقـام امر، دیگر خصوصـیتی در کـار نیست. امر به صورت کلّی مطرح است. به عبارت روشن‌تر: یک‌وقت پـدری به فرزنـد خود امر می‌کند «از قم حرکت کن و به تهران برو» و فرض می‌کنیم برای رفتن به تهران، چند راه وجود داشته باشد، حال وقتی در کلام پدر، تقییدی مطرح نیست، طبعاً این قضیّه به صورت کلّی مطرح است.

ولی اگر انسان حرکت کرد، سپس در مقام حکایت، از یک واقعیّت حکایت می‌کند.

حرکت خارجی خاصـی از محلّ معینی آغاز شده و از جادّه مخصوصـی بوده و خصوصیات زمانی و جهات دیگر هم همراهش بوده است. بنـابراین بین «سِرْ من البصـرهٔ إلی الکوفهٔ» بـا «سـرتُ من البصـرهٔ إلی الکوفـهٔ» تفـاوت وجـود دارد. مرحـوم آخونـد به مشـهور می‌فرماید: شـما که حروف را دارای «وضع عام و موضوع له خاص» می‌دانید، در «سرتُ من البصرهٔ ...» می‌توان پذیرفت ولی در «سِرْ من البصرهٔ ...» این خصوصیت را چگونه درنظر می‌گیرید؟ کدام خصوصیت در اینجا مطرح است که مولا به صورت «سِرْ من البصرهٔ ...» ذکر کرده است؟[۲۲۷] جواب این کلام مرحوم آخوند این است که: در اینجا در معنای خصوصیت، خلط عجیبی صورت گرفته است، زیرا خصوصـیت، به معنـای خصوصـیت خـارجیه نیست، بلکه مراد خصوصـیتی است که در ارتبـاط با آن دو معنایی است که معنای حرفی به آنها نیاز داشت. به عبارت روشن‌تر:

وقتی واضع می‌خواسـته کلمه «مِنْ» را وضع کنـد، مفهوم «الابتـداء» را درنظر گرفته است و مفهوم «الابتـداء» مفهومی اسـمی است که نیـاز به چیزی نـدارد، ولی همین مفهوم وقتی می‌خواهـد در خارج تحقّق پیـدا کنـد، به یک «ابتداکننـده» و به «چیزی که از آن ابتـدا

شود» نیازمند است. بحث در تحقّق خارجی است و الّا از نظر مفهوم، بین جوهر و عرض هم فرقی نیست، همان‌طور که «الإنسان» در عالم مفهومیت دارای استقلال است، «البیاض» هم در عالم مفهومیت دارای استقلال است و فرق بین انسان و بیاض

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۲

در ارتباط با تحقّق در خارج است. انسان در تحقّق خارجی‌اش نیاز به چیزی ندارد ولی بیاض در تحقّق خارجی‌اش نیاز به جسم دارد. مفهوم «الابتداء» هم در عالم مفهومی- مانند مفهوم بیاض و مانند مفهوم انسان- دارای استقلال است، ولی همین ابتداء اگر بخواهد در خارج لباس وجود بپوشد، به دو چیز نیاز دارد، به دو وجود دیگر نیاز دارد:

یکی سیر و دیگری بصره، تا ما بتوانیم بگوییم: در خارج، ابتداء السیر من البصرهٔ تحقّق پیدا کرد. پس در نتیجه، آن خصوصیتی را که مشهور در معنای حروف قائلند خصوصیت سیر و بصره است، زیرا سیر و بصره یک خصوصیت است و مطالعه و کتاب در جمله «من مطالعه این کتاب را شروع کردم»، خصوصیت دیگر است. خصوصیت، به لحاظ جهت خارجیه‌ای که در «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» وجود دارد نمی‌باشد. مثلًا در «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ»، اگر خصوصیتش این بوده که ساعت سه بعد از ظهر، از فلان محلّ خاص تحقّق پیدا کرده است، این خصوصیات، در «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» وجود ندارد. کجای «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» می‌گوید: حرکت، ساعت سه بعد از ظهر و از فلان محلّ خاص بوده است؟ درست است که عمل سیر، به حسب خارج، از نظر زمان و مکان و سایر خصوصیات، مشخص بوده است ولی مشخص بودن غیر از این است که عبارت شما در مقام نقل هم آنها را بیان کند. آیا در جمله «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» چه مقدار واقعیّت نقل می‌شود؟ آیا بیش از این است که سیری بوده و ابتدای این سیر هم از بصره بوده و به کوفه هم ختم شده است؟ «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» به اندازه مفاد خودش از واقعیات حکایت می‌کند. انسان وقتی می‌خواهد واقعیّتی را مجسم کند گاهی گوشه پرده را و گاهی نصف پرده را و گاهی تمام پرده را کنار می‌زند و در جمله «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» تمام پرده کنار نرفته است بلکه گوشه‌ای از آن کنار رفته و فقط از تحقّق ابتداء سیر از بصره و ختم آن به کوفه پرده‌برداری شده است. در «سِرْ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» نیز مسئله به‌همین‌صورت است. این جمله که در مقام امر است و به قول شما (مرحوم آخوند) یک مطلب کلّی را بیان می‌کند، از نظر

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۳

مفاد و دلالت، چه تفاوتی می‌تواند با «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» داشته باشد؟ هر دو به یک معنا، خصوصیت دارند و خصوصیتی که مشهور می‌گویند همین است و آن این است که «مِنْ»، یک طرف اضافه‌اش سیر و طرف دیگرش بصره است. اما در آن معنای متصوَّر هنگام وضع، این خصوصیات لحاظ نشده است. در معنای متصوَّر هنگام وضع- که شما از آن به وضع عام تعبیر می‌کنید- واضع، فقط کلّی ابتدا را درنظر گرفته است و کلمات سیر، بصره، مطالعه، کتاب و ... در ذهنش نبوده است. کلّی «الابتداء» را درنظر گرفته ولی موضوع له را کلّی «الابتداء» قرار نداده بلکه موضوع له را مصادیق قرار داده است. مصادیق عبارت از این «دو معنا» هایی است که مورد نیاز معنای حرفی «من» می‌باشند. در «سرتُ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ»، سیر و بصره و در شروع مطالعه کتاب، مطالعه و کتاب و در شروع تحصیل، زمان و تحصیل و ... این‌ها خصوصیاتی است که در موضوع له خاص مطرح است و با توجه به این که خصوصیت، عبارت از یک چنین چیزی است، چه فرقی میان «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» و «سِرْ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» وجود دارد که مرحوم آخوند این‌قدر- در مقابل مشهور- برآن تکیه دارد؟ پس از بیان مقدّمه فوق به ذکر معنای هیئت فعل ماضی می‌پردازیم:

معنای هیئت فعل ماضی

در بحث‌های گذشته گفتیم: محقّقین از متأخّرین معتقدنـد: مادّه فعل ماضـی- مثل «ض، ر، ب»- برای معنایی مجرّد از نسبت وضع شـده است. نه اضافه به فاعل در آن مطرح است و نه اضافه به مفعول و نه ارتباط با زمان و مکان و ... بلکه معنای آن معنایی جامع و طبیعتی خـالی از قیـد است، ولی در هر مشـتقی قیـدی به آن اضـافه می‌شود. ما در مورد ماده «ض، ر، ب» این معنای جامع و طبیعت خالی از قیـد را معنای «کتک» دانستیم و گفتیم: «ض، ر، ب» برای «کتک» وضع شـده است. این معنا وقتی صورت فعل ماضـی پیـدا کرد معنای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۴

«کتـک زد» پیـدا می‌کنـد یعنی «زد» به آن اضـافه می‌شود، و وقتی هیئت مصـدری پیـدا کرد معنای «کتک زدن» پیـدا می‌کنـد یعنی «زدن» به آن اضـافه می‌شود. و بـا پیـدا کردن صورت فعـل مضـارع، معنـای «کتک می‌زنـد» و با پیـدا کردن صورت فعل امر، معنای «کتک بزن» پیـدا می‌کند. و وقتی هیئت اسم زمان و مکان پیدا کند بر «زمان کتک و مکان آن» دلالت می‌کند و با پیدا کردن هیئت اسم آلت بر «آلت کتک» دلالت می‌کنـد. امّا هیئت فعل ماضـی عبارت از این است که دلالت کنـد بر تحقّق ارتباط بین حـدث- که مفـاد ماده است- و بین فاعل- که عبارت از زیـد است-، آن‌هم ارتباطی که به نحو تحقّق و ثبوت است. این معنا را ما وقتی ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم از نظر مفهوم، مثـل مفهـوم ابتـداء می‌باشـد. مـا گفـتیم: از نظر مفهوم، هیـچ فرقی میـان انسـان- که جوهر است- با بیـاض- که عرض است- و ابتـداء- که معنای حرفی است و مقامش از جوهر و عرض پائین‌تر است- وجود نـدارد. فرق در ارتباط با خـارج است. عرض در وجود خـارجی‌اش، به محلّ نیاز دارد، ولی جوهر به چیزی نیاز نـدارد و معنای حرفی به دو چیز احتیاج دارد. حال وقتی معنای فعل ماضـی را با «انسان» و «بیاض» و «ابتـداء» مقایسه می‌کنیم می‌بینیم همان خصوصـیتی که در «ابتداء» وجود دارد در معنای هیئت فعل ماضـی هم وجود دارد، زیرا هیئت فعل ماضـی می‌خواهـد بگوید: بین حدث- که مفاد ماده است- با فاعل- که عبارت از زید است- ارتباط صدوریِ محقّق در کار است ولی نه مفهوم ارتباط و مفهوم صدور حدث از ذات و مفهوم تحقّق ارتباط بلکه واقعیّت آن ارتباط و صـدور و تحقّق را بیان می‌کنـد. تا قبل از این که ضـرب از زید تحقّق پیدا کند هیچ ارتباطی بین ضـرب و زیـد وجود نـداشت همان گونه که تا قبل از آمـدن زیـد به دار، ارتباطی بین زید و دار نبود. وقتی شـما گفتید: «ضَرَبَ»، می‌خواهید واقعیّتی را حکایت کنید و آن این است که بین زید و ضرب، یک ارتباط صدوری تحقّق پیدا کرده است.

ارتباط صدوری ضرب از زید، یک معنای حرفی است. همان‌طور که با جمله «زید فی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۵

الـدار» یـک واقعیّت حرفی را حکـایت می‌کنیـد، هیئت فعـل ماضـی هم یـک چنین واقعیّتی را حکایت می‌کنـد. اگر «ض، ر، ب» به تنهایی بود نمی‌توانست این معنا را بیان کنـد ولی هیئت، متضـمن یک چنین معنایی است. گویا می‌گویـد: آگاه باش که بین زیـد و ضرب یک ارتباط صـدوری تحقّق پیـدا کرد. نه به این معنا که این عناوین با گفتن «ضَرَبَ» به ذهن ما می‌آیـد. خیر، در باب معانی حرفیه، وقتی می‌گوییم: «زیـد فی الـدار»، اصلًا مفهوم ظرف در ذهن ما نمی‌آیـد. مفهوم ظرف، یک معنای اسـمی است، مثل مفهوم «الابتداء» در «سـرت من البصـرهٔ إلی الکوفهٔ». با گفتن کلمه «مِنْ» چه‌بسا اصلًا مفهوم «الابتداء» به ذهن ما نیاید و لازم هم نیست چنین مفهـومی به ذهن بیایـد، زیرا موضـوع له، عبـارت از این مفهـوم نیست تـا در ذهن بیایـد، بلکه موضـوع له در «سـرت من البصـرهٔ إلی الکوفهٔ» خصوصیتی است که بین سیر و بصره است که از آن به «سیر از بصره» تعبیر می‌شود. در فارسی به جای کلمه «مِنْ» کلمه «از» را به کار می‌بریم. آیا با شـنیدن کلمه «از» چه معنایی به ذهن ما می‌آیـد؟ در مسئله «زیـد فی الـدار» وقتی می‌گوییـد: «زیـد در خانه است» آیـا از شـنیدن کلمه «در» که به معنـای «فی» برای ظرفیت است چه چیزی به ذهن ما می‌آیـد؟ ملاحظه می‌کنیم که مفهوم کلّی ظرفیت به ذهن ما نمی‌آید. پس همان‌طور که «زید فی الدار» از یک واقعیّت متقوّم به دو چیز حکایت می‌کند، هیئت «ضَرَبَ» هم از یک واقعیّت متقوّم به دو چیز حکایت می‌کند، که یکی از آن دو عبارت از «کتک»- که معنای مبدأ و ماده است- و دیگری عبارت

از «فاعل» می‌باشد.

و هیئت فعل ماضی بر ارتباط صدوری این مبدأ از این فاعل و تحقّق این فعل از این فاعل دلالت می‌کند. در نتیجه این که گفته‌اند: «هیئت دارای یک معنای حرفی است»، این یک امر اعتباری نیست که انسان تعبداً ملتزم به آن بشود بلکه یک حقیقت و یک واقعیّت است. هیئت در مقام حکایت است. محکی آن، یک معنای حرفی و یک حقیقت متقوّم به دو چیز است. محکی آن ارتباط بین معنای ماده و فاعل است.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۱۶

فرق میان هیئت ماضی و هیئت مضارع

هیئت فعل ماضی با هیئت فعل مضارع در این معنای حرفی مشترکند و هر دو بر ارتباط صدوری بین مادّه و فاعل دلالت می‌کنند ولی فرق آن دو- همان‌طور که مرحوم آخوند اشاره کرده است-[۲۲۸] در این جهت است که در معنای فعل ماضی خصوصیتی وجود دارد که اگر فاعل آن زمانی باشد، آن خصوصیت بر زمان گذشته انطباق پیدا می‌کند، بدون این که مفهوم زمان مطرح باشد و بدون این که عنوان زمان ماضی مطرح باشد. و ما گفتیم: آن خصوصیت، عبارت از عنوان «تحقّق»- آن‌هم نه مفهوم تحقّق بلکه واقعیّت آن- است. واقعیّت تحقّق ارتباط صدوری بین ضرب و بین زید. و در فعل مضارع نیز خصوصیتی وجود دارد که وقتی فاعل آن زمانی باشد، آن خصوصیت بر زمان استقبال انطباق پیدا می‌کند. بدون این که مسأله زمان مطرح باشد، عنوان زمان حال، زمان مستقبل یا قدر جامع بین آن دو- یعنی زمان غیر ماضی- در کار نیست. و ما گفتیم: آن خصوصیت، عبارت از «ترقّب» است، یعنی وقتی بخواهیم «یَضْرِبُ» را در قالب یک معنای اسمی معنا کنیم باید بگوییم: «یُتَرقَّبُ وقوع الضرب من زید». ولی این در قالب معنای اسمی آن است و معنای حقیقی آن- که معنای هیئت فعل مضارع است- مصداق این «یُتَرَقَّبُ وقوع الضرب من زید» است و الّا از کلمه «یضرب» هیچ‌گاه «یُتَرَقَّبُ وقوع الضرب من زید» به ذهن ما نمی‌آید و نباید هم بیاید، زیرا «یُتَرَقَّبُ» معنایی اسمی است و معنای اسمی، موضوع له هیئت فعل مضارع نیست.

تفاوت میان فعل و حرف

در باب افعال، مادّه دارای یک وضع مستقلّ و هیئت دارای وضع مستقلّ دیگری است ولی در باب حروف این‌گونه نیست. امّا درعین‌حال که در افعال دو وضع و دو معنا

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۱۷

وجود دارد ولی ماده و هیئت به منزله دو لفظ نیستند. دو لفظ دارای دو دلالت مستقل می‌باشند ولی در مادّه و هیئت، این گونه نیست بلکه مادّه، تابع هیئت است و به تبعیّت هیئت تحقّق پیدا می‌کند و ماده و هیئت، مانند دو لفظ نیستند که هرکدام از دو لفظ در تحقّقشان استقلال دارند. لذا معنای فعل ماضی به صورت شیء واحدی در ذهن انسان می‌آید، هرچند اگر ما بخواهیم تحلیل کنیم، تحلیل، اقتضای تعدّد و تکثّر می‌کند. در غیر عربی هم همین‌طور است.

کلام امام خمینی رحمه الله در ارتباط با تعدّد وضع در فعل ماضی لازم و فعل ماضی متعدّی

حضـرت امام خمینی رحمه الله فرموده است: هرچند فعل ماضـی لازم و فعل ماضـی متعدّی، ازنظر هیئت، یکسان هستند و مثلًا هر دو بر وزن «فَعَلَ» می‌باشـند ولی درعین‌حال، وضع در آن دو متعدّد است. یعنی معنای هیئت فعل ماضی در متعدی، مغایر با معنای هیئت فعل ماضـی در لازم است. ایشان می‌فرماید: ارتباطی که در فعل ماضـی متعدی بین مبدأ و ذات تحقق دارد، «ارتباط صدوری» است، یعنی ارتباطی که «ضَرَبَ» بین «ضَرْب» و «زید» افاده می‌کند به صورت «صَدَرَ الضربُ من زیدٍ» است ولی ارتباط در فعل ماضی لازم «ارتباط حلولی» است. «قام زیـدٌ» به معنای «صـدر القیام من زیـد» نیست بلکه معنای آن «اتّصف زیـد بثبوت القیام له» و «حلول القیام بالإضافهٔ إلی زید» می‌باشد. این معنا در بعضـی از فعل‌های ماضی لازم- مثل «ابیضّ الجسم»- روشن‌تر است. «ابیضّ الجسم» به معنای «صـدر البیـاض من الجسم» نیست بلکه معنـای آن «حـلّ البیـاض فی الجسم» است. در نتیجه مـا ناچـاریم قائـل به تعـدّد وضع شـده و بگوییم: فعل ماضی متعدّی دارای وضعی جدا از فعل ماضی لازم است.[۲۲۹]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۸

سؤال: آیا نمی‌توان بین ارتباط صدوری و ارتباط حلولی قدر جامعی تصور کرد و گفت: هیئت فعل ماضی برای آن قدر جامع وضع شده است که در نتیجه تعدد وضع و اشتراک لفظی در کار نباشد، مثل این که گفته شود: فعل ماضـی برای «کلّی ارتباط» وضع شده است، خواه به نحو صـدور باشد و خواه به نحو حلول؟ جواب: «کلّی ارتباط» فعل ماضـی مجهول را هم در بر می‌گیرد، و شاید شامل اسم فاعل هم بشود. ولی قدر متیقّن این است که ماضـی مجهول را شامل می‌شود. وقتی گفته می‌شود: «ضُرِبَ زیدٌ»، بین «ضُرِبَ» و «زیـد»، ارتبـاط وقـوعی تحقق دارد یعنی «ضـرب» بر «زیـد» واقع شـده است. لـذا نمی‌توان «کلّی ارتبـاط» را به عنوان قـدر جـامع بین خصوص ارتباط صـدوری و ارتباط حلولی فرض کرد. نمی‌توان قـدر جامعی فرض کرد که فقط ارتباط صدوری و ارتباط حلولی را شامـل شود و ارتباطهـای دیگر- چون ارتبـاط وقوعی، ارتبـاط زمـانی، ارتباط مکانی و سایر ارتباطات- را شامل نشود. البته در کلام حضـرت امام خمینی رحمه الله توضـیحی برای این مطلب ذکر نشده است ولی ما باید بیان ایشان را به این صورت توضیح دهیم که: «کسـی تصوّر نکنـد مـا می‌توانیم قـدر جـامعی بین ارتبـاط صـدوری و ارتبـاط حلولی در نظر بگیریم، ظاهر این است که چنین قـدر جامعی وجود نـدارد». در نتیجه ما ناچاریم در فعل ماضـی، قائل به تعـدّد وضع شویم، اگرچه هیئت، واحد است. و این شبیه مشترک لفظی- مانند عین و امثال آن- می‌باشد.

مباحثی در ارتباط با فعل مضارع

بحث اوّل: آیا فعل مضارع، بر زمان حال و استقبال دلالت می‌کند؟

اشاره

در اسـتعمالات مشاهـده می‌شود که فعـل مضـارع، گـاهی به معنـای حال و گاهی به معنای اسـتقبال است. این امر اختصاص به زبان عربی ندارد، مثلًا رفیق شما از شما

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۱۹

می‌پرسد: «آیا فلان مطلب را می‌دانی»؟ تعبیر «می‌دانی» فعل مضارع است، معنایش این است که آیا در حال حاضر می‌دانی؟ شما هم در جـواب می‌گوییـد: «بلی فلاـن مطلـب را می‌دانـم». «می‌دانم» هم فعـل مضـارع است و در حـال اسـتعمال شـده است. و یـا از شـما می‌پرسد: «آیا شما قدرت دارید فلان کار را انجام دهید؟» شما می‌گویید: «بلی قدرت دارم». در اینجا نیز فعل مضارع در معنای حال استعمال شده است.

نظریه مرحوم نائینی

استعمال فعل مضارع در معنای حال، آن‌قدر زیاد است که مرحوم نائینی فرموده است: «فعل مضارع، معنایش همان حال است و غیر از حال معنایی ندارد مگر این که قرائنی- مانند سین و سوف- در کار باشد». ایشان حتّی می گوید: «مشترک دانستن فعل مضارع بین حال و استقبال، از اشتباهات است». مرحوم نائینی در مقام استدلال بر مدّعای خود می‌فرماید: «دلیل ما بر این مطلب، آیه شریفه (و یقول الذین کفروا لست مرسلًا)[۲۳۰] می‌باشد، زیرا روشن است که فعل مضارع در این آیه شریفه در حال استعمال شده است.[۲۳۱] پاسخ کلام مرحوم نائینی: ما قبول داریم که فعل مضارع در آیه شریفه در حال استعمال شده است ولی نمی‌توان این آیه را دلیل بر این مطلب دانست که فعل مضارع در همه استعمالاتش در حال استعمال می‌شود. فعل مضارع، اگرچه در بسیاری از موارد به معنای حال استعمال می‌شود ولی خیلی از اوقات هم بدون وجود سین و سوف و قرائن خارجیه، در استقبال استعمال می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۰

بحث دوّم: آیا دلالت فعل مضارع بر حال و استقبال، به نحو اشتراک لفظی است یا به نحو اشتراک معنوی و یا احتمال دیگری در کار است؟

اشاره

در این زمینه سه نظریه مطرح است:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است: اشتراک فعل مضارع بین حال و استقبال، یک اشتراک معنوی است. از کلام ایشان استفاده می‌شود که این معنا نزد ایشان و نزد نحویین مسلّم بوده است که فعل مضارع، مشترک بین حال و استقبال است و اشتراک آن‌هم به صورت اشتراک معنوی است. مرحوم آخوند می‌خواهد از این مسئله تأییدی برای مسئله دیگر بیاورد و آن مسئله این است که به نظر ایشان- که حق هم همین است- فعل، دلالتی بر زمان ندارد.

ایشان در تأیید این مطلب می‌فرماید: آیا نحویین اشتراک معنوی را به چه صورت مطرح کرده‌اند؟ آیا نحویین می گویند: در فعل مضارع یک عنوان زمانی جامع بین حال و استقبال و خارج‌کننده ماضی وجود دارد؟ مثلًا عنوان «الزمان غیر الماضی» که از نظر مفهومْ هم شامل حال می‌شود و هم شامل استقبال. مرحوم آخوند می‌فرماید: خیر، این‌گونه نیست، زیرا چنین معنایی از فعل مضارع به ذهن ما نمی‌آید. و همان گونه که گفتیم: هیئت فعل مضارع- مانند هیئت فعل ماضی- دارای معنایی حرفی است. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: آنچه نحویین می گویند، این گونه توجیه می‌شود که بگوییم: فعل مضارع دارای معنایی است که این معنا خصوصیتی دارد و لازمه آن خصوصیت این است که در زمانیات، انطباق بر حال یا استقبال پیدا می کند، و نه تنها در فعل مضارع این‌طور است

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۱

بلکه در جملات اسمیه‌ای که خالی از زمان است- مثل زید ضارب- نیز خصوصیتی وجود دارد که قابل انطباق بر تمام زمان‌های

سه‌گانه است. امّا در فعل مضارع، یکی از زمانها جدا شده، همان‌طور که در فعل ماضی، انطباق بر یک زمان خاص پیدا می‌کند.[۲۳۲] بعضی از شاگردان مرحوم آخوند[۲۳۳] در حاشیه خود بر کفایهٔ می‌گوید: «آن معنایی که در فعل مضارع به عنوان مشترک معنوی مطرح است، عبارت از معنای «ترقّب» می‌باشد، در مقابل معنای «تحقّق» که در فعل ماضی مطرح است».[۲۳۴]

۲– نظریه امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله فرموده است: بعید نیست ما در فعل مضارع بگوییم: واضع، هیئت مضارع را برای ارتباط صدوری یا ارتباط حلولی استقبالی وضع کرده است. در نتیجه معنای اوّلی فعل مضارع، همان معنای استقبالی است، سپس به جهت کثرت استعمال در حال، یک وضع تعیّنی هم نسبت به حال پیدا کرده است. ولی وضع تعیّنی به صورتی نیست که معنای اصلی کنار گذاشته شود بلکه به صورتی است که گویا دو وضع در کار است: وضع تعیینی دلالت بر معنای استقبال و وضع تعیّنی دلالت بر معنای حال می‌کند.[۲۳۵]

۳– نظریه مختار

بعید نیست که ما در فعل مضارع هم مسأله تعدّد وضع را قائل شویم و بگوییم:
هیئت فعل مضارع را یک مرتبه برای ارتباط صدوری حالی و یک مرتبه برای ارتباط
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۲
صدوری استقبالی وضع کرده‌اند، زیرا ما هر طرف قضیّه را که ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم هیچ ترجیحی در کار نیست. نه می‌توان مانند محقّق نائینی رحمه الله اصالت را با حال دانست و نه می‌توان مانند امام خمینی رحمه الله اصالت را با استقبال دانست. بلکه به‌نظر می‌رسد هیچ اصالت و تبعیّتی در کار نیست و ظاهر این است که اشتراک، به صورت اشتراک لفظی است و آنچه مرحوم آخوند در ارتباط با اشتراک معنوی مطرح می‌کرد نیز نمی‌تواند مورد قبول باشد و از راهی که ایشان ذکر کرد قابل اثبات نمی‌باشد. البته بر این مطلب، ثمره مهمی مترتب نیست.

مقدّمه پنجم: اختلاف مبادی مشتقات

[کلام آخوند]

اشاره

یکی از مقدّماتی که مرحوم آخوند مطرح کرده این است که می‌فرماید: نزاع ما در باب مشتق، در ارتباط با هیئت مشتق است و اختلافی که بین مواد و مبادی مطرح است، ربطی به بحث ما ندارد. اختلاف مبادی مشتقات: بعضی از مبادی دارای عنوان «فعلیّت» می‌باشند، مثل عنوان ضَرْب قیام قعود و ... که به معنای فعلیّت ضرب و فعلیّت قیام و ... است. بعضی از مبادی دارای عنوان «قوّه و استعداد» می‌باشند، مثل عنوان کاتب که مقصود از آن کاتب بالقوّه است، یعنی کسی که استعداد کتابت در او وجود دارد. عنوان مثمر در شجره مثمره نیز به معنای این است که استعداد میوه دادن در آن وجود دارد. بعضی از مبادی دارای عنوان «ملکه» می‌باشند،

مثل مجتهد که به کسی گفته می‌شود که دارای ملکه اجتهاد باشد و قدرت استنباط داشته باشد، اگرچه این اجتهاد به مرحله فعلیّت نرسد، یعنی در خارج هیچ‌گونه استنباطی از او تحقّق پیدا نکند. بعضی از مبادی دارای عنوان «حرفه» می‌باشند، مثل تاجر که به کسی گفته

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۳

می‌شود که دارای حرفه تجارت باشد. بعضی از مبادی دارای عنوان «صناعت» می‌باشند، مثل نجّار که به کسی گفته می‌شود که دارای صنعت نجّاری است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در ارتباط با مبادی، این اختلافات وجود دارد ولی در ارتباط با هیئات، اختلافی تحقّق ندارد. بین مبدئی که در آن جنبه فعلیّت مطرح است با مبدئی که دارای جنبه قوّه و استعداد، است ازنظر هیئت «فاعل» فرقی وجود ندارد، بلکه فرقشان در این است که دایره تلبّس به مبدأ در حال و منقضی عنه المبدأ در آن دو فرق می‌کند. اگر مبدأ یک امر فعلی باشد، مثل ضارب که مبدأ آن ضرب است و ضرب هم دارای معنای فعلیّت می‌باشد، در این صورت، تلبّس به مبدأ در حال، معنایش تلبّس به ضرب فعلی است. دیروز که ضرب از زید صادر شده، زید حقیقتاً متلبّس به ضرب بوده است زیرا مبدأ به عنوان فعلیّت اخذ شده است و تلبّس به مبدأ فعلی یعنی در همان حالِ صدور ضرب و تحقّق ضرب، تلبّس به مبدأ دارد و امروز که این فعلیّت منقضی شده، مبدأ هم از او منقضی شده است. به‌عبارت‌دیگر: در مبدأ فعلی، تلبّس به مبدأ و انقضای مبدأ از ذات، دایر مدار فعلیّت است. ولی در موارد دیگر، تلبّس و انقضاء به صورت دیگر است، مثلًا در مورد مجتهد اگر بخواهیم تلبّس به مبدأ و انقضاء را فرض کنیم باید بگوییم: مادامی‌که این شخص دارای قوّه استنباط است متلبّس به مبدأ در حال است و وقتی این ملکه را از دست داد، کسالت یا کهولت سن در او پیدا شد و ملکه استنباط را از دست داد در این صورت انقضاء مبدأ می‌شود. یا در مثل تاجر که عنوان حرفه مطرح است، تا زمانی که کسب و کار و تجارت دارد، متلبّس بالمبدا در حال است، اگرچه در منزل خود خوابیده یا به مسافرت رفته باشد ولی اگر از تجارت دست برداشت یا ورشکست شد و حرفه تجارت را از دست داد، مبدأ از او منقضی شده است. در مورد شجره مثمره نیز می‌گوییم: شجره مثمره، در زمستان نیز مثمره است چون شأنیت و قابلیت میوه دادن را داراست. ولی اگر روزی خشک شد و قابلیت میوه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۴

دادن را از دست داد، مبدأ از آن منقضی شده است. بنابراین، مرحوم آخوند همه این اختلافات را به گردن مبادی گذاشته و می‌فرماید:

در هیئت مشتق، هیچ‌گونه تغییری حاصل نشده است. هیئت مشتق در ضارب و تاجر یک چیز است ولی مادّه در آن دو فرق دارد. مادّه ضارب، عبارت از ضرب است که دارای جنبه فعلیّت است ولی مادّه تاجر، عبارت از تجارت است که دارای جنبه حرفه است.[۲۳۶]

بررسی کلام مرحوم آخوند

بیان مرحوم آخوند، در ابتدا کلام خوبی به‌نظر می‌رسد ولی اگر در آن دقّت کنیم درمی‌یابیم که در بسیاری از این مبادی که ایشان ادّعای اختلاف کرد، مسئله به این صورت نیست. مثلًا مادّه در تاجر عبارت از تجارت است. تجارت اگر به معنای مصدری استعمال شود به معنای حرفه تجارت نیست. تجارت در آیه شریفه (یَا أَیها الَّذینَ آمَنوا لا تَأْکُلوا أموالَکُم بَیْنَکُم بِالباطِلِ إلّا أن تکون تجارةً عن تراضٍ)[۲۳۷] به معنای فعلیّت تجارت و صدور تجارت می‌باشد و جنبه حرفه در آن مطرح نیست. و یا مثلًا خیاطت به عنوان مبدأ برای خیّاط است. خیاطت، چه به عنوان حرفه و چه به عنوان صنعت مطرح باشد، در معنای آن جنبه فعلیّت وجود دارد. اگر کسی نذر کند که خیاطت انجام ندهد، آیا معنایش این است که نباید حرفه‌اش را خیّاطی قرار دهد؟ آیا اگر تعدادی لباس دوخت ولی

شغل خود را خیّاطی قرار نداد، مخالفت با نذر نکرده است؟ روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به این امر شود. و یا مثلًا ما احکامی داریم که روی عنوان کتابت بار شده است، در مورد قرآن

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۵

می‌گویند: «کتابت قرآن با مرکّب نجس حرام است». آیا در اینجا کتابت بالقوّه مطرح است؟ خیر، کتابت یک امر فعلی است. اکثر مبادی که ما ملاحظه می‌کنیم، جنبه فعلیّت در آنها مطرح است حتّی در شجره مثمره اگر عنوان مثمریت را از وصفیت برای شجره بیرون آورده و آن را در مصدر و مبدأ و مادّه‌اش بیاوریم می‌بینیم إثمار، معنایش شأنیت اثمار نیست. اگر معنایش شأنیت اثمار است چرا شأنیت را به اثمار اضافه می‌کنید و می‌گویید:

شأنیهٔ الإثمار؟ بنابراین در اثمار، شأنیت نیست بلکه با کلمه «شأنیت» می‌خواهید این معنا را به اثمار بدهید و الّا شأنیهٔ الإثمار به چه معناست؟ اگر اثمار به معنای شأنیت ثمره دادن باشد، چرا شما شأنیت را به اثمار اضافه می‌کنید؟ چرا می‌گویید: هذه الشجرهٔ لها شأنیهٔ الإثمار؟ بگویید: هذه الشجرهٔ لها الإثمار، که در خود اثمار،- به عقیده مرحوم آخوند- عنوان شأنیت محفوظ است. بنابراین در معنای اثمار هم شأنیت وجود ندارد. در بین این مواد و مبادی، تنها ماده اجتهاد است که حساب خاصی دارد، اجتهاد، اصلًا معنایش ملکه است. آن‌هم نه اجتهاد به معنی لغوی. اجتهاد در لغت به معنی جدّ و جهد و کوشش کردن است یعنی نهایت تلاش را در زمینه‌ای بکار بردن، پس در معنای لغوی اجتهاد، مسأله فعلیّت وجود دارد. ولی اجتهاد در اصطلاح علمای اصول به معنای ملکه و قوه استنباط می‌باشد. بنابراین اگر مواد- حتّی ماده اجتهاد- را بررسی کنیم به یک مادّه هم برخورد نمی‌کنیم که در آن عنوان شأنیت یا حرفه یا صنعت یا ملکه وجود داشته باشد بلکه در همه آنها عنوان فعلیّت مطرح است. در نتیجه اختلافات مشتقات، ربطی به مبادی ندارد و مبادی به همان معنای فعلیّت می‌باشند. تأییدی در ردّ کلام مرحوم آخوند: مؤیّد این کلام- که اختلاف در ارتباط با مواد نیست- این است که اگر اختلاف در ارتباط با مواد باشد، باید نه تنها در مشتقات مورد بحث ما بلکه در فعل ماضی و مضارع و امثال آنها نیز این‌چنین باشد زیرا مواد در همه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۶

آنها یکسان است. اگر بنا باشد در مادّه تجارت، خصوصیتِ حرفه دخالت داشته باشد، باید همان‌طوری که این معنا در تاجر به ذهن می‌آید در فعل ماضی و مضارع آن نیز به ذهن بیاید. «اتّجر» به این معنا باشد که «تجارت را حرفه خود قرار داد» درحالی‌که «اتّجر» چنین معنایی ندارد. بلکه این معنا فقط در ارتباط با «تاجر» مطرح است. پس آیا اختلافی که در خارج بین تاجر و ضارب مشاهده می‌کنیم در ارتباط با چیست؟ ما از یک طرف می‌بینیم عرف از ضارب یک معنا و از تاجر معنای دیگر را استفاده می‌کند و از طرف دیگر می‌بینیم این اختلاف مربوط به مبادی نیست و از طرفی هم مشاهده می‌کنیم که هیئت تاجر و ضارب یک چیز است و نمی‌توان گفت: هیئت هرکدام دارای مفاد خاصی است. بله، اگر هیئت آنچه دلالت بر حرفه می‌کرد، هیئت دیگری بود، می‌توانستیم بگوییم: مفاد هریک از هیئت‌ها مفاد خاصی است. آیا قائل به تعدّد وضع شویم و بگوییم: همان‌طور که کلمه عین برای معانی متعدّدی وضع شده است در باب هیئات هم همین‌طور است. هیئت «فاعل» یک بار وضع شده برای مثل «ضارب»- که در مبدأ آن جنبه فعلیّت مطرح است- و یک بار وضع شده برای مثل «تاجر»، که در مبدأ آن جنبه حرفه مطرح است. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: التزام به تعدّد وضع مشکل است. و ممکن است گفته شود: در تاجر، یک وضع تعیّنی به‌وجود آمده است، یعنی تاجر در مورد کسی استعمال شده که دارای حرفه تجارت است و این استعمال در ابتدای امر به صورت مجازی بوده است ولی کم‌کم کثرت پیدا کرده و به مرحله‌ای از حد حقیقت رسید که مشتق را از مبدأ خود جدا کرد. در تجارت که مبدأ تاجر است عنوان فعلیّت اخذ شده است ولی در تاجر چنین عنوانی وجود ندارد بلکه در آن، حرفه تجارت مطرح است. لذا تجارت به معنای فعلیّت تجارت است ولی تاجر کسی است که حرفه‌اش تجارت باشد. در مورد شجره مثمره نیز همین حرف را می‌زنیم و می‌گوییم: مثمر، به‌واسطه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۷

کثرت استعمال، در چیزی که قابلیت اثمار و شأنیت اثمار داشته باشد یک معنای حقیقی پیدا کرده است. ولی در مبدأ آن- که عبارت از اثمار است- جنبه فعلیّت وجود دارد. اثمار به معنای ثمره دادن بالفعل است و اگر بخواهید بالفعل را از آن بگیرید باید کلمه «شأنیت» را به آن اضافه کرده و بگویید: شأنیهٔ الإثمار، ولی وقتی همین اثمار را در قالب مثمر پیاده کنیم دیگر شأنیهٔ المثمریهٔ نمی‌خواهد بلکه شأنیت، در معنای مثمریت وجود دارد و معنای مثمر، به جهت کثرت استعمال، تا حد معنای حقیقی- که عبارت از چیزی است که شأنیت اثمار را داشته باشد- رسیده است. اگرچه استبعاد این حرف به استبعاد مسأله تعدّد وضع نمی‌رسد ولی برای انسان سنگین است که بخواهد بین مبدأ و مشتق جدایی بیندازد و در مبدأ، مسأله فعلیّت را مطرح کرده ولی در مشتق، شأنیت یا حرفه را مطرح کند.[۲۳۸]

اشکال در اسم مکان و اسم آلت

این مسئله، در باب اسم مکان و اسم آلت مشکل‌تر می‌شود، مثلًا ما کلمه «مقراض» را در مورد قیچی و «مفتاح» را در مورد کلید به کار می‌بریم. مقراض یعنی آلت قَرض و قطع کردن و مفتاح یعنی آلت فتح و گشودن، درحالی‌که ممکن است قیچی، تازه از کارخانه بیرون آمده و تاکنون- حتّی برای یک بار هم- چیزی با آن چیده نشده است در حالی که قرض و چیدن دارای معنای فعلی است. و یا ممکن است انسان قفلی را تازه خریداری کرده باشد و تاکنون با کلید آن- حتّی برای یک بار هم- آن قفل را باز نکرده باشد با وجود این، به کلید، عنوان «مفتاح» داده می‌شود درحالی‌که فتح به‌معنای فعلیّت باز کردن است. ولی در مورد تاجر، فعلیّت، خیلی تحقق پیدا کرده تا به صورت حرفه درآمده است. در مورد اسم مکان نیز به‌همین‌صورت است، مثلًا کسی که مسجدی را ساخته

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۲۸

است، اگرچه حتّی یک نفر در آن به سجده نرفته ولی باز هم عنوان مسجد را به آن می‌دهید. عنوان مسجدیت، به دنبال این نیست که مکانی برای سجده فعلیّت پیدا کرده باشد بلکه به مجرّد ساخته شدن، چنین عنوانی به آن اطلاق می‌شود. آیا این اطلاق به نحو مجاز است؟ آیا به علاقه اوْل و مشارفت، مسجد نامیده می‌شود؟ یا این که مسجدیت آن بالفعل و حقیقت است اگرچه تاکنون کسی در آن سجده نکرده است؟

کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

آیت‌اللّه خویی دام‌ظلّه نیز- مانند مرحوم آخوند- عنوان مسئله را روی اختلاف مواد برده و می‌فرماید: مواد، مختلف است. گاهی در آن مسأله فعلیّت مطرح است، مثل ضرب، قتل، قیام، قعود و ... و گاهی در آن مسأله ملکه مطرح است مثل مجتهد و مهندس و ... و گاهی هم در آن حرفه و صناعت مطرح است مثل تاجر و صانع و حائک و ... اختلاف در این‌ها به جهت مواد است. سپس می‌فرماید: گاهی نیز اختلاف در ارتباط با هیئت است، مثل اسم آلت و اسم مکان. «مفتاح» به معنای «ما مهّد و أُعدّ لتحقّق الفتح»

است.[۲۳۹]

بررسی کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

ملاحظه می‌شود که ایشان با وجود این که شروع بحثشان در ارتباط با مواد- با قطع نظر از هیئت- است ولی در آخر پای هیئت را هم به میان می‌آورد. و این در حقیقت، عدول از حرف گذشته و تناقض با آن حرف می‌باشد. علاوه بر این ما گفتیم:

مسأله تاجر و ضارب با اسم آلت و اسم مکان فرق می‌کند. در اسم آلت فقط یک هیئت وجود دارد که دارای معنایی است که خواهیم گفت. ولی در مورد تاجر و ضارب آیا اختلاف را در ارتباط با چه چیز می‌دانید؟ از جهت هیئت که فرقی بین آن دو وجود

ندارد. آیا در ارتباط با مادّه است؟ ما گفتیم: در مادّه تجارت عنوان حرفه مطرح نیست.

این همه کلمه تجارت در آیات و روایات به کار رفته است شاید در یک مورد آن‌هم شغل و حرفه اراده نشده باشد بلکه همان معنای مصدری مطرح است، لذا با این که مسأله اسم آلت و اسم مکان را به گردن هیئت بیندازیم مسئله حل نمی‌شود. هیئت فاعل، در تاجر و ضارب مشترک است.

کلام بعضی از بزرگان

بعضی از بزرگان ۲۴۰] در اینجا مطلب دیگری مطرح کرده می‌فرمایند: شما یک‌وقت عناوین تاجر، ضارب، مجتهد و امثال این‌ها را به صورت مجرّد- بدون تشکیل قضیّه حملیّه و بدون جری بر ذات- استعمال می‌کنید و یک‌وقت این عناوین را در قضیّه حملیّه به کار می‌برید. در صورت اوّل، فرقی بین این عناوین وجود ندارد. همان خصوصیتی که در «ضارب»، به عنوان تحقّق الفعل و تحقّق الضرب فعلًا وجود دارد، در همه این عناوین مطرح است. در همه این‌ها، فعلیّت مبدأ و فعلیّت حدث مطرح است. ولی در صورت دوّم، این‌گونه نیست. وقتی شما می‌گویید: «زید ضارب» و «ضارب» را جری بر ذات و حمل بر آن می‌کنید، حسابها از یکدیگر جدا می‌شود.

معنایی که «ضارب» در «زید ضارب» دارد یک معنا و معنایی که «تاجر» در «عَمرو تاجر» دارد معنای دیگر و معنایی که «مجتهد» در «بکر مجتهد» دارد معنای سوّم و معنایی که «مثمرة» در «الشجرة مثمرة» دارد معنای چهارم است. اختلاف بین این‌ها در ارتباط با جری بر ذات و تشکیل قضیّه حملیّه است. نظیر این مطلب در فقه در مسأله ماء جاری- که یکی از میاه معتصم است و به‌واسطه ملاقات با نجاست، نجس نمی‌شود، هرچند قلیل باشد- گفته شده است. در

آنجا بحث شده که مراد از «ماء جاری» چیست؟ و درضمن، این بحث پیش آمده که خصوصیاتی که در مورد «ماء جاری» گفته‌اند در مفهوم «الجاری»- که یک عنوان اشتقاقی و اسم فاعل است- دخالت ندارد. مثلًا گفته‌اند: ماء جاری آن است که از زمین بجوشد. ولی این خصوصیت «جوشیدن از زمین» در مفهوم «الجاری» دخالت ندارد.

مبدأ «الجاری» عبارت از «جریان» است و آبی که از آفتابه بیرون می‌ریزد هم این مبدأ را داراست و از آفتابه بر زمین جاری می‌باشد.

آنجا بعضی شبیه حرفی که الآن نقل کردیم را مطرح کرده و گفته‌اند: وقتی «الجاری» را به تنهایی استعمال می‌کنیم، خصوصیت

«جوشیدن از زمین» در مفهوم آن دخالتی ندارد ولی اگر «الجاری» را به صورت صفت برای «الماء» استعمال کرده و بگوییم: «الماء الجاری»، ذهن انسان به جای دیگر می‌رود، یعنی در این صورت، خصوصیت «جوشیدن از زمین» هم در مفهوم آن دخالت دارد و درحقیقت، معنای آن عوض می‌شود. خصوصیتی که در «الجاری» تنها و در «جری الماء من المیزاب» و «یجری الماء من المیزاب» و «الجاری من المیزاب» وجود ندارد. آن‌وقت گفته‌اند: چه مانعی دارد که در مورد «تاجر» و امثال آن نیز بگوییم: اگر به صورت مجرّد مطرح شوند، یک معنا و اگر در قضیّه حملیّه مطرح شوند معنای دیگری دارند و حساب آنها از ضارب جدا می‌شود. البته این مطلب فقهی را ما به عنوان مؤیّد حرف این بعض ذکر کردیم ولی واقعیّت این است که هر دو حرف باطل است. هم حرفی که در اینجا زده شده است و هم حرفی که در فقه مطرح است. اشکالات کلام بعضی از بزرگان: بر کلام این بعض دو اشکال وارد است: اشکال اوّل: چطور می‌شود قضیّه حملیّه، واقع موضوع و محمول را عوض کند؟

مگر قضیّه حملیّه چه نقشی می‌تواند در این زمینه داشته باشد؟ زید که همان زید است.

چگونه می‌توان گفت: «تاجر»، اگر محمول بر زید نباشد، معنایش شبیه «ضارب» است ولی اگر محمول بر زید شد، معنایش عوض می‌شود؟ مگر قضیّه حملیّه عوض‌کننده معنای محمول است؟ خیر، قضیّه حملیّه، فقط برای این است که بین موضوع و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۱

محمول ایجاد اتّحاد و هوهویت کند. اشکال دوّم: «تاجر»- اگر دلالت بر حرفه تجارت کند- هرچند به صورت مجرّد هم استعمال شود، به‌معنای کسی است که دارای حرفه تجارت باشد. اگر کسی از در وارد شود و از ما سؤال کند: معنای «تاجر» چیست؟ آیا در جواب او می‌گوییم: «تاجر، اگر مفرد باشد یک معنا دارد و اگر در جمله باشد معنای دیگری دارد»؟ اشکال بر تأییدی که ما ذکر کردیم: مسأله‌ای که در ارتباط با «الماء الجاری» مطرح شد شبیه عنوان «مجتهد» است که در بحث قبل به آن اشاره کردیم. ما گفتیم: در اجتهاد به معنای لغوی، عنوان ملکه اخذ نشده است، بلی در این مادّه، تلاش و جدیّت کامل اخذ شده است. ولی در اجتهاد به معنای اصطلاحی، عنوان ملکه اخذ شده است. عین همین حرف را در مورد «الماء الجاری» می‌گوییم. «الماء الجاری» یک وقت با معنای لغوی و یک وقت به عنوان یک اصطلاح فقهی و شرعی مطرح است. اگر «الماء الجاری» را به عنوان معنای لغوی مطرح کردیم، عنوان «جوشیدن از زمین» لازم ندارد. بلکه آب جاری آبی است که متّصل به جریان فعلی باشد خواه از زمین بجوشد یا از ناودان سرازیر باشد یا از داخل آفتابه جریان داشته باشد. ولی اگر «الماء الجاری» را به حسب اصطلاح فقهی مورد بحث قرار دهیم، دارای خصوصیت «جوشیدن از زمین» است. در نتیجه کلام این بعض نیز نمی‌تواند مشکل را حلّ کند.

حلّ اشکال در اسم آلت

در باب اسم آلت می‌توان گفت: آنچه تاکنون از اسم آلت در ذهن ما بوده این است که وقتی مثلًا آلت ضرب را مورد توجه قرار می‌دهیم، اوّل باید ضربی به عنوان مبدأ، تحقّق و فعلیّت پیدا کرده باشد و در مقام فعلیّتش هم، این چیز، آلیت برای آن داشته باشد. در حالی که معنای اسم آلت این‌گونه نیست. بلکه اسم آلت به این معناست که چیزی آلیت داشته باشد برای این که مبدأ به‌واسطه آن فعلیّت پیدا کند. و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۲

این بدان معنا نیست که مبدأ هم تا به حال، فعلیّت پیدا کرده باشد. «مفتاح» یعنی «آلت فتح» و در مادّه فتح، فعلیّت اخذ شده است. اگر گفتید: «فتح زید القفل»، یا «زید فاتح للقفل» این فتح، فعلیّت دارد. در اسم آلت هم همین فتح فعلی مطرح است نه این که حتماً

بایـد فتح فعلی در خارج هم تحقّق پیدا کرده باشد. «مفتاح» یعنی وسیله‌ای که برای تحقّق فتح فعلی است، هرچند تا به حال فتحی با آن تحقّق نیافته و یا اصلًا فتحی با آن محقّق نشود. سؤال: اگر در مورد اسم آلت چنین چیزی گفته شود، مسأله نزاع در باب مشـتق- یعنی بحث متلبّس و منقضـی- را چگونه در آن پیاده می‌کنید؟ جواب: اوّلًا: صاحب فصول رحمه الله و بعضی از بزرگان دیگر[۲۴۱] اسم آلت را از محـلّ نزاع خارج دانسـته‌اند. ثانیاً: اگر حرف این بعض را قبول نکنیم- که قبول هم نخواهیم کرد- واقعیّت مسئله این است که در آنجا هم می‌توانیم متلبّس و منقضی را تصوّر کنیم. به این اعتبار که اگر مفتاحی کاملًا صحیح است و شکستگی و نقص در آن وجود نـدارد و آلیت برای فتـح در آن محفوظ است می‌گوییم: «این، متلبّس به مبـدأ است». و اگر کلیدی خراب شد و آلیت برای فتـح را از دست داد می‌گوییم: «این منقضـی عنه المبـدأ است، زیرا تـا به حال آلیت برای فتـح داشـته ولی الآن آلیت خود را از دست داده و صـلاحیّت برای فتـح نـدارد». در نـتیجه در مورد اسم آلت، در ارتبـاط بـا خود معنـای هیئت «مِفْعَل و مِفْعَلَهٔ و مِفْعـال» می‌توانیم چنین معنایی را مطرح کنیم که هم فعلیت مبدأ را اخذ کردیم و هم معنای اسم آلت محفوظ مانده و هم می‌توانیم متلبّس و منقضی را تصوّر کنیم. آن

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۳

وقت بحث می‌کنیم که آیا اطلاق مفتاح در «ما انقضـی عنه المبدأ» به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز؟ اگر مشـتق، حقیقت در اعم شـد، چنین اطلاقی حقیقت خواهـد بود و اگر حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ بود، چنین اطلاقی مجاز خواهد بود. پس در مورد اسم آلت آنچه هست و نیست در ارتباط با هیئت است و مادّه آن همان مادّه فعلی است و فتـح فعلی در آن مطرح است. مفتاح یعنی چیزی که آلیت برای فتح فعلی دارد.

حل اشکال در اسم مکان

در مورد اسم مکان نیز شبیه همان حرفی را می‌زنیم که در مورد اسم آلت گفتیم:

بنابراین می‌گوییم: «مسـجد» به‌معنای «المکان الـذی وقع فیه السـجود بالفعل» نیست بلکه معنای آن «المکان الذی أُعدّ لأنّ یتحقّق فیه السجود بالفعل» است ۲۴۲] و در مکانی که برای یک چنین معنایی مهیّا شده لازم نیست سجودی تحقّق پیدا کرده باشد. و حتّی اگر هیچ‌گاه هم تحقّق پیدا نکند لطمه‌ای به این معنا وارد نمی‌کند زیرا این مکان مهیّا بر این است که در آن سجود فعلی تحقّق پیدا کند نه این که سـجود فعلی در خـارج واقع شـده یا واقع خواهـد شـد. در این صورت، تا زمانی که این مکان یک چنین آمادگی را دارد «متلبّس به مبـدأ» خواهـد بود و اگر روزی این آمادگی را از دست داد «منقضـی عنه المبـدأ» خواهد شد. ولی این حرف دارای یک اشکال است، زیرا در تمام «اسم مکان» ها جاری نیست.

مثلًا اگر از شـما سؤال شود: مکـان شـما در نماز جماعت در کـدام صف بود؟ شـما می‌آییـد و مکان معیّنی را نشان داده و از آن به صورت اسم مکان تعبیر می‌کنید. این معنایش این نیست که مهیّا شده برای شما و نماز شما.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۴

کلام مرحوم نائینی در ارتباط با اسم مفعول

اشاره

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» از استاد خود مرحوم نائینی نقل می‌کند که ایشان معتقد است: اسم مفعول دارای خصوصیتی است که انقضاء مبدأ در آن تصوّر نمی‌شود.
به‌همین‌جهت مرحوم نائینی همان نظریه صاحب فصول رحمه الله را پذیرفته و در مقام استدلال برآن می‌گوید: اگر چیزی در خارج با کیفیتی وقوع پیدا کرد، دیگر انقلاب‌بردار نیست یعنی نمی‌توانیم کاری کنیم که آن شیء به آن کیفیت واقع نشده باشد. «مفعول» یعنی «من وقع علیه الفعل»، آیا کسی که فعل بر او واقع شده، می‌توان کاری کرد که آن فعل بر او واقع نشده باشد؟ این واقعیت را نمی‌توان برهم زد اگرچه دهها سال از آن گذشته باشد.
«مضروب»، همیشه «من وقع علیه الضرب» است و نمی‌توان در آن منقضی تصوّر کرد. انقضاء، معنایش این است که زمانی پیش بیاید که چنین کسی «لم یقع علیه الضرب» باشد و این معنایش انقلاب واقعیت است و چنین چیزی ممتنع است.
در نتیجه اسم مفعول از حریم نزاع در باب مشتق خارج است.[۲۴۳]

پاسخ کلام مرحوم نائینی

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در پاسخ کلام استاد خود می‌فرماید: ضربی که در خارج تحقّق پیدا کرده، یک اضافه صدوری به فاعل دارد و یک اضافه وقوعی به مفعول. حال اگر شما در ناحیه مفعول می‌گویید: «الشیء لا ینقلب عمّا وقع علیه»، در ناحیه فاعل هم باید همین حرف را بزنید. فاعل هم برای همیشه متّصف است به این که او «صدر عنه الضرب» است. همان‌طور که در ناحیه مفعول، انقلاب مستحیل است، در ناحیه فاعل نیز مستحیل است و نمی‌توان کاری کرد که این ضرب از فاعل صادر نشده باشد. پس چطور شما بین فاعل و مفعول فرق می‌گذارید؟
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۵
صاحب فصول رحمه الله ادّعای استحاله نمی‌کرد و شما ادّعای استحاله می‌کنید. واقع مطلب این است که ما وقتی صدور و وقوع را در ارتباط با ضرب فعلی ملاحظه می‌کنیم همان‌طور که صدور را صدور فعلی می‌بینیم و در صدور فعلی، انقضاء تصور می‌شود، وقوع را نیز وقوع فعلی می‌بینیم و در وقوع فعلی هم انقضاء تصور می‌شود. و از این جهت، فرقی بین اسم فاعل و اسم مفعول وجود ندارد و بیرون کردن اسم مفعول از حریم نزاع، با استناد به استحاله، حرف عجیبی است.[۲۴۴]

حلّ اشکال در مسأله تاجر

آنچه بعد از تأمّل زیاد به ذهن انسان می‌آید این است که گفته شود: در باب تاجر دو وضع وجود دارد: یک وضع مربوط به مادّه آن می‌باشد که آن عبارت از تجارت فعلیه است و یک وضع هم مربوط به هیئت آن می‌باشد. تاجر از نظر هیئت هیچ فرقی با ضارب ندارد. این دو یک هیئت واحد دارند. پس معنای حرفه از کجا آمده است؟ می‌گوییم: مجموع مادّه و هیئت، نزد عرف، یک معنای جدید پیدا کرده است. حال آیا به حسب کثرت استعمال است یا چیز دیگر؟ آن را نمی‌دانیم. و آن معنای جدید عبارت از «من له التجارهٔ» است، آن‌هم در جایی که قرینه برخلاف نباشد و الّا همین تاجر در بعضی از تعبیرات، مانند ضارب است و به معنای «المشتغل بالتجارهٔ الفعلیهٔ» استعمال می‌شود ولی جایی که نفس عنوان تاجر، بدون قرینه بر خلاف استعمال شود، این مجموع، یک

معنای عرفی جدید پیدا کرده و این معنا ربطی به نزاع در باب مشتق هم ندارد، زیرا نزاع در باب مشتق، مربوط به هیئت است. و این معنا نه ربطی به مادّه تاجر دارد- زیرا مادّه‌اش تجارت فعلیه است- و نه ربطی به هیئت آن دارد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۶

مقدّمه ششم: تحقیق پیرامون معنای مشتق

مقدّمه

یکی از مسائلی که در مقدّمات بحث مشتق مطرح است این است که در عنوان محلّ نزاع، یک کلمه «حال» به کار برده شده است. در آنجا گفته می‌شود: آیا مشتق، حقیقت در خصوص «ما تلبّس بالمبدا فی الحال» است یا این که اعم از «متلبّس فی الحال» و «المنقضی عنه المبدأ» است. در ابتدا لازم است ببینیم آیا مقصود از کلمه «حال» چیست؟ در ارتباط با کلمه «حال» سه احتمال وجود دارد: ۱- حال نطق: یعنی زمانی که متکلّم می گوید: زید ضارب. ۲- حال نسبت: یعنی وقتی ضارب، حمل بر زید می‌شود و گفته می‌شود:

«زید ضارب». حال نسبت گاهی ممکن است با حال نطق فرق داشته باشد، مثل این که شما بگویید: «زید ضارب أمس»، در اینجا حال نطق امروز است ولی نسبت مربوط به دیروز است. ولی اگر بگویید: «زید ضارب الآن»، در اینجا حال نطق و حال نسبت یکی است زیرا با کلمه الآن می‌خواهید نسبت را همین حالا تحقّق بدهید. ۳- حال تلبّس: یعنی حالی که ضرب از زید صادر شده است. حال تلبّس، ممکن است غیر از دو قسم اوّل باشد. مثلًا زید دو روز قبل ضرب را انجام داده و نسبت مربوط به دیروز و تکلّم مربوط به امروز باشد.

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند فرموده است: این حال، حال تلبّس است. مرحوم مشکینی که از شاگردان مرحوم آخوند است در حاشیه بر کفایه نوشته

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۷

است: این عبارت مرحوم آخوند سهو قلم است و «حال نسبت» صحیح است. مؤید این مطلب این است که خود مرحوم آخوند مثال‌هایی که می‌زند و نتایجی که می گیرد براساس عنوان «حال نسبت» است.[۲۴۵] واقعیت مطلب همین است و مراد مرحوم آخوند «حال نسبت» است، زیرا اگر زید، دو روز قبل، تلبّس به ضرب داشته و ما الآن بگوییم: «زید ضارب أمس» یعنی ظرف نسبت را دیروز قرار دهیم، آیا چه حالی را باید ملاحظه کنیم؟ یعنی کسانی که می گویند:

مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس بالمبدا فی الحال است»، آیا مقصودشان چیست؟

آیا مثال فوق، مثال برای متلبّس بالمبدا است یا مثال برای منقضی عنه المبدأ است؟ اگر ما ملاک را حال تلبّس بگیریم، حال تلبّس، مربوط به دو روز قبل است ولی اگر ملاک را حال نسبت بگیریم، حال نسبت، مربوط به دیروز است، و اگر نسبت، دیروز واقع شد،

به‌لحاظ واقعیت، منقضی عنه المبدأ است زیرا تلبس در دو روز قبل واقع شده و قبل از دیروز تحقّق پیدا کرده است. پس ملاک حال نسبت است، یعنی باید ملاحظه کنیم ببینیم زیدی که ضارب را به او نسبت می‌دهیم، آیا در حال نسبت دادن ما، تلبّس به مبدأ داشته یا این که منقضی عنه المبدأ بوده است. در مورد استقبال نیز به‌همین‌صورت است، مثلًا اگر زید همین امروز متلبّس به ضرب است ولی ما بخواهیم نسبت را در مورد فردا ذکر کنیم و بگوییم: «زید ضارب غداً» واقعش منقضی عنه المبدأ است زیرا فردا که شما ضارب را بر زید حمل می‌کنید، زید هیچ‌گونه تلبّسی به ضرب ندارد اگرچه الآن تلبّس به ضرب وجود داشته باشد. لذا مرحوم آخوند می‌خواهد تمام ملاک را عبارت از «حال نسبت» بداند. در مورد فردا، فردا معتبر است و در مورد دیروز، دیروز معتبر است و در مورد امروز هم امروز معتبر است.

یعنی اگر گفتید: «زید ضارب الآن» و نسبت ضارب در همین حال تحقّق پیدا کرد باید ببینیم آیا در همین حال، تلبّس به ضرب تحقّق دارد یا نه؟ اگر الآن تلبّس به ضرب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۸

تحقّق داشت، این «متلبّس بالمبدا فی الحال» است و اگر دیروز متلبّس بوده «انقضی عنه المبدأ» است. و مرحوم آخوند سعی کرده کلمه «حال» را از «حال نطق» بیرون برده و به عنوان «حال نسبت» مطرح کند. البته بیان ایشان در ارتباط با از بین بردن زمان نطق بیان خوبی است. اشکال بر کلام مرحوم آخوند: اوّلًا: گویا مرحوم آخوند نکته‌ای را غفلت کرده است. این نکته در کلمات محقّقین دیگر ناخودآگاه مطرح شده ولی رمز مطلب بیان نشده است. و در میان کتابهایی که ملاحظه کردیم، رمز مطلب را استاد بزرگوار ما حضرت امام خمینی رحمه الله بیان کرده است.[۲۴۶] آن نکته این است که اگر ما پای نسبت را به‌میان آوریم معنایش این است که باید قضیّه حملیه تشکیل دهیم زیرا نسبت و جری و اطلاق در جایی است که قضیّه مطرح باشد. یعنی بگوییم: «زید ضارب» و سپس بحث کنیم آیا جری ضارب بر زید به‌لحاظ چه حالی است؟ در حالی که ما در باب معنای مشتق و هیئت مشتق کاری به قضیّه نداریم. ما وقتی برای پیدا کردن معنای هیئت ضارب به کتاب لغت مراجعه می‌کنیم در آنجا موضوع و محمولی مطرح نیست. قضیه‌ای تشکیل نشده است تشکیل قضیّه بعد از وضع است. اوّل واضع هیئت را وضع می‌کند و بعد از آن ما می‌آییم قضیّه تشکیل می‌دهیم و ضارب را به زید نسبت می‌دهیم. حال قبل از تشکیل قضیّه ما می‌خواهیم ببینیم معنای هیئت فاعل چیست؟ آن‌وقت آیا درست است که شما بگویید: در معنای هیئت فاعل، تلبّس به مبدأ در حال نسبت وجود دارد یا نه؟ در موقع وضع ما چیزی نداریم که به آن نسبت دهیم. در بحث اصولی نیز همین‌طور است. ما که می‌خواهیم در معنای ضارب بحث کنیم آیا باید اوّل یک قضیّه «زید ضارب» تشکیل دهیم و بعد بیاییم در مورد ضارب بحث کنیم که آیا مقصود از حال، حال تلبّس

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۳۹

است یا حال نسبت یا حال نطق؟ مخصوصاً حال نسبت که مرحوم آخوند روی آن تأکید دارد، مسئله را بدتر از حالات دیگر می‌کند. حال نسبت چه ارتباطی به معنای مشتق دارد؟ به عبارت اصطلاحی: ما در مفهوم تصوّری ضارب بحث می‌کنیم، همان‌طوری که وقتی شما به کتاب لغت مراجعه می‌کنید و مثلًا می‌خواهید معنای «انسان» را پیدا کنید کاری به قضیّه ندارید، برای فهم معنای تصوری هیئت فاعل نیز همین‌طور است. «زمان نطق» هم معنا ندارد، زیرا در ما وضع له هیئت مشتق کاری به حال نطق ندارند. اگر لفظ «انسان» را برای یک معنا وضع کنند و در عالم حتی یک نفر هم پیدا نشود که به این لفظ نطق کند، ضربه‌ای به حقیقت وضع وارد نمی‌شود. مسأله وضع، قبل از نطق است و معنای لفظ، بستگی به نطق ندارد. واضع، لفظ را برای معنایی وضع می‌کند، وقتی وضع تمام شد، آن‌وقت شما می‌آیید و لفظ را در معنا استعمال می‌کنید. پس چگونه می‌توان زمان نطق به ضارب- که بعد از وضع است- را در موضوع له ضارب دخالت داد و گفت: ضارب، بر متلبّس به مبدأ در حال نطق دلالت می‌کند. امّا در مورد «زمان تلبّس» علاوه بر اشکال فوق، اشکال دیگری هم مطرح است زیرا اگر ما نزاع در باب مشتق را این‌گونه مطرح کنیم که «آیا مشتق، حقیقت

در خصوص متلبّس به مبدأ در حال تلبّس است یا اعم از آن و از منقضـی است؟» اشکال می‌شود که: در همان منقضی هم متلبّس به مبـدأ در حـال تلبّس هست. مگر می‌شود در حال تلبّس، متلبّس به مبـدأ نباشـد؟ پس این که ما عنوان منقضـی را در مقابل متلبّس به مبدأ فی الحال قرار می‌دهیم، معنا ندارد که حال در آن حال تلبّس به مبدأ باشد. متلبّس به مبدأ در حال تلبّس، معنایی است که برای منقضی هم ثابت است.

پس بایـد عنوانی باشـد که در مقابل منقضـی قرار گیرد. ثانیاً: ما در باب هیئات افعال زحمت کشـیدیم و هیئات افعال را از دلالت بر زمان منسـلخ کردیم و گفتیم: هیئت فعل ماضـی دلالت بر زمان ماضـی نمی‌کنـد. هیئت فعل مضارع، دلالت بر زمان حال و اسـتقبال نمی‌کند. در باب مشتقات که اسمند و بدون

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۰

شک، زمان در آنها دخالت ندارد، چگونه بیاییم و زمان را داخل در معنای آنها بدانیم؟

اصلًا معنا ندارد پای زمان را در مفهوم مشق باز کنیم.

رجوع به اصل بحث

حـال که معلوم گردیـد، زمـان، دخـالت در معنـای مشـتق نـدارد و زمـان نطق و زمان نسـبت، متأخر از وضع است و ما- به تعبیر امام خمینی رحمه الله- داریم مفهوم تصوّری هیئت مشـتق را بررسـی می‌کنیم و کاری به نطق و نسـبت نـداریم، بایـد یک معنای تصوّری خـالی از زمـان را به عنوان معنـای مشـتق درنظر بگیریم. ولی آیـا آن معنـا چیست؟ آن معنـا این است که بگوییم: کسانی که قائلنـد: «مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس است» می‌گویند: هیئت فاعل، دارای معنایی است که این معنا منطبق نمی‌شود مگر بر کسانی که فعل از آنان تحقّق پیـدا می‌کنـد. ولی کسانی که می‌گوینـد: «مشـتق، حقیقت در اعم از متلبّس و منقضـی است» معنای وسیع‌تری را قائلند. آنان برای مشتق، معنایی را قائلند که هم بر کسی که مشغول ضرب است تطبیق می‌کند و هم بر کسی که ضرب از او منقضی شده است.

درحقیقت بـا حـذف کلمه حـال و حـذف کلمه زمان بایـد یک چنین معنایی را در ارتباط با مشـتق مطرح کنیم. در فارسـی نیز وقتی کلمه زننده را اطلاق می‌کنیم صـحبتی از زمان مطرح نیست و این کلمه، هم به کسی که مشغول ضرب است اطلاق می‌شود و هم به کسی که ضرب از او تحقّق پیدا کرده و منقضی شده است. این حرف را جمعی از محقّقین نیز فرموده‌اند ولی- همان گونه که اشاره کردیم- رمز مسـئله و کلیـد آن را اسـتاد بزرگـوار مـا حضـرت امـام خمینی رحمه الله مطرح کرده است که نزاع مـا در یـک مفهـوم تصوّری خالی از زمان است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۱

اشکال در مورد مشتقاتی چون «معدوم» و «ممتنع»

اشاره

بعضـی از مشـتقات وجود دارند که عنوان تلبّس به مبدأ در آنها وجود ندارد، یعنی این‌طور نیست که ذاتی باشد و تلبّس داشته باشد

آن ذات به آن مبدأ، مثل عنوان «معدوم» و «ممتنع». روشن است که ما ذات متلبّس به عدم و یا ذات متلبّس به امتناع نداریم، زیرا اگر قرار باشد ذات متلبّس به عدم داشته باشیم، بر اساس قاعده فلسفی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له»[۲۴۷] باید ذات، ثبوت داشته باشد یعنی یک ذات متحقّقی داشته باشیم که متلبّس به عدم باشد. درحالی‌که این دو با یکدیگر جمع نمی‌شوند. چگونه ممکن است ذاتی وجود داشته باشد و درعین‌حال متلبّس به عدم باشد؟ چنین چیزی غیرممکن است. پاسخ اشکال: قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له» در مورد جایی است که واقعاً ذاتی داشته باشیم و تلبّسی. اگر ما در معنای مشتق قائل به ترکّب شدیم و ذات را در معنای مشتق اخذ کردیم، این اشکال شما وارد است ولی اگر معنای مشتق را بسیط دانستیم- که در مباحث آینده به‌طور مبسوط پیرامون آن سخن خواهیم گفت- و گفتیم: «ذات، در معنای مشتق دخالت ندارد»، دیگر قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له» در مورد مشتق مطرح نخواهد بود. در این صورت، «معدوم» خودش حکایت از یک معنای بسیط می‌کند و نیاز به یک ذات که عدم یا امتناع برای آن ثابت باشد ندارد و قاعده فرعیت هم در مورد آن جریان ندارد. اشکال: اگر «معدوم» و «ممتنع» را به تنهایی ملاحظه کنیم، می‌توانیم بساطت معنای آنها را بپذیریم و بگوییم: «در «معدوم» و «ممتنع»، نیاز به ذات نداریم و قاعده فرعیت جریان ندارد». ولی اگر این دو عنوان را در قضیّه حملیه به کار ببریم و مثلًا بگوییم: «زید معدوم»، آیا در اینجا هم قاعده فرعیت جریان ندارد؟ چه فرقی میان «زید معدوم» و «زید قائم» وجود دارد؟ همان‌طور که ثبوت قائم برای زید، فرع ثبوت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۲

زید است، ثبوت عدم هم برای زید فرع ثبوت زید است. و بالاتر از این در مسأله «شریک الباری ممتنع» نیز باید گفت: ثبوت ممتنع برای شریک الباری فرع ثبوت شریک الباری است. چگونه می‌توان چنین چیزی گفت؟ بیان دیگر در ارتباط با اشکال: تا وقتی ما «ممتنع» و «معدوم» را به تنهایی ملاحظه کنیم مشکلی پیش نمی‌آید ولی اگر قضیّه حملیه تشکیل دهیم و مثلًا بگوییم: «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع»، حمل در این قضایا حمل شایع صناعی است ۲۴۸] که ملاک آن اتّحاد در وجود است یعنی شریک الباری در وجود با ممتنع اتّحاد دارد و زید در وجود با معدوم اتّحاد دارد. همان‌طور که در قضیّه «زید إنسان» که حملش حمل شایع صناعی است گفته می‌شود: زید با انسان اتّحاد در وجود دارد یعنی انسان، در ضمن زید تحقّق پیدا کرده است. در حالی که در اینجا نمی‌توانیم این حرف را بزنیم. وجودی برای زید تحقّق ندارد تا بخواهد در آن وجود، با معدوم اتّحاد پیدا کرده باشد. برای شریک الباری وجودی نیست تا با ممتنع، در آن وجود، اتّحاد پیدا کرده باشد. پس آیا ملاک در قضایای حملیّه‌ای که حمل آنها حمل شایع صناعی است غیر از اتّحاد در وجود است؟ و یا این که قضیّه «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» قضیّه حملیّه نیست؟ شکّی نیست که ملاک حمل شایع صناعی اتّحاد در وجود است و تردیدی نیست که این دو، قضیّه حملیّه موجبه‌اند. بنابراین ناچاریم بگوییم: قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له» در اینجا حاکم است. پس لازم می‌آید که- نعوذ باللَّه- شریک الباری وجود داشته باشد تا ممتنع برآن حمل شده باشد. پس در اینجا چه باید کرد؟ در ارتباط با حل این اشکال، سه راه مطرح شده است:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۳

۱- راه حلّ محقّق اصفهانی رحمه الله

ایشان راه حلّی را ارائه داده و می‌فرماید: بعضی از اکابر- که مقصود مرحوم صدر المتألّهین است- این راه را بیان کرده است. ایشان می‌فرماید: درست است که در حمل شایع صناعی اتّحاد در وجود لازم است و البته وجود، منحصر به وجود خارجی نیست بلکه گاهی اتّحاد در وجود ذهنی است نه وجود خارجی. مثلًا ملاک در قضیّه «الإنسان کاتب» اتّحاد در وجود خارجی است یعنی این

انسان در وجود خارجی با کاتب اتّحاد دارد. مثال روشن‌تر آن قضیّه «زید إنسان» است که اتّحاد زید با انسان در وجود خارجی است. ولی گاهی در حمل شایع صناعی اتّحاد در وجود ذهنی است، مثلًا قضیّه «الإنسان نوع» قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی است زیرا مفهوم «انسان» غیر از مفهوم «نوعٌ» است و «انسان»، یکی از مصادیق «نوعٌ» است زیرا بقر و غنم هم نوع هستند.

ولی ملاک در این حمل، اتّحاد در وجود خارجی نیست. انسان خارجی نمی‌تواند اتّصاف به نوعیت داشته باشد بلکه انسان متحقّق در ذهن است که نوعیّت دارد. سپس می‌فرماید: اتّحاد در وجود، دارای معنای وسیعی است، زیرا گاهی به صورت قطعی است- مانند مثالهای ذکر شده- و گاهی به صورت فرضی و تقدیری است. «الإنسان کاتب» از نظر وجود خارجی نیازی به تقدیر ندارد. «الإنسان نوع» ازنظر وجود ذهنی نیازی به تقدیر ندارد. ولی گاهی اتّحاد در وجود نیاز به تقدیر دارد. محقّق اصفهانی رحمه الله از صدر المتألّهین رحمه الله نقل می‌کند: در حمل شایع صناعی، همیشه موضوع، مصداق برای محمول است. شما که می‌خواهید مصداقی را به عنوان موضوع برای محمول قرار دهید گاهی با نوعی عملیات عقلی و فعالیّت عقلی می‌آیید و فردی تخیّلی و تصوّری- که ماهیت آن همان ماهیت محمول است- درست می‌کنید و آن فرد فرضی را موضوع قرار می‌دهید و حکم می‌کنید که بین این فرد فرضی با محمول، اتّحاد وجودی برقرار است. حال یا در وجود خارجی و یا در وجود ذهنی.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۴

وقتی شما می‌خواهید بگویید: «شریک الباری ممتنع» که معنایش این می‌شود که شریک الباری در وجود خارجی ممتنع است. «ممتنع»، مفهوم عامی است که می‌خواهد به حمل شایع صناعی بر مصداقش- به عنوان یک شریک الباری- حمل شود. در اینجا می‌آیید و یک «شریک الباری موجود در خارج» فرضی درنظر می‌گیرید و آن را موضوع قرار داده و «ممتنع» را برآن حمل کرده و می‌گویید: ممتنع با این اتّحاد دارد. بنابراین اگر ما بخواهیم قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له» را در اینجا پیاده کنیم باید یک شریک الباری فرضی- که ذاتش همان ذات امتناع و عدم است- را به عنوان موضوع، درنظر گرفته و ممتنع را به صورت قضیّه حملیّه برآن حمل کنیم. در نتیجه قضیّه «شریک الباری ممتنع» یک قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی می‌شود. این تحقیق صدر المتألّهین رحمه الله را مرحوم محقّق اصفهانی پذیرفته و می‌فرماید: راه، منحصر به همین است.[۲۴۹]

۲- راه حلّ امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: در قضایای حملیّه، لازم نیست براساس ظاهر قضیّه پیش برویم. ما اگر براساس قواعد ادبیات بخواهیم قضیّه «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» را مورد بحث قرار دهیم باید بگوییم: این‌ها قضیّه موجبه‌اند. ولی اگر قدری دقّت کنیم و معنای «معدوم» و «ممتنع» را درنظر بگیریم می‌توانیم بگوییم:

این‌ها قضیّه سالبه محصّله‌اند[۲۵۰] و در قضیّه سالبه محصّله نیازی به وجود موضوع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۵

نیست. مثلًا اگر ما به نحو سالبه محصّله گفتیم: «زید لیس بقائم»، این هم می‌سازد با این که زید، وجود داشته باشد و قائم نباشد و با این که اصلًا زید، وجود نداشته باشد تا بخواهد قائم باشد یا نباشد یعنی سالبه به انتفاء موضوع باشد. بنابراین اگر بگوییم: «زید معدوم» به معنای «زید لیس بموجود» است، صورت قضیّه تغییر کرده و به صورت قضیّه سالبه در می‌آید. سالبه‌ای که با انتفاء موضوع هم سازگار است، در این صورت دیگر قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له» جریان ندارد. گفته نشود: «زیدٌ موجودٌ، باطنش زیدٌ لیس بمعدومٍ است»، زیرا موجود، واقعیت و حقیقت است. این غیر از جایی است که بین دو وجود، تضادّ ثابت باشد. ممکن است در مورد جسم سیاه گفته شود: لیس بأبیض و در مورد جسم سفید گفته شود: لیس بأسود.

هر دو درست است زیرا مسأله تضاد بین دو وجود مطرح است و هر دو وجود، وجود واقعی هستند ولی در مسأله موجود و معدوم و مسأله ممکن و ممتنع نمی‌توان این حرف را زد.[۲۵۱] به‌نظر می‌رسد راه حلّی که امام خمینی رحمه الله بیان فرمود بهتر از راه‌حلّی است که مرحوم اصفهانی به تبعیّت از صدر المتألّهین رحمه الله ارائه فرموده است.

۳- راه حلّ دیگر

ممکن است در اینجا مطلب دیگری بگوییم و آن این است که مگر قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» وحی منزل است؟ این قاعده در جایی جریان دارد که محمول، یک واقعیّت و حقیقتی باشد، این که می‌گویید: «ثبوت شیء لشیء» یعنی اگر یک واقعیت و حقیقتی بخواهد برای حقیقت دیگری ثابت شود، این نیاز به ثبوت مثبت له دارد ولی جائی که محمول، یک حقیقت و واقعیت نباشد این گونه

نیست. معدومیت که حقیقتی نیست، ممتنع که حقیقتی نیست چگونه می‌خواهید آن را بر چیز دیگر اثبات کنید؟ اینجا از قاعده فرعیّت خارج است. حال یا از باب تخصیص است و عقل هم در اینجا چنین حکمی نمی‌کند و یا از باب تخصّص است یعنی از اوّل شامل اینجا نمی‌شود. ولی درعین‌حال راه حلّ امام خمینی رحمه الله بهتر است.

مقدّمه هفتم رجوع به اصل در مسأله مشتق

اشاره

اگر ما در مسأله مشتق از نظر ادلّه به جایی نرسیدیم و نتوانستیم ثابت کنیم که آیا مشتق برای متلبّس به مبدأ وضع شده یا برای اعم از متلبّس و منقضی وضع شده است؟ و در حال شک باقی ماندیم، آیا در مسئله، اصلی وجود دارد که در موقع نداشتن دلیل، به آن مراجعه کنیم تا یکی از دو طرف مسئله برای ما روشن شود یا این که اصلی در مسئله وجود ندارد؟

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است ما چنین اصلی نداریم. در اینجا ممکن است کسی بگوید: در مسأله مشتق، یک طرف قصّه، خصوص متلبّس به مبدأ و طرف دیگرش اعم از متلبّس و منقضی است. پس درحقیقت، یک طرف خاص و طرف دیگر عام است. و با توجه به این که خاص، همان عام است ولی با یک خصوصیّت زائده، پس ما وقتی شک کنیم، شکّمان به این برمی‌گردد که آیا واضع، آن خصوصیّت زائده- که در خاص، علاوه بر عام مطرح است- را در مقام وضع مراعات کرده یا نه؟ و اصل، عدم مراعات یک چنین خصوصیّتی است، پس اصل، عدم ملاحظه خاص است.

مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: اوّلًا: این اصل، معارض است با اصالت عدم ملاحظه عام، زیرا نزاع ما در مصادیق و افراد نیست که بگوییم: یک افراد مشترکی داریم و یک افراد زائد، بلکه نزاع در باب وضع و در باب مفهوم است و مفهوم عام و خاص با هم تباین دارند، یعنی ازنظر مفهومیت، دو چیزند. اگر جایی امر دائر شد میان انسان و حیوان، نمی‌توان گفت: «حیوانیت، مسلّم است و انسانیت مشکوک، پس أصالهٔ عدم زیادهٔ الإنسانیهٔ را جاری می‌کنیم». اگر مولا به عبدی گفت: «جئنی بشیء» و عبد نمی‌داند آیا مراد از «شیء» انسان است یا حیوان؟ نمی‌تواند بگوید: انسان و حیوان، خاص و عامند و حیوانیّت، مسلّم و انسانیّت، مشکوک است پس بروم برای او حیوان را بیاورم. در اینجا نمی‌شود اصل جاری کرد، زیرا انسان و حیوان در مقام تعلّق تکلیف، دو مفهوم مختلفند و اینجا جای آن نیست که نسبت به خصوص انسانیت، اصل عدم زیاده را جاری کنیم. در عالم مفهوم و وضع نیز همین‌طور است. اگر شک داریم که آیا واضع، هیئت مشتق را برای یک مفهوم خاص وضع کرده یا برای یک مفهوم عام؟ نمی‌توانیم اصالهٔ عدم ملاحظهٔ الخصوص را جاری کنیم، زیرا این اصل، معارض با أصالهٔ عدم ملاحظهٔ العموم است. ثانیاً: دلیل بر اعتبار اصالهٔ عدم ملاحظهٔ الخصوص چیست؟ آیا عقلاء اصلی به نام اصالهٔ العدم دارند که اگر در وجود و تحقّق چیزی شک کنند به این اصل مراجعه کنند؟ آیا منشأ اعتبار این اصل، عقلاء هستند؟ یا اینکه باید اعتبار این اصل را از روی ادلّه شرعیه- مثل «لا تنقض الیقین بالشک» و ادلّه استصحاب- درست کرد؟ اگر گفته شود: اصالهٔ العدم، یکی از اصول عقلایی است. می‌گوییم: دلیلی برای اثبات این معنا اقامه نشده است که عقلاء در موارد شک در وجود چیزی به اصالهٔ العدم مراجعه کنند. بلی ممکن است در بعضی از موارد- مثل این که متکلّمی بگوید: «رأیت أسداً» و مخاطب شک کند که آیا متکلّم، قرینه‌ای بر مجاز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۸

اقامه کرده یا نه؟- کسی بگوید اصالهٔ عدم القرینهٔ یک اصل عقلایی است و در محاورات، به این اصل عقلایی تمسّک می‌شود ولی به صورت مطلق و در همه جا نمی‌توان گفت: نزد عقلاء، اصلی به نام اصالهٔ العدم وجود دارد که عقلاء در تمام موارد شک در وجود به آن مراجعه می‌کنند. البته لازم نیست ما بگوییم: «چنین اصلی نداریم» بلکه کسی که معتقد است چنین اصلی وجود دارد باید برای آن، دلیل اقامه کند و ما همین‌که شک داشته باشیم، برایمان کفایت می‌کند. و اگر گفته شود: اعتبار اصالهٔ العدم، از راه ادلّه شرعیه و «لا تنقض الیقین بالشک» به‌دست‌می‌آید. می‌گوییم: مانعی ندارد ولی یک اشکال در کار است. «لا تنقض الیقین بالشک» می‌گوید: قبل از آنکه واضع، هیئت مشتق را وضع کند، خصوص متلبّس به مبدأ را لحاظ نکرده بود. شک می‌کنیم که وقتی واضع در مقام وضع برآمد و هیئت مشتق را وضع کرد، آیا خصوص متلبّس به مبدأ را لحاظ کرد یا نه؟ «لا تنقض الیقین بالشک» می‌گوید: خصوصیتی لحاظ نکرده است. این جهتِ مسئله، اشکالی ندارد. ولی مسئله، از جهت دیگر دارای اشکال است زیرا استصحاب در جایی جریان پیدا می‌کند که مستصحَب، اثر شرعی یا موضوع برای اثر شرعی باشد. امّا اگر مستصحَب، اثر شرعی و یا موضوع برای اثر شرعی نبود بلکه مستصحَب، دارای لازمی عقلی یا عرفی بوده و آن لازم، موضوع برای اثر شرعی باشد، در چنین صورتی استصحاب جریان پیدا نمی‌کند، مگر بنا بر قول به اصل مثبِت. در ما نحن فیه هم همین‌طور است، زیرا عدم ملاحظه خصوص، نه خودش حکم شرعی است- چون مربوط به وضع واضع می‌باشد- و نه موضوع برای اثر شرعی است. بر عدم ملاحظه خصوص- که مستصحب ماست- اثری شرعی مترتّب نشده است. اگر هم اثر شرعی بار شده بر ملاحظه عموم بار شده نه بر عدم ملاحظه خصوص. و شما باید با استصحاب عدم ملاحظه خصوص، لازم عقلی آن- یعنی ملاحظه عموم- را اثبات کنید.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۴۹

در نتیجه نمی‌توانیم مسئله را با «لا تنقض الیقین بالشک» حل کنیم. تردید در وضع مشتق در مسأله فقهیه: مرحوم آخوند در ادامه بحث می‌فرماید: درست است که استصحاب، در مسأله اصولیّه برای ما مشکل را حل نمی‌کند ولی اگر ما با این حالت شک وارد مسأله فقهیّه شدیم و ندانستیم که آیا مشتق برای خصوص متلبّس به مبدأ، وضع شده یا برای اعم از متلبّس و منقضی؟ می‌توانیم از

اصل عملی کمک بگیریم ولی موارد آن فرق می‌کند و به اختلاف موارد، اصل عملیِ مورد استفاده هم فرق می‌کند. در بعضی از موارد باید به اصالهٔ البراءهٔ و در بعضی از موارد به استصحاب بقای حکم سابق مراجعه شود. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم» وجوب اکرام عالم- که یکی از مصادیق مشتق است- از ناحیه مولاـ صادر می‌شود. حال باید ببینیم این «أکرم کلّ عالم» در چه موقعیتی از مولا صادر می‌شود؟ اگر زید قبلًا عالم بوده و الآن مبدأ از او منقضی شده و در حال انقضاء، «أکرم کلّ عالم» صادر شود، در این صورت باید به اصالهٔ البراءهٔ مراجعه کرد، زیرا الآن که مولا می‌گوید: «أکرم کلّ عالم» وقتی سراغ زید می‌رویم می‌بینیم مبدأ از او منقضی شده است، حساب می‌کنیم که اگر عالم برای اعم وضع شده باشد، این زید هم اکرامش واجب است زیرا در این صورت کسی که مبدأ از او منقضی شده است حقیقتاً عالم است.

ولی اگر عنوان عالم برای خصوص متلبّس به مبدأ وضع شده باشد در این صورت کسی که مبدأ از او منقضی شده، حقیقتاً عالم نبوده و اکرام او واجب نیست. و چون ما شک داریم که آیا مشتق حقیقت در خصوص است یا در اعمّ؟ پس شک می‌کنیم که آیا اکرام زید واجب است یا نه؟ و در موارد شک در حکم و نبودن حالت سابقه متیقّن، به اصالهٔ البراءهٔ مراجعه کرده و حکم به عدم وجوب اکرام زید می‌کنیم. امّا اگر «أکرم کلّ عالم» در موقعیتی از مولا صادر شد که زید، تلبّس فعلی به مبدأ داشت؛ و ما وقتی خواستیم او را اکرام کنیم دچار نسیان یا کسالتی شد و مبدأ از او

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۰

منقضی گردید، در اینجا درست است که ما در وجوب و عدم وجوب اکرام زید شک داریم ولی استصحاب، اقتضای وجوب اکرام او را می‌کند یعنی می‌گوییم: این زید که دیروز مبدأ از او منقضی نشده بود، اکرامش واجب بود و امروز که مبدأ از او منقضی شده در وجوب اکرامش شک داریم پس وجوب اکرام را استصحاب می‌کنیم.[۲۵۲]

اشکالات کلام مرحوم آخوند

بر کلام مرحوم آخوند دو اشکال وارد است: اشکال اوّل: آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در مقام اشکال بر مرحوم آخوند می‌فرماید: بیان مرحوم آخوند در مورد جریان اصالهٔ البراءهٔ- در فرض اوّل- مورد قبول است ولی در ارتباط با جریان استصحاب- در مورد فرض دوّم- قابل قبول نیست. ریشه این حرف ما همان فرمایشی است که شیخ انصاری رحمه الله در اواخر کتاب استصحاب فرموده است. شیخ انصاری رحمه الله فرموده است: در شبهات مفهومیّه، استصحاب جریان پیدا نمی‌کند. مقصود از شبهات مفهومیّه، غیر از شبهات حکمیّه و موضوعیّه است. شبهات مفهومیّه یعنی جایی که در مفهومی تردید داشته باشیم و مثال آن در فقه زیاد است.

مثلًا بحثی در فقه است که آیا مغرب شرعی عبارت از استتار قرص خورشید است یا عبارت از ذهاب حمره مشرقیه از قِمّهٔ الرأس است؟ و بین این دو، حدود پانزده دقیقه فاصله وجود دارد. به عبارت دیگر: تردید در این است که آیا مفهوم کلمه نهار (/ روز) تا چه زمانی ادامه دارد؟ آیا روز با استتار قرص خورشید از بین می‌رود یا این که بعد از استتار هم باقی است و وقتی حمره مشرقیّه از قِمّهٔ الرأس عبور کرد، روز از بین می‌رود؟

آیا در این فاصله پانزده دقیقه در ماه رمضان امساک واجب است یا نه؟ مرحوم شیخ

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۱

انصاری معتقد است: در شبهات مفهومیه، استصحاب جاری نمی‌شود. نه استصحاب حکمی و نه استصحاب موضوعی. بنابراین وقتی استتار قرص تحقّق پیدا کرد کسی نمی‌تواند بگوید من استصحاب بقاء وجوب صوم را جاری می‌کنم، برای این که نیم ساعت قبل،

روزه واجب بوده و الآن شک می‌کنم در این که آیا روزه برای من واجب است یا نه؟ زیرا یکی از شرایط استصحاب، بقاء موضوع است. و به عبارت دیگر:

در استصحاب باید قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه به تمام معنا اتّحاد داشته باشند و در اینجا قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه دو چیز است زیرا زمانی صوم واجب بود که آن زمان جزء روز بود ولی جزئیت این زمان نسبت به روز برای ما مشکوک است و نمی‌توانیم حکمی را که برای جزء متیقّن از روز ثابت است برای جزء مشکوک آن ثابت کنیم. در نتیجه استصحاب حکمی جریان ندارد زیرا موضوع، احراز نشده است. و اگر بخواهید استصحاب موضوعی جاری کنید و بگویید: «خودِ عنوانِ نهار را استصحاب کرده و می‌گوییم: ده دقیقه قبل از استتار قرص، به‌طور قطع و یقین، نهار تحقّق داشت و الآن شک داریم که آیا نهار باقی است یا نه؟ در این صورت بقاء نهار را استصحاب می‌کنیم». می‌گوییم: این استصحاب هم درست نیست، زیرا ما در یک موضوع خارجی شک نداریم یعنی اگر از ما سؤال شود: الآن کِی است؟ خواهیم گفت: قرص خورشید استتار پیدا کرده و مثلًا پنج دقیقه از آن گذشته و ده دقیقه به زوال حمره مشرقیّه باقی مانده است. پس ازنظر واقعیّت خارجیّه، هیچ‌گونه تردید و شکّی نداریم. شکّ ما در مفهوم نهار است- هرچند به‌لحاظ شرعی- یعنی نمی‌دانیم موضوع له لفظ نهار چیست؟ آیا حدّش استتار است یا حدّ آن ذهاب حمره مشرقیّه است؟ پس وقتی شکّ ما در یک موضوع خارجی نیست چه چیز را استصحاب کنیم؟ بله، یک وقت انسان در تاریکی نشسته و نمی‌داند آیا زوال حمره مشرقیّه تحقّق پیدا کرده یا نه؟ در اینجا در یک واقعیت خارجی تردید دارد و می‌تواند بقاء نهار را استصحاب کند ولی در مورد شک در مفهوم، نمی‌توان استصحاب را جاری کرد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۲

آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» پس از بیان مطلب فوق، در مقام اعتراض به مرحوم آخوند می‌فرماید: این زید که عالم بود و در زمان تلبّس او به علم، «أکرم کلّ عالم» از مولا صادر شد، حال که تلبّس او منقضی شده چه چیزی را می‌خواهید استصحاب کنید؟ ظاهر کلام مرحوم آخوند استصحاب حکمی است. ولی روی بیانی که مطرح کردیم نه استصحاب حکمی جاری می‌شود و نه استصحاب موضوعی. امّا استصحاب حکمی جاری نمی‌شود زیرا وجوب اکرام زید در سابق، به‌لحاظ این بود که زید- بدون تردید- مصداقی از مشتق است. چون عالم بود اکرامش واجب بود.

ولی الآن که مبدأ از او منقضی شده و شک داریم که آیا عالم بر او صدق می‌کند یا نه؟

نمی‌توانیم حکمی را که قضیّه متیقّنه‌اش وجوب اکرام عالم است بیاوریم و وجوب اکرام غیر عالم یا مشکوک العالمیّهٔ را اثبات کنیم. اینجا بین دو قضیّه، اتّحاد وجود ندارد، درحالی‌که در استصحاب، اتّحاد بین قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه لازم است. امّا در مورد استصحاب موضوعی- به این که بقاء عالمیت را استصحاب کنیم مانند استصحاب بقاء نهار- می‌گوییم: استصحاب موضوعی، در شبهات مفهومیّه معنا ندارد، زیرا ما الآن در واقعیت خارجیّه تردیدی نداریم. ما می‌دانیم زید تا دیروز متلبّس به مبدأ بوده و از دیروز به بعد، مبدأ از او منقضی شده است. بله اگر در یک امر خارجی شک کنیم، مثلًا شک کنیم آیا تلبّس به علم از زید کنار رفته یا نه؟ می‌توانیم بقاء عالمیّت را استصحاب کنیم. ولی اینجا که ریشه شکّ ما در مفهوم عالم است و در موضوع له هیئت مشتق تردید داریم نمی‌توانیم عالمیّت را استصحاب کنیم.[۲۵۳] اشکال دوّم: اگر مرحوم آخوند بفرماید: «جریان استصحاب موضوعی، در شبهه مفهومیّه مانعی ندارد و ما نظریّه شیخ انصاری رحمه الله را قبول نداریم». ما در جواب مرحوم آخوند می‌گوییم: بنابراین باید در مورد فرض اوّل هم قائل به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۳

استصحاب شوید. برای تبیین مطلب، ابتدا مثالی ذکر کرده و سپس بر مورد اوّل ایشان تطبیق می‌کنیم. اگر مولا- امروز گفت: «لا تشرب الخمر» و ما آمدیم سراغ مایعی و خمریّت آن را احراز کردیم، بحثی نداریم. ولی اگر با مایعی برخورد کردیم که قبلًا به‌طور

مسلّم، خمر بوده ولی الآن که «لا تشرب الخمر» آمده در خمریّت آن تردید داریم اینجا چه باید کرد؟ آیا کسی می‌تواند بگوید: این مایع که دو روز قبل خمر بوده، «لاـ تشرب الخمر» نداشته و «لاـ تشرب الخمر» در زمان شکّ در بقاء خمریّت آمده است؟ کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند و بدون تردید در اینجا استصحاب بقاء خمریّت جاری می‌شود زیرا در استصحاب تصریح شده که متیقّن لازم نیست در زمان تیقّن، اثری داشته باشد. همین که در حال استصحاب و در حال شکّ، اثری برآن مترتّب می‌شود، برای جریان استصحاب، کفایت می کند. مثال اوّل مرحوم آخوند مانند مثال فوق است. ایشان می گوید: زید، در یک هفته قبل، به‌طور قطع، عالم بوده و از یک هفته به این‌طرف، به‌طور قطع مبدأ از او منقضی شده است و «أکرم کلّ عالم» در حال انقضاء مبدأ آمده است. می گوییم: همین اندازه کفایت می کند. شما که در شبهات مفهومیّه، استصحاب را جاری می کنید، چرا در اینجا رجوع به برائت می کنید؟ اینجا هم جای استصحاب است. زید در زمان گذشته و در حال تلبّس به مبدأ، به‌طور قطع، عالم بوده و الآن که مبدأ از او منقضی شده، شک داریم عالم است یا نه؟ استصحاب می کنیم عالمیّت زید را. مگر چه فرقی بین این مثال و مثال «لا تشرب الخمر» وجود دارد؟ بنابراین آنچه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید که مسأله برائت در فرض اوّل روشن است- و ما هم آن را قبول داریم- طبق مبنای عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومیه است- که همه جا جای برائت است، هم مورد اوّل و هم مورد دوّم- ولی اگر روی مبنای مرحوم آخوند پیش برویم فرقی بین مورد اوّل و مورد دوّم وجود ندارد و در هر دو مورد، استصحاب جریان پیدا می کند.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۵۵

اقوال در ارتباط با مشتق

اشاره

پس از طرح مقدمات بحث مشتق، به بحث در ارتباط با اصل مسأله مشتق می‌پردازیم: مرحوم آخوند در ارتباط با اقوالی که در مورد مشتق مطرح است می‌فرماید: این مسئله، در ابتدای طرحش و در زمان قدیم دارای دو قول بوده و تقریباً یکی از مسائل مورد اختلاف میان اشاعره و معتزله بوده است. اشاعره قائل شده‌اند: مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ است. ولی معتزله قول به اعم را اختیار کرده و مشتق را حقیقت در اعم از متلبّس و منقضی می‌دانند. ولی به مرور زمان، اقوال متعدّد و تفصیلهای گوناگونی در مسئله پیدا شده که شاید به شش قول برسد.[۲۵۴] این اقوال همراه با ادلّه آنها در کتابهای مفصّل اصولی- مانند فصول و قوانین و ...- مطرح شده است و خود صاحبان این کتابها هم از قائلین به بعضی از این تفاصیل بوده‌اند، مثلًا صاحب فصول رحمه الله بین لازم و متعدّی فرق گذاشته و

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۵۶

لازم را حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ و متعدّی را حقیقت در اعم می‌داند. با این که از نظر هیئت یکسان می‌باشند. هیئت قائم با هیئت ضارب یکی است ولی به لحاظ متعدّی بودن مادّه و لازم بودن آن، بین آن دو، فرق گذاشته و اختلاف در مادّه را به‌حساب هیئت هم گذاشته است و بین مفاد هیئت لازم با مفاد هیئت متعدّی فرق گذاشته است. و همچنین اقوال و تفاصیل دیگر. امّا اساس مسئله را همان دو قول اوّل تشکیل می‌دهد که باید دید آیا حق با کدام‌یک از این دو قول است؟ برای روشن شدن مطلب، لازم می‌دانیم به یکی از مقدّماتی که قبل از ورود به بحث مشتق مطرح کردیم اشاره‌ای داشته باشیم. آن مقدّمه این است: «نزاع ما در باب مشتق، در یک معنای لغوی است، نزاع در تعیین موضوع له و مفاد هیئت مشتق است نه این که نزاع در یک امر عقلی باشد. و ما

گفتیم: این که بعضی از تعبیرات- مثل تعبیر مرحوم نائینی- که فرموده‌اند: «شیئیهٔ الشیء بصورته لا بمادّته» و این گونه تعبیرات را در باب مشتق مطرح کردند، ما گفتیم: این‌ها خارج از محلّ بحث است و ما نزاع در یک امر عقلی نداریم. «شیئیهٔ الشیء بصورته لا بمادّته» مطلبی فلسفی است که در جای خودش ثابت شده ولی ما نزاع در یک امر لغوی داریم. بعد از آنکه در باب مشتقات، هیئات مطرح است و اصولًا اشتقاق در ارتباط با هیئت نقش دارد، ما می‌خواهیم ببینیم موضوع له هیئت مشتق چیست؟». بنابراین، اساس در باب مشتقات را هیئات تشکیل می‌دهند و فارق بین این هیئات هم خصوصیاتی است که در خود هیئات وجود دارد. فارق بین ماضی و مضارع، اختصاص هرکدام به هیئتی خاص است. فارق بین ماضی و مضارع با اسم فاعل و اسم مفعول هم همین است. در نتیجه تمام ملاک در باب مشتق، عبارت از است و این هیئت بدون شک دارای وضع است. معنای اسم فاعل را باید از طریق هیئت اسم فاعل استفاده کرد. معنای اسم مفعول را باید از طریق هیئت اسم مفعول استفاده کرد و ... آن‌وقت نزاع در این است که هیئت مشتق برای چه معنایی وضع شده است. یادآوری می‌شود که مشتق مورد بحث ما فعل ماضی و مضارع و امر و نهی نیست

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۵۷

بلکه مشتقی است که جری بر ذات پیدا کند، اتّحاد با ذات پیدا کند و بین آن مشتق و ذات، قضیّه حملیّه- که ملاکش اتّحاد و هوهویت است- تشکیل شود. لذا مشتق داخل در بحث ما عبارت از اسم فاعل، اسم مفعول، اسم مکان،[۲۵۵] اسم آلت و امثال این‌هاست. بلکه ما گفتیم: مشتق مورد بحث ما اعم از مشتق نحوی است زیرا ما یک عناوینی- مثل زوجیّت و رقّیت و ...- داریم که مشتق نحوی نیستند ولی این ملاک در آنها وجود دارد. هرچند اینجا ممکن است کسی بگوید: اگر شما نزاع را در هیئت مشتق قرار دادید، این، همه محلّ نزاع را شامل نمی‌شود، زیرا در باب زوج و زوجه، حرّ و عبد و امثال این‌ها، هیئت خاصی مطرح نیست. هیئت، فقط در مشتق نحوی مطرح است.

ولی باید بگوییم: ملاک و مناط یکی است و الّا این که از طرفی نزاع را منحصراً در ارتباط با هیئت قرار دادیم و از طرفی دایره محلّ بحث را شامل زوج و زوجه، حرّ و عبد و امثال این‌ها قرار دهیم، این‌ها خیلی با یکدیگر جمع نمی‌شوند. در باب زوج و زوجه، مسأله هیئت مطرح نیست بلکه اگر مطرح باشد مجموع (هیئت و ماده) مطرح است. بالاخره آیا حق با کدام یک از اقوال است؟ با قطع‌نظر از این که ادلّه‌ای بر نفی آن تفصیلات داریم- که در آینده مطرح خواهیم کرد- اشکال عمده‌ای به آن تفصیلات وارد است و آن این است که آن تفصیلات با نظارت بر مواد و مبادی مطرح شده است. هیئت در ضارب و قائم یکی است و اختلاف در مبادی آن دو است که یکی متعدّی و دیگری لازم است. این امر گویا یقینی است که وقتی واضع هیئت را وضع می‌کرده توجّهی به موادّ نداشته است، همان‌طور که در فعل ماضی آن مشاهده می‌کنیم. آیا کسی می‌تواند بگوید: چون مادّه «ضَرَبَ» متعدّی است در هیئت آن خصوصیتی به‌وجود آورده و چون مادّه «قَعَدَ» لازم است در هیئت آن خصوصیتی به‌وجود آورده است؟ هیئت فعل ماضی در متعدّی و لازم یکسان است و هیچ به ذهن نمی‌آید که اختلاف در مادّه، روی هیئت

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۵۸

اثر گذاشته باشد. ولی چطور می‌شود که همین «ضَرَبَ» و «قَعَدَ» وقتی هیئت فاعلی به خودشان می‌گیرند و «ضارب» و «قاعد» می‌شوند. مواد بیاید و در هیئت دخالت کند؟ این چیزی است که انسان می‌تواند یقین به خلافش پیدا کند و بگوید: همان‌طور که در هنگام وضع هیئت فعل ماضی، مسأله تعدّی و لزوم، هیچ‌گونه نقشی در ارتباط با مفاد هیئت نداشته، در اسم فاعل هم هیئت هر دو «فاعلٌ» است، چگونه می‌شود در اینجا اختلاف مبادی و مواد در هیئت اثر بگذارد؟ با وجود این که واضع، هنگام وضع هیئت فاعل هیچ نظری به مواد و مبادی نداشته است. همین‌طور تفصیل دیگری که در این زمینه مطرح شده و می‌گوید: اگر هیئت مشتق، مسند الیه قرار گیرد حقیقت در اعم است و اگر مسند واقع شود حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ است. روشن است که هنگام وضع، این‌گونه حالات را درنظر نگرفته‌اند. علاوه بر این ما در یکی از مقدّمات مشتق گفتیم: مشتقی که مورد بحث ماست به معنای

تصوّری‌اش مورد بحث است. ما می‌خواهیم ببینیم معنای هیئت مشتق چیست؟ ما کاری به محکوم علیه و محکوم به بودن آن نداریم. این مثل این است که شخصی ناآشنا به لغت عرب از شما بپرسد: معنای کلمه «صعید» در لغت عرب چیست؟ این دیگر کاری ندارد که کلمه «صعید» در آیه (فتیمّموا صعیداً طیّباً)[۲۵۶]، مفعول واقع شده است. او می‌خواهد معنای «صعید» را در لغت عرب پیدا کند. او بـا معنـای تصوّری «صـعید» و بـا معنـای مفرد آن کار دارد. و بحث ما در باب مشـتق به‌همین‌صورت است. می‌خواهیم ببینیم هیئت مشـتق- بما أنّه لفظ واحد- چیست؟ و کاری به محکوم‌علیه یا محکوم‌به بودن نداریم. پس پیداست که این تفصیلات نادرست است و خارج از آن چیزی است که در این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۵۹

جا مورد بحث ما قرار می‌گیرد. در نتیجه ما باید همان

دو قول اصلی

اشاره

را مورد بحث و بررسـی قرار دهیم که آیـا مشـتق، حقیقت در خصوص متلبّس به مبـدأ در حـال است یـا حقیقت در اعم از متلبّس و منقضی است؟

۱- نظریّه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است: مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ در حال است. این کلام ایشان مورد تأیید آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» نیز قرار گرفته است.[۲۵۷] مرحوم آخوند برای اثبات مدّعای خود سه دلیل مطرح کرده است: دلیل اوّل (تبادر): تردیدی نیست که آنچه از هیئات مشـتقات مورد بحث ما- مثل اسم فاعل و ...- به ذهن تبادر می‌کند خصوص متلبّس به مبدأ در حال است. البته ما وقتی علائم حقیقت و مجاز را بحث می‌کردیم گفتیم: تنهـا یـک طریق برای اثبـات حقیقت بودن وجود دارد و آن عبـارت از تبادر است، حتّی تصـریح اهل لغت هم فایـده‌ای نـدارد بلکه باید خود واضع تصـریح کند که من این لفظ را برای این معنا وضع کردم که انسان از خود واضع، بـدون واسـطه یا با واسـطه‌ای که مورد وثوق باشـد به دست آورد که این لفظ برای این معنا وضع شـده است و این معمولًا تحقّق پیـدا نمی‌کند. از این که بگذریم تنها راه اثبات حقیقت عبارت از تبادر و سـبقت گرفتن معنایی از بین معانی است. دلیل دوّم (عدم صـحّت سلب):[۲۵۸] مـا در بحث علائم حقیقت و مجاز گفتیم: عـدم صـحّت سـلب هم به تبادر برمی‌گردد و اگر به تبادر برنگردد نمی‌تواند واقعیت پیدا کند،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۰

زیرا لفظ که قابل حمل نیست بلکه معنای لفظ، قابل حمل است، پس کـدام معنا را می‌خواهیـد حمل کنید؟ می‌گویید: معنای مرتکز در ذهن را. می‌گوییم: معنای مرتکز در ذهن وقتی مورد توجه شـما واقع شد معنای تفصـیلیِ لفظ می‌شود و وقتی معنای تفصـیلی شد دیگر شـما چه چیز را بر چه چیز می‌خواهید حمل کنید؟ در مرحله قبل از حمل، شـما حقیقت را کشف کردید. بنابراین عدم صحّت سلب هم به تبـادر برمی‌گردد و در اینجـا هم خصـوص متلبّس به مبـدأ در حـال تبـادر می‌کنـد. دلیـل سـوّم: مرحوم آخونـد در اینجا

مؤیّدی ذکر کرده و سپس آن را به عنوان دلیل مستقلی قرار داده است که به‌نظر ما این دلیل مستقل نیست و به تبادر برگشت می‌کند ولی درعین‌حال، حرف خوبی است. و آن این است که ما وقتی می‌خواهیم برای استحاله اجتماع ضدّین مثال بزنیم، مبادی را مطرح می‌کنیم، مثلًا می‌گوییم:

سواد، با بیاض تضادّ دارد و اجتماع سواد با بیاض امکان ندارد. می‌پرسند چرا؟

می‌گوییم: زیرا سواد و بیاض، ضدّین می‌باشند و اجتماع ضدّین محال است. هیچ تردیدی نداریم که سواد- بما أنّه مادّة- با بیاض- بما أنّه مادّة اخری- جمع نمی‌شود.

حال وقتی می‌آییم سراغ مشتقاتِ این دو یعنی اسود و ابیض، آیا در اسود و ابیض، مسئله عوض می‌شود؟ آیا می‌گوییم: «تضادّ، مربوط به سواد و بیاض بود نه اسود و ابیض. اجتماع سواد و بیاض ممتنع است ولی اجتماع ابیض و اسد ممتنع نیست زیرا اسود یعنی اعم از متلبس بالفعل و منقضی و ابیض هم به معنای اعم از متلبّس و منقضی است و اجتماع این دو ممکن است. اگر جسمی دیروز دارای سواد بوده و امروز دارای بیاض است بگوییم: اگرچه سواد و بیاض قابل اجتماع نیستند ولی اسود و ابیض قابل اجتماعند. این چیز هم بالفعل اسود است و هم ابیض»؟ آیا از جهت فهم عرفی آن تضادّی که بین این دو مادّه وجود داشته- و روی همان جهت حکم به امتناع اجتماع آن دو می‌کردیم- در صفات و در مشتق از بین می‌رود و بین اسود و ابیض تضادّی وجود ندارد؟ خیر، این‌گونه نیست، انسان وقتی به فهم عرفی خودش مراجعه می‌کند می‌بیند همان‌طور که انسان بین سواد و بیاض تضادّ می‌بیند، بین اسود و ابیض هم

تضادّ می‌بیند. نه این که بگوییم: «سواد و بیاض قابل اجتماع نیستند ولی اسود و ابیض قابل اجتماعند زیرا هر دو برای اعم وضع شده‌اند و اجتماع هر دو- یکی به‌لحاظ متلبّس و دیگری به‌لحاظ منقضی- است و هر دو حقیقت می‌باشند». در اوصاف دیگر نیز همین‌طور است ما بین قیام و قعود، تضاد می‌بینیم و این تضاد در محدوده قیام و قعود نیست و وقتی هیئت مشتق عارض بر آنها شد و به صورت قائم و قاعد درآمد هم بین آن دو تضادّ مطرح است و کسی نمی‌تواند بگوید:

«در مشتق آنها- به‌لحاظ این که هر دو برای اعم از متلبّس و منقضی وضع شده‌اند- تضاد مطرح نیست» و ممکن است یک انسان در آنِ واحد هم حقیقتاً قائم باشد و هم حقیقتاً قاعد باشد» مسئله این‌طور نیست. لذا خود این تضادّ بین صفات- مثل تضادّ بین مبادی آنها- دلیل بر این است که مشتق برای خصوص متلبّس به مبدأ در حال وضع شده است.[۲۵۹] ولی آیا این را، دلیل مستقلی به‌حساب می‌آورید، در مقابل تبادر و عدم صحت سلب- اگر عدم صحت سلب نقشی داشته باشد، که ندارد- یا آنکه این دلیل هم به تبادر برگشت می‌کند؟ شما از کجا می‌گویید: بین این صفات، تضاد وجود دارد؟ حتماً این معنا متبادر است و اگر مسأله تبادر را کنار بگذاریم و آن را- برفرض- مورد مناقشه قرار دهیم، تضادّ هم مورد مناقشه قرار می‌گیرد و ممکن است کسی بگوید: «بین سواد و بیاض با اسود و ابیض فرق وجود دارد. اجتماع سواد و بیاض، اجتماع ضدّین و محال است ولی بین اسود و ابیض تضادی وجود ندارد تا اجتماعشان غیرممکن باشد».

بنابراین آنچه هست و نیست به تبادر برمی‌گردد و حرفهای دیگر، یا اساسی ندارد و یا اگر هم اساس دارد به تبادر برگشت می‌کند. مثلًا یکی از بحثهایی که در آینده مطرح می‌شود این است که آیا مشتق دارای یک مفهوم بسیط است یا دارای مفهوم مرکّب؟

ولی بحث بساطت و ترکیب، ربطی به تبادر ندارد، تازه خود آن‌هم باید از راه تبادر درست شود و الّا آن‌هم یک بحث فلسفی نیست که ما بخواهیم- مثل مرحوم نائینی-

از راه «شیئیّةُ الشیء بِصُورَته لا بِمادّته» مسئله را حل کنیم. مسئله- به تمام شئونش- مسأله‌ای لغوی و وضعی است و مسأله لغوی و

وضعی سر و کارش با تبادر است و تبادر هم چیزی است که انسان به ذهن خودش مراجعه می‌کند. الآن اگر کسی بگوید: «زید قائم و قاعد فی آنٍ واحدٍ»، انسان به او می‌خندد. هیچ فرقی نمی‌کند که بگوید: «زید له القیام و له القعود فی آنٍ واحدٍ»- که حالت مَبدئی در آن مطرح است- یا بگوید: «زید قائم و قاعد فی آنٍ واحدٍ»- که حالت اشتقاقی در آن مطرح است- ما در هر دو مورد تضاد را احساس می‌کنیم، روی همان چیزی که از معنای مشتق به ذهن ما تبادر می‌کند و آن خصوص متلبّس به مبدأ در حال است. در نتیجه تنها دلیل در مسأله مشتق برای این قول- که مطابق با نظریه محقّقین است- همین مسأله تبادر است و این مثالها به عنوان تأیید مسأله تبادر است نه این که به عنوان دلیل مستقل و در مقابل تبادر باشد.

۲- نظریّه وضع مشتق برای اعم

عدّه‌ای معتقدند هیئت مشتق برای اعمّ از متلبّس و منقضی وضع شده است.[۲۶۰] اینان قبل از آنکه بخواهند به مقام اثبات وارد شده و برای مدّعای خود دلیلی اقامه کنند، بحثی با آنان در رابطه با مقام ثبوت مطرح است و آن این است که مدّعای این افراد، مسأله اشتراک معنوی است. یعنی اینان می‌گویند: مشتق، به وضع واحد برای قدر جامع بین متلبّس و منقضی وضع شده است و ادّعای اشتراک لفظی ندارند.[۲۶۱]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۳

معنای اشتراک معنوی این است که هم وضعْ واحد است و هم موضوع له، واحد است. موضوع له عبارت از قدر جامع مشترک بین متلبّس و منقضی است. وقتی چنین شد ما در مقام ثبوت از قائل به اعم سؤال می‌کنیم که چه قدر جامعی بین متلبّس و منقضی وجود دارد؟ آیا بین این دو یک قدر جامع ذاتی و ماهوی وجود دارد؟ همان قدر جامعی که بین زید و عَمرو وجود دارد که در ذات انسان و ماهیّت انسان و نوع انسان مشترک هستند. ما می‌بینیم متلبّس، به معنای چیزی است که الآن تلبّس به مبدأ دارد و الآن واجد مبدأ است ولی منقضی، به معنای چیزی است که الآن فاقد مبدأ است و هیچ‌گونه ارتباطی با مبدأ ندارد. در ارتباط با مبدأ، متلبّس، عنوان واجدیّت فعلیّه و منقضی، عنوان فاقدیّت فعلیّه را داراست و بین واجدیت فعلیّه و فاقدیّت فعلیّه اشتراک ماهوی حقیقی و ذاتی تحقّق ندارد. اگر شما توانستید بین موجود و معدوم یک چنین اشتراکی را درست کنید، بین فاقد و واجد هم یک چنین اشتراک و قدر جامعی وجود خواهد داشت. اگر بگویید: در مشترک معنوی لازم نیست قدر جامع ذاتی درست کنیم بلکه یک قدر جامع انتزاعی درست می‌کنیم هرچند آن قدر جامع، دخالت در ذات و ماهیت نداشته باشد. می‌گوییم: آن امر جامع انتزاعی عبارت از چیست؟ برای مطرح کردن یک چنین قدر جامعی باید خصوصیات زیر را درنظر بگیرید:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۴

۱- در معنای مشتق، پای زمان را به‌میان نیاورید، زیرا ما زمان را از مفاد افعال هم کنار زدیم و شما نمی‌توانید در مشتقات- که اسمند- پای زمان را به‌میان آورید.[۲۶۲] ۲- معنای مشتق را یک معنای یک‌سطری برای ما درست نکنید، زیرا مشتق، دارای معنای بسیطی است و ما در تنبیهات مسأله مشتق، این مسئله را مطرح خواهیم کرد که مفهوم مشتق- بنا بر تحقیق محقّقین- یک مفهوم بسیطی است. ۳- معنایی را در مشتق ذکر کنید که ما با شنیدن هیئت مشتق به آن معنا منتقل شویم نه این که شما نزد خودتان چیزی درست کنید. مثلًا بعضی گفته‌اند: مشتق، برای چیزی وضع شده که از عدم به‌وجود خارج شده است، در مقابل متلبّس به مبدأ در استقبال که مبدأ، هنوز از عدم به وجود خارج نشده است. در مشتق، خروج از عدم به وجود تحقّق دارد به‌لحاظ این که ضرب تحقّق پیدا کرده است. یا الآن بالفعل تحقّق دارد و یا این که دیروز تحقّق پیدا کرده است و «خرج من العدم إلی الوجود» حاصل شده

است. می گوییم: این‌ها همه درست است ولی شما از هیئت مشتق چه چیزی را استفاده می کنید؟ اگر از شما سؤال شود: هیئت فاعل برای چه چیزی وضع شده است؟ شما چه می گویید؟ آیا می گویید: موضوع له آن، ما خرج من العدم إلی الوجود است؟ آیا در معنای هیئت مشتق، عدم و وجود مطرح است؟ آیا با شنیدن هیئت مشتق، «ما خرج من العدم إلی الوجود» به ذهن می آید؟ خیر، این گونه نیست. شما باید معنایی را به عنوان موضوع له قرار دهید که بتوانید آن را جانشین هیئت مشتق قرار دهید و با شنیدن کلمه مشتق، آن معنا به ذهن بیاید. آن معنا باید خالی از زمان بوده، بساطت داشته و جای هیئت مشتق را پر کند و قدر مشترک بین متلبّس و منقضی هم باشد. آن معنا کدام معناست؟ حتّی خود کلمه متلبّس و منقضی در معنای مشتق اخذ نشده است. شما وقتی کلمه ضارب را می‌شنوید، مفهوم متلبّس در ذهنتان نمی‌آید، مفهوم منقضی به ذهن نمی‌آید. ما اگرچه در تعبیراتمان به متلبّس و منقضی تعبیر می کنیم، ولی این

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۵

بدان معنا نیست که تلبّس و انقضاء در مشتق دخالت دارد، حتّی اگر شما بخواهید مسئله را به صورت ترکیب مطرح کرده و بگویید: اعم از متلبّس و منقضی. این فرع این است که با شنیدن هیئت مشتق، مفهوم متلبّس و منقضی در ذهن شما بیاید درحالی‌که اگر شما میلیون‌ها بار هم مشتق را بشنوید، کلمه متلبّس و منقضی در ذهن شما نمی‌آید. مگر این که کسی در بحث اصولی مشتق وارد شود و کلمه متلبّس و منقضی را تکرار کند ولی به عنوان این که متلبّس و منقضی، موضوع له برای هیئت مشتق باشد، در ذهن کسی نمی‌آید. در نتیجه ما نمی‌توانیم یک معنایی در مشتق تصوّر کنیم که مسأله زمان در آن نباشد و بسیط بوده و با شنیدن هیئت مشتق به ذهن ما بیاید. چه رسد که بخواهیم این معنا را موضوع له برای هیئت مشتق قرار دهیم. حال که ما در مقام ثبوت به اینجا رسیدیم، مسئله به همین‌جا خاتمه پیدا می کند و دیگر لازم نیست به مقام اثبات وارد شده و به نقد و بررسی ادلّه قائلین به اعم بپردازیم ولی با توجّه به این که مباحث مذکور در این مقام، خالی از فایده نیست، لازم می‌دانیم به آنها اجمالًا اشاره‌ای داشته باشیم:

ادلّه قائلین به وضع مشتق برای اعم

اشاره

قائلین به وضع مشتق برای اعم، برای اثبات مدّعای خود ادلّه‌ای ذکر کرده‌اند که در ذیل به بحث پیرامون آنها می‌پردازیم:[۲۶۳]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۶

دلیل اوّل: تبادر

گفته‌اند آنچه از هیئت مشتق به ذهن تبادر می کند معنای اعمّ است. پاسخ دلیل اوّل: ما گفتیم متبادر از مشتق خصوص متلبّس به مبدأ در حال است.

و مسأله صفات متضادّه که مبادی متضادّه دارند تأیید خوبی برای مسأله تبادر بود.

دلیل دوّم: مسأله اسم مفعول

اشاره

قائلین به وضع مشتق برای اعمّ می‌گویند: اگر زید، مقتول عَمرو واقع شد، آیا ما می‌توانیم بگوییم: به مجرّد گذشتن یک ساعت از این قتل، دیگر عنوان مقتول حقیقتاً بر زید صدق نمی‌کند؟ و یا اگر زید، مضروب عَمرو واقع شد و ساعتی از این ضرب گذشت آیا می‌توان گفت: عنوان مضروب، حقیقتاً بر زید صدق نمی‌کند؟ این خلاف چیزی است که عقلاء و عرف استفاده می‌کنند. و درنظر عرف، بعد از انقضاء قتل و ضرب نیز عناوین مقتول و مضروب به صورت حقیقت بر زید اطلاق می‌شود. و این کشف می‌کند که مشتق برای اعم از متلبّس و منقضی وضع شده است.

پاسخ دلیل دوّم:

اوّلًا: اگرچه ما گفتیم اسم مفعول داخل در محلّ نزاع است امّا مرحوم صاحب فصول و محقّق نائینی عقیده داشتند که اسم مفعول از محلّ نزاع در باب مشتق خارج است. ولی ما این حرف را نپذیرفتیم و گفتیم: بین اسم مفعول و اسم فاعل و مشتقات دیگری که محلّ بحث واقع شده فرقی وجود ندارد و اشاره به‌خصوص اسم مفعول به این جهت است که اختلاف در مورد آن مطرح گردد. ثانیاً: این که شما می‌گویید: «هذا مقتول زید» آیا جری و نسبت این مقتولیّت را به‌لحاظ چه حالی قرار می‌دهید؟ زیدی که دیروز مضروب عَمرو واقع شده و شما امروز می‌گویید: «زید مضروب عمرو» آیا مرادتان این است که زید به‌لحاظ امروز مضروب عَمرو است؟ اگر چنین است چه کسی گفته این اطلاق به نحو حقیقت است؟ این اطلاق،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۶۷

اطلاقی است که عقلاء بدون رعایت علاقه آن را ملاحظه نمی‌کنند. اگر اطلاق مشتق در منقضی، به نحو حقیقت باشد، باید تصریح به «فی هذا الیوم» آن را از حقیقت بودن خارج نکند درحالی‌که ما می‌بینیم اگر زید، دیروز مضروب عَمرو بوده و الآن که در جلسه درس نشسته است ما بخواهیم بگوییم: «زید هذا الیوم مضروب عمرو» این به قرینه احتیاج دارد. اگر جری و نسبت به لحاظ گذشته باشد- حتّی اگر یک سال هم گذشته باشد- هیچ مشکلی پیش نمی‌آید، مثل این که بگوییم: زید کان مضروباً لعمرو. در باب قتل نیز همین‌طور است. اگر قتلی یک سال قبل واقع شده و شما الآن بگویید: «زید هذا الیوم مقتول عَمرو»، این نیاز به قرینه دارد ولی اگر گفتید: «زید کان مقتولًا لعمرو» این در حقیقت همان متلبّس به مبدأ در حال است و اطلاق آن به نحو حقیقت می‌باشد. ثالثاً: چطور شما در قضیّه ضارب و مضروب و قاتل و مقتول بین فاعل و مفعول جدایی می‌اندازید؟ اگر زید الآن حقیقتاً مقتول عَمرو باشد، چرا عَمرو هم حقیقتاً قاتل زید نباشد؟ این که ما بیاییم مسئله را روی اسم مفعول پیاده کنیم معنایش این است که آن جهت فاعلیش خیلی مثل جهت مفعولی روشن نیست، با این که مسأله فاعل و مفعول، متضایفان هستند و متضایفان، در قوّه و فعل و حقیقت مجاز مانند یکدیگرند. نمی‌شود ابوّت کسی نسبت به کسی حقیقت باشد ولی بنوّت آن‌کس نسبت به او بر نحو مجاز باشد. تفکیک بین این دو، صحیح نیست. آن‌وقت چطور شما در این مسئله بین فاعل و مفعول تفکیک قائل می‌شوید؟ اگر به قول شما مضروب، یک دایره وسیعی دارد که بعد از انقضاء را هم به نحو حقیقت می‌گیرد چطور می‌شود که مفعول، حقیقتاً مضروب باشد ولی کسی که فاعل ضرب است حقیقتاً ضارب نباشد؟

دلیل سوّم قائلین به وضع برای اعم

اشاره

این دلیل را هم قائلین به اعم و هم یکی از مفصّلین- که بین محکوم و محکوم‌علیه تفصیل داده- اقامه کرده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۶۸

این دلیل با توجّه به آیه شریفه (الزانیهٔ و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائهٔ جلدهٔ)[۲۶۴] و آیه شریفه (السارق و السارقهٔ فاقطعوا أیدیهما)[۲۶۵] می‌باشد. کیفیت استدلال به این صورت است که می‌گویند: شما وقتی زانی و زانیه را تازیانه می‌زنید آیا این‌ها در حال تازیانه خوردن، زانی و زانیه هستند؟ اگر بگویید: «با توجه به این که مبدأ در آنها منقضی شده است- چون چندی قبل، زنا بین آنها تحقّق پیدا کرده و در حال تازیانه خوردن، تلبّس به مبدأ زنا ندارند- بنابراین این‌ها الآن زانی و زانیه نیستند». پس چرا تازیانه بخورند؟ آیه شریفه می‌گوید: زانی و زانیه را تازیانه بزنید. و اگر می‌گویید: این‌ها در حال تازیانه خوردن، زانی و زانیه هستند، پس باید بگویید: مشتق: حقیقت در اعم است و عنوان زانی و زانیه بر کسی که مبدأ از او منقضی شده نیز حقیقتاً صادق است. و همین‌طور، آیه سرقت. خلاصه استدلال این که ظاهر این دو آیه و امثال این دو آیه این است که در حال اجرای حد، این عناوین فاعلی به نحو حقیقت تحقّق دارد و این در صورتی است که مشتق، حقیقت در اعم باشد زیرا روشن است که این‌ها در حال اجرای حدّ، تلبّس به مبدأ ندارند.

جواب دلیل سوّم:

از این دلیل، جوابهایی داده شده است: جواب اوّل: این را از خارج می‌دانیم که آیاتی که در مقام بیان حدود الهی وارد شده‌اند کاری به این عناوین ندارند. آنچه موجب ثبوت حد است اصل تحقّق مبدأ از

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۶۹

انسان است. نفس تحقّق سرقت و زنا از انسان، موجب حدّ است. و این عناوین اشتقاقیه دخالت در این مسائل ندارد. ما از خارج ملاک حدّ را بدست آوردیم. زید، حدّ سرقت می‌خورد زیرا سرقت از او تحقّق یافته است، حال عنوان «السارق» چگونه بر او منطبق است؟ این دیگر نقشی در مسئله ندارد. ملاک حکم از خارج برای ما مشخص است و ما هم بنا بر همان ملاک، اجرای حدّ می‌کنیم و دیگر کاری به این نداریم که آیا عنوان اشتقاقی «السارق» حقیقتاً بر این شخص صادق است یا نه؟ آنچه موجب حدّ است تحقّق مبدأ است نه تحقّق عنوان. جواب دوّم: می‌توان گفت: ما در این عناوین، همان حال نسبت را ملاحظه می‌کنیم. آیا معنای السارق، عبارت از «المتلبّس بالسرقهٔ فی الحال» است یا این که «السارق» با معنای «من کان متلبساً بالسرقهٔ فی ظرف السرقهٔ» هم سازگار است؟ اگر معنای سارق این باشد، که در حقیقت، جری به لحاظ همان حال تلبّس باشد، مثل این که زید دیروز متلبّس به ضرب بوده و ما امروز بگوییم: «زید کان ضارباً»، این، انقضی عنه المبدأ نیست. نسبت و تطبیق به لحاظ حال صدور ضرب و تلبّس به ضرب است، بنابراین اگر ما «السارق» را به «من کان متلبّساً بالسرقهٔ فی حال السرقهٔ» معنا کنیم، هیچ مجازیتی در کار نیست، زیرا این از موارد ما انقضی عنه المبدأ نیست بلکه جری و نسبت، به‌لحاظ حال تلبّس بوده و چنین اطلاقی حقیقی است. جواب سوّم: آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در پاسخ دلیل فوق می‌فرماید: ما باید ملاحظه کنیم مسأله منقضی در چه جایی قابل تصوّر است؟ مسأله منقضی را ما در قضایای خارجیه ۲۶۶] می‌توانیم تصوّر کنیم، مثلًا زیدی که دیروز ضرب از او محقّق شده است، امروز بگوییم: «زید الیوم ضارب»،

این انقضـی عنه المبدأ است زیرا این ضـرب، دیروز از زید تحقّق پیدا کرده و امروز ضربی از او تحقّق پیدا نکرده است. ما در اطلاق عنوان ضارب بر این شخص به دو صورت می‌توانیم عمل کنیم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۰

۱- به‌لحاظ حال تلبّس بگوییم: «زیـد کان ضارباً فی حال التلبّس». ۲- به‌لحاظ حال انقضاء بگوییم: «زیـد الیوم ضارب». اطلاق دوّم، از موارد انقضـی عنه المبدأ است زیرا اصل ارتباط با مبدأ، دیروز تحقّق پیدا کرده است و امروز هیچ‌گونه ارتباطی با مبدأ پیدا نکرده است. ولی اگر عنوانی اشـتقاقی مثل همین السارق را به صورت قضیّه حقیقیّه ۲۶۷] بیان کردیم، چگونه می‌توانیم منقضی عنه المبدأ را تصوّر کنیم؟ معنای قضـیّه حقیقیّه این می‌شود که «کلّ ما وجـد فی الخارج و کان کذا یترتّب علیه کذا». و در آن عنوان، منقضـی عنه المبدأ تصوّر نمی‌شود. بنابراین معنای آیه شـریفه (السارق و السارقهٔ فاقطعوا أیدیهما) این می‌شود: «کلّ انسان وجد فی الخارج و کان سارقاً یجب علی الحاکم قطع أیدیه» و این معنا دیگر دو حال- تلبّس و انقضاء- ندارد. ما نیامدیم روی شخص زید تکیه کنیم تا بتوانیم برای او دو حـالت تلبّس و انقضاء را تصوّر کنیم. در قضـیّه خارجیّه، این معنا درست است. وجود دو حالت- تلبّس و انقضاء- در یک شـخص یا چند شـخص به حسب خارج قابل تصوّر است، ولی وقتی حکم روی عنوان کلّی رفت و افرادش هم اختصاص به افراد محقّق الوجود نـداشت بلکه هر چیزی که در خـارج وجود پیـدا کرد و این عنوان بر او صـادق بود، مشـمول این موضوع است، دیگر در این عنوان ما نمی‌توانیم منقضـی عنه المبدأ را تصوّر کنیم. در اینجا شـخص خاصّ‌ی مطرح نیست که در آن، حالت تلبّس و انقضـاء تصوّر شود. پس معنـای آیه شـریفه (السارق و السارقـهٔ فاقطعوا أیـدیهما) این است: «کلّ انسان وجـد فی الخارج و قـد تلبّس بالسـرقهٔ یجب قطع أیدیه»، چگونه می‌شود در «و قد تلبّس بالسـرقهٔ» دو حالت فرض کنیم: یکی حالت تلبّس و دیگری حالت انقضاء تلبّس، و آن‌وقت ببینیم آیا عنوان «السارق» بر آن صدق می‌کند یا نه؟ لذا همان‌طور که ایشان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۱

(آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه») می‌فرماید- و مطلب خوبی هم هست- ما در قضایای حقیقیّه نمی‌توانیم عنوان منقضـی عنه المبدأ درسـت کنیم و در عنوان موضوع در قضایـای حقیقیّه نمی‌توانیم دو حـالت تصوّر کنیم. در قضایای خارجیّه است که به‌حسب خارج می‌توان دو حالت- تلبّس و انقضاء- برای آنها تصوّر کرد و در آنها می‌توان دو جور اطلاق کرد، هم می‌توان گفت: «زیـد کان ضارباً» و هم می‌توان گفت: «زید الیوم ضارب». در نتیجه، قائلین به وضع برای اعمّ نمی‌توانند به این قبیل آیات تمسک کنند.[۲۶۸]

دلیل چهارم: آیه شریفه (لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ)

یکی از آیـات قرآن که در ارتبـاط بـا منصب شامـخ امـامت وارد شـده آیه شـریفه (وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِمـاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ)[۲۶۹] می‌باشد. در این آیه شریفه خداوند متعال به حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: من می‌خواهم تو را امام و پیشوای مردم قرار می‌دهم. حضرت ابراهیم علیه السلام عرض می‌کند: آیا ذریّه من هم نصیبی از امامت دارند؟ خداوند متعال می‌فرماید: این عهد من- که همان امامت است- به ظالمین نمی‌رسد. در بعضی از روایات وارد شـده که ائمّه معصومین علیهم السـلام به این آیه شـریفه اسـتدلال کرده‌انـد که خلفـای ثلاـثه چون سـابقه بت‌پرسـتی داشـته‌اند شایستگی امامت و پیشوایی مردم را ندارند، زیرا بت‌پرستی از بزرگترین ظلم‌هاست (إنّ الشرک لظلمٌ عظیمٌ)[۲۷۰] و کسی که سابقه بت‌پرستی دارد، درحقیقت سابقه ظلم دارد و نمی‌تواند منصب شامخ امامت به او واگذار شود.[۲۷۱]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۲

قائلین به وضع مشتق برای اعم می‌گویند: به حسب ظاهر خلفای ثلاثه در زمان تصدّی خلافت، بت‌پرست نبوده‌اند، بلکه این‌ها در زمان جاهلیت و قبل از اسلام بت‌پرست بوده‌اند. بنابراین ظلمی که مربوط به بت‌پرستی است در ارتباط با قبل از اسلام و قبل از تصدّی زمام امور مسلمین است.

پس چرا ائمّه علیهم السلام به این آیه تمسک کرده‌اند؟ معلوم می‌شود که عنوان ظالم- که عنوانی اشتقاقی است- در منقضی عنه المبدأ هم به نحو حقیقت صادق است. بنابراین خلفای ثلاثه در همان زمان تصدّی خلافت هم حقیقتاً ظالم بوده‌اند اگرچه ظلم مربوط به بت‌پرستی از آنها منقضی شده ولی همان ظلم سبب می‌شود که در زمان تصدّی خلافت، عنوان ظالم بر آنها حقیقتاً اطلاق شود. و اگر عنوان ظالم حقیقتاً بر این‌ها اطلاق نمی‌شود پس چرا ائمّه علیهم السلام به این آیه شریفه برای ابطال امامت این‌ها استدلال کرده‌اند؟ پس استدلال متوقّف بر این است که این‌ها در زمان تصدّی خلافت هم حقیقتاً ظالم باشند و این معنا مبتنی بر این است که مشتق، حقیقت در اعم باشد چون این‌ها در زمان خلافت، بت‌پرستی نداشته‌اند و بت‌پرستی آنها مربوط به زمان جاهلیت بوده است. این دلیل را مرحوم آخوند نیز به عنوان یکی از ادلّه قائلین به اعم ذکر کرده است.[۲۷۲] پاسخ دلیل چهارم: مرحوم آخوند و دیگران در پاسخ استدلال فوق فرموده‌اند: عناوینی که در موضوعات احکام و حتّی آثار- از قبیل (لا ینال عهدی الظالمین)- قرار می‌گیرد بر سه قسم است:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۳

قسم اوّل: عنوانی است که نفس عنوان هیچ‌گونه دخالتی ندارد، بلکه این عنوان، مشیر است و واقعی که دخالت دارد عبارت از خصوصیتی است که در مشارالیه وجود دارد، مثلًا اگر شخصی مشغول نماز خواندن است و او پسر زید است، شما به رفیقت می‌گویی: برو پشت سر پسر زید نماز بخوان. در اینجا پسر زید بودن هیچ مدخلیتی در جواز اقتداء ندارد. آنچه در جواز اقتداء دخالت دارد مسأله عدالت است و پسر زید بودن، عنوان مُشیر است به همان عدالتی که دخالت در جواز اقتداء دارد. قسم دوّم: عنوانی که نفس عنوان دخالت دارد و این خود بر دو قسم است: الف: دخالت عنوان به این کیفیّت است که نفس تحقّق مبدأ، علّیت برای حدوث و بقاء حکم دارد. به عبارت دیگر: نفس تحقّق عنوان و ارتباط بین ذات و مبدأ، کفایت می‌کند که حکم به دنبال آن بیاید اگرچه بعداً هم این ارتباط زایل شود و این تلبّس از بین برود. ب: دخالت عنوان به این کیفیت است که حکم، دایر مدار عنوان است، تا عنوان هست، حکم هم هست و وقتی عنوان رفت حکم هم از بین می‌رود. یعنی تلبّس به مبدأ حدوثاً و بقائا در حدوث و بقای حکم دخالت دارد. تردیدی نیست که عنوان ظالم در آیه شریفه، عنوان مشیر نیست بلکه این عنوان، در مسئله نقش دارد. بحث در این است که نحوه نقش و ارتباط آن چگونه است؟ آیا نفس حدوث ظلم و تحقّق مبدأ ظلم، موجب محرومیّت از ولایت و امامت الهی است، اگرچه انسانی یک لحظه متلبّس به ظلم شود و بعد هم تلبّس از بین برود؟ یا این که (لا ینال عهدی الظالمین) معنایش این است که ظالم، مادامی که ظالم است نمی‌تواند امام گردد ولی اگر پنجاه سال هم ظلم کرده باشد و بعداً تلبّس به ظلم کنار برود می‌تواند این منصب را متصدّی شود؟ نحوه دخالت عنوان ظالم در آیه شریفه به صورت اوّل است خصوصاً به قرینه صدر آیه شریفه که مقام امامت را به حدّی بالا می‌برد که حضرت ابراهیم علیه السلام پس از مقام نبوّت، وقتی می‌خواست به مقام امامت برسد باید از آزمایشات سختی بیرون آید.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۴

(وَ إذ ابْتَلی إبراهیم رَبّه بِكلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إنّی جَاعِلك للنّاسِ إماماً) یعنی اگر ابراهیم علیه السلام کلمات خداوند را اتمام نمی‌کرد و از آن آزمایشات سخت بیرون نمی‌آمد، چنین منصبی به او داده نمی‌شد. آزمایشات حضرت ابراهیم علیه السلام به‌قدری سخت بوده که تاریخ قبل و بعد مثل آن را نشان نداد که کسی مأموریت ذبح فرزندش را پیدا کند بدون این که مسأله شوخی و رؤیای معمولی باشد. حضرت ابراهیم علیه السلام با این آزمایشهای سخت به مقام امامت رسید. معلوم می‌شود که مقام امامت مقام بسیار

مهمی است که به هرکسی داده نمی‌شود. این مقام، متناسب با دامنی پاک است که در سراسر عمر حتّی یک لحظه هم با ظلم و بت‌پرستی ارتباط پیدا نکرده باشد و الّا بت‌پرستی کجا و مقام امامت الهی که به مراتب از مقام نبوّت بالاتر است کجا؟ پس این آیه به مناسبت اهمیّت مقام امامت می‌خواهد بگوید: «عهد امامت من به کسی که تلبّس به ظلم پیدا کرده- حتی اگر این تلبّس برای یک لحظه هم باشد- نمی‌رسد». وقتی معنای آیه چنین است، این چه ارتباطی دارد با این که ظالم، حقیقت در اعم باشد؟ چه حقیقت در اعم باشد یا نباشد، خلفای ثلاثه به لحاظ بت‌پرستی، حقیقتاً ظالم بوده‌اند، اگرچه در حال تصدّی خلافت، به حسب ظاهر، عنوان ظلم و بت‌پرستی نداشته‌اند ولی همان ظلم به لحاظ حال بت‌پرستی سبب می‌شود که آیه در مقابل آنها بایستد و آنها را از مقام شامخ امامت و خلافت الهی دور کند. بنابراین استدلال ائمّه علیهم السلام به آیه شریفه مبتنی بر این نیست که مشتق، حقیقت در اعم باشد. نتیجه بحث در ارتباط با اقوال پیرامون مشتق از آنچه گفته شد معلوم گردید که مشتق، حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ است و قائلین به اعم، نه ثبوتاً می‌توانند برای مدّعای خود حرفی داشته باشند و نه اثباتاً می‌توانند دلیلی اقامه کنند.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۵

تنبیهات بحث مشتق

تنبیه اوّل آیا معنای مشتق، بسیط است یا مرکّب؟

اشاره

تردیدی نیست که ابزار و لوازمی که برای تحقّق معنای اشتقاقی لازم است، امور متعدّدی می‌باشند. در باب مشتق، حتماً باید ذاتی وجود داشته باشد و مبدأ و حدثی تحقّق داشته باشد و بین این ذات و مبدأ، تلبّس و ارتباط وجود داشته باشد تا یک عنوان اشتقاقی صدق کند. در لازم بودن این مقدّمات متعدّد تردیدی نیست، اگرچه بعضی خواسته‌اند تردید کنند ولی بحث این است که آیا موضوع له مشتق و معنایی که با شنیدن هیئت مشتق به ذهن می‌آید و به عنوان یک مفهوم تصوّری ۲۷۳] مطرح است، معنایی بسیط است یا معنایی مرکّب؟

معنای بساطت و ترکیب چیست؟

اشاره

در ارتباط با معنای بساطت و ترکیب، نظریاتی مطرح است که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۶

۱- نظریّه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: مقصود ما از بساطت این است که ما با شنیدن مشتق، یک معنا به ذهنمان بیاید، یک معنا را ادراک و تصوّر کنیم، اگرچه همین معنای واحد را اگر بخواهیم با تحلیل عقلی مورد ملاحظه قرار دهیم، چه‌بسا انحلال به دو شیء پیدا می‌کند. ولی این انحلال، با بساطت معنای مشتق منافاتی ندارد و ضربه‌ای به بساطت وارد نمی‌کند. همان‌طور که وقتی شما کلمه «حجر» را می‌شنوید، بیش از یک معنا به ذهن شما نمی‌آید ولی همین معنای واحد، وقتی با تحلیل عقلی ملاحظه شود به «شیء له الحجریّة» تحلیل می‌شود.[۲۷۴] بررسی کلام مرحوم آخوند: به‌نظر می‌رسد این تشبیه مرحوم آخوند، تشبیه صحیحی نیست، زیرا تحلیلی که در باب مشتق مطرح است غیر از تحلیلی است که در باب «حجر» مطرح است. اگرچه ما «حجر» را به «شیء له الحجریّة» تحلیل می‌کنیم ولی این «شیء» که ما با تحلیل عقلی درست کردیم، از نظر موضوع له لفظ و مدلول آن، هیچ ارتباطی به معنای «حجر» ندارد. آیا «حجر» را که واضع وضع می‌کرده- و هم مادّه خاصّ و هم هیئت خاصی را در این وضع ملاحظه کرده است- مسأله «شیء» ارتباطی با مادّه «حجر» دارد؟ آیا ارتباطی با هیئت «حجر» دارد؟ خیر، کلمه «شیء» هیچ ارتباطی با مفاد لفظ ندارد بلکه تحلیلی است از واقع حجریّت، در حالی که ما در باب مشتق نمی‌خواهیم این‌گونه برخورد کنیم. مشتق دارای حساب خاصّی است. حساب خاصّ‌ش این است که مادّه آن- ازنظر وضع- دارای استقلال است، هیئت آن‌هم- از نظر وضع- دارای استقلال است ولی وقتی مادّه و هیئت با یکدیگر ضمیمه می‌شوند و کلمه «ضارب» به گوش ما می‌خورد، اگرچه ما بگوییم: «مفهومش مفهوم بسیطی است» ولی این مفهوم بسیط را وقتی بخواهیم تحلیل کنیم، یک تحلیل مربوط به لفظ و مربوط به مقام دلالت لفظ بر معنا مطرح می‌کنیم و این غیر از عنوان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۷

«حجریّت» است که تحلیل آن هیچ ربطی به مقام دلالت لفظ ندارد. تحلیل در مورد «حجر» مربوط به واقع «حجریّت» است ولی تحلیل در باب مشتق، مربوط به لفظ است، مربوط به مادّه و هیئت است، مربوط به ترکیب لفظی بین مادّه و هیئت است، اگرچه مادّه بدون هیئت تحقّق پیدا نمی‌کند و تحصّل مادّه با هیئت است، همان‌طور که در واقعیّات، تحصّل مادّه و هیولا با صورت است، ولی بالاخره واقعیّت دو مطلب است امّا گویا این دو با هم متّحد شده و مادّه و صورت، یکی شده‌اند، مادّه و هیئت، وحدت پیدا کرده‌اند. در نتیجه تشبیهی که مرحوم آخوند ذکر می‌کند به‌نظر ما صحیح نیست. ولی اصل مسئله، همان چیزی است که مرحوم آخوند می‌فرماید: که معنای بساطت مشتق این است که هنگام شنیدن مشتق، یک معنا به ذهن انسان بیاید و انسان، یک معنا را تصوّر کند، اگرچه این معنا با تحلیل عقلی به دو شیء و چه‌بسا به سه شیء منحل گردد. ولی این انحلال، ربطی به اصل معنا ندارد. معنای «ضارب»، واحد است، همان چیزی که ما در فارسی از آن به «زننده» تعبیر می‌کنیم. حال اگر از ما سؤال کنند: آیا مفهوم این «زننده» بسیط است یا مرکّب؟ پاسخ می‌دهیم: «زننده»، یک مفهوم بسیط است، ولی اگر همین «زننده» را تحلیل کنیم، انحلال پیدا می‌کند، امّا در عالم مفهومیّت و مدلولیّت، شیء واحدی است. چیزی که در مقابل این بساطت قرار می‌گیرد عبارت از ترکیب است. ترکیب نیز به‌معنای ترکیب تصوّری و ترکیب ادراکی و لحاظی است. شما از شنیدن دو کلمه، یک معنا به ذهنتان نمی‌آید بلکه چند معنا به ذهنتان می‌آید، هرچند ارتباط بین این دو کلمه، ارتباط ناقص باشد- که حتماً هم باید به ارتباط ناقص مثال بزنیم- مثل مضاف و مضاف الیه. شما وقتی مضاف و مضاف الیه- مثل «ابن زید»- را می‌شنوید، سه معنا به ذهنتان می‌آید، یک معنا، مفاد مضاف، معنای دیگر، مفاد مضاف الیه و معنای سوّم، ارتباطی که بین مضاف و مضاف الیه است که اگر به جای «ابن» کلمه «غلام» را بگذاریم، آن معنا به ذهن ما نمی‌آید و اگر به جای «زید» کلمه «عَمرو» را بگذاریم، باز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۸

هم آن معنا به ذهن ما نمی‌آید. پس در مقابل بساطت، عنوان ترکیب قرار دارد. ترکیب، به این معناست که با شنیدن مشتق، معنای مرکّب ناقصی به ذهن انسان بیاید، آن‌گونه که با شنیدن مضاف و مضاف الیه، معنای مرکّب ناقصی به ذهن انسان می‌آید، مثلًا با

شنیدن کلمه «ضارب» معنای ترکیبی ناقصی مثل «ذات ثبت له الضرب» به ذهن انسان بیاید. اگر به جای کلمه «ضارب» عنوان «ذات ثبت له الضرب» به گوش شما بخورد، یک معنای ترکیبی ناقص به ذهن شما می‌آید، از ذات یک معنا و از ضرب هم معنای دیگر و از کلمه «له» که بر ارتباط بین ذات و ضرب دلالت می‌کند معنای سوّمی بنام نسبت به ذهن می‌آید. کسانی که در باب مشتق قائل به ترکیبند باید یک چنین چیزی را بگویند، که ما با شنیدن کلمه «ضارب» یک معنای ترکیبی به ذهنمان می‌آید، و آن معنای ترکیبی یا سه جزء دارد: ذات، حدث و نسبت، و یا دارای دو جزء است: حدث و نسبتِ حدث به ذات. و نفس ذات، خارج از معنای مشتق است. پس ترکیبی که در اینجا مطرح است مثل ترکیبی است که در ارتباط با دو لفظ مرکّب تصوّر می‌شود البته مرکّبی که ترکیب آن ناقص باشد. در نتیجه اصل کلام مرحوم آخوند در ارتباط با معنای بساطت و ترکیب مورد قبول است اگرچه تشبیهی که ایشان ذکر کرد مورد قبول ما قرار نگرفت. خلاصه کلام مرحوم آخوند این بود که معنای بساطت، همان بساطت در عالم ادراک و در عالم لحاظ و تصوّر است و این بساطت، با ترکیبی که از تحلیل عقلی به‌دست‌می‌آید منافاتی ندارد.

در مقابل این بساطت، ترکیبی که قائل به ترکیب می‌تواند ادّعا کند نیز همان ترکیب در مقام تصوّر و ادراک است یعنی با شنیدن لفظ مشتق، چند معنا به ذهن بیاید همان‌طور که با شنیدن «ذات ثبت له الضرب» چند معنا به ذهن می‌آید.

۲- نظریّه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

معنایی که مرحوم آخوند برای بساطت و ترکیب بیان فرمود، به‌شدت مورد انکار

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۷۹

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» قرار گرفته است. ایشان می‌فرماید: معنایی که شما برای بساطت مطرح می‌کنید چیزی است که قائل به ترکیب می‌گوید، یعنی این معنا، معنای ترکیب است نه معنای بساطت. ترکیب، این نیست که در مقام تصوّر «ضارب»، دو معنا در ذهن بیاید، بلکه ترکیب این است که معنایی با تحلیل عقلی، به دو معنا یا بیشتر انحلال پیدا کند. آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: امّا معنای بساطت- همان‌طور که محقّقین قائل شده‌اند- عبارت از این است که مشتق، دارای یک معنایی باشد که به هیچ عنوان قابل انحلال به دو معنا یا بیشتر نباشد و با تحلیل عقلی هم نمی‌توان آن را منحل به چند معنا کرد. سپس می‌فرماید: چگونه می‌توان مشتق را معنا کرد که با تحلیل عقلی هم قابل انحلال نباشد. اگر «ضارب» به معنای «زننده» باشد، شما هرچند نخواهید تحلیل کنید، بالأخره با تحلیل عقلی به ذات و ضرب و ارتباط بین آن دو انحلال پیدا می‌کند.

ولی محقّقین گفته‌اند: «ضارب» به معنای «ضرب» است. برای توضیح مطلب ایشان یادآوری می‌کنیم که ما در بحث پیرامون مادّه مشتّقات گفتیم: مادّه مشتّقات، معنایی است که در تمامی مشتّقات وجود دارد و در هر مشتّقی، یک اضافه‌ای بر معنای مادّه وجود دارد ولی عنوان مادّه- چه از جهت لفظ و چه از جهت معنا- در تمامی مشتّقات، محفوظ است. در آنجا پیرامون مادّه «ضرب» گفتیم:

مادّه «ضرب» عبارت از «کتک» است. «کتک» فی‌نفسه نه اضافه به فاعل دارد و نه اضافه به مفعول و نه اضافه به زمان و نه اضافه به چیز دیگر. آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: «ضارب» همان «ضرب» است و «ضرب» هم معنایی جز «کتک» ندارد. و اگر «ضرب» را به معنای «کتک زدن» معنا کنید، «ضرب» هم مشتق شده است و اگر بخواهید آن را از حالت اشتقاقی بیرون بیاورید و «ضرب» فقط بر معنای مادّه دلالت کند باید آن را به‌معنای «کتک» بدانید. حتّی ما گفتیم: ممکن است بگوییم که این هیئت مصدری، غیر از هیئت فعل ماضی و مضارع و این‌هاست.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۰

هیئت مصدری برای افاده معنایی زاید بر مادّه وضع نشده بلکه برای امکان تنطّق به مادّه وضع شده است و زائد بر معنای مادّه بر چیزی دلالت نمی‌کند. حتّی این که می‌گویند: «مصدر، در آخر معنای فارسی‌اش «دن» یا «تن» است» این حرف را هم کنار می‌گذاریم و می‌گوییم: «ضرب، به معنای «کتک» است». آیا انسان در معنای مادّه- که عبارت از کتک است- می‌تواند تحلیل عقلی به کار ببرد؟ خیر، هرچه هم فعالیّت کنیم نمی‌توانیم کتک را به دو معنا منحل کرده و آن را از بساطت بیرون آوریم. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌گوید: ما معتقدیم «ضارب» از نظر معنا همان معنای «ضَرْب» را داراست همان‌طور که معنای «ضَرْب» با تحلیل عقلی قابل انحلال نیست، معنای «ضارب» هم همین‌طور است. «ضارب» و «ضَرْب» دارای یک معنا هستند و فرقی که بین آن دو وجود دارد در یک مسأله اعتباری است و آن عبارت از این است که اگر شما «ضرب» را به صورت «بشرط لا» اعتبار کردید، عبارت «زیدٌ ضَرْبٌ» غلط خواهد بود ولی اگر همین «ضرب» را به صورت «لا بشرط» اعتبار کردید قیافه «ضرب» را برمی‌دارید و جای آن، «ضارب» می‌گذارید و حمل «ضارب» بر زید، یک حمل صحیح می‌شود و الّا در باطن، «ضارب» به معنای «ضرب» است ولی حمل «زید ضَرْبٌ» صحیح نیست و حمل «زید ضارب» صحیح است و این صحّت و عدم صحّت دایر مدار اعتبار است. به عبارت دیگر: اگر معنای «ضرب» و «کتک» را «بشرط لا» ی از حمل و «بشرط لا» ی از اتّحاد با زید ملاحظه کردید، این ضرب، قابل حمل بر زید نیست ولی اگر همین معنا را به صورت «لا بشرط» ملاحظه کردید، یعنی به گونه‌ای آن را ملاحظه کردید که بتواند بر زید حمل شود و با آن اتّحاد پیدا کند، شما عنوان «ضارب» را به کار می‌برید. پس از جهت معنا فرقی بین ضارب و ضرب وجود ندارد و همان گونه که «ضرب» با هیچ تحلیل عقلی قابل انحلال به دو معنا نیست، «ضارب» هم به‌همین‌صورت است. خلاصه حرف آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» این است که ترکیب‌های دوکلمه‌ای مثل «ابن زید» و «غلام عَمرو» را کنار بگذارید. این‌ها ربطی به بحث ما ندارند. آنچه در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۱

بساطت و ترکیب محور بحث است این است که آیا معنای مشتق یک معنایی است که هنگام تحلیل عقلی به دو معنا یا بیشتر منحل می‌شود یا این که معنای مشتق یک معنای بسیطی است که با هیچ تحلیلی قابل انحلال به دو معنا یا بیشتر نیست؟[۲۷۵]

بررسی نظریّه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

این حرف اگرچه از جماعتی از بزرگان و حتّی جمعی از فلاسفه نقل شده است ولی به‌نظر ما حرف درستی نیست، زیرا ما در مباحث مربوط به معانی حرفیه گفتیم:

معانی حرفیه از واقعیّات است ولی واقعیّت خاصّی است که نیاز به طرفین دارد. اگر بخواهد حقیقت ظرفیّت تحقّق پیدا کند باید «زید» باشد، «دار» هم باشد و «زید» هم در «دار» باشد. «زید» به تنهایی و «دار» به تنهایی نمی‌توانند واقعیت ظرفیّت را تحقّق بخشند. «زید در دار» واقعیّت ظرفیت را تشکیل می‌دهد. و گفتیم: این واقعیت، مثل واقعیت عرض است ولی در مرتبه‌ای ضعیف‌تر از آن قرار دارد زیرا در باب اعراض نیاز به یک موضوع و معروض است ولی در معانی حرفیّه، نیاز به دو شیء است. در باب مشتق نیز یک واقعیّتی تحقّق دارد که اگر آن واقعیّت نباشد جایی برای مشتق باقی نمی‌ماند. اگر زیدی نباشد، ضربی هم نباشد و تلبّس زید به ضرب نباشد آیا می‌شود معنای اشتقاقی تحقّق پیدا کند؟ خیر، البته نمی‌خواهیم بگوییم: همه این‌ها داخل در معنای مشتق است. بلکه این مسائل در تحقّق عنوان مشتق، لازم هستند. اگر ذاتی نباشد، مبدأ و حدثی نباشد، تلبّس ذات به مبدأ نباشد، عنوان اشتقاقی تحقّق پیدا نمی‌کند. اگر زید و ضَرْب و تلبّس نباشد، هزار مرتبه هم مفهوم ضَرْب را به صورت لا بشرط اعتبار کنید، این اعتبار، کار را درست نمی‌کند. شما با کلمه «ضارب» حکایت از یک واقعیّت می‌کنید آیا آن واقعیّت غیر از این است که باید ذاتی باشد، مبدئی

باشد و تلبّس ذات به مبدأ هم باشد؟ شما سخن از اعتبار «ضرب» به صورت «لا بشرط» و یا

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۲

به صورت «بشرط لا» می گوییـد. آیا این اعتبار با قطع‌نظر از واقعیّت است؟ یا این که این اعتبار باتوجّه به واقعیّت است و این اعتبار، نقشه همـان واقعیّت است؟ اگر بـا قطع‌نظر از واقعیّت است چطور اگر ضـرب را به صورت «لاـ بشـرط» اعتبار کنیـد قابل حمل بر زید است؟ چطور اگر ضـرب به معنـای کتـک را- که هیـچ اضـافه‌ای بر این معنـا نـدارد- به صورت «لا بشـرط» اعتبار کردیـد، با «زیـد» هوهویت پیـدا می کنـد و بین زیدی که عبارت از یک انسان و ذات است با ضـربی که به معنای کتک و یک معنای حدثی است، به مجرّد اعتبار شـما، اتّحاد و هوهویت درست می‌شود و قضـیّه حملیّه تشـکیل می گردد، و اگر به صورت «بشرط لا» اعتبار کردید قابل حمـل نیست؟ خیر، این‌هـا ارتبـاطی بـا اعتبار نـدارد. آنجا که شـما می گوییـد: «زیـد ضارب»، واقعیّت، یک واقعیّت دیگر است و آن واقعیّـت این است که ذاتی هست، مبـدئی هست و تلبّس ذات به مبـدأ تحقّـق دارد، لـذا شـما به عنـوان حکـایت از آن واقعیت، «زیدٌ ضاربٌ» را به کار می‌برید ولی در «زیدٌ ضَرْبٌ» واقعیّتی وجود ندارد و لازم هم نیست واقعیّت وجود داشته باشد زیرا «ضَرْب» با «زید» اتّحاد نـدارد، «ضـرب»، صادر از زیـد و متحقّق از زیـد است نه این که متّحـد با زید باشد و بین ضـرب و زید یک اتّحاد و هوهویتی تحقّق داشته باشد. مرحوم آیت‌اللّه حائری، گاهی که بعضـی از مسائل فلسفی مطرح می‌شد می‌فرمود: «ما معقول درست نخوانده‌ایم ولی عقلش را داریم. عقـل در جای خودش محفوظ است». آیا کـدام عقلی اجازه می‌دهـد که ما بین «زیـد ضَـرْب» و «زیـد ضارب» یـک چنین فرقی اعتبـاری قائـل شویم و هیـچ کـاری به واقعیّت و تفـاوتی که در واقع بین «ضـارب» و «ضَـرْب» وجود دارد نداشـته و بگوییم: «ضارب» همان «ضَـرْب لا بشـرط» است. سؤال می‌شود «لا بشـرط» چیست؟ بگوییم: «ما خودمان «ضَرْب» را «لا بشرط» اعتبار می‌کنیم و بـا این حیثیّت لاـ بشـرطی آن را بر زیـد حمـل می‌کنیم». مگر قضایای حملیّه در اختیار ماست که با یک اعتبار بتوانیم این مسائل را درست کنیم؟ «زید ضارب» حاکی از واقعیّت است. واقعیّت آن ربطی به مسأله «ضَرْب» ندارد. آنجا تلبّس مطرح

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۳

است، ذات مطرح است. اگرچه در معنای تصوّری مشـتق، این ترکیب وجود نداشته باشد ولی واقعیّت را که نمی‌شود انکار کرد. لذا محقّق شـریف هم- که قائل به بساطت است- وقتی می‌خواهـد برای بساطت، دلیل اقامه کند می‌گوید: این معنای بسـیط، انتزاع شده است از ذات به اعتبار تلبّسش به مبدأ. یعنی منتزع منه آن یک واقعیّت است. ولی درعین‌حال می‌گوید: معنای مشتق، بسیط است. امّا این که بخواهیم بگوییم: «ضـارب» همـان «ضـرب» است ولی یـک اعتبـار «بشـرط لا» دارد و یک اعتبار «لا بشـرط»، این مطلب باطل است، زیرا ما نمی‌توانیم واقعیّت را انکار کنیم. تا وقتی قاتل، قتل انجام ندهد، عنوان قاتل بر او صدق نمی‌کند.

خواه شـما معنـای قاتـل را مرکّب بدانیـد یا بسـیط. چگونه می‌توان گفت: قاتل، همان قتل است؟ قتل، مفهومی است که لازم نیسـت تحقّق پیـدا کند. ماهیّت قتل مانند ماهیّت انسان است. همان‌طور که در ماهیّت انسان، وجود، مطرح نیست، در ماهیّت قتل هم، وجود مطرح نیست. ولی در مـاهیّت قاتـل، وجود مطرح است. قاتـل اگر دارای معنـای بسـیط هم باشـد، منتزع منه آن «من صـدر منه القتل» است. صدور قتل و تلبّس ذات به قتل، در معنای قاتل نقش دارد، ولی قتل، ماهیتی است که گاهی به‌وجود می‌آید و گاهی به وجود نمی‌آیـد. کسـانی که در مورد بسـاطت می‌گوینـد: «معنـای بسیط این است که حتّی بـا تحلیل عقلی هم انحلال پیـدا نکنـد»، مجبور شده‌اند برای اسم فاعل، یک چنین معنایی ذکر کنند. زیرا اگر «ضارب» به معنای «ضرب» نباشد، هر معنایی که برای «ضارب» مطرح کنیم بـا تحلیـل عقلی انحلال پیـدا می‌کنـد. تنهـا راهی که برای اینـان وجود دارد این است که بگوینـد: «ضارب به معنای ضَـرْب (/ کتک) است و شما هرچه بخواهید این معنا را به دو معنا منحل کنید نمی‌توانید. کتک، یک معنای جامد است و به هیچ عنوان منحل به دو شیء نمی‌شود. پس بهتر است بساطت را در محدوده همان چیزی که مرحوم آخوند ذکر کرد معنا کنیم». این کلام اینان باطل است و کسی نمی‌تواند آن را بپذیرد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۴

کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

ایشان می‌فرمایـد اگر ما بساطت را آن‌گونه که مرحوم آخونـد بیان کرده، معنا کنیم دیگر نیاز به برهانی که محقّق شـریف رحمه الله ذکر کرده پیدا نمی‌شود زیرا بساطتی که مرحوم آخوند فرموده است، معنایش این است: «آنچه از مشتق فهمیده می‌شود، امر واحدی است، اگرچه این معنا قابل انحلال باشـد». این مسـئله نیازی به برهان ندارد و از راه تبادر قابل حل است. در حالی که محقّق شـریف رحمه الله برای اثبـات مـدّعای خـود در مـورد بسـاطت، برهـان اقـامه کرده است و اقـامه برهـان دلیـل بر این است که آنچه از مفهوم بساطت به ذهن می‌آید، بساطت در مقام ادراک و تصوّر نیست.[۲۷۶] پاسخ کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»: ما باید مطلبی که محقّق شریف رحمه الله در حاشـیه شـرح مطـالع مطرح کرده است مورد بررسـی قرار دهیم تـا ببینیم آیا کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» تمام است یا نه؟ ولی قبل از این که به آن بحثها بپردازیم می‌گوییم: مگر مسأله بساطت و ترکیب مشتق، از اصل معنای مشتق بالاتر است؟ شما در اصل معنای مشـتق، مسأله تبادر و امثال آن را مطرح می‌کردید آیا وقتی نوبت به مسأله بساطت و ترکیب رسـید، شما خود را نیازمنـد به برهان و اسـتدلال می‌بینید؟ حال، بساطت و ترکیب به هر معنایی باشد. این‌طور نیست که بگوییم: چون مسأله بساطت نیاز به اسـتدلال دارد پس معنـای آن غیر از بساطت به حسب ادراک و تصوّر است. خیر، این هم از شـئون همان مشـتق است. شـما وقتی اصل مسأله مشـتق را با تبادر و امثال آن ثابت کردید، اینجا هم همین‌طور است. ولی محقّق شـریف رحمه الله، از منطقیّین است و در منطق، مسائلی چون تبادر و عدم صحت سلب مطرح نمی‌شود بلکه مسأله برهان و دلیل مطرح است لذا ایشان بر این مسئله اقامه دلیل کرده است. گذشته از این که دلیل محقّق شریف رحمه الله نیز مؤیّد فرمایش مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۵

آخونـد است. اگرچه ایشـان این دلیل را مقابل مرحوم آخونـد قرار داده است. برای تبیین کلام محقّق شـریف رحمه الله، ابتـدا کلام شارح مطالع را نقل می‌کنیم:

کلام شارح مطالع

در کتاب شـرح مطالع در مورد تعریف فکر گفته شـده است: «الفکر هو ترتیب امور معلومهٔ لتحصـیل امر مجهول»، یعنی فکر، عبارت از این است که امـور معلومی کنـار هم گذاشـته شود و از ترتیب آنهـا امر مجهولی روشن شود. بـا توجه به این که کلمه «امور» جمع است و جمـع در اینجـا جمع منطقی است، پس حـد اقـل بایـد دو امر معلوم کنـار یکـدیگر گذاشـته شود تـا از راه ترتیب این دو امر معلوم، امر مجهولی تحصـیل شود. اشـکال: ممکن است گفته شود: لازم نیست دو امر معلوم وجود داشـته باشـند بلکه گاهی تحصیل امر مجهـول، از راه یـک امر معلـوم است. و آن جـایی است که در تعریف چیزی فقـط فصـل آن را ذکر کنیم مثـل این که در مقـام تعریف «الإنسان» بگوییم: ناطق، یا این که فقط عرض خاص آن را ذکر کنیم مثل این که در تعریف «الإنسان» گفته شود:

ضاحـک. خود منطقیّین، گفته‌انـد: در بـاب حـدّ، لازم نیست که حـدّ تامّ آورده شود و در باب رسم، لازم نیست که رسم تام آورده شود بلکه گاهی حدّ ناقص یا رسم ناقص در تعریف شـیء ذکر می‌شود. حد ناقص، عبارت از تعریف به فصل است، مثل این که در

تعریف الإنسان گفته شود: ناطق. خود منطقیّین ناطق را معرّف انسان قرار داده‌انـد درحالی که ناطق، فصل بوده و یک شـیء می‌باشد. و رسم ناقص، عبارت از این است که در تعریف شـیء فقط عرض خاص آن را ذکر کنند، مثل این که در تعریف «الإنسان» بگویند: ضاحـک. لازمه تجویز این معنـا این است که مـا می‌توانیم از راه ضاحـک به انسـان پی ببریم، بنابراین برای پی بردن به امر مجهول، حتماً لازم نیست که امور معلومه را ترتیب دهیم. پاسخ شارح مطالع از اشکال: ضاحک- که به عنوان یک شیء، معرّف انسان

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۶

قرار می گیرد- یـک چیز نیست بلکه درحقیقت دو چیز است. «الإنسان ضاحک» به معنای «الإنسان شـیء له الضـحک» است بنابراین عنـوان «شـیء» در معنـای ضاحـک دخـالت دارد. در مـورد نـاطق هـم همین‌طـور اسـت. پس اینجـا هـم ترتیـب امـور معلـومه تحقّق دارد.[۲۷۷]

کلام محقّق شریف رحمه الله در حاشیه شرح مطالع

اشاره

محقّق شـریف رحمه الله خطاب به شارح مطالع می‌فرماید: این حرف که «هریک از ناطق و ضاحک، دو شیء می‌باشند» باطل است، زیرا شـما که پای «شـیء» را در معنای ناطق و ضاحک به‌میان می‌آورید آیا مقصود شما از «شیء» چیست؟ آیا مراد شما مفهوم شیء است یا مصادیق آن؟ مفهوم شیء، یک مفهوم کلّی است. آیا شـما می گویید: مفهوم شـیء، جزئیّت دارد برای معنای مشـتق؟ یا این که می گوییـد: مصادیق شـیء، جزئیّت دارنـد برای معنای مشتق؟ انسان در «الإنسان ضاحک»، مصـداق شـیء است. حیوان، مصداق شیء است. زیـد و عَمرو و بکر از مصـادیق شـیء هسـتند. می‌فرمایـد هرکـدام را که قائـل شویـد دارای تـالی فاسـدی است که شـما نمی‌توانید به آن ملتزم شوید: اگر قائل به جزئیّت مفهوم شـیء برای مشـتق بشوید و بگویید: معنای «الإنسان ناطق» عبارت از «الإنسان شیء له النطق» است، ما می گوییم: آنچه از خارج برای ما معلوم است این است که «ناطق» به عنوان فصل برای «انسان» است و فصـل هر چیز، مقوّم مـاهیّت آن چیز می‌باشـد. «انسـان» یـک معنـای جوهری است و «ناطق» به عنوان فصل آن می‌باشـد و به عبارت دیگر: «نـاطق» در اینجـا به عنوان مقوّم ذات و مقوّم جوهر قرار گرفته است. حـال جای این سؤال است که اگر قرار باشـد «شـیء» در معنای «ناطق» دخالت داشته باشد آیا این «شیء» جوهر است یا به صورت عرض عام است

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۷

که بر تمـام چیزهـا حمـل می‌شـود؟ عنوان «شـیء» بر واجب، ممکن و حتّی بر ممتنع حمـل می‌شود. شـما وقـتی «شـریک البـاری» را موضوع قرار می‌دهید، «شیء» را برآن اطلاق می کنید. وقتی ما دیدیم چیزی هم بر واجب و هم بر ممکن و هم بر ممتنع صادق است می‌فهمیم این چیز عنوان ذاتی و عنوان جوهری نـدارد. و از طرفی مـا می‌بینیم بـا وجود این که مقولات، امور متباین هسـتند و امکان اجتماع بین آنها تحقّق ندارد، عنوان «شیء» بر تمامی مقولات صدق می کند. در نتیجه عنوان شیئیّت، به ذات و ذاتیّات ارتباطی ندارد بلکه به عنوان یک وصف عام و عرض عام مطرح است که بر تمام مقولات و بر واجب و ممکن و ممتنع صادق است. پس «شیء» به عنوان یک عرض عام مطرح است و اگر شـما بخواهیـد «شـیء» را در معنای «ناطق» بیاورید باید ملتزم شوید که عرض عام داخل در جزء مقوّم- یعنی فصـل- می‌باشـد. درحـالی که حسـاب ذاتیّات با حساب عرض عام و عرض خاص جـداست. حتّی عرض خاص هم خارج از ماهیّت است چه رسد به عرض عام. و شـما اگر عنوان «شـیء» را در معنای «ناطق» بیاورید لازم می‌آید که عرض عام داخل در فصل شـده باشـد، یعنی چیزی که خارج از ذات و خارج از قوام ذات است و به عنوان عرض مطرح است، جزء فصل و جزء مقوّم

ذات شود. و چنین چیزی محال است. امّا اگر قائل به جزئیّت مصادیق «شیء» در معنای مشتق شوید، اشکالی در مورد «ضاحک» پیدا می‌شود.[۲۷۸] زیرا شـما باید ملتزم شوید که مصداق «شـیء» به عنوان جزء برای معنای «ضاحک» است. و مصداق «شیء» عبارت از خود «انسان» است. چیز دیگری نمی‌توانـد مصـداق «شـیء» باشـد و در معنای «ضاحک» جزئیّت داشـته باشد. در این صورت، معنای «الإنسان ضاحک» می‌شود: «الإنسان إنسان له الضـحک». محقّق شریف رحمه الله می‌فرماید: اگر قبل از این که این حرفها پیش بیاید از شما در رابطه با جهت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۸

منطقی قضیّه «الإنسان ضاحک» سؤال می‌کردنـد، چه جوابی می‌دادیـد؟ آیا قضیّه ضـروریّه است یا قضیّه ممکنه یا فعلیّه؟ تردیـدی نیست که این قضیّه، ممکنه است، «الإنسـان ضاحـک» یعنی «یمکن أن یکون الإنسـان ضاحکاً». قضیّه ممکنه‌ای است که امکان آن فقط در ارتباط با انسان است. جمادات نمی‌توانند ضاحک باشند. محقّق شریف رحمه الله می‌فرماید: اشکال حرف شما این است که اگر شـما مصداق «شـیء»- که عبارت از انسان است- را در معنای «ضاحک» بیاورید و قضیّه «الإنسان ضاحک» را به «الإنسان إنسان له الضـحک» معنا کنیـد، جهت قضیّه، انقلاب پیـدا می‌کند و قضیّه «الإنسان ضاحک» به صورت قضیّه ضـروریّه درمی‌آید. و چنین انقلابی مسـتحیل است. در نـتیجه مـا بایـد بگـوییم: معنـای مشـتق، هم از مفهـوم «شـیء» و هم از مصـداق «شـیء» فاصـله دارد. پس درحقیقت، مرحوم محقّق شـریف بـا این برهـان می‌خواهـد بسـاطت مفهوم مشـتق را اثبـات کنـد، در مقابـل شـارح مطالع که قائل به ترکیب در معنای مشتق بود.[۲۷۹] بررسی کلام محقّق شریف رحمه الله و شارح مطالع قبل از بررسی کلام ایشان باید ببینیم آیا اینان بساطت و ترکیب را چگونه معنا کرده‌اند؟ آیا معنای بساطت- که محقّق شـریف رحمه الله قائل است- به همان چیزی برمی‌گردد که حتّی هنگام تحلیل هم ترکّبی در آن وجود ندارد؟ یعنی همان چیزی که گفته می‌شد که بین مبدأ و مشـتق هیچ مغایرتی تحقّق ندارد و مغـایرت آن دو به «لا بشـرط» بودن و «بشـرط لا» بودن است؟ شارح مطالع می‌گفت: با نظر سـطحی، ناطق و ضاحک، یک چیزند ولی با دقّت

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۸۹

درمی‌یـابیم که معنـای نـاطق عبـارت از «شـیء له النطق» و معنـای ضاحـک عبـارت از «شـیء له الضـحک» است. آیـا شـارح مطـالع می‌خواهد همان تحلیل عقلی- که مرحوم آخوند در معنای مشـتق ذکر کرد و اسم آن را بساطت گذاشت- را ذکر کند و اسم آن را ترکیب بگذارد،[۲۸۰] یا این که این‌ها دو حرفنـد؟ در کلام شارح مطالع، مسأله تحلیل مطرح نشده است. ایشان می‌گوید: همین نظر بدوی را اگر از سـطحی بودن بیرون بیاورید و با دقّت بررسی کنید مسأله ترکیب در کار است. پس ایشان نمی‌خواهد بگوید: ناطق، هنگـام تحلیـل عقلی، منحـل به دو شـیء می‌شـود. نظر دقّی غیر از تحلیـل است. نظر دقّی معنـایش این است که در ارتبـاط بـا همـان ادراک خودتان اگر خوب نگاه کنید و نظر بدوی و سطحی را کنار بگذارید، ملاحظه می‌کنید ناطق دو چیز است، نه دو چیز تحلیلی بلکه دو چیز واقعی. بنابراین بین کلام مرحوم آخوند و کلام شارح مطالع فرق وجود دارد. ترکیبی که شارح مطالع قائل است غیر از بسـاطتی است که مرحوم آخونـد معتقـد است. مرحوم آخونـد می‌گویـد: معنـای بساطت این است که هرچه شـما به ذهن خود فشار بیاورید. از شـنیدن مشـتق، یک معنا به ذهن شـما می‌آید، ولی همین معنا را اگر در بوته تحلیل عقلی قرار دهید، انحلال به دو شـیء پیـدا می‌کنـد. مخصوصاً با توجّه به تشبیهی که مرحوم آخونـد مطرح کرد- اگرچه ما در تشبیه ایشان مناقشه داشتیم-. مرحوم آخوند فرمود: بـا شـنیدن کلمه «حجر» بیش از یـک معنا به ذهن نمی‌آیـد ولی همین معنا با تحلیل عقلی به «شـیء له الحجریّهٔ» انحلال پیـدا می‌کند. بیان مطلب با عبارت دیگر: آیا مسأله تحلیل عقلی که در کلام محقّق خراسانی رحمه الله مطرح شد همان دقّتی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۰

است که در کلـام شـارح مطـالع ذکر شـده است؟ به نظر ما این‌گونه نیست، این دو با یکـدیگر فرق دارنـد. ترکیبی که شارح مطالع

ذکر می‌کنـد شبیه ترکیب غلام زیـد است با این تفاوت که غلام زید در بادی نظر هم دو چیز است ولی ناطق در بادی نظر یک چیز است. امّا اگر بادی نظر کنار برود و مسأله دقّت جای آن را بگیرد ناطق نیز ماننـد غلام زیـد دو شـیء خواهـد بود. ولی به‌نظر مرحوم آخونـد معنای ناطق در هیچ مرحله‌ای- مربوط به مقام تصور و ذات معنا- دو چیز نیست مگر در مرحله تحلیل که در آنجا به دو چیز انحلال پیدا می‌کنـد. ولی مرحله تحلیل، غیر از مرحله دقّت نظر است. دقّت نظر در مقابل نظر سطحی مطرح است. پس درحقیقت، ترکیبی که شارح مطالع مطرح می‌کنـد ترکیب تحلیلی نیست. این ترکیب، مربوط به مرحله دقّت است و قبل از مرحله تحلیل است. علاوه بر این، محقّق شریف رحمه الله که در مقام جواب شارح مطالع برآمـده و در مقابل ترکیب می‌خواهـد مسأله بساطت را اثبات کنـد، همـان بسـاطتی را درنظر دارد که مـا گفـتیم، زیرا اگر نـاطق درنظر دقّی دارای ترکیب نباشـد- هرچنـد در موقع تحلیـل دارای ترکیب باشـد- کجا لازم می‌آید عرض عام داخل در فصل شده باشد؟ کجا لازم می‌آید قضیّه ممکنه انقلاب به ضروریه پیدا کند؟ پس نفس استـدلال محقّق شریف رحمه الله در مقابـل شارح مطالع، دلیل بر این است که شارح مطالع، ترکیب را به همان نحوی که مـا مطرح کردیم دیـده است و استـدلال محقّق شریف رحمه الله هم در مقابـل او در ارتبـاط بـا نفی همان ترکیب است. اشـکالی بر آیت‌اللّه خـویی «دام ظلّه»: از آنچه گفته شـد معلـوم گردیـد که آنچه آیت‌اللّه خـویی «دام ظلّه» فرمود که «از حرف محقق شـریف و بیان شارح مطالع استفاده می‌شود که بساطت و ترکیبی که ایشان ذکر کرده‌اند غیر از بساطت و ترکیبی است که مرحوم آخوند ذکر کرده است» کلاـم درستی نیست بلکه بسـاطت و ترکیبی که محقق شـریف رحمه الله و شـارح مطالع ذکر کرده‌انـد عین همان چیزی است که مرحوم آخوند بیان کرده است.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۱

بررسی دلیل محقق شریف رحمه الله

دلیلی که محقق شـریف رحمه الله برای اثبـات بساطت مفهوم مشـتق و در مقابل شارح مطالع ذکر کرد مورد مناقشه قرار گرفته است. قبل از این که اشکالات دلیل ایشان را مطرح کنیم تذکّر این نکته را لازم می‌دانیم که برفرض این که دلیل ایشان صـحیح باشد، این مقـدار را ثابت می‌کنـد که «شـیء»- نه از نظر مفهوم و نه از نظر مصـداق- در مشـتق اخـذ نشده است، زیرا قسـمت اوّل دلیل، ایشان ثابت می‌کند که مفهوم «شـیء» در مشـتق داخل نیست و قسـمت دوّم دلیل، ایشان ثابت می‌کند که مصداق «شـیء» در معنای مشـتق اخـذ نشـده است. ولی این دلیل ثابت نمی‌کند که در مشـتق، ترکّب وجود ندارد، زیرا ممکن است ترکّبی در ارتباط با معنای مشـتق وجود داشـته باشـد ولی ارتباط به «شـیء» نداشـته باشـد. مخصوصاً اگر بساطت را آن‌طوری که اینان معنا می‌کننـد بدانیم و بگوییم: «مشـتق، با مبـدأ- از جهت حقیقت و معنا- هیـچ تغایری نـدارد». آن‌وقت قائل به ترکیب بگوید: «ترکیب به این صورت است که در معنای مشـتق، عنوان حدث به ضـمیمه نسبت این حدث به ذات، تحقّق دارد ولی خود ذات دخالت ندارد». اگر کسـی ترکّب معنای مشـتق را این‌گونه دانست، دیگر دلیل محقّق شـریف نمی‌تواند آن را نفی کند، زیرا غایت دلیل محقق شریف رحمه الله این است که دخالت «شـیء» را در مشـتق نفی می‌کند. ولی با توجه به این که کلام محقّق شـریف به عنوان حاشیه بر شرح مطالع است و در شرح مطالع هم روی «شیء» تکیه شده است لذا دلیل ایشان در حاشیه، در مقابل متن شرح مطالع است.

شـارح مطـالع، مسأله ترکیب را در ارتباط با «شـیء» مطرح کرده و محقّق شـریف رحمه الله نیز برای اثبات بساطت، بر همان «شـیء» اشـکال کرده است. و الّـا اگر بخـواهیم دلیـل محقّـق شـریف رحمه الله را به عنوان یکی از ادلّه بسـاطت درنظر بگیریم، دلیـل ایشـان نمی‌توانـد بساطت را اثبات کنـد، هرچنـد هر دو شقّ دلیل ایشان تمام باشـد و هیچ مناقشه‌ای به آن وارد نباشد. حال با قطع‌نظر از این مسئله به بررسی اشکالات کلام محقق شریف رحمه الله می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۲

اشکال اوّل: محقّق شریف رحمه الله در فرض اوّل کلام خود فرمود: «اگر مفهوم «شیء» در معنای مشتق، جزئیّت داشته باشد لازم می‌آید که عرض عام داخل در فصل باشد با این که فصل، از ذاتیّات اشیاء، و عرض، خارج از ذاتیّات اشیاء است و رتبه ذات، مقدّم بر رتبه عرض است. باید ابتدا ذات حاصل شود و پس از آن عرض در کار بیاید. همان‌طور که در سواد و جسم، رتبه معروض را مقدّم بر رتبه عرض می‌دانید در مسأله جنس و فصل، نسبت به عرض خاص و عرض عام هم رتبه جنس و فصل، تقدّم بر رتبه عرض دارد، زیرا عرض، وقتی عارض ذات می‌شود که ذات، تمامیّت و تحقّق پیدا کرده باشد». بعضی به محقّق شریف رحمه الله اشکال کرده و گفته‌اند: «شیء، عرض عام نیست». ما در ضمن بیان کلام محقّق شریف رحمه الله گفتیم: «شیء» به عنوان یک عرض عام مطرح است. بهترین شاهد بر این مطلب این است که تمام مقولات نه‌گانه- با این که تباین ذاتی دارند- ولی به تمام آنها عنوان «شیء» اطلاق می‌شود. بعضی گفته‌اند:

«شیء» جنس است. می‌گوییم: اگر چنین باشد باید گفته شود: بین مقولات نه‌گانه، تباین وجود ندارد و در یک جنس بالا و جنس الأجناس- به نام شیئیّت- مشترکند، در حالی که تردیدی در متباین بودن مقولات وجود ندارد. و در ذاتیّات، در هیچ مرحله‌ای بین آنها قدر مشترک وجود ندارد. پس همین‌که ما می‌بینیم همه مقولات در مفهوم «شیء» مشترکند درمی‌یابیم که «شیء» به عنوان ذات و ذاتی مطرح نیست بلکه به عنوان یک عرض مطرح است که آن‌قدر دامنه‌اش وسیع است که هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکن الوجود و هم بر ممتنع الوجود اطلاق می‌شود. قضیّه «شریک الباری شیء» قضیّه کاذبی نیست زیرا معنای «شیء» موجود بودن نیست. و اگر کسی بگوید: معنای شیء، همان وجود است، باز هم مسئله تمام است، زیرا وجود، جزء ماهیّت انسان نیست. وجود، نه جنس انسان است و نه فصل او. جواب صحیحی که از کلام محقّق شریف داده شده و به عنوان اشکال برایشان مطرح است همان جوابی است که مرحوم آخوند در کفایه ذکر کرده است و مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۳

حاجی سبزواری نیز در حاشیه منظومه همین حرف را مطرح کرده است ۲۸۱] و شاید مرحوم آخوند از آنجا گرفته باشد. آن حرف این است که ما اصلًا قبول نداریم که «ناطق» به عنوان فصل مطرح باشد بلکه ناطق یک عرض خاصی است که به عنوان ضرورت، جانشین فصل شده است. دلیل بر این که «ناطق» فصل نیست این است که: اوّلًا: فصول اشیاء و آنچه در ارتباط با حقیقت اشیاء است برای غیر خداوند معلوم نیست و تنها اوست که به حقایق اشیاء و کنه اشیاء آگاهی دارد. ثانیاً: اگر بخواهیم ناطق را فصل انسان قرار دهیم، در معنای ناطق دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه مقصود از نطق، همین نطق ظاهری و تکلّم باشد. دیگر این که مقصود از نطق، همان علم و ادراک کلّیات باشد زیرا تنها انسان است که می‌تواند مدرک کلّیات باشد و درک کلّیات، در موجودات دیگر وجود ندارد. گفته‌اند: اگر نطق را به‌معنای نطق ظاهری بگیریم، نطق ظاهری از مقوله جوهر نیست، بلکه از مقوله کیف است، آن‌هم کیف مسموع که با سمع ارتباط دارد و قابل شنیدن است. و اگر نطق را به معنای علم و ادراک کلّیات بگیریم، در علم اختلاف شده است، بعضی آن را از مقوله کیف می‌دانند و از آن به کیف نفسانی تعبیر می‌کنند. بعضی علم را- به‌لحاظ این که احتیاج به معلوم دارد و اضافه به معلوم دارد- از مقوله اضافه می‌دانند و بعضی هم علم را از مقوله انفعال می‌دانند زیرا علم عبارت از نقشی است که از واقعیّت در ذهن انسان ترسیم می‌شود. گویا این، حالت انفعالی و در مقابل واقعیّت می‌باشد. بالأخره علم از مقوله جوهر نیست. گفته‌اند: ناطق را چه به معنای نطق ظاهری و چه به معنای نطق باطنی و ادراک

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۴

کلّیات بگیریم، روی هیچ فرضی عنوان جوهری پیدا نمی‌کند، پس نمی‌تواند فصل برای انسان باشد ولی چون راهی برای فصل وجود نداشته است، ناطق- که به عنوان یک عرض خاص برای انسان بوده- را قائم‌مقام فصل قرار داده‌اند، بدون این که خصوصیّت

واقعی فصل در آن وجود داشته باشد. مرحوم آخوند، مؤیّدی نیز بر این مطلب ذکر می کند، ایشان می‌فرماید: وقتی ما در ارتباط با فصل حیوان سؤال می کنیم می‌بینیم دو چیز را به عنوان فصل ذکر می کنند و می گویند: الحیوان حساسٌ متحرکٌ بالإرادة. در حالی که یک ماهیّت نمی‌تواند دارای دو فصل ممیّز باشد، از اینجا کشف می کنیم که نه حسّاس به عنوان فصل حیوان است و نه متحرّک بالإرادة، بلکه هر دوی این‌ها به‌لحاظ مجموعْ جانشین فصل قرار گرفته‌اند، زیرا نه حساسیّت ترجیحی بر تحرّک به اراده دارد و نه تحرّک به اراده ترجیحی بر حساسیّت دارد بلکه هر دو به عنوان عرض خاص مطرح بوده‌اند که در اینجا به عنوان معرّف و جانشین فصل حیوان قرار داده شده‌اند. بنابراین در مقابل محقّق شریف رحمه الله این معنا گفته می‌شود که اگر مفهوم «شیء» در معنای ناطق به عنوان جزئیّت مطرح باشد، تالی فاسدی که شما فرمودید لازم نمی‌آید. شما گفتید: عرض عام داخل در فصل می‌شود، در حالی که ناطق فصل نیست بلکه لازم می‌آید عرض عام با تقیید به یک قید به عنوان عرض خاص مطرح شود.

«شیء» عرض عام است، مقیّد می‌شود به «له النطق» و تقیید عرض عام به خصوصیّت «له النطق» سبب می‌شود که این مجموع مقیّد و قید به عنوان یک عرض خاص مطرح شوند. به عبارت روشن‌تر: عرض عام، می‌تواند داخل در عرض خاص باشد زیرا عرض خاص، از تقیید عرض عام به یک خصوصیّت تحقّق پیدا می کند و ما به این مجموع، عرض خاص می گوییم. درحالی‌که اگر شیء به تنهایی بود از آن به عرض عام تعبیر می کردیم امّا عرض عام مقیّد به قید «له النطق»، یک عرض خاص است و این هیچ تالی فاسدی به دنبال ندارد.[۲۸۲]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۵

امّا محقّق شریف رحمه الله در فرض دوّم کلام خود فرمود: اگر مصداق «شیء»، در مفهوم مشتق اخذ شده باشد لازم می‌آید که قضیّه ممکنه به قضیّه ضروریّه انقلاب پیدا کند. درحالی‌که امکان و ضرورت در مقابل یکدیگرند.

امکان، معنایش نبودن ضرورت است و اگر ضرورت به وجود آید، چه در ارتباط با وجود باشد- مثل باری تعالی- و چه در ارتباط با عدم باشد- مثل شریک الباری- هر دو از ممکن خارج می‌شوند. ممکن عبارت از چیزی است که نه جانب وجودش ضرورت داشته باشد و نه جانب عدمش. ایشان فرمود: در قضیّه «الإنسان ضاحک» اگر از ما سؤال می‌شد جهت این قضیّه چیست؟ پاسخ می‌دادیم: جهت آن امکان است و حتّی فعلیّت- که مطلقه عامّه نام دارد- هم در آن مطرح نیست، در حالی که اگر مصداق شیء را در معنای ضاحک دخالت دهیم- که طبعاً مصداق شیء در ضاحک، عبارت از خود انسان است- معنای قضیّه «الإنسان ضاحک» می‌شود: «الإنسان إنسان له الضحک» و جهت چنین قضیّه‌ای عبارت از ضرورت است. صاحب فصول رحمه الله در مقام اشکال به محقّق شریف رحمه الله فرموده است: ما نفهمیدیم چگونه انقلاب تحقّق پیدا می کند. اگر ما می‌خواستیم بگوییم: «الإنسان إنسان» بدون این که انسان در محمول قیدی داشته باشد بلکه محمول ما نفس انسان باشد، می گفتیم: «قضیّه «الإنسان إنسان» یک قضیّه ضروریّه است». ولی در ما نحن فیه این گونه نیست. ضاحک به‌معنای انسانِ فقط نیست، «انسان» جزء معنای ضاحک است. ضاحک به معنای «إنسان له الضحک» است و این مجموعه را وقتی بر انسان حمل می کنیم جهتش همان امکان است زیرا «له الضحک» که به عنوان قیدیّت در محمول دخالت دارد، ثبوت آن برای انسان، ضرورت ندارد. اثبات ضحک برای انسان، جهتش همان امکان است. بله، اگر ثبوت «له الضحک» برای «انسان» ضروری بود «إنسان له الضحک» انقلاب پیدا می کرد. لذا قضیّه «الإنسان إنسان له الضحک» جهت امکانی‌اش تغییر نکرده است اگر ما می گفتیم: «الإنسان إنسان» حق با شما بود ولی محمول ما انسان مطلق نیست بلکه انسان مقیّد به قیدی است که ثبوت آن قید

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۶

ضروری نیست و ثبوت انسان مقیّد به چنین قیدی، برای موضوع ضروری نیست بلکه دارای امکان است.[۲۸۳]

کلام مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند در مقام تصحیح کلام محقّق شریف رحمه الله و اشکال بر صاحب فصول رحمه الله برآمده و می‌فرماید: اگر «ضاحک»[۲۸۴] را به «إنسان له الضحک» معنا کردیم و مقیّد و قید و تقیید در کار آمد، در اینجا به دو دید می‌توانیم به محمول نگاه کنیم: گاهی ما محمول را ذات مقیّد قرار می‌دهیم و قید را خارج از دایره محمول قرار می‌دهیم ولی تقیّد- که یک معنای حرفی است- را داخل در محمول می‌کنیم. مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله می‌گوید: اگر قید از دایره محمول خارج شد، انقلاب، تحقّق پیدا می‌کند، زیرا با توجّه به این که تقیّد، معنایی حرفی است معنای «الإنسان إنسان له الضحک» به «الإنسان إنسان» برگشت می‌کند و قضیّه «الإنسان إنسان» قضیّه ضروریّه است. بنابراین همان انقلابی که محقّق شریف رحمه الله ذکر کرد پیش می‌آید. ولی گاهی قید را از دایره محمول خارج نمی‌کنیم، یعنی همان‌طوری که ذات مقیَّد، محمول است، قید هم عنوان محمولیّت داشته و داخل در دایره محمول باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۹۷

مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر ما محمول را با این دید نگاه کنیم، دیگر نمی‌توانیم بگوییم «الإنسان إنسان له الضحک» یک قضیّه است، بلکه در اینجا دو قضیّه وجود دارد: یکی قضیّه «الإنسان إنسان» می‌باشد، که جهت آن عبارت از ضرورت است و دیگری قضیّه «الإنسان له الضحک» است، که جهت آن عبارت از امکان می‌باشد. لذا ما نمی‌توانیم بگوییم: «جهت قضیّه «الإنسان إنسان له الضحک» عبارت از ضرورت است» همچنین که نمی‌توانیم بگوییم: «جهت آن عبارت از امکان است»، زیرا این قضیّه، به دو قضیّه انحلال پیدا می‌کند و این دو قضیّه، در جهت متفاوتند، یکی جهتش ضرورت و دیگری امکان است. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: از این که محمول، انحلال به یک قضیّه پیدا کند تعجّب نکنید، مگر شما نزاع میان ابن سینا و فارابی را در منطق فراموش کرده‌اید؟

ابن سینا می‌گفت: موضوع در قضایا به عنوان عقد الوضع، منحل به قضیّه‌ای می‌شود که جهت آن فعلیّت است و از آن به مطلقه عامّه تعبیر می‌کنند، یعنی وقتی «انسان» موضوع برای قضیّه‌ای قرار گرفت، این «انسان» را اگر تحلیل کنیم معنایش این است:

«آنچه در خارج وجود پیدا کرده و انسانیت برای او بالفعل ثابت شده است». ولی فارابی می‌گوید: ما نمی‌توانیم مسأله فعلیّت را در عقد الوضع بیاوریم بلکه آن جهتی که در عقد الوضع وجود دارد عبارت از امکان است. اگر شما «انسان» را موضوع برای قضیّه‌ای قرار دهید معنایش این است: «آنچه در خارج وجود پیدا کرده و انسانیّت برای آن بالإمکان تحقّق دارد». بنابراین ابن سینا و فارابی هر دو معتقدند عقد الوضع- یعنی موضوع- با وجود این که مفرد است، انحلال به قضیّه پیدا می‌کند، ولی ابن سینا می‌گوید: انحلال به قضیّه مطلقه عامّه پیدا می‌کند. امّا فارابی می‌گوید:

انحلال به قضیّه ممکنه پیدا می‌کند.[۲۸۵] مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر در عقد الوضع مسئله به این صورت باشد، در

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۹۸

عقد الحمل که یک مقیّد و قیدی در کار است و درحقیقت، ترکیبی در کار است، شما دیگر نباید در انحلال به قضیّه تردید داشته باشید.[۲۸۶]

بررسی کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در پاسخ اشکال صاحب فصول رحمه الله به محقّق شریف رحمه الله فرمود: اینجا که شما مقیّد را محمول قرار می‌دهید دو جور فرض می‌شود: یک‌وقت، محمول را ذات مقیَّد قرار می‌دهید نه به وصف مقیّد بودن. یعنی در مثال «الإنسان إنسان له الضحک»، محمول را «انسان» قرار می‌دهید و قید- که عبارت از ضحک است- را خارج از دایره محمول می‌دانید. تقیّد هم یک معنای حرفی است که ملحوظ بالاستقلال نمی‌باشد، در این صورت همان انقلابی که محقّق شریف رحمه الله فرمود تحقّق پیدا می‌کند، یعنی قضیّه ممکنه، انقلاب به قضیّه ضروریه پیدا می‌کند زیرا درحقیقت، محمول شما «انسان» است و قید ضحک خارج است و تقیّد هم یک معنای حرفی غیر ملحوظ بالاستقلال است. ما ابتدا همین فرض اوّل مرحوم آخوند را مورد بحث قرار می‌دهیم و پس از آن به بررسی فرض دوّم ایشان می‌پردازیم: اشکال برفرض اوّل: مرحوم آخوند که تقیّد را یک معنای حرفی می‌داند، آیا برای این معنای حرفی نقشی قائل است یا اینکه خیال می‌کند معانی حرفیّه اموری هستند که با نظر غیر استقلالی به آنها نظر می‌شود بدون این که دارای واقعیّت و حقیقت باشند؟ ما در مباحث معانی حرفیّه گفتیم: معانی حرفیّه، یکی از واقعیّات و حقایق عالم است و یک سنخ وجودی دارد که اختصاص به خودش دارد، البته در قوّت وجود، حتّی به اعراض هم نمی‌رسد، زیرا اعراض نیاز به یک موضوع دارند ولی معانی حرفیه نیاز

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۴۹۹

به دو شیء دارند، ظرفیت، متقوم به ظرف و مظروف است و به هر دو امر احتیاج دارد ولی درعین‌حال دارای واقعیّت است. این‌طور نیست که ظرفیّت، یک امر اعتباری باشد. لحاظ و اعتبار، در معنای ظرفیّت نقشی ندارد. اینجا که شما قید را خارج می‌کنید آیا تقیّد، داخل در محمول است یا خارج از آن می‌باشد؟ اگر بگویید: «تقیّد- مثل خود قید- خارج از محمول است» می‌گوییم، «پس گویا این متکلّم، آدم دیوانه‌ای است، او می‌خواسته قضیّه «الإنسان إنسان» را تشکیل دهد ولی آمده قضیّه «الإنسان ضاحک» را تشکیل داده است، هرچند شما بیایید اثری برآن بار کنید و بگویید: مثل عنوان مشیر، اشاره به محمول واقعی- که انسان است- دارد» کسی که آمده قضیّه «الإنسان ضاحک» را تشکیل داده است، آیا درحقیقت می‌خواسته «الإنسان إنسان» را بگوید یا این که چیز اضافه‌ای در محمول دخالت دارد؟

تردیدی نیست که چیز اضافه‌ای در محمول دخالت دارد هرچند شما آن اضافه را تقیّد بدانید. ولی تقیّد، یک واقعیّت و حقیقتی است که در معنای ضاحک نقش دارد و إلّا کسی نمی‌تواند ادّعا کند که ضاحک یعنی إنسان لیس إلّا، کاتب یعنی إنسان لیس إلّا، ناطق یعنی إنسان لیس إلّا، اگر چنین باشد باید کاتب و ضاحک و ناطق و ... الفاظ مترادف باشند. در نتیجه اگر تقیّد به عنوان یک واقعیّت در محمول نقش داشته باشد، محمول، انسان به وصف تقیّد است و انسان به وصف تقیّد، برای انسان ضرورت ندارد.

آنچه ضرورت دارد خود انسان است. اگر ضاحک، معنایش انسان فقط بود، این ضرورت داشت ولی اگر ضاحک، معنایش انسان با وصف تقیّد بود، قید هم یک امر غیر ضروری است، هرچند خود قید در محمول نقش ندارد ولی تقیّد به امر غیر ضروری در محمول نقش دارد. در این صورت آیا جهت چنین قضیّه‌ای ضرورت است یا امکان؟ آیا انقلاب، تحقّق پیدا می‌کند؟ آیا قضیّه ممکنه به ضروریّه منقلب می‌شود یا همان امکان به قوّت خود باقی است و انقلابی تحقّق ندارد؟ تردیدی در این نیست که امکان به قوّت خود باقی است و انقلابی تحقّق ندارد. خلاصه این که چون تقیّد معنای حرفی است گویا مرحوم آخوند، آن را فاقد ارزش

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۰

دانسته است درحالی که ما گفتیم: معنای حرفی چه در مقام حکایت و چه در مقام انشاء، بیانگر یک واقعیّت است. پس دخالت در محمول دارد و قضیّه «الإنسان ضاحک» به قضیّه «الإنسان إنسان» برگشت نمی‌کند تا جهت آن از امکان به ضرورت منقلب شود. اشکال برفرض دوّم: فرض دوم مرحوم آخوند این بود که همان گونه که ذات مقیَّد و تقیّد، داخل در دایره محمول می‌باشند، قید هم داخل باشد. ایشان فرمود: در این صورت، قضیّه «الإنسان ضاحک»[۲۸۷] منحل به دو قضیّه می‌شود: یکی از آن دو، قضیّه

«الإنسان إنسان» و دیگری قضیّه «الإنسان له الضحک» است. جهت قضیّه اوّل، ضرورت و جهت قضیّه دوّم، امکان است. به‌نظر ما این قسمت از کلام مرحوم آخوند نیز دارای اشکال است، زیرا: اوّلًا: برفرض که این قضیّه، انحلال به دو قضیّه پیدا کند ولی شما (مرحوم آخوند) از این حرف چه نتیجه‌ای می‌خواهید بگیرید؟ بالاخره آیا انقلابی را که محقّق شریف رحمه الله فرمود و مورد اشکال صاحب فصول رحمه الله قرار گرفت قبول دارید یا نه؟ اگر می‌خواهید بگویید: انقلاب محقّق شریف رحمه الله تحقّق ندارد، این که جواب صاحب فصول رحمه الله نمی‌شود. صاحب فصول رحمه الله- در مقابل محقّق شریف رحمه الله- انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه را رد کرد. امّا اگر می‌خواهید بگویید: «انقلاب، تحقّق دارد»، که ظاهر جواب بودن هم همین را اقتضاء می‌کند، در این صورت از شما سؤال می‌کنیم: آیا اگر قضیه ممکنه‌ای به دو قضیّه انحلال پیدا کرد که جهت یکی از آن دو، ضرورت و جهت دیگری امکان بود، تالی فاسدی به دنبال ندارد؟ زیرا شما باید مجموع دو قضیه را درنظر بگیرید و در منطق می‌گویند: نتیجه تابع اخس مقدّمتین است. بنابراین اگر شما دو قضیه- که یکی ممکنه و دیگری ضروریه است- را کنار هم بگذارید و بخواهید روی مجموع این دو، جهتی را

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۱

پیاده کنید باید بگویید: جهت آن، امکان است، زیرا امکان، نسبت به ضرورت، اخس است. در این صورت چه انقلابی تحقّق پیدا کرده است؟ بله اگر جهت به‌لحاظ مجموع، ضرورت بود، این انقلاب محقّق شریف رحمه الله درست بود. این تازه برفرض این است که ما انحلال را بپذیریم در حالی که ما اصل انحلال را قبول نداریم. اگر محمول ما یک مقیّد بود به‌طوری که هم ذات مقیّد و هم قید و هم نفس تقیّد در محمول نقش داشته باشند آیا محمول از وحدت خارج می‌شود؟ آیا محمول ما دو شیء می‌شود؟ خیر، مقیّد- بما هو مقیّد- اگرچه قیدش هم همراهش باشد، رجوع به دو شیء و دو قضیّه نمی‌کند. درحقیقت مرحوم آخوند در اینجا خلطی کرده است زیرا ایشان می‌گوید: در قضیّه «الإنسان ضاحک»، اگر ما برای مصداق شیء- که عبارت از انسان است- در معنای «ضاحک» نقش قائل شویم، معنایش «الإنسان إنسان له الضحک» می‌شود. بیشتر از این نیست. ولی ایشان در مقام انحلال برآمده می‌گوید: این قضیّه به دو قضیّه منحل می‌شود: یکی قضیّه «الإنسان إنسان» است. این «انسان» همان «انسان» در «إنسان له الضحک» است، اگر چنین است، پس قضیّه دوّم که ایشان موضوعش را «انسان» قرار داد این «انسان» از کجا آمده است؟ به عبارت دیگر: در قضیّه «الإنسان إنسان له الضحک» ما دو «انسان» داریم، یک «انسان» به عنوان موضوع و یک «انسان» هم جزء محمول است. امّا وقتی ایشان پای انحلال را به‌میان می‌آورد، می‌گوید: قضیّه «الإنسان ضاحک» منحل می‌شود به دو قضیّه «الإنسان إنسان» و «الإنسان له الضحک» سؤال این است که این «انسان» سوّم- که موضوع در قضیّه دوّم است- از کجا آمده است؟ آیا از داخل موضوع در قضیّه اوّل بیرون آمده یا از داخل محمول در قضیّه اوّل؟ بنابراین، ما یک قضیّه بیشتر نداریم. اگر از ایشان به عنوان یک منطقی و یک ادیب، سؤال می‌شد آیا قضیّه «الإنسان إنسان له الضحک» یک قضیّه است یا دو قضیّه است؟ در جواب می‌گفتند: این یک قضیّه است. تقیّد محمول باعث نمی‌شود که موضوع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۲

دو تا شود، موضوع همان «الإنسان» فقط و محمول آن‌هم «انسان» مقیّد است. عجیب‌تر از این بی‌توجّهی مرحوم آخوند، این است که مسأله عقد الحمل را به عقد الوضع تشبیه کرده و گفته است: همان‌طور که در عقد الوضع در نزاع میان ابن سینا و فارابی اختلاف است که آیا عقد الوضع جهتش عبارت از فعلیّت و مطلقه عامّه است یا جهتش عبارت از امکان است؟ پس همان‌طور که در عقد الوضع، منحل به قضیّه می‌شود، در عقد الحمل نیز انحلال به قضیّه وجود دارد. می‌گوییم: اگر عقد الحمل، منحل به قضیّه شد چه ربطی به این دارد که ما دو قضیّه داشته باشیم؟ به عبارت روشن‌تر: اگر عقد الوضع منحل به قضیّه شد چرا نمی‌گویید: ما دو قضیّه داریم؟ چرا نمی‌آیید یک قضیّه را به چهار قضیّه منحل کنید و بگویید: دو قضیّه آن مربوط به عقد الوضع و دو قضیّه آن مربوط به

عقد الحمل است؟

پس همان‌طوری که در عقد الوضع، رجوع به قضیّه مطلقه عامّه و یا ممکنه عامّه- بنا بر اختلاف بین ابن سینا و فارابی- هیچ تأثیری در انحلال به دو قضیّه ندارد، عقد الحمل هم اگر منحل به قضیّه شد، سبب نمی‌شود که اصل قضیّه ما دو قضیّه شود و دو موضوع و دو محمول داشته باشد، معنای انحلال به دو قضیّه این است که ما دو موضوع و دو محمول داشته باشیم. در نتیجه فرض دوّم کلام مرحوم آخوند دارای اشکال بیشتری نسبت به فرض اوّل ایشان است و به‌طور کلّی کلام مرحوم آخوند دارای اشکال است و نمی‌تواند به عنوان جواب صاحب فصول رحمه الله واقع شود. نکته‌ای در ارتباط با دلیل محقّق شریف رحمه الله: دلیلی که محقّق شریف رحمه الله ذکر کرد دارای دو شقّ بود: شقّ اوّل آن این بود که مفهوم شیء نمی‌تواند در معنای مشتق دخالت داشته باشد، زیرا در این صورت لازم می‌آید عرض عام داخل در فصل شود. شقّ دوّم این بود که مصداق شیء[۲۸۸] نمی‌تواند در معنای مشتق اخذ شود، زیرا در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۳

این صورت لازم می‌آید قضیّه ممکنه به قضیّه ضروریه انقلاب پیدا کند. شقّ اوّل را ما پاسخ دادیم، شقّ دوّم را نیز صاحب فصول رحمه الله جواب داد سپس مرحوم آخوند در مقام اشکال بر صاحب فصول رحمه الله و دفاع از محقّق شریف رحمه الله برآمد که به‌نظر ما کلام ایشان (مرحوم آخوند) ناتمام بود. حال می‌خواهیم در ارتباط با دلیل محقّق شریف رحمه الله نکته‌ای را مطرح کنیم ۲۸۹] و آن نکته این است که اصولًا شقّ دوّم کلام محقّق شریف رحمه الله از محلّ نزاع خارج است و ما ادلّه دیگری بر بطلان آن داریم، زیرا اگر مصادیق شیء در معنای مشتق دخالت داشته باشد لازم می‌آید که موضوع له مشتق، خاص باشد یعنی باید بگوییم: در مشتق، وضع عام است و واضع وقتی می‌خواسته هیئت مشتق را وضع کند مفهوم شیء و ذات را درنظر گرفته ولی وضع را برای مصداق انجام داده است. انسان، یک مصداق شیء؛ جسم، یک مصداق شیء؛ مسائل اعتباری، یک مصداق شیء؛ زید، یک مصداق شیء و عَمرو، یک مصداق شیء است. باید بگوییم، تمام این مصادیق- با وجود تباینی که بین آنهاست- به عنوان موضوع له می‌باشند. آیا وجداناً وضع در مشتق به این صورت است؟ حال ما چه بگوییم: «مشتق دارای معنای بسیط است» و چه بگوییم: «دارای معنای مرکّب است». خیر، وضع در مشتق، این‌گونه نیست. خود محقّق شریف رحمه الله هم این را قبول دارد که در مشتق، وضع عام و موضوع له عام است. یعنی اگر واضع، مفهوم شیء را درنظر گرفته، مشتق را برای همان مفهوم با قید اتّصاف به مبدأ وضع کرده است. حتّی کسانی هم که می‌گویند: «مشتق، با مبدأ هیچ‌گونه تغایر ذاتی ندارد و تغایر آن دو، اعتباری است، مبدأ به عنوان «بشرط لا» ی از حمل و مشتق، «لا بشرط» از حمل است» آنان هم می‌گویند: «مشتق، دارای وضع عام و موضوع له عام است». در حالی که لازمه اخذ مصداق شیء در معنای مشتق این است که یک فرق

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۴

دیگری هم داشته باشند و آن این است که در مبدأ، وضع عام و موضوع له عام است ولی در مشتق، وضع عام و موضوع له خاص است. و احدی به این امر ملتزم نشده است. چه کسانی که قائل به ترکیبند و چه کسانی که قائل به بساطت می‌باشند. و چه کسانی که بساطت را مانند آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» معنا می‌کنند و چه کسانی که بساطت را مانند مرحوم آخوند معنا می‌کنند،[۲۹۰] همه اتّفاق دارند که مشتق، مانند «انسان» است و همان‌طور که «انسان» دارای وضع عام و موضوع له عام است، مشتق نیز دارای وضع عام و موضوع له عام است. در نتیجه، خوب است ما این شقّ- یعنی دخالت مصادیق شیء در معنای مشتق- را از بحثمان خارج کنیم، چون لازمه‌اش این است که مشتق دارای وضع عام و موضوع له خاص باشد. علاوه بر این، یک اشکال دیگر هم دارد و آن این است که آنجایی که شما قضیّه حملیّه تشکیل می‌دهید و می‌گویید: «الإنسان ضاحک»، در اینجا مصداق شیء در ضاحک مشخص است. مصداق شیء در ضاحک عبارت از انسان است. در جاهایی که عناوینی داریم که آن عناوین در یک نوع خاص وجود دارد،

مثلًا عنوان ضاحک و کاتب، فقط در نوع انسان است. در اینجا مصداق شیء روشن است. ولی گاهی نه قضیّه حملیّه تشکیل می‌دهیم و نه عنوانمان اختصاص به نوع خاصّی دارد، مثلًا می‌گوییم: الحساس، می‌گوییم: المتحرک بالإرادهٔ، در این متحرک که ما می‌گوییم: «مصداق شیء وجود دارد»، آیا آن مصداق چیست؟

آیا انسان را می‌خواهد بگوید؟ بقر را می‌خواهد بگوید؟ غنم را می‌خواهد بگوید؟ آیا در اینجا که قضیّه حملیّه‌ای در کار نیست و عنوان «المتحرک بالإرادهٔ» اختصاص به نوع خاصی ندارد، ابهام وجود دارد؟ یا باید ملتزم به ابهام شوید، زیرا شما نمی‌دانید مصداق شیء در اینجا چیست؟ در نتیجه، عنوان «الکاتب» ابهام ندارد ولی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۵

عنوان «المتحرک بالإرادهٔ» ابهام دارد. و یا باید ملتزم شوید که مصداق شیء در مشتق اخذ نشده است و اگر چیزی اخذ شده باشد، همان مفهوم شیء است. «المتحرک بالإرادهٔ» یعنی «شیء له التحرک بالإرادهٔ». در انسان بخواهید به کار ببرید، همین معنای آن است و در بقر و غنم نیز معنایش همین است. بنابراین لازمه اخذ مصداق شیء در معنای مشتق، ابهام در این عناوین است درحالی‌که ما می‌بینیم همان‌طور که «ضاحک» و «کاتب»- از نظر معنای مشتقی- ابهام ندارند، «المتحرک بالإرادهٔ» هم ابهام ندارد. در نتیجه باید این شقّ- یعنی دخالت مصادیق شیء در معنای مشتق- را کنار بگذاریم و از محل بحث خارج کنیم. آنچه هست همان مفهوم شیء است. همان‌طور که وقتی کلمه «شیء» را می‌گوییم، معنایی کلّی و مبهم و خالی از هر خصوصیتی به ذهن شما می‌آید. اگر کسی بگوید: «شیء، داخل در معنای مشتق است»، بنا بر فرض قول به ترکّب، باید با قطع‌نظر از وصف تلبّس به حدث و اتّصاف به مبدأ، شیء دخالت داشته باشد. پس بحث را باید روی این آورد. و اینجا دلیل محقّق شریف رحمه الله نتوانست مسأله عدم دخالت مفهوم شیء در معنای مشتق را ثابت کند. ولی مرحوم آخوند دلیلی ذکر کرده که لازم است آن را مورد بررسی قرار دهیم:

دلیل مرحوم آخوند بر بساطت معنای مشتق

ایشان می‌فرماید: اگر شما مثلًا بگویید «زید الکاتب کذا»، عبارت «زید الکاتب»- با قطع نظر از خبر آن- ترکیب وصفی ناقص است. توجّه به این ترکیب ما را هدایت می‌کند به این که در معنای مشتق، نه مفهوم شیء اخذ شده و نه مصداق آن، برای این که اگر مفهوم شیء یا مصداق آن در معنای مشتق اخذ شده باشد،[۲۹۱] لازم می‌آید که در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۶

این ترکیب وصفی، موصوف ۲۹۲] شما تکرار پیدا کرده باشد، چرا؟ لابد مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید: اگر شما مفهوم شیء را اخذ کرده باشید باید بگویید: «زید الذی شیء له الکتابهٔ» و در اینجا شیء، همان زید است. و اگر مصداق شیء را اخذ کرده باشید باید بگویید: «زید الذی زید له الکتابهٔ»، در نتیجه لازم می‌آید که موصوف در ترکیب شما تکرار شده باشد درحالی‌که ما بالوجدان می‌بینیم که چنین تکرّری در کار نیست.[۲۹۳] پاسخ دلیل مرحوم آخوند: ما در جواب مرحوم آخوند می‌گوییم: آنچه شما در ارتباط با مصداق گفتید[۲۹۴]، مورد قبول ما نیست و برفرض هم آن را بپذیریم،[۲۹۵] مطلبی که در ارتباط با مفهوم گفتید نمی‌تواند مورد قبول ما واقع شود. اگر ما مفهوم شیء را در «الکاتب» اخذ کردیم و بعد به منظور «الکاتب» گفتیم: «زید الذی شیء له الکتابهٔ»، کجا موصوف تکرار شده است؟ اگر ما الذی را برداریم، قضیّه حملیّه درست می‌شود، مثل این که بگوییم: «زید شیء له الکتابهٔ». شما می‌خواهید حرف مرحوم محقّق شریف را بگویید و ادّعای انقلاب قضیّه ممکنه به قضیّه ضروریّه را بنمایید، درحالی‌که ظاهر کلام شما این است که این مطلب، غیر از ادّعای انقلاب است. اگر ما قضیّه حملیّه‌ای به‌صورت «زید شیء له الکتابهٔ» تشکیل دادیم آیا تکراری در کار است؟ آیا موضوع را در محمول اخذ کرده‌ایم؟ شما می‌گویید:

«شـیء به عنوان عرض عام مطرح است»، اگر ما شـیء را به عنوان عرض عام، صـریحاً یا در بطن کاتب و ضاحک اخذ کردیم، کجا موصوف تکرار شده است؟ موصوف ما زید است، انسان است. انسان، حیوان ناطق است و شیء به عنوان عرض عام مطرح است.
اگر «الإنسان شـیء له الکتابهٔ» به عنوان تکرار موصوف مطرح است شما همه جا این حرف را بزنید. در «الإنسان ضاحک» و «الإنسان ناطق» نیز همین حرف را بگویید. در
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۷
حالی که وقتی انسان با وجـدانش برخورد کنـد هیـچ‌گونه تکرّر موصوف در اینجا نمی‌بینیـد. بنابراین دلیل مرحوم آخوند نیز- مانند دلیل محقّق شریف رحمه الله- نتوانست بساطت معنای مشتق را ثابت کند.

دلیل دیگر بر بساطت معنای مشتق:

ادلّه دیگری نیز در این زمینه مطرح شـده که همه آنها ناتمـام است: یکی از ادلّه‌ای که ذکر شـده این است که اگر ما مفهوم ذات و مفهوم شـیء را در مشـتق اخـذ کنیم، بـدون شک، علاوه بر ذات، مبـدأ و اتّصاف ذات به مبدأ[۲۹۶] در معنای مشـتق دخالت دارند. قائل می‌گویـد: اگر نسبت بین ذات و مبـدأ، در معنای مشـتق دخالت داشـته باشـد، لازم می‌آیـد که در قضـیّه «الإنسان ضاحک» دو نسبت در عرض هم تحقّق پیدا کند. یکی آن نسبتی است که در بطن مشتق اخذ شده و دیگری نسبتی است که قضیّه حملیّه اقتضای آن را دارد. در حـالی که مـا می‌بینیم در قضیّه «الإنسـان ضاحک» بیش از یک نسبت وجود نـدارد و آن نسـبتی است که در قضـیّه حملیّه وجود دارد. از اینجـا کشف می‌کنیم که مفهوم شـیء، در معنـای مشـتق دخـالت نـدارد تا ما محتاج شویم نسـبتی هم در آنجا تشکیل دهیم.[۲۹۷] پاسـخ دلیـل اخیر: به‌نظر مـا بطلان این دلیل واضـح است، زیرا: اوّلًا: نسـبتی که در محمول- یعنی مشـتق- وجود دارد، نسبت غیر تامّه است.
درحالی‌که نسبت در قضیّه حملیّه، نسبت تامّه است. حتّی اگر جمله‌ای به عنوان خبر قرار
اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۸
گیرد، نسـبت موجود در آن جمله، نسـبت ناقصه خواهد بود و نسـبت تامّه نمی‌تواند محمول در یک قضـیّه حملیّه واقع شود. موضوع در قضیّه حملیّه یا باید مفرد باشد و یا مرکّب ناقص، محمول هم همین‌طور است و نمی‌شود موضوع یک قضیّه، مرکّب تام و محمول هم یک مرکّب تام باشد و درعین‌حال ما قضـیّه حملیّه تشـکیل دهیم. ثانیاً: نسبت ناقصه، در عرض نسبت تامّه نیست بلکه برآن تقدّم دارد زیرا در تشـکیل قضـیّه، اوّل مسـأله موضوع و محمول مطرح است بعـد مسـأله اتّحـاد و هوهویت و یا به تعبیر ایشان نسـبت. پس نسبت در قضیّه حملیّه در طول موضوع و محمول است و از محمول تأخّر دارد، در نتیجه از نسبتی که در محمول است نیز تأخّر دارد. ثالثاً: اصـلًا این دو نسـبت، ربطی به هم ندارنـد. شـما که دو نسـبت در عرض هم فرض کردیـد لابـد می‌خواهیـد بگویید: «موضوع و محمول در این دو نسـبت یک چیز است» و به‌همین‌جهت آن را دارای اشکال دانستید و الّا اگر موضوع و محمول، دو چیز باشند چه اشـکالی دارد که دو نسبت در عرض هم قرار گیرنـد؟ مـا می‌گـوییم: خیر، موضـوع و محمول، یکی نیست، زیرا موضوع در نسـبتِ محمول، عبارت از «شـیء» است که «الکتابهٔ» را به آن نسـبت داده‌اید و نسـبت هم با کلمه «له» تفهیم شده است. ولی در اصل قضـیّه حملیّه شـما، موضـوع عبـارت، از زیـد و محمول، عبـارت از مجموع «شـیء له الکتابـهٔ» است و این دو نسـبت، نه موضوعشـان به هم ارتباط دارد و نه محمولشان. در این صورت، چه مانعی دارد که این دو نسـبت در عرض هم باشند؟ در نتیجه این دلیل هم نمی‌تواند بساطت مفهوم مشتق را اثبات کند.

تحقیق در ارتباط با بساطت و ترکیب در معنای مشتق

اشاره

از مباحث گذشته معلوم گردید که ادلّه ذکر شده برای اثبات بساطت مفهوم مشتق، نتوانست این مطلب را به اثبات برساند. و نیز معلوم گردید که ادّعای قائل به ترکیب، دخالت مصادیق شیء در مفهوم مشتق نمی‌باشد بلکه قائل به ترکیب می‌گوید: مفهوم شیء و مفهوم ذات و امثال این‌ها- یعنی عناوین عامّه‌ای که در همه جا صدق می‌کنند

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۰۹

و به عنوان عرض عام بر تمامی اشیاء عارض می‌شوند- در مشتق دخالت دارد. و ملاحظه شد که ادلّه بساطت نتوانست این مطلب را از بین ببرد. از طرفی اشاره کردیم که کسی نمی‌تواند این معنا را انکار کند که واقعیّت معنای مشتق، به ذات و مبدأ و تلبّس ذات به مبدأ نیاز دارد. و حتّی محقّق شریف رحمه الله هم که قائل به بساطت است می‌گوید: «ما قبول داریم که در انتزاع معنای مشتق، منتزع منه ما عبارت از سه چیز است و اگر این سه چیز تحقّق نداشته باشد، نمی‌توانیم آن معنای بسیط مشتق را انتزاع کنیم، آن سه چیز عبارتند از: ذات، مبدأ و تلبّس ذات به مبدأ». ما وقتی این حرف‌ها را کنار هم قرار می‌دهیم بحث می‌شود که آیا با شنیدن مشتق، یک معنای بسیطی به ذهن ما می‌آید و این امور سه‌گانه از محدوده ذهن خارج است- هرچند به صورت منتزع منه مطرح است- یا این که با شنیدن مشتق، همین‌ها به ذهن می‌آید و امر انتزاعی و واسطه‌ای در کار نیست؟ وقتی شما مبدأ را می‌شنوید، فقط حدث به ذهن شما می‌آید. وقتی فعل ماضی را می‌شنوید، هم حدث و هم نسبت حدث به ذات در زمان گذاشته یا یک معنایی که منطبق بر زمان گذشته است- در زمانیّات- به ذهن شما می‌آید. عین همین معنا را در مورد مشتق پیاده می‌کنیم. شما وقتی ضارب را می‌شنوید، با توجه به این که ضارب، اختصاص به انسان دارد، در دایره انسان، معنای «انسان متلبّس به ضرب» به ذهن شما می‌آید، آن‌هم با وصف ابهامی که دارد، یعنی زید یا بکر یا عَمرو را مشخص نمی‌کند. وقتی مثال بالاتری ذکر کنید و بگویید: «أبیض»، آیا از «أبیض» چه چیز فهمیده می‌شود؟ آیا از «أبیض» معنای «شیء له البیاض» یا «شیء اتّصف بالبیاض» را نمی‌فهمیم؟ چرا، ولی این که آیا شیء عبارت از جسم است یا انسان است یا جماد است؟ کاری با این‌ها نداریم. درعین‌حال، مفهوم ابیض برای ما هیچ ابهامی ندارد.

اگر کسی ناآشنا به لغت عرب باشد و از شما معنای ابیض را سؤال کند- بدون این که کاری به جسم و امثال این‌ها داشته باشد- شما در جواب می‌گویید: ابیض چیزی است که معروضِ بیاض است، ابیض عبارت است از «شیء عرض له البیاض،

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۰

شیء اتّصف بالبیاض». به عبارت دیگر: اگرچه در واقعیت معنای مشتق- و لو به صورت منتزع منه که آنان می‌گویند- ما سه چیز لازم داریم ولی آیا آنچه متبادر از معنای مشتق است یک معنای بسیط غیر از این سه چیز است یا این که نفس همین واقعیّت به ذهن می‌آید؟

همان‌طور که در «زید فی الدار»، آن واقعیت ظرفیّت متقوّم به زید و دار در ذهن می‌آید، از شنیدن ضارب هم همان واقعیّت معنای مشتق به ذهن می‌آید؟ بنابراین وقتی انسان همه جوانب مسئله را ملاحظه می‌کند و از طرفی می‌بیند ادلّه بساطت ناتمام است و ازطرفی مصادیق شیء، نقشی در معنای مشتق ندارند، انسان می‌تواند بگوید: آنچه از معنای مشتق به ذهن تبادر می‌کند یک معنای ترکیبی است به این صورت که ما یک ذات داریم و یک حدث و یک ارتباط بین ذات و حدث. یعنی همان معنایی که در افعال وجود دارد، در مشتق هم وجود دارد ولی بنا بر مشهور، در افعال، زمان یا چیزی که در زمانیّات منطبق بر زمان است- مثل ترقّب و

تحقّق- مطرح می‌باشد. در مشتق هم همان معنا مطرح است، بدون این که قید زمان یا مسأله ترقّب و تحقّق- که در زمانیّات منطبق بر زمان می‌شود- وجود داشته باشد. آیا بین «ضَرَبَ» و «ضارب» فرق دیگری وجود دارد؟ اگر ما حیثیّت زمان یا مشابه زمان را از «ضَرَبَ» کنار بزنیم، آیا این خصوصیّات سه‌گانه در «ضَرَبَ» وجود ندارند؟ آیا معنای بسیطی در مورد آن مطرح است؟ خیر، در آنجا مبدأ و ذات و نسبت مطرح است، در ضارب هم همین‌طور است، بدون این که مسأله زمان یا مشابه زمان در مفهوم ضارب به حسب وضع نقشی داشته باشد. لذا به‌نظر می‌آید که مشتق دارای یک معنای مرکّبی است و این ترکیب، ترکیب تحلیلی نیست که با معنای بساطت مخالفتی نداشته باشد، خیر، همین معنا به ذهن انسان می‌آید. فرقی نمی‌کند که شما بگویید: «ضارب» یا بگویید: «شیء ثبت له الضرب». اگر شما به منظور «ضارب» بگویید: «شیء ثبت له الضرب» آیا کسی می‌گوید: «این دو با هم متغایرند، ضارب، معنای بسیطی است و «شیء ثبت له

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۱

الضرب» معنای مرکّبی است»؟ خیر، فرقی بین این دو نیست. ممکن است به ذهن شما بیاید که در زبان فارسی، ما از کلمه «ضارب» یک معنا- یعنی «زننده»- را استفاده می‌کنیم. می‌گوییم: همین «زننده» نیز محلّ بحث است که آیا معنای بسیطی است یا معنای مرکّب؟ زننده‌ای که هم زدن در آن مطرح است، هم شخص مطرح است و هم ارتباط بین زدن و شخص در آن مطرح است. البته کلمه، واحد است ولی منافات ندارد که همین کلمه واحد، معنای ترکیبی داشته باشد، خصوصاً در مشتق ازنظر لغت عرب و لغات دیگر که ما می‌بینیم مادّه وجود دارد و هیئت هم وجود دارد و هرکدام از این‌ها وضع مستقلّی دارند. و جای تعجّب است که با وجود این مسائل، چطور ادّعا می‌شود که مشتق، یک مفهوم بسیط دارد؟ مادّه و هیئت، مثل دو کلمه‌اند، همان‌طور که در غلام زید وقتی مسأله ترکیب را مطرح می‌کردیم می‌گفتیم: «دو معنا به ذهن می‌آید». هرچند غلام زید از نظر ادبی جمله نیست بلکه یک کلمه است. غلام زید مبتدا یا خبر واقع می‌شود، مضاف و مضاف الیه کلمه واحده می‌باشد ولی ذهن ما از شنیدن غلام، به یک معنا و از شنیدن زید، به معنای دیگر منتقل می‌شود.

در باب مشتق که مرکّب از هیئت و مادّه است، مادّه، تحصّل مستقلّی ندارد مگر به صورت مصدر و اسم مصدر، و وقتی هم در ضمنِ مشتق واقع می‌شود، تحصّل مستقلّی ندارد ولی درعین‌حال آیا مادّه‌ای که در ضمن مشتق می‌آید، برای چیزی وضع نشده است؟ پیداست که ارتباط مادّه و هیئت و تحصّل مادّه در ضمن هیئت خاصّی به نام مشتق، بیانگر بیش از یک معناست و نمی‌تواند بیانگر یک معنا باشد.

جایی که دو وضع وجود دارد، دو موضوع له وجود خواهد داشت. لذا به‌نظر می‌رسد که مشتق دارای یک معنای ترکیبی است و این معنای ترکیبی عبارت از مفهوم شیء و مفهوم ذات- که عام‌ترین مفاهیم است- به ضمیمه مبدأ و به‌ضمیمه تلبّس و ارتباط مفهوم شیء به مبدأ می‌باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۲

اشکالی بر کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

در بحث‌های گذشته گفتیم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» مرکّب بودن مفهوم مشتق را پذیرفته است و یکی از ادلّه‌ای که بر آن اقامه کرده، مسأله تبادر بود و ما این‌ها را قبول کردیم ولی ایشان مطلب دیگری نیز دارد که در اینجا می‌خواهیم با کلام خود ایشان آن را جواب دهیم. ایشان در ارتباط با معنای بساطت، حرف مرحوم آخوند را ردّ کرده و می‌فرمود:

مسأله تحلیل عقلی را که مرحوم آخوند ذکر می‌کند، همان ترکیب است و اصولًا قائل به ترکیب، همین تحلیل عقلی را قائل است و قائل به بساطت کسی است که می‌گوید: «به هیچ عنوان ترکیب وجود ندارد، حتّی عند التحلیل». همان گونه که گذشت ما از کلام

شارح مطالع و محقّق شریف رحمه الله خلاف این را استفاده کردیم. اکنون می‌خواهیم از حرف خود آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در ردّ این حرف ایشان استفاده کنیم، پس می‌گوییم: ایشان که برای اثبات ترکیب، به تبادر تمسّک می‌کند- و ما هم آن را قبول داریم- سؤال این است که آیا ترکیبی که در اینجا متبادر است، ترکیب تحلیلی است یا ترکیب عند استماع اللفظ؟ ترکیب تحلیلی به این معناست که انسان بعد از شنیدن لفظ، باید مدّتی فکر کرده و مسئله را زیر و رو کند تا ترکیب تحقّق پیدا کند. این ترکیب تحلیلی با تبادر سازگار نیست، معنای تبادر مربوط به مسأله ادراک و تصوّر است و کسی نمی‌تواند تبادر را در ارتباط با تحلیل مطرح کند. تبادر مربوط به این مقام است که انسان لفظی را بشنود و چیزی به ذهن او بیاید، تبادر یعنی انسباق به ذهن، مبادرت به ذهن و مبادرت به ذهن از مرحله تصوّر است. تصوّر یعنی صورت ذهنیّه و این مربوط به مقام تبادر است. بنابراین اگر ما بساطت مرحوم آخوند را که مربوط به وحدت ادراک و وحدت تصوّر بود ولی عند التحلیل، دو شیء می‌شد- مثل حجر که عند التحلیل به «شیء له الحجریة» تحلیل می‌شد- قائل شویم این تحلیل نمی‌تواند با تبادر ارتباط داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۳

آنچه به تبادر ارتباط دارد مقام تصوّر و ادراک است. پس ایشان از یک طرف ترکیب را به‌معنای بساطت مرحوم آخوند- که مسأله تحلیل در آن مطرح بود- معنا می‌کند و ازطرفی برای ترکیب به تبادر تمسّک می‌کند و این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند.

ترکیبی که ایشان مطرح می‌کند مربوط به مرحله ادراک و تصوّر است زیرا به تبادر استدلال می‌کند و وقتی ترکیب، مربوط به مرحله ادراک و تصوّر باشد چرا حرف مرحوم آخوند در ارتباط با بساطت- که به معنای وحدة الإدراک معنا کرد- را ردّ می‌کند؟ به عبارت روشن‌تر: ایشان فرمود: آنچه صاحب کفایه رحمه الله بیان کرده است به ترکیب برمی‌گردد، یعنی ترکیب، همان تحلیل عقلی است. در این صورت چرا ایشان به تبادر تمسّک می‌کند؟ تبادر، مربوط به مقام ادراک و تصوّر است ما هم ترکیبی را که در مقابل بساطت مرحوم آخوند است قبول داریم. مرحوم آخوند فرمود: «بساطت به معنای وحدت معنا به حسب ادراک و تصوّر است». ما می‌گوییم: این حرف شما درست است ولی ما بساطت مفهوم مشتق را قبول نداریم، بلکه معتقدیم مشتق دارای معنای مرکّب است و ترکیب آن در ارتباط با همین مقام ادراک و تصوّر است که شما ذکر کردید. ما معتقدیم: از شنیدن لفظ ضارب، معنای مرکّبی به ذهن سبقت می‌گیرد. مشتق، شبیه مضاف و مضاف الیه است، همان گونه که از شنیدن غلام زید سه معنا به ذهن می‌آید، مشتق هم به‌همین‌صورت است ولی آنجا به صورت مضاف و مضاف الیه است که در ادبیات با آن دو، معامله کلمه واحده می‌شود و اینجا به صورت مشتق است که مشتق هم هرچند مرکّب از مادّه و هیئت است ولی در ادبیات به عنوان یک کلمه به‌حساب می‌آید. نتیجه بحث در ارتباط با بساطت و ترکیب از آنچه گذشت معلوم گردید که معنای بساطت و ترکیب، به همان کیفیتی است که مرحوم آخوند مطرح کرده است. امّا در مورد معنای مشتق، مرحوم آخوند قائل به بساطت بود و مفهوم و مصداق شیء را به‌طور کلّی از معنای مشتق خارج می‌دانست

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۴

ولی به‌نظر ما مصداق شیء خارج از معنای مشتق است زیرا دخول آن مستلزم این است که وضع در مشتق، عام و موضوع له خاص شود و کسی ملتزم به این امر نشده است. امّا مفهوم شیء- به عنوان عامش- در معنای مشتق دخالت دارد و یک معنای ترکیبی است. حال بعضی ادّعا کرده‌اند که بساطت معنای مشتق از امور واضحی است که تردیدی در آن وجود ندارد ولی به‌نظر ما این ادّعا، مثل بعضی ادّعاهای اجماع است که اعتباری نداشته و حجّیتی در آنها نیست. تا اینجا بحث بساطت و ترکیب به پایان رسیده و ثمره این بحث از جهت علمی است و از ناحیه عملی ثمره‌ای برآن مترتّب نیست.

تنبیه دوّم: چه فرقی بین مشتق و مبدأ وجود دارد؟

اشاره

اگرچه این بحث در تنبیه اوّل نیز مورد اشاره قرار گرفت ولی مرحوم آخونـد در تنبیه دوّم به‌طور مسـتقل آن را مورد بحث قرار داده است و جهت این که این بحث را به صورت مستقل مطرح کرده و دنباله بحث اوّل قرار نداده این است که عدّه کثیری از فلاسفه در مقام فرق بین مشـتق و مبدأ گفته‌اند: «مشتق «لا بشرط» و مبدأ «بشرط لا» است»[۲۹۸] و بین علماء بحث واقع شده که مراد فلاسـفه از این جمله کوتـاه چیست؟ صـاحب فصـول رحمه الله عبـارت را به گـونه‌ای معنـا کرده و مرحـوم آخونـد به صـاحب فصول رحمه الله اعتراض کرده و عبـارت را به گونه دیگری معنـا کرده است. بعضـی دیگر، معنـای سوّمی برای عبـارت ذکر کرده‌انـد که نه به کلام صـاحب فصـول رحمه الله و نه به کلاـم مرحوم آخونـد رجوع می‌کنـد. مـا بایـد اوّلًا کلمـات این بزرگـان را بررسـی کرده و ببینیم کدام‌یک با کلام فلاسفه منطبق است؟ و ثانیاً ببینیم آیا این کلام فلاسفه با معنایی که

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۵

خودشـان ذکر کرده‌انـد منطبـق است یـا نه؟ قبـل از ورود به بحث، ذکر این نکته لاـزم است که ظـاهراً مقصود از مبـدأ، همـان مبـدأ حقیقی- یعنی مادّه‌ای که در مشـتق وجود دارد- می‌باشـد. مشـتق، معنای «لا بشـرط» دارد لذا صـلاحیّت حمل و قابلیّت حمل در آن وجود دارد ولی مبدأ، معنای «بشرط لا» دارد لذا قابلیّت حمل و صلاحیّت حمل در آن وجود ندارد.

تفسیر صاحب فصول رحمه الله از کلام فلاسفه

صاحب فصول رحمه الله فرموده است: مراد فلاسـفه، فرق بین مشتق و مبدأ در ارتباط با اعتبار است، یعنی مشتق و مبدأ، یک حقیقت واحده و یک مفهوم واحد می‌باشند ولی این مفهوم را به دو صورت می‌توان لحاظ و اعتبار کرد: اگر این مفهوم واحد به صورت «لا بشـرط» لحـاظ شود، عنوان مشـتق پیـدا کرده و صـلاحیّت حمل در آن تحقّق پیـدا می‌کنـد و اگر به صورت «بشـرط لا» اعتبار شود، عنوان مبدأ را پیدا کرده و دیگر صـلاحیّت حمل ندارد. بر اساس تفسیر صاحب فصول رحمه الله، «بشرط لا» و «لا بشرط» بودن همان عناوینی می‌شود که در بحث مطلق و مقیّد مطرح است. این عناوین در بحث مطلق و مقیّد به این صورت مطرح می‌شود که اگر مولا مـاهیّتی را درنظر گرفت و خواست آن مـاهیّت را متعلّق حکم خود قرار دهـد، در این مـاهیّت- ازنظر لحـاظ مولاـ- سه حالت تصوّر می‌شود: ۱- مولا نفس ماهیّت را در ارتباط با اوصاف و قیود و عوارض به صورت «لا بشـرط» ملاحظه می‌کند، مثلًا ماهیّت عتق رقبه را متعلّق وجوب قرار می‌دهد بدون این که خصوصیّت دیگری در متعلّق حکم نقش داشته باشد. اینجا متعلّق حکم، عبارت از ماهیّت مطلقه است که از آن به «مـاهیت لا بشـرط» تعبیر می‌شود. ۲- مولا نفس ماهیّت را متعلّق حکم قرار نمی‌دهـد بلکه وصـفی خارج از ماهیّت را در متعلّق حکم دخیل می‌داند، مثلًا می‌گوید: عتق رقبه درصورتی متعلّق حکم و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۶

محصِّل غرض است که رقبه مقیّـد به ایمـان باشـد. اینجـا متعلّـق حکـم، مـاهیّت مقیّـد است که از آن به «مـاهیّت بشـرط شـی‌ء» تعبیر می‌شود. ۳- مولاـ در مثل عتق رقبه می‌بینـد ایمان نقشـی در متعلّق حکم نـدارد ولی کفر، مانعیّت دارد از این که غرض مولا در عتق رقبـه حاصـل شـود، در اینجـا مـاهیّت مـأخوذ در متعلّـق حکـم را مقیّـد به «عـدم الکفر» می‌کنـد که اگر فرض کنیم بین کفر و ایمـان واسـطه‌ای وجود داشـته باشـد می‌توانـد محصِّل غرض مولا باشد یعنی رقبه‌ای که باید عتق شود، باید کافر نباشد، خواه مؤمن باشد یا

نه. از این ماهیّت به «ماهیت بشرط لا» تعبیر می‌شود. این اقسام سه‌گانه در باب مطلق و مقیّد، مربوط به لحاظ و اعتبار مولاست. و صاحب فصول رحمه الله کلام فلاسفه را- در فرق بین مشتق و مبدأ- براساس همین مبنای اعتبار معنا کرده و فرموده است: نظر فلاسفه این است که مشتق و مبدأ یک حقیقت و یک ماهیّت می‌باشند ولی این ماهیّت را به دو صورت می‌توان اعتبار کرد: اگر این ماهیّت را به صورت «لا بشرط» اعتبار کنیم عنوان مشتق به خود می‌گیرد و صلاحیّت حمل در آن وجود دارد ولی اگر همین ماهیّت را به صورت «بشرط لا» اعتبار کنیم، صلاحیّت حمل نداشته و عنوان مبدأ به خود می‌گیرد. سپس صاحب فصول رحمه الله به فلاسفه اعتراض کرده و می‌فرماید: ما معنای کلام شما را نمی‌فهمیم، آنچه می‌فهمیم این است که اگر شما زید را موضوع و حرکت یا علم را محمول قرار دهید، چنانچه هزار بار هم حرکت و علم را به صورت «لا بشرط» فرض کنید «زید حرکهٔ» یا «زیدٌ علمٌ» درست نمی‌شود، که مثلًا اگر کسی از در وارد شد و گفت:

«زیدٌ علمٌ» ما نتوانیم حکم به صحّت یا بطلان این قضیّه بکنیم بلکه ناچار باشیم با گوینده قضیّه صحبت کنیم و ببینیم آیا علم را به صورت «لا- بشرط» اعتبار کرده یا به صورت «بشرط لا»؟ اگر به صورت «لا بشرط» اعتبار کرده باشد قضیّه‌اش درست و إلّا باطل است. درحالی‌که وقتی جمله «زیدٌ علمٌ» به گوش شما می‌خورد شما تردید نمی‌کنید که این عبارت، قضیّه حقیقیّه نیست. هرچند از باب مجاز درست است ولی ما

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۷

در مجاز، بحثی نداریم، ما در تشکیل قضیّه به نحو حقیقت بحث می‌کنیم. لذا صاحب فصول رحمه الله می‌گوید: ما حرف فلاسفه را قبول نداریم، مسأله اعتبار، نقشی در فرق بین مشتق و مبدأ ندارد.[۲۹۹]

اعتراض مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله و تفسیر ایشان از کلام فلاسفه

مرحوم آخوند در کفایه به صاحب فصول رحمه الله اعتراض کرده و حتّی به ایشان نسبت غفلت داده است. مرحوم آخوند ابتدا می‌فرماید: فرق بین مشتق و مبدأ این است که، درحقیقت معنای مشتق، خصوصیّتی وجود دارد که قابل حمل بر ذات است، مثلًا «عالم» دارای معنایی است که این معنا هیچ ارتباطی به لحاظ و اعتبار متکلّم ندارد. «عالِم» یک معنای واقعی و حقیقی دارد که این معنا وقتی با زید مقایسه شود می‌بینیم قابل جری و حمل بر زید است و می‌توان بین زید و عالم قضیّه حملیّه- که ملاکش اتّحاد و هوهویّت است- تشکیل داد و گفت: «زید عالم»، همان‌طور که ملاک حمل در غیر مشتقات- مثل «زید إنسان»- همین است. این خصوصیّت در ذات مشتق وجود دارد و نیاز به اعتبار ندارد. ولی ما وقتی سراغ مبدأ می‌آییم می‌بینیم در مبدأ- به حسب حقیقت و معنایش- خصوصیّتی تحقّق دارد که آن خصوصیّت اقتضا می‌کند که مبدأ، قابل حمل بر ذات نباشد و بین آن و ذات هیچ‌گونه اتّحاد و هوهویّتی تحقّق پیدا نکند. بنابراین براساس کلام مرحوم آخوند، فرق بین مشتق و مبدأ یک فرق واقعی و حقیقی است بدون این که وابستگی به اعتبار متکلّم داشته باشد و بدون این که مسائل مطرح شده در مطلق و مقیّد- که مربوط به اعتبار مولا و متکلّم است- در اینجا نقشی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۸

داشته باشد. مرحوم آخوند- سپس می‌فرماید: «کلام اهل معقول نیز به همین مطلب برمی‌گردد» یعنی فلاسفه که فرموده‌اند: «فرق بین مشتق و مبدأ در «لا- بشرط» و «بشرط لا» بودن است» مقصودشان «بشرط لا» و «لا بشرط» به حسب واقعیّت است نه به حسب اعتبار. و این کلام فلاسفه، هیچ ارتباطی به مسأله اعتبار ندارد. «لا بشرط» بودن عالِم، یک واقعیّت است، هرچند هیچ اعتباری در این

زمینه نباشد و «بشرط لا» بودن علم، نیز یک واقعیّت است اگرچه هیچ اعتباری همراه آن نباشد.[۳۰۰]

اعتراض محقّق اصفهانی رحمه الله بر مرحوم آخوند و تفسیر ایشان از کلام فلاسفه

محقّق اصـفهانی رحمه الله کلام مرحوم آخونـد را مورد اعـتراض قرار داده می‌فرمایـد:[۳۰۱]. «اتّفاقاً فلاسـفه به کلمه اعتبار تصـریح کرده‌اند مثلًا محقّق دوانی در حاشیه بر شرح تجرید قوشچی،[۳۰۲] به این مطلب تصریح کرده است. ایشان در فرق بین مشتق و مبدأ، وقتی به کلمه مبـدأ می‌رسد می گوید: مقصود ما از مبدأ، مبدأ حقیقی است نه مبدأ مشـهوری که اسم آن را مصدر می گذارید. خود مصـدر، دارای یک نوع اشـتقاق نحوی است. مراد ما همان مادّه حقیقی است که در ضـمن مشـتقّات وجود دارد و فرق بین مشـتق و مبـدأ، به اعتبـار است» ایشـان (محقّق دوانی) سپس دلیلی مشـابه دلیل محقّق شـریف رحمه الله اقامه کرده بر این مطلب که نه مفهوم شيء و ذات در مشتق نقش دارد و نه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۱۹

مصـداق آن. و ماننـد مرحوم آخونـد می گوید: «اگر گفتیم: «الثوب الأبیض»، در این ابیض، نه مفهوم شـيء وجود دارد و نه مصداق آن، زیرا اگر مفهوم شـيء باشد باید معنای «الثوب الأبیض» عبارت از «الثوب الشيء الأبیض» باشد» البته این تعبیر ایشان مغالطه است زیرا اگر شـيء در معنای ابیض دخالت داشته باشد دیگر معنای ابیض عبارت از «الشيء الأبیض» نیست بلکه معنای آن «الشيء الذی له البیـاض» است. بعـد می‌فرمایـد: «و اگر مصـداق شـيء در معنای ابیض دخالت داشـته باشـد بایـد معنای «الثوب الأبیض» عبارت از «الثوب الثوب الأبیض» باشـد». در این کلام ایشـان نیز مغـالطه وجود دارد، زیرا اگر مصـداق شـيء- به نـام ثوب- در معنـای ابیض دخـالت داشـته باشـد، ابیض به‌معنـای «الثوب الأبیض» نیست بلکه به معنای «الثوب الـذی له البیاض» می‌باشـد و ما می‌توانیم بگوییم: «الثوب الثوب الذی له البیاض». چه به صورت قضیّه حملیّه و چه به صورت صفت و موصوف. حال ما کاری به مغالطه ایشان نداریم بلکه می‌خواهیم بگوییم ایشان تصـریح کرده که «فرق بین مشتق و مبدأ به اعتبار است». مرحوم اصفهانی می‌فرماید: صریح‌تر از کلام ایشان، مطلبی است که مرحوم صـدر المتألّهین در شواهد الربوبیّة ذکر کرده است. مرحوم صدر المتألّهین در شواهد الربوبیّة به جهت مناسبتی که بحث مشـتق مطرح می‌شود می‌فرماید: «جمهور علمای کلام عقیده دارند که در مشـتق، هم ذات و هم مبدأ و هم نسبت اخذ شده است».[۳۰۳] یعنی درحقیقت، معنای مشـتق عبارت از یک معنای ترکیبی یا منتزع از یک مرکّب می‌باشـد. صدر المتألّهین سپس می‌فرمایـد: «امّا بعضـی از محقّقین- که نظر ایشان به فلاسـفه است- معتقدنـد بین مشـتق و مبـدأ هیچ فرقی نیست مگر به‌لحاظ عقـل و لحـاظ اعتبـار» یعنی اعتبـار و لحـاظ عقل است که بین این دو، فرق قائل می‌شود و الّا اگر بخواهیم مسئله را به‌حسب واقعیّت بررسی کنیم، مفهوم مشتق و مبدأ یک چیز است و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۰

تنها براساس لحاظ عقل و اعتبار است که بین مشـتق و مبدأ، فرق به‌وجود می‌آید». لذا باتوجّه به این کلمات و بعض کلمات دیگر ما نمی‌توانیم بیان مرحوم آخوند در تفسیر کلام فلاسفه را بپذیریم و بگوییم: «کلام فلاسفه به این برگشت می کند که مشتق و مبدأ دو حقیقت جداگانه‌انـد و اعتبار، هیـچ‌گونه نقشـی در این معنا نـدارد». این مطلب مرحوم آخوند خلاف نظریّه اهل معقول است. سـپس محقّق اصـفهانی رحمه الله می‌فرمایـد: حـاجی سبزواری در حاشـیه اسـفار دو دلیـل دیگر از محقّق دوانی نقـل کرده است که از آنها اسـتفاده می‌شود فلاسـفه، فرق بین مشـتق و مبـدأ را امری اعتبـاری می‌داننـد:[۳۰۴] دلیـل اوّل: شـما وقتی یک بیاضـی را در جسـمی مشاهـده می کنیـد، اوّلین چیزی که در ارتبـاط بـا جسم جلب توجّه می کنـد، عرضـی است که عارض برآن جسم است. و شـما وقتی

بیاض را در جسم ملاحظه کردید، عقل به ضرورت حکم می‌کند به این که خود این بیاض، ابیض است. این حکم عقل در مرحله‌ای است که هنوز وارد مرحله بعدی نشده‌اید. مرحله دوّم این است که شما ملاحظه کنید که بیاض، یک عنوان عرضی است و عرض، متقوّم به معروض است. قبل از مرحله عرض و معروض و این که عرض در وجودش احتیاج به معروض دارد، به مجرّدی که چشم شما به بیاض خورد، عقل حکم می‌کند به این که این بیاض، ابیض است و این دلیل بر این است که بین بیاض و ابیض فرق وجود ندارد و اگر ما بخواهیم بین بیاض و ابیض فرق بگذاریم لازمه‌اش این است که بیاض از مرحله اوّل و ابیض از مرحله دوّم باشد. اگر اختلاف بین بیاض و ابیض از حیث معنا و حقیقت باشد باید هرکدام را در

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۱

ارتباط با یک مرحله ببینیم، درحالی‌که ضرورت عقل، خلاف این معنا را اقتضاء می‌کند. ضرورت عقل می‌گوید: بیاض و ابیض در همان مرحله اوّل تحقّق دارند هرچند هنوز عقل، به معروض و نیاز عرض به معروض توجّه پیدا نکرده است. دلیل دوّم: معلّم اوّل و کسانی که در مقام تفسیر کلام معلّم اوّل در فلسفه برآمده‌اند، وقتی می‌خواهند برای مقولات مثال بزنند به مشتق مثال می‌زنند مثلًا یکی از مصادیق واقعی مقوله کیف، حرارت است. حرارت، کیفیّتی است که برای آب و آهن و امثال آنها پیدا می‌شود. ولی وقتی که در کلام این بزرگان فلاسفه ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم به منظور این که به حرارت مثال بزنند به «حارّ»- یعنی مشتق- مثال می‌زنند، به منظور این که به برودت مثال بزنند به «بارد» مثال می‌زنند، در حالی که اگر بین حارّ و بین حرارت، فرق معنوی وجود داشته باشد، اینان چه حقّی دارند که برای مقوله کیف- که عبارت از حرارت است- به حارّ مثال بزنند و یا به منظور برودت به بارد مثال بزنند؟ پس معلوم می‌شود که به‌نظر اینان ازنظر معنا فرقی میان حرارت با حارّ و برودت با بارد نیست و الّا با وجود اختلاف در معنا، چنین مثالی غیر صحیح است.[۳۰۵]

نتیجه کلمات بزرگان در تفسیر کلام فلاسفه

وقتی کلام فلاسفه در ارتباط با اعتبار مطرح است، آیا اشکال صاحب فصول رحمه الله به فلاسفه وارد است؟[۳۰۶] ابتداءً به ذهن می‌آید که این اشکال وارد است، صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: اگر شما کلمه «علم» را هزار مرتبه هم به صورت «لا بشرط» فرض کنید، «زیدٌ علمٌ» دروغ ۳۰۷]

اصول فقه شیعه ؛ ج ۲ ؛ ص ۵۲۱

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۲

است پس چطور شما فرق را یک فرق اعتباری دانستید؟ ولی مسئله، محلّ دقّت و تأمّل است و ما باید ببینیم آیا می‌شود مسئله را به این صورت حل کنیم که هم فرق بین مشتق و مبدأ- نزد فلاسفه- به اعتبار باشد و هم اشکال صاحب فصول رحمه الله وارد نباشد؟ مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه اسفار مطلب سوّمی مطرح کرده است که هم با کلام مرحوم آخوند و هم با کلام صاحب فصول رحمه الله منافات دارد. ایشان می‌فرماید:

سفیدیِ عارض بر جسم- به عنوان عرض- دو جور قابل ملاحظه و بررسی است: ۱- سفیدی را در مقابل خود جسم قرار دهیم و بخواهیم فرق بین آن دو را بررسی کنیم و جهات اختلاف میان آن دو را ملاحظه کنیم، روشن است که بین عرض (سفیدی) و معروض (جسم) تباین تحقّق دارد، جسم در وجودش نیاز به موضوع ندارد ولی بیاض، نیاز به موضوع و معروض دارد. در این دید و

بررسی، بیاض قابل حمل بر جسم نیست. بیاض، مباین با جسم است. بیاض، به عنوان وجودی غیر از وجود معروض مطرح است و درحقیقت، همان‌طوری که وقتی در ماهیات، انواع را مقایسه می‌کنیم می‌بینیم بین آنها بینونت وجود دارد و نمی‌توانند یکی از آنها بر دیگری حمل شود، در باب وجود هم همین‌طور است، یک نوع از وجود، وجود معروض است که استقلال دارد و در تحقّقش نیاز به شیء دیگر ندارد، نوع دیگر از وجود، وجود عرض است که در تحقّقش نیاز به معروض دارد.[۳۰۸] خلاصه این که در دید اوّل، ما هریک از این دو وجود را مستقلًا ملاحظه می‌کنیم که در این صورت، بین آنها تباین وجود دارد و هیچ‌گونه قابلیّت حمل و اتّحاد و هوهویت بین آن دو وجود ندارد. ۲- سفیدی را مقابل جسم قرار ندهیم بلکه آن را به عنوان مرتبه‌ای از وجود جسم

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۳

درنظر بگیریم. به تعبیر دیگر: سفیدی را به عنوان این که ظهوری از ظهور جسم و چهره‌ای در ارتباط با جسم است درنظر بگیریم. در این صورت، قابلیّت حمل وجود دارد، زیرا سفیدی- با این دید- جدا از جسم نیست بلکه ظهورِ همان جسم و مرتبه‌ای از وجود جسم و چهره و قیافه جسم است. در اینجا بین جسم و سفیدی تباینی وجود ندارد.[۳۰۹] پس درحقیقت، این اعتباری که اهل معقول در فرق بین مشتق و مبدأ مطرح می‌کنند، آن اعتبار صاحب فصول رحمه الله نیست، این‌طور نیست که مسئله در اختیار اعتبار انسان باشد. بلکه مسئله این است که سفیدی را به دو صورت می‌توان ملاحظه کرد، در یک صورت آن قابلیّت حمل ندارد، زیرا طرف مقابل جسم قرار گرفته و مباین با جسم واقع شده است، ولی در یک صورت آن، قابلیّت حمل وجود دارد زیرا سفیدی، خود جسم و چهره جسم است. این بهترین تفسیری است که در ارتباط با کلام فلاسفه می‌توان مطرح کرد که هم مغایر با کلام مرحوم آخوند و هم مغایر با کلام صاحب فصول رحمه الله است.

بررسی کلمات بزرگان در تفسیر کلام فلاسفه

استاد اعظم ما حضرت امام خمینی رحمه الله که تخصّص فوق‌العاده و کم‌نظیر بلکه بی‌نظیری در فلسفه داشتند در اینجا مطلب بسیار خوبی مطرح کرده‌اند، اگرچه در تقریرات درس ایشان، درست تقریر نشده است. ایشان می‌فرماید: اوّلًا: دلیلی که مرحوم حاجی سبزواری از محقّق دوانی نقل می‌کند، دارای اشکال است. محقّق دوانی گفت: عقل وقتی بیاض را ملاحظه می‌کند- قبل از رسیدن به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۴

مرحله دوّم و ملاحظه نیاز بیاض به محل- بالضرورة، حکم به ابیضیّت می‌کند. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: برفرض که عقل یک چنین حکمی داشته باشد ولی مسئله این است که مفهوم مشتق و اختلاف بین مشتق و مبدأ را باید از عرف و لغت استفاده کرد نه از عقل، و ما اگر به عرف مراجعه کنیم و به عرف بگوییم: «البیاض ابیض» یعنی «سفیدی سفید است» عرف به ما می‌خندد. چیزی که شما می‌گویید:

«بداهت عقل آن را اقتضاء دارد»، مطلبی است که عرف زیر بار آن نمی‌رود. بله اگر گفتید: «جسم، ابیض است»، عرف آن را می‌پذیرد. بنابراین هرچند ما قبول کنیم که ضرورت عقل یک چنین اقتضایی دارد ولی عرف آن را نمی‌پذیرد. مسئله یک مسأله عقلی نیست. مگر مشتق چه خصوصیّتی دارد که ما برای تشخیص معنای آن باید به عقل مراجعه کنیم؟ مشتق چیزی است که بر معنایی وضع شده است و ما باید آن معنا را از طریق عرف و لغت به دست آوریم. ثانیاً: اشکالی هم بر خود حاجی سبزواری رحمه الله وارد است، زیرا ایشان فرمود: «در ارتباط با بیاض، ما به دو صورت می‌توانیم ملاحظه کنیم: یکی این که بیاض را مقابل جسم

ملاحظه کنیم و دیگر این که بیاض را به عنوان این که ظهور برای جسم و چهره جسم است ملاحظه کنیم. بنا بر فرض اوّل، بیاض قابل حمل نیست ولی بنا بر فرض دوّم، قابل حمل است». می گوییم: بنا بر فرض دوّم هم قابل حمل نیست و بیاض را به هر صورتی ملاحظه کنیم قابل حمل بر جسم نیست. بله، ابیض قابل حمل است و این کشف می کند از این که ابیض، معنایی مغایر با بیاض دارد که بیاض قابل حمل نیست ولی ابیض قابل حمل است.[۳۱۰] در اینجا مطلب سوّمی مطرح است و آن این است که ما باید ببینیم آیا مقصود از مبدأ چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۵

دو احتمال وجود دارد: ۱- مقصود، همان مادّه‌ای باشد که در ضمن این مشتق وجود دارد، همان مادّه «ض، ر، ب» که مبهم است. ۲- مقصود، مصدر باشد، که دارای هیئت است و هیئت آن نیز معنایی را- که خواهیم گفت- افاده می کند. ظاهر کلمات فلاسفه- همان‌طور که محقّق دوانی تصریح کرد- این است که مراد از مبدأ، همان مبدأ حقیقی است نه مبدأ مشهوری، یعنی مصدر. بنابراین مراد از مبدأ همان مادّه‌ای است که در ضمن مشتقّات سریان و جریان دارد. به این کلام، دو اشکال روشن وارد است: اشکال اوّل: شما که در فرق بین مشتق و مبدأ می گویید: «یکی «لا- بشرط» و دیگری «بشرط لا» است» مگر این‌ها در یک کلام نیستند؟ مگر مشتق، خالی از مادّه است؟ مادّه در ضمن همین مشتق است، آن‌وقت چطور می‌شود که هیئت مشتق، «لا بشرط» و مادّه‌ای که در ضمن این مشتق است «بشرط لا» باشد؟ مگر ما دو جمله داریم که شما در یکی «لا بشرط» و در دیگری «بشرط لا» درست کنید؟ مادّه در ضمن این مشتق، اگر عنوان «بشرط لا» پی دارد، چگونه در لفظ واحد، با هیئت که «لا بشرط» است جمع می‌شود؟ حتّی لازم نیست که ما جمله‌ای تشکیل دهیم بلکه در مورد نفس «ضارب» شما می گویید: «ض، ر، ب» که به عنوان مادّه «ضارب» مطرح است، «بشرط لا» است ولی هیئت آن، «لا بشرط» است. بنابراین در کلمه واحده، دو عنوان «بشرط لا» و «لا بشرط» جمع شده‌اند و این معقول نیست. اشکال دوّم: محقّق دوانی می‌فرماید: مادّه، همان‌طور که از نظر جنبه لفظی هیچ‌گونه تحصّلی نمی‌تواند داشته باشد مگر در ضمنِ هیئت، یعنی مثلًا باید هیئت «ضارب» باشد تا مادّه «ض، ر، ب» تحصّل پیدا کند، از نظر معنا نیز همین‌طور است یعنی نمی‌توانیم برای مادّه، معنایی درست کنیم مگر در ضمن هیئت. اگر چنین است ما نمی‌توانیم بگوییم: «معنای مادّه، قابلیّت حمل ندارد» مگر به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۶

نحو سالبه محصّله، «زید لیس بقائم» به نحو سلب تحصیلی دارای دو مصداق است:

یک مصداقش این است که زیدی نیست تا قائم باشد، یعنی در سالبه محصّله، یک فرضش با انتفاء موضوع صادق است. و این فرد در اینجا به این صورت است که بگوییم: مادّه، اصلًا معنایی ندارد تا گفته شود قابلیت حمل ندارد. شما اوّل معنایی را درست کنید بعد بیایید بحث کنید که آیا این معنا، حمل قبول می کند یا نه؟ مادّه در تحصّلش- ازنظر لفظ و معنا- گرفتار هیئت است. بنابراین هم تحصّل لفظی مادّه و هم تحصّل معنوی آن نیاز به هیئت دارد. و اگر تحصّل معنوی مادّه نیاز به هیئت داشت، بدون هیئت، معنایی نخواهد داشت تا بحث کنیم این معنا قابلیّت حمل دارد یا ندارد.

مگر این که بیاییم کلام فلاسفه را- برخلاف تصریح خودشان- به گونه دیگر معنا کرده و بگوییم: مقصود آنان از مبدأ، مصدر است و مصدر، غیر از مادّه است. مصدر، همان مادّه است که هیئتی روی آن آمده و سبب شده که آن معنای حدثی، تحصّل پیدا کند، بدون این که نسبتی که در سایر مشتقات وجود دارد در آن تحقّق داشته باشد. این حرف خلاف تصریح خود فلاسفه است. محقّق دوانی تصریح می کند که مقصود ما از مبدأ، مبدأ حقیقی است نه مبدأ مشهوری یعنی مصدر. بله، اگر مقصود از مبدأ، مصدر باشد که مصدر، معنایش این است که آن ماده، چون گاهی نیاز استعمالی پیدا می کند که نفس الحدث تحصّل پیدا کند، بدون خصوصیّاتی که در هیئات دیگر وجود دارد، آمده‌اند گفته‌اند، «الضرب»، اگر این‌طور شد، «الضرب» معنا دارد و معنایش هم غیر

قابـل حمل است ولی این با کلمات خود آنان منافات دارد. نتیجه بحث در ارتباط با فرق بین مشـتق و مبـدأ از مباحث گذشـته نتیجه می‌گیریم که آنچه مرحوم آخوند در فرق بین مشـتق و مبدأ بیان فرمود کلام صـحیحی است. ایشان فرمود: مشـتق دارای یک معنای واقعی است که آن معنای واقعی، بـذاته قابل حمل است. و مبـدأ، دارای معنایی است که بـذاته و بنفسه قابلیّت حمل ندارد. حال اگر مبدأ را آن‌گونه که امام خمینی رحمه الله معنا کرد- یعنی یک مادّه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۷

غیر متحصّـِل و فرورفته در ابهام- معنا کنیم، در این صورت عدم قابلیّت حملش به نحو سالبه به انتفاء موضوع است یعنی یک معنای متحصّـِل و محقّقی نیست که مـا برای آن قابلیّت حمل درست کنیم، عـدم قابلیّت آن به نحو سـلب تحصـیلی و سالبه محصّـِله خواهد بود. ولی اگر مبـدأ را در همان عالَم مبـدأ بودنش دارای نوعی تحصّل بدانیم و بگوییم: «مصدر، هیچ‌گونه معنای اضافی ندارد، فقط مصـدر آمـده که به مادّه، یک تحصّـِلی بدهد، آن‌هم بدون هیچ اضافه‌ای و بدون هیچ مطلب زائدی، هیئت مصدر برای امکان تنطّق به مادّه وضع شـده است»، آن‌وقت می‌توانیم بگوییم: «مبدأ دارای معنایی متحصّل است ولی در عین این که معنای متحصّل دارد قابل حمـل نیست»، در این صـورت، سـالبه به انتفـاء موضـوع نمی‌شود بلکه سـالبه‌ای است که موضوعش وجود دارد ولی محمول، از آن سلب می‌شود، قابلیّت حمل از آن سـلب می‌شود. واقعیّت فرق بین مشـتق و مبدأ این‌چنین است. اگر نظر فلاسـفه به یک چنین چیزی برگشت کند، مطلب مورد قبولی خواهد بود و اگر به این برنگردد برای ما قابل قبول نخواهد بود. در باب مشـتق و مبدأ، ما می‌توانیم واقعیّت آن را درک کنیم، خصوصـاً بـا توجّه به این که ما می‌خواهیم معنایی عرفی و در ارتباط با لغت را مطرح کنیم نه یک معنای عقلی.

تنبیه سوّم: ملاک حمل در قضایای حملیّه چیست؟

اشاره

مرحوم آخونـد در تنبیه سوّم بحثی را مطرح کرده که «آیا ملاک حمل در قضایای حملیّه چیست؟» مرحوم آخونـد در این بحث نظر به صاحب فصول رحمه الله دارد و می‌خواهد کلام ایشان را ردّ کند، در حالی که کلام صاحب فصول رحمه الله، دنباله کلام فلاسفه بود.

صاحب فصول رحمه الله کلام فلاسفه را حمل بر اعتبار کرد، سپس اشکالی وارد کرده و گفت:

اگر ما حرکت و علم را به صورت «لا بشرط» هم اعتبار کنیم، قابلیّت حمل بر ذات ندارد

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۸

و نمی‌توان حقیقتاً گفت: «زیدٌ علمٌ» یا «الجسم حرکهٌ». صاحب فصول رحمه الله سپس ملاک حمل را مطرح کرده و خواسته با بیان ملاک حمل، کلام فلاسفه را از بین ببرد و درحقیقت، جواب دیگری برای اهل معقول ذکر کند. ایشان می‌فرماید: حمل در قضایای حملیّه، متقـوّم به دو چیز است: ۱- مغایرت ذهنی در ارتباط با تشـکیل قضـیّه حملیّه. ۲- اتّحـاد در ارتبـاط با ظرفی که بین محمول و موضـوع ایجـاد اخـوّت می‌کنـد. اگر می‌خواهیـد بگوییـد: «اخـوّت خـارجی دارنـد» بایـد اتّحـاد در خـارج وجود داشـته باشـد و اگر می‌خواهیـد بگوییـد: «اخوّت ذهنی دارنـد»، باید اتّحاد در ذهن وجود داشته باشد. سـپس می‌فرماید: این تغایر و اتّحاد، گاهی به این صورت است که تغایر، اعتباری و اتّحاد، حقیقی است، مثل قضـیّه «زید إنسان» که اتّحاد وجودی بین زید و انسان، یک اتّحاد واقعی

و حقیقی است ولی شما برای تشکیل قضیّه حملیّه، مغایرتی را لحاظ می‌کنید و یکی را کلّی و دیگری را جزئی می‌دانید. گاهی نیز تغایر، حقیقی و اتّحاد، اعتباری است که قسمت عمده کلام صاحب فصول رحمه الله روی این فرض می‌باشد، ایشان می‌فرماید: این فرض راهش این است که مجموع این دو شیء- که بینشان مغایرت واقعیّه تحقّق دارد- را به حسب اعتبار، شیء واحدی فرض کرده و این شیء واحد را موضوع قرار داده و یک جزء از این موضوع را به عنوان محمول قرار دهیم، مثلًا وقتی گفته می‌شود: «الجسم بیاض»، این بیاض، یک وجودی است مغایر با وجود جسم، زیرا وجود جسم، وجود جوهری است ولی بیاض، وجودش وجود عرضی است و اتّحاد بین وجود جوهر و عرض، امکان ندارد. پس چه باید کرد؟ می‌فرماید: در یک صورت می‌توان قضیّه «الجسم بیاض» را تشکیل داد و آن در جایی است که ما مجموع جسم و بیاض را شیء واحدی فرض کرده و آن شیء واحد را موضوع قرار دهیم و بیاض را به تنهایی محمول قرار دهیم. به عبارت دیگر: در اینجا با توجّه به وجود مغایرت حقیقی بین جسم و بیاض، ما ناچاریم اتّحاد اعتباری درست

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۲۹

کنیم یعنی در عالم اعتبار، مجموع جسم و بیاض را شیء واحدی فرض کرده و بیاض را برآن حمل کنیم- مثل این که بگوییم: «الجسم و البیاض بیاض»- ولی اگر ما بخواهیم قضیّه «الجسم أبیض» را تشکیل دهیم به چنین چیزی نیاز نداریم، بلکه خود جسم به تنهایی موضوع قرار گرفته و ابیض برآن حمل می‌شود. صاحب فصول رحمه الله از این کلام خود نتیجه می‌گیرد که حرف فلاسفه باطل است.

فلاسفه که می‌خواهند فرق بین مشتق و مبدأ را در رابطه با اعتبار قرار دهند بیایند ببینند که ما در تشکیل قضیّه «الجسم أبیض» نیازی به اعتبار اتّحاد نداریم، چون اتّحاد آن حقیقی است ولی در تشکیل قضیّه «الجسم بیاض» نیاز به اعتبار اتّحاد داریم. در نتیجه، صاحب فصول رحمه الله در جواب فلاسفه، ضابطه‌ای برای حمل درست کرد و فرمود: «حمل، متقوّم به دو چیز است: مغایرت و اتّحاد»، سپس فرمود: این‌ها به دو صورت است: یکی مغایرت اعتباری و اتّحاد حقیقی و دیگری مغایرت حقیقی و اتّحاد اعتباری است.[۳۱۱]

اشکال مرحوم آخوند بر صاحب فصول رحمه الله: فرض دوّم از کلام صاحب فصول رحمه الله، مورد اشکال مرحوم آخوند قرار گرفته است. ایشان می‌فرماید: در قضایای حملیّه در جایی که موضوع و محمول، تغایر در وجود دارند- مثل جسم و بیاض- ما نمی‌توانیم مجموع جسم و بیاض را شیء واحدی فرض کرده و آن را موضوع قرار دهیم و بیاض را برآن حمل کنیم. چنین چیزی نمی‌تواند به عنوان ملاک در قضیّه حملیّه مطرح باشد. مرحوم آخوند می‌گوید: اگر شما موضوع و محمول را شیء واحدی اعتبار کردید و این شیء واحد را به عنوان موضوع، و جزئی از این مجموع را به عنوان محمول قرار دادید، نسبت بین موضوع و محمول، نسبت کلّ و جزء خواهد بود و روشن است که تغایر بین کلّ و جزء، تغایر حقیقی است نه تغایر اعتباری. بنابراین شما (صاحب

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۰

فصول رحمه الله) خواستید از یک اشکال فرار کنید، گرفتار اشکال دیگری شدید. شما دیدید بین جسم و بیاض، تغایر وجودی مطرح است، برای فرار از این تغایر وجودی، از جسم و بیاض، مجموع مرکّبی درست کرده، آن را موضوع و بیاض را محمول قرار دادید. و روشن است که تغایر کلّ و جزء تغایر حقیقی است و شما خواستید از مغایرت حقیقی بین جسم و بیاض فرار کنید، به یک مغایرت حقیقی دیگر گرفتار شدید. از این بالاتر، مرحوم آخوند می‌فرماید: در قضایای حملیّه‌ای که در مقام تعریف وارد شده- مثل «الإنسان حیوان ناطق»- ما نمی‌بینیم کسی مسأله ترکیب را مطرح کرده باشد، کسی نیامده موضوع و محمول را ترکیب کرده و آن را موضوع قرار دهد و سپس جزء آن موضوع را به عنوان محمول قرار دهد.[۳۱۲]

بررسی کلام مرحوم آخوند

اوّلًا: کلام مرحوم آخوند در اینجا قدری اضطراب دارد، زیرا مرحوم آخوند خیال کرده است که صاحب فصول رحمه الله تنها ملاک حمل را همین ملاک دوّم- یعنی مغایرت حقیقی و اتّحاد اعتباری- قرار داده است، درحالی‌که صاحب فصول رحمه الله دو ملاک برای حمل مطرح کرد و ملاک غالب و شایع، همان ملاک اوّل است و ملاک دوّم به عنوان ملاک غیر شایع مطرح است. لذا مرحوم آخوند در جواب صاحب فصول رحمه الله فرموده است:

«در حمل، ملاحظه ترکیب معتبر نیست». ثانیاً: کجا صاحب فصول رحمه الله در قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» مسأله ترکیب را مطرح کرده است؟ صاحب فصول رحمه الله این مطلب را در مورد جایی گفته که موضوع و محمول، تغایر وجودی دارند و خود ایشان به این مطلب تصریح کرده، لذا ما گفتیم:

بیان صاحب فصول رحمه الله در جواب فلاسفه است. فلاسفه، در فرق بین مشتق و مبدأ بحث می‌کردند، صاحب فصول رحمه الله فرمود: «ضَرْب، با زید تغایر وجودی دارد، ضَرْب، به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۱

عنوان حدث و زید به عنوان ذات است و وجود ذات غیر از وجود حدث است و اگر بخواهید قضیّه «زید ضَرْب» را تشکیل دهید باید موضوع را امر مرکّبی قرار دهید» صاحب فصول رحمه الله در قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» و بالاتر از آن در قضیّه «زید ضارب» چنین چیزی نمی‌گوید. خود صاحب فصول رحمه الله در مقام مقایسه بین ضارب و ضرب می‌گوید: اگر بخواهیم ضارب را حمل بر زید کنیم، نیازی به اعتبار نداریم. وقتی خود صاحب فصول رحمه الله قضیّه «زید ضارب» را داخل در قسم اوّل- که مغایرت اعتباری و اتّحاد حقیقی است- قرار داده است، دیگر نمی‌توان به ایشان اعتراض کرد که شما در «الإنسان حیوان ناطق» مجموع مرکّب را موضوع و جزء این مجموع مرکّب را محمول قرار می‌دهید. انصاف این است که مرحوم آخوند گویا در کلام صاحب فصول رحمه الله دقّت نفرموده است. شاید منشأ برداشت مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله این باشد که صاحب فصول رحمه الله در بعضی از مثال‌ها دچار اشتباه شده است، مثلًا برای تغایر وجودی مثل جسم و عرض- که تغایرشان روشن است- گاهی به «الإنسان جسم» مثال می‌زند درحالی‌که بین «الإنسان» و «جسم» تغایر وجودی وجود ندارد، زیرا جسم به عنوان جنس بعید برای انسان است و معنا ندارد که جنس بعید انسان با آن اتّحاد وجودی نداشته باشد. پیداست که بین ماهیّت جسم و ماهیّت انسان، اتّحاد وجودی برقرار است. ولی اشکال دیگر مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله وارد است و آن اشکال این بود که صاحب فصول رحمه الله خواست از تغایر حقیقی بین جسم و بیاض فرار کند، به تغایر حقیقی بین کلّ و جزء گرفتار گردید. اشکال مهمّ بر صاحب فصول؛ با توجّه به مطالبی که در ارتباط با قضیّه حملیّه و ملاک آن بیان کردیم، اشکال مهمّی بر صاحب فصول رحمه الله مطرح است. قبل از بیان این اشکال، تذکّر نکته‌ای اساسی و مهم را لازم می‌دانیم که شاید این نکته مورد غفلت صاحب فصول رحمه الله و دیگران قرار گرفته است. و آن نکته این است که قضیّه حملیّه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۲

عبارت از چیزی است که از یک واقعیت اخبار می‌کند. یعنی انشاء نیست که اختیار آن در دست انشاءکننده باشد تا هرگونه خواست انشاء کند و به هر کیفیتی خواست اعتبار کند. قضیّه خبریّه، به عنوان نقشه واقع و صورت واقع است و می‌خواهد واقع را نشان بدهد و چیزی اضافه بر واقع ندارد. اگر شما دیدید زید در حیاط مدرسه ایستاده، وقتی می‌آیید این قصّه را نقل می‌کنید، آیا چیزی از خودتان برآن اضافه می‌کنید؟ خیر، وقتی انسان در مقام اخبار است می‌خواهد همان واقعیّت را به کسی که از آن واقعیّت اطلاع ندارد منتقل کند، به‌خلاف مقام انشاء که شخص انشاءکننده چیزی را از خودش انشاء می‌کند. بنابراین آنچه در قضایای

حملیّه باید به عنوان اساس، مورد نظر واقع شود عبارت از این نیست که متکلّم چیزی را اعتبار کند، مگر متکلّم می‌خواهد از خودش چیزی را بر واقعیّت اضافه کند؟ خیر، باید واقعیّت را ملاحظه کرد. واقعیّت در قضایای حملیّه عبارت از اتّحاد واقعی و هوهویت است. اتّحاد واقعی بین زید و قائم، بین زید و انسان، بین انسان و حیوان ناطق، ولی این اتّحاد واقعی گاهی هم در مرحله وجود است و هم در مرحله ماهیّت، و گاهی فقط در مرحله وجود است نه در مرحله ماهیّت، مثل اتّحاد در زید قائم. براساس همین مبنا بود که ما در بحث مبسوطی که پیرامون قضایای حملیّه- در جلد اوّل- مطرح کردیم گفتیم: در قضایای حملیّه، نسبت وجود ندارد. قائم را نمی‌توان به زید نسبت داد بلکه آنچه را می‌توان به زید نسبت داد، قیام است. اگر شما گفتید:

«زید له القیام»، قیام را به زید نسبت داده‌اید ولی «زید له القیام» قضیّه حملیّه نیست.

قضیّه حملیّه، «زید قائم» است. بین زید و قائم، نسبت وجود ندارد، زید همان قائم و قائم همان زید است و غیر از قائم و زید چیزی نداریم. قضایای حملیّه، متقوّم به اتّحاد و هوهویت است و حدّ اقل اتّحاد هم اتّحاد در وجود است. حال ممکن است اتّحاد در مراحل بالاتر هم باشد و ممکن است فقط اتّحاد در وجود باشد ولی ما پائین‌تر از اتّحاد در وجود نداریم. حال که چنین است ما به صاحب فصول رحمه الله می گوییم:

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۳۳

این که شما در دو شیء متغایر الوجود- مثل جسم و بیاض- می‌خواهید اتّحاد اعتباری درست کرده و قضیّه حملیّه تشکیل دهید، آیا شما می‌خواهید واقعیّتی را بیان کنید یا می‌خواهید از خودتان مایه بگذارید؟ شما اگر بخواهید واقعیّت را بیان کنید، هیچ‌گاه بین جسم و بیاض، به حسب واقع، اتّحاد و هوهویّت تحقّق ندارد. بیاض، وجودی عرضی و جسم، وجودی جوهری است و اتّحاد وجودی بین این‌ها غیر ممکن است و اگر- به حسب واقع- اتّحاد وجودی غیرممکن شد، شما هم که می‌خواهید واقعیّت را خبر دهید، قضیّه حملیّه، قضیّه انشائیه نیست که بگوییم: فلان چیز اعتبار شده و فلان چیز اعتبار نشده است. شما می‌خواهید تصویر و نقشه واقع را نشان دهید و در الجسم و بیاض امکان ندارد به صورت قضیّه حملیّه بتوانید واقعیّت را نشان دهید، زیرا ملاک قضیّه حملیّه، اتّحاد است و حدّ اقل مراتب آن‌هم اتّحاد در وجود است و بین جسم و بیاض، اتّحاد وجودی امکان ندارد. بنابراین آنچه شما می‌گویید که «گاهی اتّحاد، اعتباری و مغایرت، حقیقی است» نمی‌تواند ارتباطی به قضایای حملیّه داشته باشد. ولی ما فعلًا عرض را نمی‌خواهیم حمل بر ذات کنیم بلکه می‌خواهیم در مورد «الجسم أبیض» بحث کنیم. آیا جسم با أبیض- به حسب واقعیّت- دو چیز هستند؟

خصوصاً اگر ما در معنای مشتق، قول به بساطت را نفی کنیم- که همین کار را هم کردیم- و قائل به ترکیب شویم، معنای «أبیض» عبارت از «شیء له البیاض» می‌شود.

آیا این «شیء له البیاض» مغایر با جسم است یا این که این دو، یک واقعیّت می‌باشند و بین آن‌ها هوهویّت و اتّحاد برقرار است؟ واقع مسئله این است که بین این‌ها اتّحاد و هوهویّت برقرار است و این دو، یک واقعیّت می‌باشند در این صورت، ما در اخبار از این واقعیّت و ارائه این واقعیت، چیز دیگری لازم نداریم و اگر جمله ما همان نقشه واقعیّت و صورت واقعیّت باشد، این قضیّه حملیّه درست است. از اینجا ما به مسائلی پی می‌بریم: ۱- آنچه صاحب فصول رحمه الله می گفت باطل است. اگرچه صاحب فصول رحمه الله بین

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۳۴

«الجسم بیاض» و «الجسم أبیض» فرق گذاشت- و واقعاً هم بین این دو، فرق وجود دارد- ولی معنایی را که صاحب فصول رحمه الله در «الجسم أبیض» مطرح کرد، معنای تامّ و تمامی است امّا آنچه در مورد «الجسم بیاض» بیان کرد، معنای صحیحی نیست زیرا بین جسم و بیاض هیچ‌گونه اتّحادی وجود ندارد، بین وجود جسم و وجود عرض، کمال مغایرت وجود دارد. حال که چنین است، شما

در «الجسم بیاض» چه کاری می‌خواهید انجام دهید؟ در «الجسم بیاض» می‌خواهید همان واقعیت را ارائه دهید. در «الجسم بیاض»- به حسب واقعیّت- هیچ‌گونه اتّحاد و هوهویّتی تحقّق ندارد. و اگر واقعیّت را کنار می‌گذارید و همان‌طوری که عبارت شما دلالت می‌کند، مجموعه مرکّبی از جسم و بیاض را موضوع و خصوص بیاض را محمول قرار می‌دهید، این مطلب با قطع‌نظر از اشکالی که مرحوم آخوند به ایشان وارد کرد- یعنی مغایرت بین جزء و کلّ- اشکال دیگری نیز دارد و آن این است که ما از صاحب فصول رحمه الله سؤال می‌کنیم: شما این قضیّه‌ای که این‌گونه اعتبار می‌کنید چه نامی برآن می‌گذارید؟ ما گفتیم: مسأله انشاء در کار نیست که اعتبار به دست انشاءکننده باشد، اینجا مسأله اعتبار مطرح نیست. شما در مقام اخبار می‌باشید و اخبار، کاری به اعتبار شما ندارد. اخبار یعنی به‌وسیله الفاظ، آینه‌ای به دست مستمع بدهید که از آن آینه، واقعیّت را نگاه کند و حقیقت را ملاحظه کند. البته مقصود ما جمله خبریه صادقه است نه کاذبه. آن‌وقت این چه معنا دارد که جمله خبریّه را در اختیار اعتبار خودتان قرار داده و مجموع را به عنوان شیء واحدی اعتبار کرده و موضوع قرار دهید و بیاض را هم محمول؟ در نتیجه این حرف صاحب فصول رحمه الله با قطع نظر از اشکال صاحب کفایه رحمه الله حرف باطلی است، زیرا در واقعیّت، دو مطلب متغایر و غیر قابل حمل است. حمل جوهر بر عرض یا عرض بر جوهر، امکان ندارد و با اعتبار نمی‌توان تغایر واقعی را برطرف کرد. لذا یکی از نتایجی که برآن مطلب اساسی ما مترتّب می‌شود بطلان کلام صاحب فصول رحمه الله است. ۲- مرحوم آخوند و جماعتی دیگر از بزرگان معتقدند در قضایای حملیّه اگرچه به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۵

حسب واقعیّت، اتّحاد و هوهویّت وجود دارد ولی ما در تشکیل قضیّه حملیّه باید یک مغایرت اعتباری بین موضوع و محمول درست کنیم. به‌حسب واقع، هیچ‌گونه مغایرتی بین جسم و ابیض وجود ندارد، ابیض، همان جسم و جسم، همان ابیض است، ولی یک مغایرت اعتباری در تشکیل قضیّه حملیّه ضرورت دارد. این حرف، هم مورد اشاره مرحوم آخوند قرار گرفته و هم بزرگانی چون مرحوم محقّق اصفهانی در حاشیه کفایه مطرح کرده‌اند.[۳۱۳] ما می‌خواهیم ببینیم ضرورت اعتبار مغایرت از کجا پیدا شده و اعتبار مغایرت چه لزومی دارد؟ چیزی که می‌تواند به عنوان منشأ این حرف باشد این است که گفته شود: چون در قضایا، نسبت وجود دارد و نسبت شیء به خودش غیر معقول است لذا باید بین منسوب و منسوب الیه مغایرتی وجود داشته باشد. ما هم در مباحث جلد اوّل که پیرامون قضیّه حملیّه بحث می‌کردیم و هم در بحث‌های اخیر، جواب این مطلب را بیان کردیم و گفتیم: در قضایای حملیّه، نیازی به نسبت نداریم. ما در مورد قضیّه حملیّه، نظریه مشهور را قبول نداریم. مشهور می‌گویند:

قضیّه حملیه، متقوّم به سه چیز است: موضوع و محمول و نسبت. ولی ما می‌گوییم:

قضیّه حملیّه، نیازی به نسبت ندارد تا شما بیایید از طریق اعتبار نسبت، مغایرتی اعتباری بین منسوب و منسوب الیه درست کنید. ما می‌گوییم: قضایای حملیّه، متقوّم به اتّحاد است. و ما در همین بحث، دایره قضایای حملیّه را به جایی می‌رسانیم که تعقّل نسبت در آنجا نمی‌شود. و یا ممکن است دلیل اینان بر چنین حرفی این باشد که «لا یحمل الشیء علی نفسه» یعنی چیزی بر خودش حمل نمی‌شود، پس حتماً باید مغایرتی وجود داشته باشد، هرچند مغایرت اعتباری باشد.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۶

ما در جواب این حرف می‌گوییم: حمل الشیء علی نفسه، هیچ مانعی ندارد. شما وقتی می‌گویید: «الإنسان حیوان ناطق» و جنس و فصل را محمول و نوع را موضوع قرار می‌دهید، آیا چه مغایرتی بین «حیوان ناطق» و «انسان» اعتبار می‌کنید؟ اجمال و تفصیل، که واقعیّت آن می‌باشد و ما بحث در اعتبار داریم. انسان، نوع است و نوع- به حسب منطق- عبارت از چیزی است که برای آن جنس و فصل باشد، پس انسان همان حیوان ناطق است. علاوه بر این، شما وقتی می‌خواهید ماهیّت انسان را به صورت حیوان ناطق مطرح کنید، چه چیزی غیر از واقعیّت مسئله شما را وادار می‌کند که اعتبار مغایرت کنید؟ همان‌طور که شما در «زید قائم» واقعیت خارجیّه

را منعکس می‌کنید، بدون این که اعتبار مغایرت لازم باشد در «الإنسان حیوان ناطق»- که ماهیّت را بیان می‌کنید و مطلبی را که منطقیین در ارتباط با ماهیت انسان مطرح کرده‌اند، به صورت جمله خبریّه و قضیّه حملیّه منتقل می‌کنید- نیز نیازی به اعتبار مغایرت نیست.

لذا هرچه انسان فکر می‌کند که این ضرورت اعتبار مغایرت در قضایای حملیّه از کجا پیدا شده است وجهی برای آن نمی‌یابد، جز این که در ذهن ما کرده‌اند که در قضیّه حملیّه، نیاز به یک نوع اتّحاد و یک نوع مغایرت داریم. مگر قضیّه حملیّه به منزله خمیر است که ما ببینیم چه موادّی لازم دارد؟ قضیّه حملیّه، آینه واقع است و در تشکیل آن به چیزی غیر از واقعیّت نیاز نداریم. فرقی نمی‌کند بین این که دست مخاطب را بگیریم و ببریم به او نشان دهیم که زیدٌ قائم است و بین این که با قضیّه حملیّه و جمله خبریّه این مطلب را برایش ذکر کنیم. همان‌طور که در صورت اوّل، مغایرتی لازم نیست، در صورت دوّم نیز هیچ‌گونه مغایرتی ضرورت ندارد. لذا به‌نظر می‌رسد تنها ملاک برای قضیّه حملیّه، همان اتّحاد و هوهویّتی است که به حسب واقعیّت است. خواه این اتّحاد و هوهویّت، فقط به حسب وجود خارجی باشد- که این اقلّ مراتب اتّحاد است- یا علاوه برآن به حسب ماهیّت هم باشد و یا بالاتر از آن به حسب مفهوم هم باشد. در نتیجه ما در قضایای حملیّه، هیچ وجهی برای اعتبار تغایر نمی‌بینیم، بلکه شاید

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۳۷

اعتبار تغایر، با واقعیّت قابل جمع نباشد، زیرا وقتی واقعیت، اتّحاد است، چگونه می‌توان برخلاف واقعیّت، اعتبار تغایر کرد؟

کلام امام خمینی رحمه الله

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: در قضایای حملیّه، تغایر واقعی، امری اجتناب‌ناپذیر است. البته مراد از تغایر، تغایر در واقعیت و یا تغایر در قضیّه محکیّه نیست بلکه مراد، تغایر در قضیّه ملفوظه یا قضیّه معقوله است. توضیح: در هر قضیّه حملیّه‌ای سه قضیّه داریم: ۱- قضیّه محکیّه: یعنی هر قضیّه حملیّه‌ای دارای یک واقعیّت خارجیّه است که این قضیّه در مقام اخبار و حکایت از آن می‌باشد. ۲- قضیّه ملفوظه: و آن نفس الفاظی است که در ارتباط با موضوع و محمول به‌کارمی‌رود. ۳- قضیّه معقوله: و آن عبارت از نقشی است که قضیّه لفظیّه در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: در قضیّه محکیه، ما نه تنها هیچ‌گونه تغایری لازم نداریم بلکه در آنجا حتماً باید اتّحاد و هوهویت باشد. از نظر اعتبار هم نه تنها اعتبار تغایر را لازم نمی‌دانیم بلکه آن را مضرّ می‌دانیم. ولی در قضیّه ملفوظه و قضیّه معقوله، باید بین موضوع و محمول، نوعی تغایر واقعی تحقّق داشته باشد تا شما بتوانید قضیّه حملیه را تشکیل دهید. ایشان سپس می‌فرماید: بنابراین اگر شما گفتید: «زیدٌ زیدٌ»، آنچه در لفظ مطرح شده و در ذهن مخاطب هم هست، تکرّر لفظ زید است و تکرّر لفظ زید به این معناست که این دو لفظ، از یک هویّت حکایت می‌کنند، مثل جایی که جنبه تأکید داشته باشد. درحالی‌که در قضیّه حملیه باید حکایت از اتّحاد، وجود داشته باشد، لذا عبارت «زیدٌ زیدٌ» قضیّه حملیه

اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۵۳۸

نیست، زیرا نه در واقعیت آن تغایر وجود دارد و نه در قضیّه لفظیه و نه قضیّه معقوله تغایر تحقّق دارد. مخاطب، از زید اوّل همان چیزی را می‌فهمد که از زید دوّم فهمیده است، یعنی با شنیدن زید دوّم، این هویّت برای مرتبه دوّم در ذهن مخاطب ترسیم شده و تغایری تحقّق ندارد.[۳۱۴] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله قبل از بررسی کلام امام خمینی رحمه الله تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که ایشان در چند سطر بعد فرموده است: کسی خیال نکند که «حمل شیء بر نفس خودش، صحیح نیست» زیرا حمل شیء بر نفس خودش دارای فایده است. فایده آن این است که جلوی یک توهّم را می‌گیرد، زیرا احتمال دارد کسی توهّم کند که

«شیء، ممکن است غیر خودش باشد» در اینجا «حمل شیء بر نفس خودش» می‌آید جلو این توهّم را می گیرد. ایشان می‌فرماید: صحت «حمل شـیء بر نفس خودش» امری ضروری است. پس از بیان مقدّمه فوق به حضرت امام خمینی رحمه الله می گوییم: بدون شك قضیّه «الإنسان إنسان» صحیح است، درحالی‌که هیچ نوع تغایری در آن وجود ندارد. پس چگونه شما در قضیّه حملیه تغایر را لازم می‌دانیـد؟ ممکن است به ذهن بیاید که در قضیّه «الإنسان إنسان» نوعی تغایر لفظی وجود دارد، زیرا موضوع قضیّه دارای «ال» تعریف جنس است درحالی‌که محمول آن نکره می‌باشـد. ما این حرف را ردّ نمی کنیم، زیرا احتمال می‌دهیم که آن تغایر لفظی که در کلام حضرت امام رحمه الله وجود دارد شامل این نوع تغایر هم بشود و همین مقدار که موضوع

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۳۹

قضیّه مـا، معرفه و محمول آن نکره باشـد، برای تحقّق تغـایر لفظی کفایت کنـد، و در تغایر لفظی، تغایر لفظی واقعی- مثل تغایر در «الإنسان بشر»- لازم نباشد. در این صورت، ما اشکال را روی «زیدٌ زیدٌ» می‌بریم که هیچ‌گونه شبهه تغایر لفظی در آن مطرح نیست. پس می گوییم: در قضیّه «زیدٌ زیدٌ» که شما می‌فرمایید: «با شنیدن دو مرتبه لفظ زید، دو حکایت از یک هویت است» آیا مقصودتان چیست؟ در اینجـا دو احتمـال جریـان دارد: احتمال اوّل: این است که ایشان بخواهـد بفرمایـد: «اگر کسـی گفت: «زیـدٌ زیـدٌ» معلوم نیست که تشکیل قضیّه داده باشد زیرا ممکن است «زید» دوّم را به عنوان تأکید برای «زید» اوّل ذکر کرده باشد». احتمال دوّم: این است که ایشان بخواهـد بفرمایـد: «با حفظ این که «زیدٌ زیدٌ» در مقام قضیّه است، مثلًا قرینه‌ای وجود دارد که «زید» دوّم جنبه تأکید نـدارد، مثل این که از کسـی که ادبیات می‌خواند بخواهد قضیـه‌ای تشکیل دهد که موضوع و محمول آن معرفه باشد او هم بگوید: «زیـدٌ زیدٌ» که این قرینه است بر این که چنین شخصـی جمله «زیدٌ زیدٌ» را به عنوان قضیّه مطرح کرده است. حال همین مطلب را به مقـام اخبـار می‌آوریم و فرض می کنیم متکلّم، واقعـاً می‌خواهـد از یـک واقعیت خبـر دهـد، در این صورت بـا توجه به این که امـام خمینی رحمه الله فرمـود: «حمـل شـیء بر نفس خودش جـایز است» چه مـانعی در «زیـدٌ زیـدٌ» وجود دارد؟ به عبـارت دیگر: به امـام خمینی رحمه الله عرض می کنیم: شـما در «زیـدٌ زیدٌ» می‌فرمایید: دلیلی نداریم که این قضیّه خبریه باشد زیرا ممکن است «زید» دوّم تأکید باشد. ما می گوییم: چنین چیزی از محلّ بحث ما خارج است. بحث ما در جائی است که قضیّه بودن، احراز شده باشد. پس ما در آن «زیـدٌ زیـدٌ» بحث می کنیم که خبر بودن آن احراز شـده باشـد، در این صورت چگونه شـما می‌فرمایید: از شـنیدن دو زید، دو حکایت از یک هویت مطرح است؟ این مربوط به جایی است که جنبه تأکیدی داشته و مسأله

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۰

قضیّه حملیه مطرح نباشـد. امّـا اگر گفتیم: «زیـدٌ زیـدٌ» در مقـام اخبـار است، دیگر از جهت صـحت حمـل، فرقی میان «زیـدٌ زیـدٌ» و «الإنسان إنسان» وجود نخواهد داشت. هرچند در مورد «الإنسان إنسان» نوعی تغایر لفظی درست کنید ولی از نظر نفس قضیّه حملیه، فرقی میان این دو نیست. اگر «حمل شـیء بر نفس خودش» صـحیح است، در هر دو وجود دارد. چگونه می‌شود شـما «حمل الشّـیء علی نفسه» را در مورد «الإنسان إنسان» بپذیریـد ولی در مورد «زیـدٌ زیـدٌ» نپذیریـد؟ بنابراین قضیّه «زیـدٌ زیدٌ» با وجود این که قضیّه حملیه است ولی هیـچ نـوع مغـایرتی در آن وجود نـدارد. نه در قضیّه لفظیه و نه در قضیّه معقوله. در واقعیت آن‌هم که اصلًا نبـاید مغـایرتی تحقّق داشته باشـد. نتیجه بحث در مورد ملاـک حمـل در قضایـای حملیه از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که در قضایای حملیه چیزی به غیر از اتّحـاد و هوهویت لـازم نـداریم. نه اعتبـار تغـایر، آن‌گونه که مشـهور می گوینـد و نه تغـایر لفظی یـا معقولی، آن‌گونه که از کلام امام خمینی رحمه الله اسـتفاده می‌شد. مگر این که کسی «حمل الشیء علی نفسه» را انکار کند، درحالی‌که امام خمینی رحمه الله آن را انکار نکرد. ما به وضوح می‌بینیم که در قضیّه «زیـدٌ زیـدٌ» هیـچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد به‌همین‌جهت امام خمینی رحمه الله صحت آن را انکار کرد.

تنبیه چهارم و پنجم: مغایرت و اتحاد بین مبدأ و ذات

اشاره

تنبیه چهارم و پنجم مرحوم آخوند تقریباً در ارتباط با یک مطلب است، لذا در کلام حضرت امام خمینی رحمه الله نیز به عنوان یک بحث مطرح شده است ولی این بحث

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۱

دارای دو جهت است: جهت اوّل: با توجه به آنچه قبلًا گفتیم که «مشتق دارای معنایی است که ذاتاً قابل حمل است ولی مبدأ دارای معنایی است که ذاتاً قابل حمل نیست»، می‌گوییم:

تردیدی نیست که باید بین مبدأ و ذات، نوعی مغایرت تحقّق داشته باشد که این مغایرت سبب شود که اگر ذات، تلبّس به مبدأ پیدا کرد، عنوان مشتق، تحقّق پیدا کند. جهت دوّم: علاوه بر وجود تغایر بین ذات و مبدأ، باید ارتباطی هم بین آنها وجود داشته باشد، ضَرْب با زید، تغایر دارد، با عَمرو هم تغایر دارد، امّا بین زید و ضَرْب، یک نوع ارتباط- مثلًا صدوری- تحقّق دارد ولی بین ضَرْب و عَمرو، هیچ نوع ارتباطی در کار نیست. هر دو جهت فوق مورد مناقشه قرار گرفته است و چون بعضی از بحث‌ها بین هر دو جهت مشترک است لذا باید هر دو جهت را باهم مورد بحث قرار دهیم:

جهت اوّل (کیفیت تغایر بین ذات و مبدأ)

اشاره

در ارتباط با کیفیت تغایر بین ذات و مبدأ، دو نظریّه مطرح است:

۱- نظریّه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است: مغایرتی که بین مبدأ و ذات لازم است، مغایرت در عالم مفهوم است یعنی همان مغایرت مفهومی کفایت می‌کند. نتیجه این کلام مرحوم آخوند این است که اطلاق مشتقات بر خداوند به نحو اطلاق آنها بر مخلوقین است.

یعنی همان‌طورکه می‌گوییم: «زیدٌ عالمٌ»، در مورد خداوند هم می‌گوییم: «اللَّه تعالی عالمٌ»، هر دو مشتق است و اطلاق در هر دو به یک صورت است و این‌طور نیست که در «اللَّه تعالی عالمٌ» تغییری در ماده و هیئت «عالم» داده شود یا مثلًا در «زید عالمٌ» تغییری در کار باشد. با این که در جای خودش ثابت است که صفات جمالیه (/ ثبوتیه) خداوند، با ذات

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۲

خداوند عینیّت دارد، یعنی این‌طور نیست که علم، قدرت و حیات، زائد بر ذات خداوند باشد، بلکه برطبق مذهب امامیّه، در این صفات جمالیه، عینیّت تحقّق دارد، یعنی علم، عین ذات خداوند است. قدرت، عین ذات خداوند است. در حالی که در مورد زید و امثال زید، مسئله به این صورت نیست. اگرچه زید، متلبّس به علم شود ولی علم با ذات او عینیّت ندارد بلکه زائد بر ذات است. این

فرق را ما از خارج می‌دانیم، آیا این فرق در دو جمله «اللَّه تعالی عالم» و «زید عالم» تفاوتی ایجاد می کند؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: خیر، تفاوتی ایجاد نمی کند، زیرا درست است که علم- از نظر واقعیت- عین ذات خداوند است ولی از نظر مفهوم، این گونه نیست و مفهوم علم با مفهوم اللَّه مغایرت دارد، لذا ما وقتی کلمه «علم» را می‌شنویم، هیچ انتقالی به «اللَّه» پیدا نمی کنیم و وقتی کلمه «اللَّه» را می‌شنویم، هیچ انتقالی به «علم» پیدا نمی کنیم. و ملاک در اطلاق عالم، همین مغایرت مفهومی است، در این صورت، فرقی میان «اللَّه تعالی عالم» با «زید عالم» وجود ندارد. همان‌طور که بین «زید» و «علم»، مغایرت مفهومی تحقّق دارد، بین «اللَّه» و «علم» نیز یک چنین مغایرتی وجود دارد و همین مغایرت، در اطلاق عالم و جری عالم بر خداوند و بر زید به نحو واحد کفایت می کند.[۳۱۵]

۲- نظریّه صاحب فصول رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله خیال کرده آن مغایرتی که بین مبدأ و ذات معتبر است، مغایرت واقعی است لذا ملاحظه کرده که این مغایرت واقعی در «زیدٌ عالمٌ» وجود دارد ولی در مورد «اللَّه تعالی عالم» وجود ندارد، زیرا علم، عین ذات خداوند است، برای فرار از این اشکال ملتزم شده که «عالم» به صورت مجاز در مورد خداوند بکار برده می‌شود و اگر کسی بگوید: «مجاز در مورد خداوند معنا ندارد»، صاحب فصول رحمه الله مسأله نقل را به

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۳

میان آورده و می گوید: در مورد «عالم»، نقل صورت گرفته است و در نقل، حقیقت، تحقّق دارد.[۳۱۶]

جهت دوّم (کیفیت وجود اتحاد بین ذات و مبدأ)

اشاره

آیا نحوه ارتباط ذات با مبدأ به چه صورتی باید باشد؟ آیا باید مبدأ، قیام به ذات داشته باشد یا قیام لازم ندارد؟ در این زمینه اقوال متعددی مطرح است که این اقوال در مسائل اعتقادی هم تأثیر گذاشته است.

نظریّه اوّل: نظریّه اشاعره

اشاره

اشاعره، در باب مشتق، مطلبی را نزد خودشان مسلّم گرفته‌اند و آن این است که ارتباط ذات و مبدأ باید به این کیفیت باشد که مبدأ، قیام به ذات داشته باشد و قیامش هم قیام حلولی باشد، مثل قیام بیاض به جسم. سپس با توجّه به مبنای مذکور، در مورد خداوند گفته‌اند: همه شرایع اتفاق دارند بر این که یکی از اسماء و اوصافی که بر خداوند اطلاق می‌شود، عنوان «متکلّم» است. «متکلّم» مشتق است ولی آیا مبدأ آن چیست؟ آیا مبدأ آن عبارت از کلام لفظی- که عبارت از اصوات خاصه است- می‌باشد؟ آیا این اصوات خاصه می‌تواند قیام به ذات خداوند داشته باشد؟ اگر این اصوات دارای یک چنین قیامی باشند، لازم می‌آید خداوند متعال- با وجود این که قدیم است- محلّ برای حوادث باشد، زیرا این اصوات از امور حادثه است و هیچ گونه قدمتی ندارد و اگر

امر حادث بخواهـد قیام حلولی نسـبت به ذات پروردگار داشـته باشـد معنایش این می‌شود که ذات پروردگار با وجود این که قـدیم است بتواند محلّ حوادث و معروض حوادث قرار گیرد و

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۴

چنین چیزی ممکن نیست. لذا ما (اشاعره) ملتزم به کلام نفسی می‌شویم و می گوییم:

اطلاق متکلّم بر خداوند، به لحاظ این کلامی که عبارت از اصوات است نمی‌باشد بلکه به لحاظ کلام نفسی است و آن کلام نفسی قدیم است و قیام به ذات پروردگار دارد.[۳۱۷]

بررسی نظریّه اشاعره

اشاعره نخواسـته‌اند از مبنای خودشان در باب مشـتق صرف نظر کنند و الّا- با قطع نظر از اشکالات دیگر- ممکن است به اینان گفته شود: این مبنایی که شما در باب مشتق به صورت امر مسلّمی با آن برخورد می کنید، از کجا آورده‌اید؟ گذشته از این که بطلان این مبنا واضح است زیرا شـما در جایی که ضَرْب، تحقّق پیدا می کند، دو مشـتق پیدا می کنید: «ضارب» و «مضروب». عنوان «ضارب» را به «زیـد» و عنوان «مضـروب» را به «عَمرو» نسبت می‌دهید. قیام حلولی که اینان می گویند، در مورد «مضـروب» قابل قبول است ولی نسبت به «ضـارب» نمی‌توان قیـام حلولی درست کرد. آنجـا قیـامش صـدوری است و قیام صـدوری، مغایر با قیام حلولی است. پس چگونه شما از وقوع یک ضرب، دو عنوان مشتق درست می کنید؟

نظریّه دوّم

اشاره

با توجه به اشکالی که به اشاعره وارد کردیم، بعضی گفته‌اند: ما اصلًا قیام مبدأ به ذات را معتبر نمی‌دانیم.[۳۱۸]

بررسی نظریّه دوّم

اشتباه اینان این است که فکر کرده‌اند هرجا مسأله قیام مطرح باشد، دنبالش کلمه

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۵

حلول مطرح است. یعنی اینان در حقیقت در مقابل اشاعره قرار گرفته‌انـد. اشاعره روی قیام حلولی تکیه دارند و اینان هم قیام حلولی را نفی می کننـد و به نظرشان نفی قیام، کلیّ است و دلیلشان این است که در مورد ضَرْب و حلول ضَرْب ما ملاحظه می کنیم که در مولَم، اثر درد و حلول درد تحقّق دارد ولی در مولِم هیـچ قیام حلولی نیست. در «مضـروب» قیام حلولی تحقّق دارد ولی در «ضارب» تحقّق نـدارد. به‌همین‌جهت گفته‌انـد: قیـام مبـدأ به ذات معتبر نیست، زیرا مقصود از قیـام، قیـام حلولی است و قیـام حلولی در مورد ضارب و مولِم تحقّق ندارد.

نظریّه سوّم: نظریّه صاحب فصول رحمه الله

اشاره

صاحب فصول رحمه الله دایره قیام را توسعه داده و گفته است: لازم نیست قیام به نحو حلول باشد بلکه ممکن است به نحو حلول یا به نحو صدور یا غیر این‌ها باشد. سپس صاحب فصول رحمه الله دچار اشکال شده و فرموده است: اگر ما در باب مشتق، قیام صدوری یا حلولی و امثال این‌ها را معتبر بدانیم اشکال دیگری- علاوه بر اشکالی که در جهت اوّل ذکر شد- در مورد «اللَّه تعالی عالم» به وجود می‌آید زیرا ما نمی‌توانیم بگوییم: «علم، قیام صدوری دارد به خداوند» همان گونه که نمی‌توانیم بگوییم: «علم، قیام حلولی دارد به خداوند» بلکه اینجا اصلًا قیامی در کار نیست. اینجا، عینیّت مطرح است. لذا ایشان مجدداً حرف قبلی خود را تکرار کرده می‌فرماید: ما می گوییم:

«اللَّه تعالی عالمٌ» یا مجاز است و یا نقلی در آن تحقّق پیدا کرده است.[۳۱۹]

پاسخ مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله

مرحوم آخوند در جواب صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: در مورد «عالم» در «اللَّه تعالی عالم» سه احتمال مطرح است: یکی این که واقعاً همین معنای عالِم یعنی «من

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۶

ینکشف لدیه شیء» اراده شده باشد، دیگر این که خدای ناکرده جاهل اراده شده باشد- به حسب مقام تصوّر- یا این که معنای سوّمی اراده شده باشد که ما نمی‌فهمیم و دیگر معنای چهارم ندارد. اگر بگویید: «عالم» در «اللَّه تعالی عالم» به معنای «من ینکشف لدیه الشیء» است، می گوییم: «در «زید عالم» نیز همین معناست» پس تجوّز و نقل کجا رفت؟ چه فرقی بین «اللَّه تعالی عالم» و «زید عالم» وجود دارد؟ و اگر خدای ناکرده «عالم» را به معنای «جاهل» بگیرید، می گوییم: تعالی اللَّه عن ذلک علوّاً کبیراً. و اگر بگویید: معنای سوّمی در کار است که ما نمی‌فهمیم، می گوییم: لازمه این حرف این است که گفتن «اللَّه تعالی عالم» لقلقه لسان باشد و این الفاظ، بدون معنا باشد. بنابراین حتماً باید صورت اوّل باشد و «عالم» در «اللَّه تعالی عالم» و «زید عالم» یک معنا داشته باشد بدون این که تجوّز و نقلی در کار باشد.[۳۲۰]

پاسخ امام خمینی رحمه الله به مرحوم آخوند

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما در اینجا حرف چهارمی را می گوییم و آن این است که «عالمٌ» در مورد «اللَّه تعالی عالم» به معنای «علمٌ» باشد در این صورت اگرچه شما بگویید: «مجازیت و لقلقه لسان در کار است»، ولی اشکالی ندارد که ما بگوییم: «اللَّه تعالی علمٌ» بلکه شاید این تعبیر در مورد خداوند بالاتر از تعبیر به «عالم» باشد، زیرا ما که در مورد «زید علم» قائل به مجازیت می‌شدیم علتش این بود که علم، غیر زید است ولی در مورد «اللَّه تعالی عالم» مجازیت هم وجود ندارد زیرا علم، متّحد با ذات باری تعالی است.[۳۲۱]

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۷

نظریّه چهارم: نظریّه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: قیام، به آن معنایی که شما از این کلمه برداشت می‌کنید، در مشتق لازم نیست. آنچه در مشتق لازم است تلبّس ذات به مبدأ است. اگرچه ایشان در چند سطر بعد، کلمه قیام را می‌آورد ولی نمی‌خواهد روی آن تکیه کند. امّا آیا تلبّس، به چه صورتی باید باشد؟ می‌فرماید: تلبّس، معنای عامی است که قیام حلولی، قیام صدوری، ارتباط وقوعی- که مربوط به اسم مکان است- اسم آلت و عناوینی که مابازاء خارجی ندارند و مجرّد اعتبارند- مثل عنوان مالک- را شامل می‌شود. شما به همان ترتیبی که ضارب را استعمال می‌کنید مالك را هم استعمال می‌کنید. آیا ملکیت، یک واقعیتی است که قیام حلولی به مالك دارد؟ خیر، این گونه نیست. شما وقتی می‌گویید: «الجسم أبیض»، بیاض یك واقعیت است و این واقعیت هم قیام به جسم دارد، قیامش هم حلولی است. ولی در «زید مالك» نمی‌توانید مسئله را این‌گونه تصویر کنید. لذا ایشان می‌گوید: ما یك دایره وسیعی برای این معنا ترسیم می‌کنیم و اسم آن را اتصاف و تلبّس می‌گذاریم خواه کلمه قیام صدق کند یا نه؟ و قیام آن به هر نوع باشد، تلبّس هر نوع باشد، و این تلبّس، در اسم فاعل، در اسم مفعول، در اسم مکان، در اسم آلت و در امور اعتباریه و انتزاعیه تحقّق دارد. مرحوم آخوند می‌گوید: این تلبّس، انحاء مختلفی دارد. اختلاف آن گاهی در ارتباط با هیئات و گاهی در ارتباط با مواد است. هیئت فاعل، دارای نوعی تلبّس و هیئت مفعول دارای نوعی دیگر و هیئت اسم مکان دارای نوع سوّم و هیئت اسم آلت دارای نوع چهارم از تلبّس است. گاهی هم اختلاف، در ارتباط با مواد است، زیرا گاهی مواد به صورت حلولی مطرحند مثل جسم نسبت به بیاض، گاهی به صورت صدوری مطرحند، مثل ضرب نسبت به ضارب و گاهی تحقّق خارجی دارد، یعنی مابازاء خارجی دارد و گاهی هم امری انتزاعی و اعتباری است، مثل ملکیت و زوجیت.

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۸

آن‌وقت گویا از ایشان سؤال می‌شود: شما در مورد «اللَّه تعالی عالم» مسئله را چگونه حل می‌کنید؟ ایشان می‌خواهد بفرماید: در اینجا هم تلبّس تحقّق دارد، ذات خداوند، متلبّس به علم و قدرت است ولی نه آن تلبّسی که عرف درك می‌کند. عرف از معنای تلبّس، اثنینیت و مغایرت حقیقی بین ذات و مبدأ را می‌فهمد. به عبارت دیگر: آنچه عرف از تلبّس می‌فهمد، تلبّس معمولی است و تلبّسی که در مورد ذات پروردگار وجود دارد و بالاترین مرتبه تلبّس است- چون به حدّ عینیّت و اتّحاد رسیده است- برای عرف قابل درك نیست. و در حقیقت، عرف، این را تلبّس به حساب نمی‌آورد. مرحوم آخوند می‌فرماید: ولی ما مجبور نیستیم که در همه موارد به عرف مراجعه کنیم. آنجا که ما مجبوریم به عرف مراجعه کنیم در ارتباط با مفاهیم است. ما وقتی به عرف مراجعه کنیم و معنای مشتق را بپرسیم، عرف می‌گوید: «مشتق، ذات متلبّس به مبدأ است». ولی تشخیص مصادیق تلبّس، مربوط به عرف نیست. عرف جایی را که به نحو اتّحاد و عینیت است، به عنوان تلبّس نمی‌داند. و ما هم در مصادیق کاری به عرف نداریم بلکه فقط در اصل معنای مشتق باید به عرف مراجعه کنیم.[۳۲۲]

نظریّه پنجم: نظریّه امام خمینی رحمه الله و آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

آنچه از کلام این دو بزرگوار استفاده می‌شود این است که ما اصلًا نیازی به تلبّس ذات به مبدأ نداریم. مرحوم آخوند، تلبّس ذات به مبدأ را معتبر دانست و ناچار شد دایره تلبّس را توسعه دهد و عنوان تلبّس را شامل مواردی که عرف نمی‌پذیرد بداند. در نتیجه مجبور شد مرجعیت عرف را خدشه دار کرده بگوید: عرف، فقط در تعیین مفاهیم، مرجعیت دارد ولی در تشخیص مصادیق، لازم نیست به عرف مراجعه شود. این دو بزرگوار می‌فرمایند: ما می‌گوییم: چه کسی گفته: «در مشتق، عنوان تلبّس اعتبار دارد»، تا شما ناچار شوید یک چنین مشکلاتی برای خودتان پیش آورید؟ خیر، نه آیه‌ای مسأله تلبّس را مطرح کرده و نه روایتی در این زمینه

وارد شده است، حتّی

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۴۹

واضع هم ذکری از کلمه تلبّس به میان نیاورده است. در اطلاق مشتق بر ذات، وقتی نسبت و ارتباط بین ذات و مبدأ را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم آن خصوصیتی که معتبر است عنوان «واجد بودن این ذات، نسبت به مبدأ» در مقابل «فاقد بودن» است. یعنی همین‌که این ذات، دارای این مبدأ باشد، همین واجدیت، در اطلاق مشتق و جری مشتق کافی است. امّا نحوه واجدیت، خارج از حریم معنای مشتق است. چیزی که مشتق روی آن تأکید دارد این است که شما یک وقت نیایید مشتق را به ذاتی که فاقد مبدأ است اطلاق کنید، ذاتی که فاقد صفت ضرب است، عنوان ضارب، برآن اطلاق نکنید. این واجدیت ذات نسبت به مبدأ- در مقابل فاقدیت- خصوصیتی است که ما با وجدان خود درمی‌یابیم و چیزی است که در استعمالات، متبادر است. امّا نحوه واجدیت، دیگر چیزی نیست که دخالت داشته باشد. این مسئله شبیه این است که اگر زید، واجد ملکیّت خانه‌ای شد به او مالک اطلاق می‌کنید، خواه سبب آن، بیع باشد یا ارث یا هبه یا مصالحه و ... باشد. این‌ها فرقی نمی‌کند. این‌ها خارج از دایره مالک است و در مفهوم مالک نقشی ندارد. مسأله مشتق نیز همین‌طور است. «عالم» یعنی کسی که واجد صفت علم است، حال نحوه واجدیت به صورت عینیت باشد- آن‌گونه که در مورد خداوند است- یا به صورت زیاده مبدأ بر ذات باشد- همان‌طور که نسبت به مخلوقین این چنین است- این زیاده و عینیت از معنای عالم خارج است. لذا اگر کسی کلمه «عالم» را استعمال کند، ممکن است از او سؤال کنید که آیا موضوع برای عالم را اللَّه قرار دادید یا خیر؟ هرکدام را جواب دهد صحیح است و اطلاق عالم بر هر دو یکسان است.[۳۲۳] از همین‌جا جواب صاحب فصول رحمه الله نیز داده می‌شود. صاحب فصول رحمه الله مسأله نقل و تجوّز و امثال این‌ها را قائل شد. درحالی‌که این خلاف چیزی است که به حسب عرف

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۵۰

مطرح است و الّا روی حرف ایشان اگر کسی گفت: «عالم» و بعد گفت: «مقصودم اللَّه تعالی بوده»، باید مورد اعتراض قرار گیرد، زیرا نحوه اطلاق عالم بر خدا، یک فرضش این است که به نحو مجاز است. حقیقت، اقتضاء می‌کند که بگوید: «زید عالم» و خود این حرف- که اطلاق عالم بر اللَّه مجاز است- حرف غریبی است که عرف نمی‌پذیرد.

بررسی کلام امام خمینی رحمه الله و آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

از مراجعه به معنای عرفی مشتق درمی‌یابیم که آنچه این دو بزرگوار فرمودند، حرفی است که هم به ذهن و هم به معنای عرفی مشتق نزدیک است. در نتیجه، آنچه در مشتق معتبر است، خصوصیت واجدیت می‌باشد و نحوه واجدیت، خارج از حریم مشتق است و در نظر عرف، اطلاق عالم بر زید و بر اللَّه تعالی یکسان است و در هیچ‌کدام از آنها تجوّز و نقل مطرح نیست.

تنبیه ششم

مرحوم آخوند در تنبیه ششم می‌فرماید: ما گاهی می‌گوییم: «الماء الجاری»، این همه چیزش حقیقت است. «الماء» در معنای حقیقی خودش و وصف «الجاری» هم در معنای حقیقی خودش استعمال شده است. این مسئله در «الماء جارٍ»- به نحو قضیّه حملیه- روشن‌تر است. موضوع در معنای خودش، محمول هم در معنای خودش و حمل هم حمل واقعی و حقیقی است. امّا اگر گفتیم: «المیزاب جارٍ»، بی‌شک در اینجا تسامح و تجوّزی وجود دارد. ولی آیا تسامح و تجوّز در چیست؟ آیا در کلمه «جارٍ»- به عنوان

مشتق- است؟ یعنی «جارٍ» در غیر ما وضع له خود استعمال شده است و در حقیقت، مجاز در کلمه تحقّق دارد؟ یا این که «جارٍ» در معنای خودش استعمال شده و تجوّز و تسامح در اسناد و حمل است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: «جارٍ» در معنای خودش استعمال شده ولی این معنای

اصول فقه شیعه، ج۲، ص: ۵۵۱

حقیقی وقتی می‌خواهد بر میزاب تطبیق شود، تطبیق آن ادّعایی و مجازی است. مثل این که وقتی شما می گویید: «زید أسد»، در آنجا هم مجاز در کلمه نیست. اسد در معنای خودش- یعنی حیوان مفترس- استعمال شده ولی ما می‌خواهیم بین حیوان مفترس و زید، ادّعای اتّحاد و هوهویت کنیم. بنابراین «جارٍ» در «المیزاب جارٍ» با «جارٍ» در «الماء جارٍ» فرقی نمی کند فقط فرقشان در این است که اتّحاد و هوهویت در «الماء جارٍ» حقیقی و واقعی و در «المیزاب جارٍ» به صورت مجاز در اسناد است. و اتّحاد و هوهویت آن تخیّلی است. ولی صاحب فصول رحمه الله معتقد است تجوّز در «جارٍ» تحقّق یافته است. مرحوم آخوند می‌فرماید: تحقیق این است که صاحب فصول رحمه الله درست به مجاز در اسناد توجّه نکرده است. و این مجاز، نه در موضوع است و نه در محمول، بلکه در رابطه با «ارتباط بین موضوع و محمول» است. هوهویت و اتّحاد در «الماء جارٍ» حقیقی و در «المیزاب جارٍ» مسامحی و ادعایی است. به نظر می‌رسد که حق با مرحوم آخوند است. با اتمام بحث مشتق، بحث در مقدمات مباحث اصولیه نیز به پایان می‌رسد. اللّهم وفّقنا لما تحبّ و ترضی الحمد للّٰه ربّ العالمین تابستان ۱۳۷۵

[۳۲۴]

---

[۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۵ و حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایة الاصول و شرح العضدی علی مختصر الاصول، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۲

[۲] (۱)- کفایة الاصول: ج ۱، ص ۳۴

[۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵

[۴] (۲)- العروة الوثقی، أحکام الجماعة، مسألة ۲۰

[۵] (۱)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۵۰ و ۳۵ و ۳۶ و نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۴۸- ۵۸

[۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۴۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹.

[۷] (۲)- وسائل الشیعة: ج ۴، ص ۷۱۵(باب ۱ من أبواب تکبیرة الإحرام و الافتتاح، ح ۱۰).

[۸] (۱)- العنکبوت: ۴۵

[۹] (۲)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۱۰] (۳)- وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۳۰(باب ۱۲ من أبواب أعداد الفرائض و النوافل، ح ۱).

[۱۱] (۴)- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۳(باب ۱۰ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، ح ۹).

[۱۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۶

[۱۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۰ و ۵۱

[۱۴] (۲)- قِران بین سورتین، به این معناست که کسی در نماز به‌جای اینکه بعد از حمد، یک سوره بخواند، دو سوره بخواند. قِران بین سورتین- اگر قائل به حرمت آن شویم- موجب بطلان صلاة خواهد شد و اگر قائل به کراهت شویم، نماز صحیح است ولی

ثواب آن را پـایین می‌آورد. و این دو سوره به‌عنوان جزئیت برای این نماز خارجی مطرح است. و این‌طور نیست که یکی از این دو، جزء صلاهٔ و دیگری خارج از صلاهٔ باشد.

[۱۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۹

[۱۶] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵۰- ۵۲

[۱۷] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۱۷

[۱۸] (۲)- فوائد الاصول: ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱

[۱۹] (۳)- کفایهٔ الاصول: ج ۱، ص ۵۲

[۲۰] (۱)- کفایهٔ الاصول: ج ۱، ص ۳۶

[۲۱] (۱)- مطارح الأنظار، ۱۷ و ۱۸

[۲۲] (۱)- نهایهٔ الحکمهٔ، ج ۱، ص ۱۸۶

[۲۳] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱

[۲۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶

[۲۵] (۲)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۶

[۲۶] (۱)- مرحوم آخوند، این قسم را محال می‌دانستند ولی ما گفتیم: این قسم، امکان دارد.

[۲۷] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶

[۲۸] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۶

[۲۹] (۱)- اگر کسی نگویـد:« اطلاق صـلاهٔ بر صـلاهٔ میت، مجاز است». چون بعضـی این حرف را زده‌اند. ولی در روایات و متون فتاوی تعبیر به« صلاهٔ علی المیت» شده و به آن، صلاهٔ اطلاق شده است در حالی که نه رکوع دارد و نه سجود و نه سلام و نه تشهد، بلکه به‌جای این‌ها پنج تکبیر دارد.

[۳۰] (۱)- البقرهٔ: ۱۸۳

[۳۱] (۱)- آل عمران: ۹۷

[۳۲] (۱)- العنکبوت: ۴۵

[۳۳] (۲)- آدرس این روایات را در ضمن بحث از مقدّمه سوّم ذکر کردیم.

[۳۴] (۳)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۲، ص ۲۰۴- ۲۰۹

[۳۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶

[۳۶] (۲)- العنکبوت: ۴۵

[۳۷] (۳)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۸

[۳۸] (۱)- بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۴۶ در حـدیث این‌گونه وارد شـده که امـام علیه السـلام فرمود:« إذا أردت حـدیثاً فعلیک بهـذا الجالس» مشیراً إلی زرارهٔ.

[۳۹] (۱)- در ارتباط با این قاعـده بحث‌هایی مطرح است، یکی اینکه آیا در اینجا دو قاعـده وجود دارد یکی« الواحـد لا یصـدر إلّا من الواحـد»- که در ارتباط با صادر است- و دیگری« الواحد لا یصدر منه إلّا الواحد»- که در ارتباط با ما یصدر منه است- یا اینکه یک قاعـده در کار است و درصورتی که یک قاعـده باشـد آیا کـدام تعبیر اصالت دارد؟ و اگر دو قاعده وجود داشت آیا هریک از دو قاعـده، دارای ملاک جـداگانه‌ای هسـتند یا این که هر دو یک ملاک دارنـد. بدیهی است که اگر ما گفتیم اصالت با« الواحد لا

یصدر منه إلّا الواحد» است دیگر به ما ربطی ندارد زیرا ما در طرف دیگر، قاعده را پیاده می‌کنیم.

[۴۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۱۴۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۷۲ و ۷۳.

[۴۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۴۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۷۲ و ۷۳.

[۴۲] (۲)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۴۳] (۱)- مراد از ماهیت در اینجا، مفهوم کلی است نه ماهیتی که در آن جنس و فصل باشد.

[۴۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۲

[۴۵] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶

[۴۶] (۲)- نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۸۶

[۴۷] (۱)- این حرف، با کلام مرحوم آخوند فرق ندارد. مرحوم آخوند می‌فرمود:« از راه نهی از فحشاء و منکر، به جامع پی می‌بریم». ولی آنچه در اینجا می‌فرماید- و بعد هم نفی می‌کند- این است که نفس همین عنوان، جامعیت داشته باشد به عنوان جامع عنوانی، در مقابل جامع مقولی و ماهوی. ایشان می‌فرماید: این مانند جامع مقولی مستحیل نیست.

[۴۸] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۱۴۱- ۱۴۴، نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۸۱- ۸۴

[۴۹] (۱)- شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۵

[۵۰] (۱)- ممکن است کسی بگوید: بیان مرحوم اصفهانی، همان بیان مرحوم آخوند است. در پاسخ می‌گوییم: این کلام، با کلام مرحوم آخوند فرق دارد زیرا: اوّلًا: در کلام مرحوم آخوند، آثار صلاة مطرح بود، یعنی چیزهایی که صلاة، در آنها مؤثر بود و به وجود آورنده آنها بود ولی در کلام ایشان، آثار- به این معنا- مطرح نیست زیرا یکی از آثاری که ایشان ذکر می‌کند این است که« آنچه در شبانه روز، پنج بار خوانده می‌شود» درحالی‌که این اثر مثل نهی از فحشاء و منکر نیست. ثانیاً: در کلام مرحوم آخوند، مسئله تأثیر و مسئله« الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» مطرح بود ولی در کلام ایشان این حرفها مطرح نیست. ثالثاً: یک فرق ماهوی که بین کلام ایشان و کلام مرحوم آخوند وجود دارد این است که در کلام مرحوم آخوند، از کلمه صلاة چیزی نمی‌فهمیم بلکه از راه آثار، به آن معنا پی می‌بریم. به‌همین‌جهت ما به مرحوم آخوند اشکال کردیم که اگر کسی این آثار را برای نماز نداند روی مبنای شما نباید بتواند از کلمه صلاة معنایی را استفاده کند زیرا از راه این آثار است که می‌توان به صلاة پی برد و هنگامی که آثار، کنار رود، معنای صلاة هم کنار می‌رود. ولی در کلام مرحوم اصفهانی این گونه نیست. ایشان می‌فرماید: با شنیدن لفظ صلاة، معنای مبهم آن به ذهن متشرعه می‌آید و متشرعه، آن را درک می‌کند ولی قادر به بیان آن نیست به‌همین‌جهت از راه آثار، آن را بیان می‌کند و می‌گوید: آنچه نهی از فحشاء و منکر می‌کند و ....

[۵۱] (۱)- نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۶۳- ۶۵

[۵۲] (۲)- الإسراء: ۷۸

[۵۳] (۱)- العنکبوت: ۴۵

[۵۴] (۱)- شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۲۸، نهایة الحکمة، ج ۲، ص ۸۷

[۵۵] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۸

[۵۶] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۷۱۵(باب ۱ من أبواب تکبیرة الأحرام و الافتتاح، ح ۱۰).

[۵۷] (۲)- شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۲۸

[۵۸] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۷۱۵(باب ۱ من أبواب تکبیرة الإحرام و الافتتاح، ح ۱۰).

[۵۹] (۱)- مناهج الوُصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵- ۱۵۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۷۵- ۷۸.

[۶۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶- ۴۲

[۶۱] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۵- ۱۶۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵

[۶۲] (۱)- ما در سابق گفتیم: جامع باید امر بسیط باشد ولی این مستشکل هر دو صورت را فرض می‌کند.

[۶۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶ و ۳۷

[۶۴] (۱)- رجوع شود به: الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۴۹، هدایهٔ المسترشدین، ص ۱۱۳

[۶۵] (۲)- شاهد این مطلب، همان حرفی است که مرحوم آخوند در جواب اشکال قبلی مطرح کرد و فرمود: ما در عین حال که قائل به وضع برای صحیح هستیم و معتقدیم جامع عبارت از عنوان ملازم با« مطلوب» است، اصالهٔ البراءهٔ را نیز جاری می‌کنیم، زیرا اصالهٔ الاشتغال، در مورد شک در محصِّل جاری می‌شود و ما نحن فیه شکّ در محصِّل نیست چون در اینجا دو وجود مطرح نیست، عنوان سبب و مسبّب مطرح نیست.

[۶۶] (۳)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳

[۶۷] (۱)- بحارالأنوار، ج ۱۰، ص ۳۹۴

[۶۸] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۷۸ و ۷۹

[۶۹] (۲)- توضیح این مطلب، پس از بیان مطلب دوّم خواهد آمد.

[۷۰] (۱)- حال ما کاری نداریم که آیا مبنای آنان صحیح است یا نه؟

[۷۱] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۷۸- ۸۱

[۷۲] (۱)- مرحوم آخوند، این مطلب را در مسئله شک در محصِّل و متحصّل بیان فرمود.

[۷۳] (۱)- بر اساس نظریه کسانی که می‌گویند این هم جزء مقدمات حکمت است.

[۷۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳

[۷۵] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۴، ص ۶۷۳- ۶۷۵(باب ۱ من أبواب أفعال الصلاهٔ، ح ۱).

[۷۶] (۲)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۵، محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷۹

[۷۷] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸، نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۹۶، محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷۸

[۷۸] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۷۹] (۲)- المائدهٔ: ۶

[۸۰] (۳)- همان.

[۸۱] (۱)- البقرهٔ: ۱۸۳

[۸۲] (۲)- البقرهٔ: ۲۷۵

[۸۳] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۸۰

[۸۴] (۱)- مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۱۵۸(باب ۱ من أبواب القراءهٔ، ح ۵).

[۸۵] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۲۵۶(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۸۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۳- ۴۵

[۸۷] (۱)- نهایهٔ الحکمهٔ، ج ۱، ص ۱۴۸

[۸۸] (۲)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۱، ص ۳۸، شرح المنظومهٔ، قسم الفلسفهٔ، ص ۱۰، نهایهٔ الحکمهٔ، ج ۱، ص ۲۱

[۸۹] (۱)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۹۰] (۱)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۲- ۱۶۴ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۸۲- ۸۴

[۹۱] (۱)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۵- ۱۶۷ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵

[۹۲] (۱)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹

[۹۳] (۲)- من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۱۳۶

[۹۴] (۳)- مستدرك الوسائل، ج ۳، ص ۴۳(باب ۱۰ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، ح ۸ و ۹).

[۹۵] (۴)- چون اگر اجزاء ركنيه باشد اعمی با صحيحی در اين جهت مشترك‌ند.

[۹۶] (۵)- مستدرك الوسائل، ج ۴، ص ۱۵۸،(باب ۱ من أبواب القراءة، ح ۵).

[۹۷] (۶)- وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۲۵۶،(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۹۸] (۱)- آن‌هم نه هر وجودی، بلكه وجود خارجی صلاة است كه اين لازم- يعنی معراجيت- را دارد. در حالی كه ماهيت، دارای دو وجود است: وجود ذهنی و وجود خارجی.

[۹۹] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۴۵

[۱۰۰] (۱)- اين مثال را مرحوم آخوند نيز در بعضی از مباحث عام و خاص مطرح كرده است.

[۱۰۱] (۱)- شرايطی كه امكان اخذ در متعلّق داشت و شارع هم آنها را اخذ كرده بود، مثل طهارت.

[۱۰۲] (۲)- شرايطی كه امكان اخذ در متعلّق داشت ولی شارع، آنها را اخذ نكرده بود، مثل عدم ابتلاء صلاة به مزاحم اقوی مانند ازاله.

[۱۰۳] (۳)- شرايطی كه نه امكان اخذ در متعلّق داشت و نه شارع، آنها را اخذ كرده بود مثل قصد قربت به معنای داعی امر، بنا بر مبنای مرحوم آخوند.

[۱۰۴] (۱)- اگر اجزاء ركنی بود، صحيحی و اعمّی در اين معنا مشترك بودند ولی تعبير در اين دسته از روايات، در ارتباط با اجزاء غير ركنی است.

[۱۰۵] (۲)- مستدرك الوسائل، ج ۴، ص ۱۵۸،(باب ۱ من أبواب القراءة، ح ۵).

[۱۰۶] (۳)- وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۲۵۶،(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۱۰۷] (۱)- مستدرك الوسائل: ج ۳، ص ۳۵۶(باب ۲ من أبواب أحكام المساجد، ح ۱ و ۲).

[۱۰۸] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۴۵ و ۴۶

[۱۰۹] (۲)- اين نكته‌ای است كه در جواب كلام سكّاكی، همه جا به كار می‌آيد.

[۱۱۰] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۴۶

[۱۱۱] (۱)- شرايطی كه امكان اخذ در مسمّا را داشته باشند و شارع نيز آنها را در مسمّا اخذ كرده است، مثل طهارت.

[۱۱۲] (۱)- شرايطی كه امكان اخذ در متعلّق امر را نداشته و شارع نيز آنها را اخذ نكرده است.

[۱۱۳] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۶۸۳(باب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، ح ۱۴). ما در اينجا نمی‌خواهيم از حديث« لا تعاد» حكمی را استفاده كنيم. موارد استفاده از اين حديث، در كتاب صلاة، فراوان است و اين حديث، به صورت يك قاعده مسلّم فقهی است كه در كتاب صلاة جريان دارد.

[۱۱۴] (۱)- سبأ: ۴۶

[۱۱۵] (۱)- روايتی به اين الفاظ در كتب روايی نيافتيم ولی اين معنا از روايات به دست می‌آيد. رجوع شود به: وسائل الشيعة، ج ۵(باب ۶ من أبواب صلاة المسافر).

[۱۱۶] (۱)- روایتی به عین این عبارت در کتابهای روایی نیافتیم ولی احادیث به این مضمون بسیار است. رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۷ و ۹۰(باب ۱ من أبواب مقدّمهٔ العبادات و باب ۲۹) و جامع أحادیث الشیعهٔ، ج ۱، ص ۵۰۲(باب ۲۰). و در بعضی از روایات به‌جای« و مات بغیر ولایهٔ» عبارت« لم یعرف ولایهٔ ولیّ اللّه و یکون جمیع أعماله بدلالته إلیه» وارد شده است. رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۹۱(باب ۲۹ من أبواب مقدّمهٔ العبادات، ح ۲).

[۱۱۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۱۸] (۱)- تصدّق در اینجا به معنای زکات دادن است.

[۱۱۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۷

[۱۲۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۸

[۱۲۱] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲، ص ۵۴۶(باب ۷ من أبواب الحیض، ح ۲).

[۱۲۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲، ص ۳۷۴(باب ۷ من أبواب أحکام العقود، ح ۲).

[۱۲۳] (۱)- اگرچه نهی در معاملات، مقتضی فساد نیست، مگر این که نهی، جنبه ارشاد به فساد داشته باشد.

[۱۲۴] (۱)- الإسراء: ۷۸

[۱۲۵] (۲)- الإسراء: ۷۸

[۱۲۶] (۱)- دُرر الفوائد، ج ۱، ص ۵۲ و ۵۳ و مقالات الاصول، ج ۱، ص ۱۵۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶

[۱۲۷] (۱)- الإسراء، ۷۸

[۱۲۸] (۱)- المائدة: ۱

[۱۲۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۹

[۱۳۰] (۱)- گاهی بین عقلاء و شارع، اختلاف‌نظر به‌وجود می‌آید، یعنی در بعضی موارد، عقلاء اعتبار ملکیت می‌کنند ولی شارع در آن موارد اعتبار ملکیت نمی‌کند، مثل معاملات ربوی که عقلای غیر متدین در آن اعتبار ملکیت می‌کنند ولی شارع مقدّس آن را قبول ندارد.

[۱۳۱] (۱)- البقرة: ۲۷۵

[۱۳۲] (۱)- بحارالأنوار، ج ۷۳، ص ۳۰۴، ح ۱۹

[۱۳۳] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۹ و ۵۰

[۱۳۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰ و ۱۷۱، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸۷ و ۸۸

[۱۳۵] (۱)- مناهج الوُصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۸۷ و ۸۸

[۱۳۶] (۱)- المکاسب، ص ۷۹

[۱۳۷] (۱)- المکاسب، ص ۷۹

[۱۳۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ: ج ۱۶، ص ۱۳۳(باب ۳ من کتاب الإقرار، ح ۲).

[۱۳۹] (۱)- القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول العربیهٔ، قاعدهٔ ۴۲، فائدهٔ ۲

[۱۴۰] (۱)- البته این به‌صورت قاعده است و ما در بحثهای آینده خواهیم گفت که اگر چیزی به عنوان قاعده مطرح شد، معنایش این نیست که هیچ مخصّصی ندارد بلکه ممکن است افرادی به عنوان تخصیص یا شبه تخصیص از آن خارج شوند، مثل« أکرم کلّ عالم» که ممکن است به‌وسیله« لا تکرم زیداً العالم» تخصیص بخورد، ولی عروض تخصیص، معنایش این نیست که این قاعده، عنوان قاعده بودن را از دست داده است.

[۱۴۱] (۱)- زیرا اعمّی نمی‌آید مسئله را آن‌قدر توسعه بدهد که حتی در ارتباط با ارکان و مشکوک الرکنیه هم بتواند به اطلاق تمسک کند.

[۱۴۲] (۱)- مرحوم شیخ انصاری همین معنا را فرموده و ظاهر هم همین است که این الفاظ برای مسبّبات وضع شده‌اند.

[۱۴۳] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸۱ و ۸۲ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۹- ۵۱

[۱۴۴] (۱)- یادآوری: اشکال، این بود که اگر الفاظ معاملات برای مسبّبات وضع شده باشند و ما شک در سببیّت چیزی داشته باشیم، چگونه می‌توانیم به اطلاق(أحلّ اللّه البیع) تمسک کنیم.

[۱۴۵] (۱)- از جمله قائلین به این قول، فیّومی است. رجوع شود به: المصباح المنیر، ص ۹۵۶

[۱۴۶] (۱)- زیرا بعضی از معانی و حقایق ممتنع الوجود می‌باشند، مثل: شریک الباری، اجتماع الضدین و ...

[۱۴۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۳

[۱۴۸] (۱)- تذکر: مسأله« مشترک لفظی با یک میلیارد معنا» به عنوان لازمه پذیرفتن« وضع عام و موضوع له خاص» بود- که مرحوم آخوند مطرح می‌کرد- ولی حضرت استاد« دام ظلّه» فرمودند:« مشترک لفظی با یک میلیارد معنا، اگرچه عقلًا ممکن است ولی بعید می‌باشد و همین استبعاد موجب می‌شود که ما وضع عام و موضوع له خاص را ممتنع بدانیم». ما این مطلب را در جلد اول از همین کتاب(بحث امکان و عدم امکان وضع عام موضوع له خاص) مطرح کردیم. بنابراین آنچه در اینجا مطرح شده، به عنوان لازمه کلام مرحوم آخوند است و به معنای پذیرفتن حضرت استاد« دام ظلّه» نیست.

[۱۴۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۳ و ۵۴

[۱۵۰] (۱)- در مفاتیح الاصول(ص ۲۳) این قول را به تغلب و أبهری و بلخی نسبت داده است. و نیز مرحوم نهاوندی در تشریح الاصول(ص ۴۷) برهانی برای استحاله ذکر کرده است.

[۱۵۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۲

[۱۵۲] (۱)- رجوع شود به: نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۰۲

[۱۵۳] (۱)- تشریح الاصول للنهاوندی، ص ۴۷

[۱۵۴] (۱)- البقرة: ۲۲۸

[۱۵۵] (۱)- رجوع شود به: أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۱

[۱۵۶] (۱)- آل عمران: ۷

[۱۵۷] (۲)- رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۲ و ۵۳، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۱۵۹

[۱۵۸] (۱)- رجوع شود به: أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۱

[۱۵۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۳

[۱۶۰] (۱)- البقرة: ۲۲۸

[۱۶۱] (۲)- الأعراف: ۱۷۹

[۱۶۲] (۳)- الغاشیة: ۱۲

[۱۶۳] (۱)- الأعراف: ۱۷۹

[۱۶۴] (۱)- روشن است که مراد از این جواز، جواز شرعی نیست بلکه مراد این است که آیا از ناحیه واضع، ترخیصی در این زمینه صورت گرفته است یا نه؟

[۱۶۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۵

[۱۶۶] (۱)- مطرح کردن مسأله استحاله از راه لفظ یا از این باب بود که ایشان لفظ را فانی در معنا می‌دانست و ماهیت استعمال را فناء لفظ در معنا می‌دانست- که در احتمال اوّل مطرح بود- و یا از این باب که لفظ باید لحاظ شود و این خود نیز به دو صورت بود: الف: مسأله تبعی بودن لحاظ لفظ و تعدّد آن، همان گونه که در احتمال دوّم مطرح شد. ب: مسأله تعدّد لحاظ- با قطع‌نظر از تبعیت و اصالت آن- که لازمه استعمال بود و تعدّد لحاظ هم مستحیل است. همان گونه که در احتمال سوّم مطرح شد.

[۱۶۷] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۱

[۱۶۸] (۱)- الأنفال: ۱۷

[۱۶۹] (۲)- رساله طلب و اراده، ص ۷۲- ۷۴،(فصل: فی بیان مذهب الحقّ و هو الأمر بین الأمرین).

[۱۷۰] (۱)- اگرچه بعضی از این اقسام عمومیت ندارد ولی مجموعاً- هرچند بالاضافهٔ به بعضی از مفاهیم- پنج وجود می‌توانیم تصور کنیم.

[۱۷۱] (۱)- این نظریه در تهذیب الاصول از« بعض الأعیان» نقل شده است. تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۹۶

[۱۷۲] (۱)- البته این به عنوان حد اکثر چیزی است که بتوانیم بگوییم ولی ما ریشه اشتراک لفظی را در بحث‌های آینده مطرح خواهیم کرد.

[۱۷۳] (۱)- معالم الدین، ص ۳۹

[۱۷۴] (۱)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۶۳ و ۶۴

[۱۷۵] (۱)- یادآوری: حضرت استاد« دام ظلّه»« وضع عام موضوع له خاص» را ممتنع دانستند، و مسأله« مشترک لفظی با یک میلیارد معنا» به صورت فرضی و به عنوان لازمه« وضع عام موضوع له خاص» مطرح شده است.

[۱۷۶] (۱)- تذکر: بعد از قول به عدم جواز استعمال، بحث مرحله سوّم تنها در باب مشترک جریان دارد که هر دو معنای حقیقی، مستعمل فیه می‌باشند و اگر بخواهد در یک حقیقت و مجاز یا دو معنای مجازی استعمال شود این بحث جریان ندارد.

[۱۷۷] (۱)- معالم الدین، ص ۳۹

[۱۷۸] (۱)- المطوّل: ص ۳۵۶

[۱۷۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵۵ و ۵۶

[۱۸۰] (۱)- البته با فرض این که جمع در معانی مختلف یکی باشد، زیرا جمع در الفاظ مشترک، به اعتبار اختلاف معنا فرق می‌کند، مثلًا« عین» به معنای« باصره» معمولًا به« أعین» جمع بسته می‌شود، مانند:(لهم أعینٌ لا یبصرون بها) الأعراف: ۱۷۹ ولی« عین» به معنای« جاریه» با« عیون» جمع بسته می‌شود، مانند:(فی جنّات و عیون) الحجر: ۴۵. در جمعها معمولًا این الفاظ مشترک اختلاف پیدا می‌کنند و کیفیت جمع آنها مختلف می‌شود ولی فرض ما در جایی است که اختلافی نداشته باشد مثل این که کلمه« عیون» هم در جمع« عین باصره» بکار رود و هم در جمع« عین جاریه».

[۱۸۱] (۲)- معالم الدین، ص ۴۰

[۱۸۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵۶ و ۵۷

[۱۸۳] (۱)- الحجرات: ۹

[۱۸۴] (۱)- بحارالأنوار، ج ۹۲، باب ۱، باب فضل القرآن و إعجازه، ح ۱۶

[۱۸۵] (۲)- بحارالأنوار، ج ۹۲، باب ۸، باب أنّ للقرآن ظهراً و بطناً.

[۱۸۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۱۳

[۱۸۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵۷

[۱۸۸] (۲)- بحارالأنوار، ج ۳۵، ص ۴۰۳، ح ۲۱

[۱۸۹] (۳)- محاضرات فی أُصول الفقه: ج ۱، ص ۲۱۳ و ۲۱۴

[۱۹۰] (۱)- نهج البلاغة، فیض الإسلام، ص ۱۰۸۱، وصیّة ۷۷

[۱۹۱] (۲)-« إنّما یرید اللّه لیذهب عنکم الرجس أهل البیت و یطهّرکم تطهیراً» الأحزاب: ۳۳

[۱۹۲] (۳)- قال الفخر الرازی: اختلف الأقوال فی أهل البیت، و الأولی أن یقال: هم أولاده و أزواجه. و الحسن و الحسین منهم و علیّ منهم لأنّه کان من أهل بیته بسبب معاشرته بنت النبی علیه السلام و ملازمته للنبی.(التفسیر الکبیر، ج ۲۵ ص ۲۰۹).

[۱۹۳] (۱)- رجوع شود به: کتاب« أهل البیت» تألیف آیت‌اللّه العظمی فاضل لنکرانی« دام ظلّه» و مرحوم آیت‌اللّه شهاب الدین اشراقی.

[۱۹۴] (۲)- مجمع البحرین، ماده ثور.

[۱۹۵] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸۲

[۱۹۶] (۱)- شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۲۸

[۱۹۷] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴

[۱۹۸] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴ و محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۱۸

[۱۹۹] (۱)- الإنصاف فی مسائل الخلاف، ج ۱، ص ۲۳۵

[۲۰۰] (۱)- مصادر مزید فیه غیر از مصادر مجرّد است و ما در بحث‌های آینده خواهیم گفت که آیا مصادر مجرد نیز از چیزی مشتق شده‌اند؟ آیا دارای ماده و هیئت می‌باشند یا خودشان به عنوان مبدأ اشتقاق بوده و از حریم مشتق خارجند؟ ولی درهرصورت، این اختلاف مربوط به مصادر مجرّد است و مصادر مزید فیه بدون اشکال مشتق می‌باشند.« إکرام»- که مصدر باب افعال است- بدون تردید از مصدر ثلاثی مجرّد- یعنی کَرَم- أخذ شده و اشتقاق پیدا کرده است.

[۲۰۱] (۱)- مقصود ایشان از شبیه به این‌ها مصدری است که به معنای اسم فاعل باشد و یا ممکن است مقصود باب نسبت باشد زیرا بعداً خواهیم گفت که در باب نسبت هم با وجود این که اشتقاقی وجود ندارد ولی اسم‌های منسوب نیز- مانند قمّی، رومی و ...- داخل در محلّ نزاع می‌باشند.

[۲۰۲] (۲)- الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیّة، ص ۵۹ و ۶۰

[۲۰۳] (۱)- الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیّة، ص ۵۹

[۲۰۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۸ و ۵۹

[۲۰۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۰۶] (۱)- مرحوم آخوند وقتی این مسئله را نقل می‌کند قید« مع الدخول بالکبیرتین» را نیز اضافه می‌کند ولی دیگران که این مسئله را نقل می‌کنند می‌گویند:« مع الدخول بإحدی الکبیرتین» و ما در بحث‌های خود خواهیم گفت که هیچ‌یک از این دو عبارت درست نیست بلکه ملاک مسئله« دخول به کبیره اولی» است و« دخول به کبیره ثانیه» هیچ دخالتی در حکم ندارد. البته این« اولی و ثانیه» که ذکر می‌کنیم مراد اولین شیردهنده و دومین شیردهنده است. نه این که مراد از« اولی ، اولین کبیره‌ای باشد که به نکاح خود درآورده و مراد از« ثانیه» دومین کبیره‌ای باشد که نکاح کرده است. رجوع شود به کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۰ و نیز رجوع شود به إیضاح الفوائد فی شرح القواعد، ج ۳، ص ۵۱ و ۵۲

[۲۰۷] (۱)- رجوع شود به: وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۳۰۲ و ۳۰۵(باب ۱۰ و ۱۴ من أبواب ما یحرم بالرضاع).

[۲۰۸] (۱)- النساء: ۲۳

[۲۰۹] (۱)- النساء: ۲۳

[۲۱۰] (۱)- النساء: ۲۳

[۲۱۱] (۱)- بدائع الأفكار للمحقّق العراقی، ج ۱، ص ۱۶۱) و نهایهٔ الأفكار، ج ۱، ص ۱۳۱.

[۲۱۲] (۱)- جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۳۲۹ و ۳۳۰

[۲۱۳] (۱)- از جمله این روایات، روایت صحیحه محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام و صحیحه حلبی از امام صادق علیه السلام است که امام علیه السلام فرموده است:« لو أنّ رجلًا تزوّج جاریهٔ رضیعهٔ، فأرضعتها امرأته فسد النكاح». رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۴، ص ۳۰۲(باب ۱۰ من أبواب ما یحرم بالرضاع، ح ۱).

[۲۱۴] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۴، ص ۳۰۵(باب ۱۴ من أبواب ما یحرم بالرضاع، ح ۱). محمد بن یعقوب عن علی بن محمد عن صالح بن أبی حمّاد عن علی بن مهزیار عن أبی جعفر علیه السلام قال: قیل له: إنّ رجلًا تزوّج بجاریهٔ صغیرهٔ فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأهٔ له اخری فقال ابن شبرمهٔ: حرمت علیه الجاریهٔ و امرأتاه. فقال أبو جعفر علیه السلام: أخطأ ابن شبرمهٔ، تحرم علیه الجاریهٔ و امرأته التی أرضعتها أوّلًا فأمّا الأخیرهٔ فلم تحرم علیه كانت أرضعت ابنته. حضرت امام خمینی رحمه الله فرموده است:« و النصّ الوارد فیها من طریق علی بن مهزیار الذی صرّح بحرمهٔ المرضعهٔ الاولی دون الثانیهٔ غیر خال عن الإرسال و ضعف السند بصالح بن أبی حمّاد فراجع و لذا ابتناها بمسألهٔ المشتق». تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳ و در پاورقی« مناهج الوصول إلی علم الأصول» در مورد ارسال و ضعف سند آورده شده است:« أمّا الإرسال فی الروایهٔ فلأنّ علی بن مهزیار رواها عن أبی جعفر علیه السلام و المراد به- حیث یطلق- الباقر علیه السلام و ابن مهزیار لم یدركه و إنّما أدرك الجواد علیه السلام. و أمّا ضعفها فبوقوع صالح بن أبی حمّاد فی طریقها ... و صالح بن أبی حمّاد أبو الخیر الرازی كان أمره ملبَّساً(ملتبساً) یعرف و ینكر(كما فی رجال النجاشی) مناهج الوصول إلی علم الاصول: ج ۱، ص ۱۹۵

[۲۱۵] (۱)- مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۲۶۹

[۲۱۶] (۱)- كفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱

[۲۱۷] (۱)- رجوع شود به: نهایهٔ الحكمهٔ، ج ۲، ص ۳۰۰- ۳۰۲

[۲۱۸] (۱)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۷۲، محاضرات فی اُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۲ و ۲۳۳

[۲۱۹] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۶

[۲۲۰] (۱)- الحكمهٔ المتعالیهٔ، ج ۲، ص ۹۴

[۲۲۱] (۱)- الإنصاف فی مسائل الخلاف، ج ۱، ص ۲۳۵

[۲۲۲] (۱)- شرح ابن عقیل علی ألفیّهٔ ابن مالك، ج ۱، ص ۵۵۷، شرح الجامی، ص ۲۲۸

[۲۲۳] (۱)- كفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۲

[۲۲۴] (۲)- شرح المنظومهٔ، قسم الفلسفهٔ، ص ۱۲۷

[۲۲۵] (۳)- الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیهٔ، ص ۱۶، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰، هدایهٔ المسترشدین، ص ۳۰

[۲۲۶] (۱)- امور اعتباریه دایر مدار اعتبار است. و گاهی در اعتبار هم اختلاف تحقّق پیدا می‌كند عقلاء چیزی را اعتبار می‌كنند ولی شارع آن را اعتبار نمی‌كند. عقلاء چه‌بسا به دنبال معاملات فاسد، ملكیت و زوجیت را اعتبار می‌كنند ولی شارع مقدس، آن را اعتبار نمی‌كند.

[۲۲۷] (۱)- كفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۴

[۲۲۸] (۱)- كفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۲

[۲۲۹] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۰۵ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

[۲۳۰] (۱)- الرعد: ۴۳

[۲۳۱] (۲)- فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۰۲، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۶۲

[۲۳۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۲

[۲۳۳] (۲)- مراد مرحوم مشکینی است.

[۲۳۴] (۳)- رجوع شود به کفایهٔ الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۶۲

[۲۳۵] (۴)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۰۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱۰.

[۲۳۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۵

[۲۳۷] (۲)- النساء: ۲۹

[۲۳۸] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۰۹ و ۲۱۰، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱۱

[۲۳۹] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۷ و ۲۳۸

[۲۴۰] (۱)- مراد مرحوم اصفهانی در نهایهٔ الدرایهٔ است. رجوع شود به: نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۸

[۲۴۱] (۱)- از جمله این بزرگان مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایهٔ المسترشدین است. رجوع شود به: هدایهٔ المسترشدین، ص ۸۳

[۲۴۲] (۱)- اگرچه در خود معنای سجده در سَجَدَ که فعلیّت اخذ شده، ما هیچ دخالتی نمی‌کنیم. نمی‌گوییم: چطور شما به این مکان، مسجد می‌گویید در حالی که حتّی یک سجده فعلیّه در آن تحقّق پیدا نکرده است؟ بلکه می‌گوییم: مسجد یعنی مکان مهیّا برای سجده فعلی.

[۲۴۳] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴

[۲۴۴] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۹ و ۲۴۰

[۲۴۵] (۱)- کفایهٔ الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۶۶ و ۶۷

[۲۴۶] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲

[۲۴۷] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۰

[۲۴۸] (۱)- حمل در این قضایا حمل اوّلی نیست زیرا ملاک حمل اوّلی، اتّحاد در مفهوم است و روشن است که مفهوم زید با مفهوم معدوم فرق دارد و نیز مفهوم شریک الباری با مفهوم ممتنع تفاوت دارد.

[۲۴۹] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲

[۲۵۰] (۲)- سالبه محصّله در مقابل معدولهٔ المحمول است. یک‌وقت می‌گوییم:« زید لا قائم» و« لا قائم» را حمل بر زید می‌کنیم و یک وقت می‌گوییم:« زید لیس بقائم» و« قائم» را از زید نفی می‌کنیم. قضیّه اوّل، معدولهٔ المحمول و قضیّه دوّم، سالبه محصّله است.

[۲۵۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲.

[۲۵۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸

[۲۵۳] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۴۲- ۲۴۵

[۲۵۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹

[۲۵۵] (۱)- و ما اسم زمان را خارج از محلّ نزاع دانستیم.

[۲۵۶] (۱)- النساء: ۴۳

[۲۵۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۶۸ و محاضرات فی أَصول الفقه، ج ۱، ص ۲۴۷- ۲۴۹

[۲۵۸] (۲)- تذکر: مرحوم آخوند« صحت سلب» را به عنوان دلیل دوّم بر تبادر مطرح کرده است زیرا ایشان« صحت سلب» را به لحاظ« منقضی عنه المبدأ» دانسته است و این که در کلام حضرت استاد« دام‌ظلّه»،« عدم صحت سلب» مطرح شده است به این جهت است که ایشان عدم صحت سلب را به لحاظ« متلبس بالمبدا فی الحال» در نظر گرفته است. بنابراین، فرقی بین این دو تعبیر وجود ندارد.

[۲۵۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹.

[۲۶۰] (۱)- از جمله قائلین به وضع برای اعم، معتزله و متقدمین از اصحاب می‌باشند. رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹

[۲۶۱] (۲)- ما در مباحث سابق گفتیم: که اشتراک لفظی بر دو قسم است: الف: اشتراک لفظی که در آن تعدّد وضع مطرح است یعنی با وضع‌های متعدّد، لفظ برای معانی متعدّد وضع شده باشد مثل لفظ عین که یک بار برای چشم و بار دیگر برای چشمه وضع شده است و .... متعارف در مشترک لفظی همین است. ب: اشتراک لفظی که در آن تعدّد وضع مطرح نیست و آن در جایی است که وضع عام و موضوع له خاص باشد، یعنی واضع، یک معنای کلّی را درنظر گرفته ولی لفظ را برای آن معنای کلّی وضع نکرده بلکه برای مصادیق آن وضع کرده باشد، به‌طوری که هر مصداقی یک موضوع له مستقل باشد، هر فردی یک معنای مستقلی باشد. اینجا با وجود این که وضع، واحد است ولی چون موضوع له، متعدّد و متکثّر است، نوعی اشتراک لفظی تحقّق دارد و بر این اساس ممکن است مشترک لفظی دارای میلیاردها معنا باشد ولی در ما نحن فیه، قائل به اعم این حرفها را ندارد بلکه رسماً ادّعای اشتراک معنوی می‌کند. البته ما در رابطه با اصل وضع عام و موضوع له خاص مناقشه کردیم.

[۲۶۲] (۱)- توجّه: مسأله مشتق، مبتنی بر مسأله فعل نیست و حتی اگر کسی قائل شود که فعل دارای زمان است، باز هم نمی‌تواند در مشتق پای زمان را به‌میان آورد زیرا مشتق اسم است.

[۲۶۳] (۱)- در این زمینه به کتابهای زیر رجوع شود: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۷۳- ۷۶، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۲۴- ۱۲۷، نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۳۸- ۱۴۰، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵۵- ۲۶۴، مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۱۵- ۲۱۷

[۲۶۴] (۱)- النور: ۲

[۲۶۵] (۲)- المائدة: ۳۸

[۲۶۶] (۱)- قضیّه خارجیه قضیّه‌ای است که حکم موجود در آن، اختصاص به افراد محقّق الوجود دارد.

[۲۶۷] (۱)- قضیّه حقیقیّه قضیّه‌ای است که حکم موجود در آن‌هم، افراد محقّق الوجود را و هم افراد مقدّر الوجود را شامل می‌شود.

[۲۶۸] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵۶- ۲۵۸

[۲۶۹] (۲)- البقرة: ۱۲۴

[۲۷۰] (۳)- لقمان: ۱۳

[۲۷۱] (۴)- تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۱۲۰، الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب الحجة، باب طبقات الأنبیاء و الرسل و الأئمة.

[۲۷۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۷۴

[۲۷۳] (۱)- همان‌طور که گفتیم: در باب مشتق، نزاع در ارتباط با معنای تصوّری مشتق است.

[۲۷۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۸۲

[۲۷۵] (۱)- محاضرات فی أَصول الفقه، ج ۱، ص ۲۶۶ و ۲۶۷

[۲۷۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۶۵ و ۲۶۶

[۲۷۷] (۱)- شرح المطالع، ص ۱۱

[۲۷۸] (۱)- توضیح: اشکال قبلی، در مورد« ضاحک» وارد نیست، زیرا برفرض که عرض عام داخل در عرض خاص باشد، مشکلی پیش نمی‌آید، آنچه محال بود، دخول عرض عام در فصل بود.

[۲۷۹] (۱)- شرح المطالع، ص ۱۱

[۲۸۰] (۱)- یادآوری: مرحوم آخوند می‌فرمود: مقصود از بساطت، بساطت در مقام تصوّر است و این با ترکیب عند التحلیل منافاتی ندارد. در حالی که شارح مطالع می‌گوید: شما با نظر بدوی از ناطق و ضاحک یک چیز را استفاده می‌کنید ولی با نظر دقّی، ناطق به‌معنای« شیء له النطق» و ضاحک به‌معنای« شیء له الضحک» است.

[۲۸۱] (۱)- این کلام را در حاشیه منظومه نیافتیم ولی مرحوم ملا صدرا در اسفار آن را مطرح کرده و مورد تأیید حاجی سبزواری؛ در حاشیه اسفار نیز قرار گرفته است. رجوع شود به: الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۲۵

[۲۸۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۷۸ و ۷۹

[۲۸۳] (۱)- الفصول الغرویة فی الأُصول الفقهیّة، ص ۶۱

[۲۸۴] (۲)- تذکر: مرحوم آخوند در اینجا مثال« الإنسان ناطق» را مطرح کرده است در حالی که حقّ این بود که مثال را همان« الإنسان ضاحک» قرار دهد زیرا مثال« الإنسان ناطق» مربوط به فرض اوّل است. حال ایشان یا سهو کرده و یا روی مبنای خودش- که ناطق را به عنوان فصل نپذیرفته- مثال را روی« الإنسان ناطق» پیاده کرده است. هرچند که اگر ایشان فصل بودن ناطق را قبول ندارد باز هم سبک بحث اقتضاء می‌کرد که مثال« الإنسان ضاحک» را مطرح کند و همان عنوان« ضاحک» را که در قسمت دوّم دلیل محقّق شریف؛ ذکر شده بود بیان کند. به‌هرحال، ما مثال را روی« الإنسان ضاحک» پیاده می‌کنیم.

[۲۸۵] (۱)- رجوع شود به: شرح المطالع، ص ۱۲۸

[۲۸۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۰

[۲۸۷] (۱)- همان گونه که اشاره کردیم، مرحوم آخوند در اینجا مثال« الإنسان ناطق» را ذکر کرده و حق این بود که« الإنسان ضاحک» را مطرح کند. ولی ما کلام ایشان را روی« الإنسان ضاحک» پیاده کردیم.

[۲۸۸] (۱)- تذکر: مصداق، به تناسب موضوع باید مطرح شود.

[۲۸۹] (۱)- اگرچه استدلال ایشان ناتمام بود.

[۲۹۰] (۱)- و ما هم از ایشان تبعیّت کردیم.

[۲۹۱] (۱)- البته ما گفتیم: کاری به مصداق نداریم و مسأله مصداق از محلّ بحث ما خارج است.

[۲۹۲] (۱)- موصوف در اینجا همان زید است و الکاتب، صفت آن می‌باشد.

[۲۹۳] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۸۲

[۲۹۴] (۳)- یعنی دخالت مصادیق شیء در معنای مشتق.

[۲۹۵] (۴)- چون آنجا از محلّ بحث ما خارج است لذا مسأله مهمّی نیست.

[۲۹۶] (۱)- روشن است که نمی‌توان گفت: معنای مشتق، عبارت از شیء و مبدأ است بلکه باید شیء متلبّس به مبدأ باشد و ارتباطی بین آن دو برقرار باشد.

[۲۹۷] (۲)- رجوع شود به: أجود التقریرات، ج ۱، ص ۶۸

[۲۹۸] (۱)- الشواهد الربوبیهٔ، ص ۴۳

[۲۹۹] (۱)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیهٔ، ص ۶۲

[۳۰۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴

[۳۰۱] (۲)- کلمات محقّق اصفهانی رحمه الله در حاشیه بر کفایهٔ، مضطرب است ولی در مجموع، از کلام ایشان این مطلب استفاده می‌شود.

[۳۰۲] (۳)- کتاب تجرید الاعتقاد دارای شروح متعدّدی است. یکی از این شروح مربوط به قوشچی- که از علمای اهل تسنّن است- می‌باشد. این شرح، کتاب بسیار دقیقی است که در سابق در حوزه‌ها تدریس می‌شده است ولی اکنون منسوخ شده و همان شرح تجرید- معروف به کشف المراد- مورد بحث قرار می‌گیرد.

[۳۰۳] (۱)- الشواهد الربوبیّهٔ، ص ۴۳

[۳۰۴] (۱)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۱، ص ۴۲

[۳۰۵] (۱)- نهایهٔ الدّرایهٔ، ج ۱، ص ۱۵۳- ۱۵۵

[۳۰۶] (۲)- یادآوری: صاحب فصول رحمه الله کلام فلاسفه را بر اعتبار حمل کرد و اشکال روشنی بر فلاسفه وارد کرد و ما هم در ابتدای بحث مشتق شبیه همین حرف صاحب فصول رحمه الله را ذکر کردیم. مرحوم آخوند، کلام فلاسفه را در ارتباط با خودِ معنا مطرح کرد. ازطرفی می‌بینیم کلام مرحوم آخوند با تصریح فلاسفه ناسازگار است.

[۳۰۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۳۰۸] (۱)- البته ما گفتیم:« نوع سوّمی از وجود هم به عنوان معانی حرفیّه وجود دارد». ولی ما فعلًا با آن کاری نداریم.

[۳۰۹] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۵۶

[۳۱۰] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴- ۱۲۷

[۳۱۱] (۱)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۶۲

[۳۱۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵

[۳۱۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۵، نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۶۱

[۳۱۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۲۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۲۷

[۳۱۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱ ص ۸۵

[۳۱۶] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الأُصول الفقهیّهٔ، ص ۶۲

[۳۱۷] (۱)- حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایهٔ الاصول. رجوع شود به کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۵

[۳۱۸] (۲)- حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایهٔ الاصول. رجوع شود به کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۶

[۳۱۹] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۶۲

[۳۲۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۶- ۸۸

[۳۲۱] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸

[۳۲۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

[۳۲۳] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ و محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۹۱ و ۲۹۲

[۳۲۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

جلد سوم

مقصد اوّل: اوامر

مادّه امر (أ، م، ر)

اشاره

در این فصل، از چند جهت بحث می‌شود:

جهت اوّل: معنای لفظ امر

اشاره

در ارتباط با معنای لفظ «امر» در دو مقام بحث می‌کنیم: معنای لفظ أمر در لغت و معنای لفظ امر در اصطلاح.

مقام اوّل: معنای لغوی لفظ امر

اشاره

وقتی موارد استعمال کلمه «أمر» را در لغت عرب ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم این کلمه از الفاظ کثیر الاستعمال است و در معانی متعددی استعمال شده است که ابتدائاً به ذهن می‌رسد این معانی مختلف باشند و آنها عبارتند از: ۱- طلب: مثل «أَمَرَ المولی عبده بکذا» یعنی از او طلب کرد. مراد از طلب، همان مفهوم طلب است. ولی آیا طلبی که مفاد امر است، مطلق طلب است که شامل طلب استحبابی هم می‌شود یا اختصاص به طلب وجوبی دارد؟ پاسخ این سؤال در بحثهای
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶
آینده روشن خواهد شد. یک نکته در اینجا جای تردید نیست و آن این که «امر» فی‌الجمله به‌معنای طلب، استعمال می‌شود. همان‌طور که تردیدی نداریم که امر به معنای طلب- مثل خود طلب- دارای معنای حدثی و جنبه اشتقاقی است، لذا دارای فعل ماضی و مضارع و اسم فاعل و اسم مفعول و سایر صیغه‌های اشتقاقی است، گفته می‌شود: أَمَرَ، یأمُرُ، آمِر، مأمور و .... همان‌طور که این اشتقاقات در ارتباط با ماده طلب نیز مطرح است، مثلًا می‌گوییم: طَلَبَ، یَطْلُبُ، طالب، مطلوب و .... نکته دیگری که در این مورد، مسلّم است این است که امر به معنای طلب، بر «أوامر» جمع بسته می‌شود نه بر «امور». حال آیا «أوامر» موافق با قاعده جمع است یا نه؟ اثری برآن مترتب نیست. ولی معانی دیگری که برای امر ذکر شده است، دارای معنای حدثی و اشتقاقی نیستند. ۲- شیء: کلمه «شیء» دارای مفهوم عامی است و همان‌طوری که در بحث بساطت مشتق ملاحظه شد، کلمه «شیء» به‌صورت یک عرض عام برای همه اشیاء مطرح است. گاهی «امر» به‌معنای «شیء» استعمال می‌شود، مثل اینکه شما شیء عجیبی را دیده باشید، برای تعبیر از آن گاهی می‌گویید: «رأیت شیئاً عجیباً» و گاهی می‌گویید: «رأیت أمراً عجیباً». ۳- شأن: کلمه «شأن» عبارت از یک حالت و کیفیت است و کلمه «أمر» گاهی به معنای شأن است، مثل اینکه از شما سؤال شود: چرا دیروز در درس شرکت نکردی؟ و شما جواب دهید: «شغلنی أمر کذا» یعنی فلان حالت یا کیفیت- مثل میهمانی، کسالت، تنبلی، گرفتاری و ...- مرا به خود مشغول کرد. ۴- فعل: یکی از معانی کلمه «أمر» عبارت از «فعل» است. البته مراد از «فعل» در اینجا معنای مصدری آن- که جنبه اشتقاقی

دارد- نیست، بلکه مراد از فعل، عمل خارجی با قطع‌نظر از انتساب آن به فاعل می‌باشد. مثلًا در آیه شریفه (و ما أمرُ

فِرعون برشیدٍ)[۱] گفته شده است: «أمر به‌معنای «کار» است یعنی کار فرعون، کار عاقلانه‌ای نیست». ۵- فعل عجیب: گاهی «أمر» به‌معنای «فعل عجیب» به‌کارمی‌رود و آن در جایی است که خصوصیت شگفت‌آوری در فعل وجود داشته باشد، مثلًا در مورد آیه شریفه (فلمّا جاء أمرنا جعلنا عالیها سافلها)[۲] گفته شده است که «أمر» به‌معنای «کار عجیب» است و آن «کار عجیب» همان (جعلنا عالیها سافلها) است.

مناقشه مرحوم بروجردی در معنای پنجم:

اشاره

مرحوم بروجردی می‌فرماید: آنچه به‌معنای «فعل عجیب» می‌آید عبارت از «امر»- به کسر همزه- است. مثلًا در جریان برخورد حضرت موسی علیه السلام با آن مرد الهی، وقتی آن مرد بزرگ الهی اقدام به سوراخ کردن کشتی نمود، حضرت موسی علیه السلام به او گفت: (أ خَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أهلَها لَقَد جِئتَ شَیئاً إمراً)،[۳] در اینجا «إمر» به‌معنای «عجیب» است. مرحوم بروجردی می‌فرماید: امّا «امر» در آیه شریفه (فلمّا جاء أمرُنا جعلنا عالیها سافلها)[۴] به‌معنای «طلب» است یعنی وقتی دستور و فرمان ما آمد. در این صورت جمله (جعلنا عالیها سافلها) به‌عنوان تحقق این دستور الهی است. ایشان می‌فرماید: در آیه شریفه (و ما أمر فرعون برشید)[۵] نیز بعید نیست «أمر» به‌معنای «طلب» باشد، یعنی أوامر و فرامین فرعون عاقلانه نیست.[۶] ۶- حادثه: مثل اینکه گفته شود: «وقع فی هذا الیوم أمرٌ کذا»، که در اینجا «أمر»

به‌معنای حادثه است. ۷- غرض: مثل اینکه شما به منزل دوستتان می‌روید و می گویید: «جئتک لأمرٍ کذا» یعنی «جئتک لغرضِ کذا».

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند ابتدا در مورد معنای هفتم «امر» می‌فرماید: در اینجا اشتباهی در کار است زیرا کسی که می‌خواهد بگوید «امر» به‌معنای غرض است، قاعدتاً می‌خواهد بگوید: ما می توانیم «امر» را برداشته و به‌جای آن کلمه «غرض» را بگذاریم، همان‌طور که در معانی گذشته به این صورت عمل می‌شد.

درحالی‌که مسئله، این‌گونه نیست، زیرا ما معنای «غرض» را از لام استفاده می‌کنیم. اگر از ما در مورد معنای لام سؤال کنند می گوییم: «این لام، لام غایت است». لام غایت، غرض و هدف را افاده می‌دهد. بنابراین غرض، از لام غایت استفاده می‌شود. و مجرور لام- یعنی امر- یکی از مصادیق غرض است، مثلًا اگر غرض این باشد که شما از دوست خودتان پولی قرض کنید، قرض کردن این پول، مجرور لام است و کلمه «امر» به‌معنای پول قرض کردن است. البته نه اینکه «امر» به‌معنای پول قرض کردن باشد بلکه «امر» به‌معنای «شیء» است و با انضمام کلمه «لام» فهمیده می‌شود که این «شیء»، متعلّق غرض قرار گرفته است. و شیء متعلّق غرض، همان پول قرض کردن است. در نتیجه، غرض، از لام استفاده می‌شود و ارتباطی به امر ندارد و غرض این است که شما از رفیقتان پول قرض کنید، پس پول قرض کردن به‌عنوان مصداق غرض مطرح است. و به تعبیر مرحوم آخوند در اینجا اشتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است. یعنی چون در اینجا دیده‌اند «امر» به‌عنوان مصداق غرض مطرح است، این مصداق را با مفهوم اشتباه

کرده‌اند و خیال کرده‌اند در اینجا مفهوم «الغرض»- به‌جای مصداق- مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹

سپس مرحوم آخوند دایره اشکال را توسعه داده می‌فرماید: نه تنها در اینجا به این صورت است بلکه در قسمتی از معانی گذشته نیز مطلب همین‌طور است. مثلًا در مثال «شغلنی أمر کذا» که گفته‌اند: امر به‌معنای «شأن» استعمال شده است، «امر» به‌طور مستقیم به‌جای مفهوم «شأن» ننشسته است بلکه «امر» در معنای «شیء» استعمال شده ولی این «شیء»- به قرینه «شغلنی»- مصداق برای «شأن» است، مصداق برای آن «حالت و خصوصیت شأنیت» است. پس مستعمل فیه «امر» عبارت از «شیء» است نه «شأن». لذا در این مورد هم اشتباه مفهوم به مصداق مطرح است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در مورد حادثه نیز همین‌طور است. شما وقتی به دوست خود می‌گویید: «می‌دانی امروز چه امری اتفاق افتاد؟» در اینجا کلمه «امر» به‌معنای «حادثه» نیست. «امر» در این عبارت نیز به‌معنای «شیء» است ولی تعبیر «می‌دانی امروز چه امری اتفاق افتاد؟» قرینه بر این است که این «شیء» مصداق برای «حادثه» است. و نفس کلمه «امر» در معنای حادثه استعمال نشده است. همان‌طور که اگر «امر» را برداشته و به‌جای آن خود «شیء» را بگذارید و بگویید: «می‌دانی امروز چه چیزی اتفاق افتاد؟» کلمه «چیز» در معنای خودش به‌کاررفته‌است ولی یک چنین تعبیراتی قرینه بر این است که کلمه «چیز» مصداق برای «حادثه» است. و تعبیراتی چون اتّفاق و امروز و ... قرینه بر این معناست. مرحوم آخوند این مطلب را در مورد فعل عجیب نیز مطرح کرده است. ایشان در پایان نتیجه می‌گیرد که «امر»، حقیقت در دو معناست: یکی عبارت از طلب فی‌الجمله ۷] است که آن معنای اشتقاقی است و دیگری عبارت از شیء است که معنای غیر اشتقاقی است.[۸] صاحب فصول رحمه الله نیز معتقد است «امر» دارای دو معناست: یکی طلب و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰

دیگری شأن.[۹] ظاهر کلام این دو بزرگوار این است که «امر» بین این دو معنا به‌صورت مشترک لفظی است. قبل از بررسی کلام آنان، لازم است در ارتباط با قید «فی‌الجمله»- که در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است- توضیحی ارائه نماییم: در ارتباط با قید «فی‌الجمله دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: قید «فی‌الجمله» ناظر به بحثهایی باشد که در آینده در مورد امر مطرح می‌شود، مثل اینکه «آیا علو، در معنای امر دخالت دارد؟»، «آیا استعلاء در معنای امر دخالت دارد؟»، «آیا طلبی که مفاد امر است خصوص طلب وجوبی است یا شامل طلب استحبابی هم می‌شود؟». در این صورت مقصود مرحوم آخوند از تعبیر به «فی‌الجمله» این است که اجمالًا معنای «امر» عبارت از طلب است ولی اینکه آیا علوّ هم لازم دارد یا نه؟ معنای امر، خصوص طلب وجوبی است یا شامل استحبابی هم می‌شود؟ این‌ها را باید بعداً بحث کنیم. احتمال دوم: قید «فی‌الجمله» اشاره به این باشد که وقتی ما می‌گوییم: «امر» به‌معنای «طلب» است به این معنا نیست که هرجا و در هر مورد و به هر کیفیتی که ما کلمه «طلب» را به کار می‌بریم بتوانیم به‌جای آن، کلمه «امر» را هم به کار ببریم. مثلًا ما کلمه «طلب» را نه تنها در مورد فعل غیر به کار می‌بریم- مثل اینکه مولایی از عبدش چیزی را طلب کند- بلکه گاهی در مورد فعل خودمان نیز به کار می‌بریم، مثل طالب علم. آیا می‌شود در اینجا کلمه «آمر» را به‌جای «طالب» قرار دهیم؟ آیا می‌توانیم به‌جای «طَلَبهُ» کلمه «أمَرَهُ» را به کار ببریم؟ خیر، نمی‌توانیم چنین کاری انجام دهیم.

این کار مورد استهزاء دیگران قرار می‌گیرد. با توجه به بیان فوق، ممکن است مراد مرحوم آخوند از کلمه «فی‌الجمله» این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱

باشد که «امر به معنای طلب‌هایی است که در ارتباط با فعل غیر است. فرقی نمی‌کند که شما بگویید: طَلَب المولی من عبده کذا یا بگویید: أمَرَ المولی عبده بکذا ولی در جاهایی که مربوط به فعل خود انسان است، مثل: طالب علم، طالب شهادت، طالب زیادت و ... معمولًا کلمه «امر» به‌کارنمی‌رود. بررسی کلام مرحوم آخوند بر کلام مرحوم آخوند اشکالاتی وارد است: اشکال اوّل: مرحوم آخوند فرمود: امر دارای دو معناست: طلب فی الجملهٔ و شیء. ایشان قید «فی‌الجمله» را در مورد «شیء» ذکر نمی‌کند بنابراین

مقتضـای کلام ایشـان این است که مـا هرجـا بتـوانیم کلمه «شـیء» را به کـار بریم می‌تـوانیم به‌جای آن کلمه «امر» را به کـار بریم. به‌عبارت دیگر: اگر «امر» به‌معنای «شیء» باشد باید بگوییم:

«امر» هم یکی از الفاظ عامّه است و دایره آن همانند «شـیء» وسیع است. بنابراین هرجا بتوانیم کلمه «شیء» را اطلاق کنیم باید کلمه «امر» هم قابل اطلاق باشد. البته این بدان معنا نیست که هرجا کلمه «امر» را اسـتعمال کردیم باید به‌معنای «شـیء» باشد بلکه برعکس است یعنی هرجا بتوانیم کلمه «شیء» را اطلاق کنیم باید بتوانیم کلمه «امر» را هم اطلاق کنیم، زیرا «شیء» یکی از معانی «امر» است. درحـالی‌که مـا می‌بینیم مسئله به این صورت نیست. بعضـی جاهـا مـا کلمه «شـیء» را می‌توانیم به کـار ببریم ولی به کار بردن «أمر» به‌جای «شـیء» غیر مأنوس است، مثلًا اگر شـما گفتید: «ساختمان این مدرسه چیز عجیبی است» این اسـتعمال شـما صـحیح است ولی اگر کلمه چیز (/ شـیء) را برداشتیـد و به‌جای آن کلمه «امر» را گذاشتیـد، غیر مأنوس است و عرف، چنین استعمالی را نمی‌پسـندد. بنابراین بر مرحوم آخوند لازم بود که قید «فی‌الجمله» را دنبال «شیء» هم ذکر کند. البته این اشکال، خیلی مهم نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲

اشـکال دوم: این اشکال، هم بر مرحوم آخوند و هم بر صاحب فصول رحمه الله و هم بر سایر کسانی که در باب امر قائل به اشتراک لفظی هسـتند وارد است. اشـکال این است که معـانی امر از سـنخ واحـد نیسـتند، یـک معنای آن «طلب» است که معنایی اشـتقاقی و حـدثی است، معنـای دیگر آن، به فرموده مرحوم آخونـد، عبارت از «شـیء» و به فرموده صاحب فصول رحمه الله عبارت از «شأن» و بنـابه گفته دیگران عبـارت از معـانی متعـددی چون شـأن و حـادثه و فعـل و فعل عجیب و غرض و ... می‌باشـد. همه این معانی، غیر اشـتقاقی می‌باشـند و جمع آنهـا بر «امور» می‌آیـد، به‌خلاف «امر» به‌معنای «طلب» که بر «أوامر» جمع بسته می‌شود و اسـتعمال کلمه «امور» و «أوامر» به‌جـای یکـدیگر، صـحیح نیست. نکته‌ای را که در بـاب مشـترک لفظی بایـد توجه داشت این است که در مشترک لفظی، مغـایرتْ فقـط در ارتبـاط بـا معنـاست، خواه تغـایر به نحو تضادّ باشـد یا به غیر نحو تضادّ، ولی در جانب لفظ، مغایرتی وجود نـدارد. شـما که می‌گوییـد: «عین برای هفتاد و دو معنا وضع شـده است» اگر بخواهید در مورد آن توضـیح دهید باید بگویید، کلمه عین، بـا مادّه مخصوص و هیئت مخصوص، مثل کلمه «انسان» است. «انسان»، از نظر لفظ موضوع، هم مادّه معین در آن نقش دارد و هم هیئت معیّن. در اعلام شخصـی نیز همین‌طور است. کلمه «زیـد» که برای مولود خـارجی وضع شـده است، هم مـادّه معین و هم هیئت معین در وضع این لفـظ برای آن مولود خـارجی دخالت دارد. بنابراین در باب مشترک لفظی اگر گفتیم: «فلان لفظ، مشترک بین دو معنـا یـا بیشتر از دو معنـاست» معنـایش این است که این لفـظ با تمام خصوصـیات و ویژگیهایی که در ارتباط با مادّه و هیئت دارد، دو مرتبه وضع شـده است. در معنای دوم، حروف آن و یا حتی حرکات حروف آن‌هم تغییر نکرده است. البته این در ارتباط با مفرد آن می‌باشـد ولی در ارتبـاط بـا جمعش این‌گونه نیست. مثلًا در مورد «عین» که مشـترک لفظی است می‌بینیم به حسب معـانی مختلفه، به‌صورتهای گوناگون جمع بسته می‌شود، «عین باکیه» به «أعین» جمع بسته می‌شود، مثل: (و لَهم أعین

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳

لا یُبصرون بِها)[۱۰] و «عین جـاریه» به «عیـون» جمع بسـته می‌شود و «عین» به‌معنـای «شخصـیت» به «أعیـان» جمع بسـته می‌شود. مثلًا «أعیان الشیعهٔ، مرحوم سید محسن عاملی» نام کتابی است که در ارتباط با زندگی شخصیت‌های شیعه بحث کرده است. این اختلاف در جمع، ضـربه‌ای به اشتراک لفظی نمی‌زنـد. ولی مفرد در همه آنها «عین» است چه از نظر ماده و چه از نظر هیئت. امّا اگر در یکی از این معانی، مادّه یا هیئت «عین» تغییر پیدا کند و مثلًا در موردی به‌صورت «عَیَن» اسـتعمال شود- یعنی سکون حرف دوم آن تبدیل به فتحه شود- دیگر نمی‌توان ادّعای اشتراک لفظی کرد. حال می‌آییم در ما نحن فیه و به مرحوم آخونـد و صاحب فصول رحمه الله و سایر کسانی که قائل به اشتراک لفظی هستند می‌گوییم: امری که برای معنای «شیء»- به گفته مرحوم آخوند- و معنای «شأن»- به گفته صاحب فصول رحمه الله- وضع شـده، لفظش چیست؟ می‌گوینـد: لفظ آن «أمر» با همین مادّه و همین هیئت است. به‌طوری که

اگر کوچک‌ترین تغییری در مادّه یا هیئت آن پیش آید، دیگر چنین معنایی را نخواهد داشت.

همان گونه که در کلام مرحوم بروجردی ملاحظه شد که ایشان معنای «امر»- به کسر همزه- را چیز دیگری دانست. بنابراین، کسی که می گوید: «أمر برای معنای شیء وضع شده است» لفظ موضوع آن عبارت از «أمر» با ماده معین و هیئت معین است و «أمر» به‌معنای «شیء» هم قابل اشتقاق نیست، زیرا «شیء» دارای معنای حدثی نیست. «أمر» به‌معنای «شیء» مثل لفظ «انسان» برای معنای خودش و مثل لفظ «شیء» برای معنای خودش می‌باشد. در لفظ «شیء» برای معنای «شیء» هم مادّه معین دخالت دارد و هم هیئت معیّن، درحالی‌که «شیء» قابل تصریف و اشتقاق هم نیست. در نتیجه ما وقتی در ارتباط با لفظ موضوع نسبت به معانی غیر حدثیه بررسی کنیم می‌بینیم لفظ «امر» مثل لفظ «زید» دارای مادّه معین و هیئت معین است به گونه‌ای که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴

اگر «أمر» را «إمر» کردیم دیگر به‌معنای «شیء» نخواهد بود زیرا در آیه شریفه (لَقَد جِئتَ شَیئاً إمراً)[۱۱] لفظ «إمر» به دنبال «شیء» آمده است و اگر «إمر» به‌معنای «شیء» باشد، تکرار لازم می‌آید. حال می‌آییم سراغ «أمر» که بر معنای «طلب» وضع شده و معنای آن حدثی و اشتقاقی و قابل تصریف است. ما ضمن تحقیقی که در بحث مشتق مطرح کردیم، گفتیم: موضوع در باب مواد مشتقات- مثل ضَرَبَ و ...- عبارت از «الضّرب» نیست بلکه آنچه به‌عنوان مادّه مشتقات، وضع به آن تعلّق گرفته عبارت از «ض، ر، ب» است، درضمن هر هیئتی باشد. به‌عبارت دیگر: موضوع، لفظِ دارای هیئت خاص نیست. واضع وقتی خواسته لفظی را برای «کتک» وضع کند نگفته: «الضرب، برای «کتک» وضع شده است». اگر چنین چیزی می گفت ما می گفتیم: ضرب دارای مادّه معین و هیئت معین است و مجموع مادّه و هیئت، در معنای موضوع له دخالت دارند ولی بعد از آنکه مواجه شدیم هیئت «الضرب» در «ضَرَب» و «ضارب» و سایر مشتقات، محفوظ نیست ناچار شدیم دخالت داشتن هیئت در وضع را نفی کنیم و بگوییم: واضع وقتی «کتک»- که معنایی حدثی است- را درنظر گرفت، نیامد یک لفظ با یک هیئت معیّن را در برابر این واقعیت حدثی وضع کند زیرا اگر پای هیئت خاص به میان می‌آمد مسأله اشتقاق غیرممکن می گردید. «الضّرب» اگر بخواهد «ضَرَبَ» شود باید لباس هیئت خود را از تن بیرون آورد و هیئت دیگری بپوشد تا عنوان فعل ماضی برآن منطبق شود. لذا ممکن نیست در وضع اوّلی، مادّه به ضمیمه هیئت دخالت در وضع داشته باشد. آنچه دخالت دارد نفس ماده است. بنابراین در باب «امر» آنچه دخالت دارد «أ، م، ر» است. و مادّه چیزی است که در تمامی مشتقات می‌تواند محفوظ باشد. در نتیجه این «أمر» ی که برای معنا طلب وضع شده است، مادّه به ضمیمه هیئت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵

در آن نقش ندارد بلکه مادّه تنها که عبارت از «أ، م، ر» است در آن دخالت دارد، درحالی‌که در «أمر» به‌معنای «شیء» هم مادّه معین و هم هیئت معین دخالت داشت، آن‌وقت چگونه شما ادعای اشتراک لفظی می کنید؟ در مشترک لفظی باید لفظی که برای دو معنا وضع شده از جمیع جهات و خصوصیات مادّه و هیئت یکسان باشد. آیا با وجود این، چگونه می‌توانیم ادّعای اشتراک لفظی بنماییم؟ این مهم‌ترین اشکالی است که به همه قائلین به اشتراک لفظی وارد است زیرا همه آنان یک طرف معنا را معنای حدثی و طرف دیگر را معنای غیر حدثی قرار می‌دهند.[۱۲]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶

اشکال سوم: مرحوم آخوند در ابتدای بحث فرمود: «امر، در معانی متعددی استعمال شده است» و پس از ذکر چند معنا، وقتی معنای «غرض» را مطرح کرد، اشکالی در مورد آن ذکر کرد و فرمود: در «جاء زید لأمر کذا» کلمه «أمر» به‌معنای «غرض» استعمال نشده است بلکه «غرض»، از لام استفاده می‌شود و مجرور لام، مفهوم «غرض» نیست بلکه مصداقی برای آن می‌باشد. و اینجا اشتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است. سپس دایره اشکال را توسعه داده و فرمود: در مورد حادثه، شأن و فعل عجیب نیز همین‌طور است. ولی

در اینجا سخنی از معنای «فعل» به‌میان نیاورد. حال جای این سؤال است که چرا ایشان با وجود اینکه در ابتدای بحث، یکی از معانی «أمر» را معنـای «فعل» دانست و به آیه شـریفه (وَ ما أمر فِرعَون برَشـید)[۱۳] هم مثـال زد ولی در اینجـا معنای «فعل» را نه در کنار دو معنـای «طلب» و «شـیء» ذکر کرد و نه از جمله آن معـانی دانست که در آنهـا- به قول ایشان- اشـتباه مفهوم به مصـداق پیش آمـده است؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷

قاعـدتاً ایشان می‌خواهـد بفرمایـد: «در اینجا هم اشـتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است» ولی چرا این مطلب را ذکر نکرد؟ بله اگر موارد زیـادی را از قلم حـذف می‌کرد می‌گفـتیم: «موارد ذکر شـده، به‌عنوان نمونه بوده است» ولی ایشـان همه موارد را به جز مورد «فعل» مطرح کرد. البته این اشکال، خیلی مهم نیست. اشکال چهارم: که اشکالی مهم و اساسی است این است که: اوّلًا: ایشان فرمود: «در «جاء زید لأمر کذا» کلمه «أمر» در معنای «غرض» استعمال نشده است». ما می‌گوییم: «اگر ما کلمه «أمر» را برداشته و به‌جای آن کلمه «غرض»- یعنی مفهوم غرض- را بگذاریم و بگوییم: «أمر، در مفهوم غرض، استعمال شده است» چه اشکالی پیش می‌آید؟» ما هیـچ بطلانی در عبارت «جاء زیـد لغرض کـذا» نمی‌بینیم. در تعبیرات روزمرّه خودمان هم گاهی می‌گوییم: لغایـهٔ کـذا، لهدف کذا. حال شما بگویید: لام آن‌هم افاده غرض می‌کند. ما می‌گوییم: هیچ منافاتی وجود ندارد. ثانیاً: ایشان فرمود: مدخول لام، چیزی است که مصداق غرض است. ما از مرحوم آخوند می‌خواهیم که این عبارت را توضیـح دهد. مثلًا اگر زید برای ملاقات عَمرو آمده باشـد و غرض او از آمـدن، ملاقات عَمرو باشـد، طبق فرموده مرحوم آخونـد، ملاقات، مصـداق غرض است. اینجا از مرحوم آخونـد سؤال می‌کنیم: شما که می‌گویید: امر، در مصداق غرض استعمال شده، آیا در مصداق غرض، بما أنّه مصداق للغرض، استعمال شده یا در مصداق غرض، بما أنّه مصداق للشـیء، استعمال شده است؟ اگر بگویید: «کلمه أمر در ملاقات استعمال شده به‌عنوان اینکه ملاقات مصـداق غرض است». می‌گوییم: چگونه چنین چیزی ممکن است که کلمه «أمر» بتواند در ملاقات- به‌عنوان اینکه ملاقات، مصداق غرض اسـت- اسـتعمال شـود ولی در خـود غرض نتوانـد اسـتعمال شـود؟ اگر در مصـداق غرض- بمـا أنّه مصـداق للغرض- بتواند اسـتعمال شود، باید به طریق اولی بتواند در خود غرض اسـتعمال شود. و اگر بگویید: «کلمه «أمر» در مصداق غرض- یعنی ملاقات- استعمال شده ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸

به‌عنـوان اینکه این مصـداق برای شـیء است». می‌گـوییم: در این صورت، اشـتباه مفهوم به مصـداق پیش نمی‌آیـد. اشـتباه مفهوم به مصداق، در جایی است که مصداق غرض را با مفهوم غرض مقایسه کنید نه اینکه مصداق غرض را در ارتباط با مفهوم شیء درنظر بگیریـد. اکنون مثـال روشـنتری را مورد بحث قرار می‌دهیم که در آن «لـام» ذکر نشـده تا موجب اشـتباه گردد. در مثال «شـغلنی أمر کذا» مرحوم آخوند ابتدائاً فرمود: «أمر به‌معنای شأن است» سـپس فرمود: أمر در اینجا در مفهوم شأن اسـتعمال نشده بلکه در مصداق شأن استعمال شده است. ولی آیا مصداق شأن چیست؟ مطالعه، مهمان‌داری، بیماری و ...

مصـادیق شأن می‌باشـند. ما از مرحوم آخونـد سؤال می‌کنیم: آیا در اینجا که أمر در مصـداق شأن اسـتعمال شـده است بر اساس چه عنوانی این استعمال صورت گرفته است؟ اگر در مصداق شأن، به‌عنوان اینکه مصداق شأن است استعمال شده است، در این صورت باید به‌طریق أولی بتواند در مفهوم شأن اسـتعمال شود. و اگر در مصداق شأن به‌عنوان اینکه مصداق شـیء است استعمال شده باشد، دیگر اشـتباه مفهوم به مصـداق پیش نمی‌آیـد. اشـتباه مفهوم به مصداق در جایی است که مصداق شأن با مفهوم شأن اشـتباه شود. نه اینکه مصداق شـیء، با مفهوم شـیء درنظر گرفته شود. علاوه بر اینکه خود ایشان اسـتعمال «أمر» در مفهوم «شـیء» را جایز دانسته و مفهوم «شـیء» را یکی از دو معنای حقیقی لفظ امر می‌داند. خلاصه اشـکالات ما به مرحوم آخوند این است: اوّلًا: اشتراک لفظی که شما فرمودید درست نیست. ثانیاً: برفرض که اشتراک لفظی را بپذیریم، دو معنای «طلب» و «شیء» خصوصیتی ندارند بلکه باید سایر

معانی را نیز درنظر بگیریم و هریک از معانی دیگر نیز باید مستقلًا به‌عنوان یکی از معانی امر مطرح باشند، یعنی امر مشترک لفظی بین معانی متعدّد است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹

کلام مرحوم نائینی

مرحوم نائینی در ارتباط با معانی امر قائل به اشتراک معنوی است. البته در بعضی از تقریرات ایشان ۱۴]، فقط مسأله تمایل ایشان به اشتراک معنوی نقل شده و گفته شده است: «التزام به اشتراک لفظی، مشکل‌تر است، هرچند آن معنای مشترک معنوی را به‌خوبی نمی‌توان در قالب یک لفظ تبیین کرد». ولی در بعضی دیگر از تقریرات ایشان ۱۵]، گفته شده است: معنای مشترک معنوی عبارت از واقعه‌ای است که دارای اهمیت فی‌الجمله باشد» یعنی در معنای امر، دو خصوصیت معتبر است: یکی عنوان واقعه و دیگری اهمیت فی‌الجمله. مرحوم نائینی فرموده است: این معنایی است که هم معانی غیر اشتقاقی را شامل می‌شود و هم معنای اشتقاقی طلب را دربر می‌گیرد، مثلًا در باب «شأن»، وقتی گفته می‌شود: «شغلنی أمر کذا» و «أمر» به‌معنای «شأن» دانسته می‌شود، حتماً چیزی که انسان را مشغول می‌کند امر حادثی است و دارای اهمیت می‌باشد. در فعل عجیب، غرض و شیء[۱۶] نیز همین‌طور است. و نیز این معنا شامل معنای حدثی طلب هم می‌شود. اگر مولا- چیزی را از عبدش طلب کرد، نفس همین طلب، یک واقعه و دارای اهمیت فی‌الجمله است زیرا به‌عنوان دستور مولاست و تبعیت از آن لازم است. در نتیجه مرحوم نائینی در واقع دو ادّعا دارد: ۱- لفظ امر به‌عنوان مشترک معنوی نسبت به معانی متعدد است. ۲- قدر جامع در این مشترک معنوی عبارت از «واقعه‌ای است که دارای اهمیت فی‌الجمله باشد».[۱۷]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰

اشکالات ادعای اوّل مرحوم نائینی در ارتباط با ادّعای اوّل مرحوم نائینی- یعنی اشتراک معنوی- دو اشکال وجود دارد: اشکال اوّل: آیا جامعیتی که در قدر مشترک ادّعا می‌کنید به چه کیفیتی است؟

ظاهر این است که ایشان جامعیت ذاتی و ماهوی را ادعا می‌کند نه جامعیت عرضی و نه جامعیت انتزاعی و اعتباری. توضیح: ما که اینجا اجتماع کرده‌ایم، جامعیت‌های مختلفی داریم: یک جامعیت ما جامعیت ذاتی و ماهوی است و آن این است که همه ما از افراد ماهیت انسان می‌باشیم و انسان به‌عنوان یک نوع که مشتمل بر جنس و فصل است جامع ما جمعیت است. جامعیت دیگر ما جامعیت عرضی است. چیزهایی به‌عنوان عرض عام و عرض خاص مطرح است و ما در جامع عرضی با هم مشترک هستیم. جامعیت دیگر ما جامعیت اعتباری و انتزاعی و به تعبیر دیگر، جامع عنوانی است. جامع عنوانی عبارت از «اجتماع ما در این مجلس» است. «اجتماع ما در این مجلس» جامعی است که همه ما را زیر پوشش خود گرفته است. حال به مرحوم نائینی می‌گوییم: ظاهر این است که شما جامع ذاتی را اراده کرده‌اید. در جامع ذاتی، حد اقل چیزی که لازم است، اشتراک در جنس است. اگر اشتراک در جنس و فصل باشد، جامع ذاتی کامل است. جنس، اولین چیزی است که در ارتباط با ماهیت و ذات مطرح است و اگر دو چیز، حتی در جنس هم اشتراک نداشتند، معلوم می‌شود که جامع ذاتی بین آن دو تحقق ندارد. حال ببینیم آیا در ما نحن فیه می‌توان اشتراک در جنس- که حد اقل چیزی است که در جامع ذاتی لازم است- را تصور کرد؟ روشن است که نمی‌توان یک معنای جنسی تصور کرد که بعضی از انواع آن، معنای حدثی و اشتقاقی و بعضی دیگر از انواع آن، معنای جامد و غیر اشتقاقی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱

باشند. زیرا ما سؤال می‌کنیم آیا خود این جامع جنسی که شما آن را به‌عنوان قدر جامع مطرح می‌کنید، معنایی حدثی و اشتقاقی

است یـا معنـایی غیر حـدثی و غیر اشـتقاقی؟ اگر خود جـامع جنسـی معنـایی حـدثی و اشـتقاقی باشـد، پس چطور معانی غیر حـدثیه به‌عنوان نوع برای این جنس هسـتند؟ و اگر این جامع جنسـی معنایی غیر حـدثی و غیر اشـتقاقی باشـد، چگونه می‌شود معانی حـدثیه به‌عنوان نوع برای این جنس باشـند؟ و ما نمی‌توانیم جامع جنسـی را به گونه‌ای فرض کنیم که نه حـدثی باشـد و نه غیر حدثی. جامع جنسی باید انواعش در این جنس شرکت داشته باشند. بله شما اگر عرض عام را مطرح کنید، می‌توانید انواع متضاد را تحت آن قرار دهیـد. مفهوم شـیء به‌عنوان عرض عام است و هم بر واجب‌الوجود هم بر ممکن الوجود و هم بر ممتنع الوجود صـدق می‌کنـد. ولی شما در اینجا می‌خواهید جامع ذاتی و جنسـی درست کنید و در جامع جنسی نمی‌توان دو نوعِ متضاد داشت که یک نوع آن عبارت از معنـای حـدثی و اشـتقاقی و نوعِ دیگر آن عبارت از معنای غیر حـدثی و غیر اشـتقاقی باشـد، زیرا اگر خودش اشـتقاقی است، غیر اشـتقاقی نمی‌توانـد نوع آن باشـد و اگر خودش غیر اشـتقاقی است، اشـتقاقی نمی‌توانـد نوع آن باشـد. اشـکال دوم: آیـا در مشترک معنوی می‌توان تصور کرد که لفظی برای قدر جامعی وضع شده باشد و دارای جمع‌های مختلفی باشد و هر جمعی بر معنای خاصـی دلالت کند؟ در مورد مشترک لفظی، تصویر این معنا آسان است، زیرا هریک از معانی دارای وضع مستقلّی است و مانعی ندارد که «عین» به‌معنای چشم با «أعین» و «عین» به‌معنای چشـمه با «عیون» و «عین» به‌معنای شخصـیت با «أعیان» جمع بسـته شود. این‌ها هم در وضع و هم در موضوع له دارای اسـتقلالند و ارتباطی بین آنها وجود نـدارد. ولی تصویر این مطلب در مشترک معنوی ممکن نیسـت زیرا اگر شـما بخواهیـد لفظ مشترک معنوی را در همان معنای مشترک اسـتعمال کنیـد- که تنها در این صورت جنبه حقیقت دارد- چگونه می‌شود جمع‌های مختلفی داشته باشد و هر جمعی دارای معنای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲

خاصـی باشد؟ و اگر بخواهید لفظ مشترک را در انواع این جنس مشترک اسـتعمال کنید، مثلًا «أمر» را در «نوع طلب» استعمال کنید، چنین اسـتعمالی، مجازی خواهـد بود، زیرا «أمر» برای «نوع طلب» وضع نشـده است، بلکه برای معنای جنسـی عام وضع شـده است و اگر از محـدوده این معنـا کنار رود، اسـتعمال در غیر ما وضع له و مجاز خواهـد بود اگرچه در نوع آن معنای جنسـی اسـتعمال شـده باشـد. به‌عبارت دیگر: در مشترک معنوی، جمع بایـد به‌لحاظ معنای جامع باشـد و جمع به‌لحاظ معنای جامع نمی‌توانـد متعدّد باشـد به‌نحوی که هرکدام معنای خاصـی داشته باشند. اگر «أمر» را به «أوامر» جمع بستید معنای اشتقاقی و اگر به «امور» جمع بستید، معنای غیر اشـتقاقی می‌شـود. سؤال این است: آیـا «أمر» ی را که به «أوامر» جمـع بستیـد، أمری است که در معنـای حقیقی جنسـی خودش اسـتعمال شده یا در خصوص نوع طلب اسـتعمال شده است؟ اگر در خصوص نوع طلب اسـتعمال شده، این اسـتعمال، مجازی است، آیا شـما می‌توانیـد ملتزم شوید اسـتعمال «أوامر» یک اسـتعمال مجازی است؟ و همین‌طور در باب امور می‌گوییم: آیا «أمر» ی که به «امـور» جمـع بسـته می‌شـود، أمری است که به‌معنـای جنسـی است یـا خصـوص نوع غیر اشـتقاقی آن می‌باشـد؟ حتماً بایـد بگوییم: «خصوص نوع غیر اشـتقاقی آن می‌باشد». اسـتعمال امری که برای قدر جامع وضع شده، در خصوص نوع غیر اشتقاقی آن، استعمالی مجازی است. ولی آیا کسـی می‌تواند ملتزم شود که وقتی ما به امور- به‌عنوان جمع معنای غیر اشتقاقی- تعبیر می‌کنیم، این تعبیر غیر حقیقی است، چون مـا مفردش را در خصوص نوع غیر اشـتقاقی اسـتعمال کردیم و اسـتعمال مشترک معنوی در خصوص مصادیق و انواع، یک استعمال مجازی است؟ پس درحقیقت، اگر امر دارای معنایی به نحو اشتراک معنوی بود، نباید دارای دو جمعی باشد که از حیث لفظ و معنا با یکدیگر اختلاف دارند. وجود این دو جمع، ما را

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳

هـدایت می‌کنـد به اینکه مسئله به‌صورت اشتراک معنوی نیست، زیرا لازمه اشتراک معنوی این است که یا ملتزم به مجاز شویـد هم در امور و هم در اوامر، و یـا ملتزم شویـد به اینکه امر در جنس اسـتعمال نشـده است. پس وجود دو جمع بـا اختلاف در معنا و عـدم مجـازیت این دو اسـتعمال، بهترین دلیل بر بطلان اشتراک معنوی است و این از خصوصـیات مشترک لفظی است که معانیش دارای

جمع‌های مختلفی هستند و هرکدام بر معنای خاصی دلالت می‌کنند. اشکالات ادعای دوم مرحوم نائینی برفرض که از اشکالات ادّعای اوّل صرف‌نظر کرده و اصل اشتراک معنوی را بپذیریم ولی ادّعای دوم مرحوم نائینی که قدر جامع را «واقعه‌ای که دارای اهمیت فی‌الجمله است» دانست مورد قبول ما نیست زیرا: اوّلًا: عنوان «الواقعة» در عبارت مرحوم نائینی، مانند «شیء» عمومیت ندارد. «شیء» دارای معنای عامی است. جمله «این مدرسه شیء است» صحیح است ولی جمله «این مدرسه واقعه است» درست نیست. از عین خارجی نمی‌توان به واقعه تعبیر کرد. بله می‌توان گفت: «ساختن این مدرسه، واقعه است». درحالی‌که اطلاق «شیء» بر عین خارجی مشکلی ندارد. ما اگر پای «واقعه» را به میان آوریم باید مقابل مرحوم آخوند بایستیم، چون مقتضای کلام مرحوم آخوند این است که: «کلّ ما یطلق علیه الشیء، یطلق علیه الأمر».[۱۸] البته ایستادن در مقابل مرحوم آخوند مانعی ندارد زیرا ما این حرف را از ایشان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴

نپذیرفتیم. ما گفتیم «هذا الکتاب شیء عجیب» درست است ولی «هذا الکتاب أمر عجیب» درست نیست و عرف آن را نمی‌پسندد. به‌هرحال این اشکال اگرچه مستلزم تخطئه کردن حرف مرحوم آخوند است ولی ما خیلی برآن پافشاری نمی‌کنیم. ثانیاً: مرحوم نائینی فرموده است: «عنوان «اهمیت» فی‌الجمله در مفهوم امر دخالت دارد». لازمه این حرف این است که اگر ما خواستیم امر را به دو قسم مهم و غیر مهم تقسیم کنیم، چنین تقسیمی باطل باشد. درحالی‌که این تقسیم، یک تقسیم عرفی صحیح است و حتی اگر امر در معنای حقیقی هم استعمال شده باشد، تقسیم درستی است. اگر «اهمیت» در ماهیت امر مطرح باشد چگونه می‌توان امر را به دو قسم مهم و غیر مهم تقسیم کرد؟ بلکه لازمه دخالت «اهمیت» در معنای امر این است که اگر شما گفتید: «امروز امر غیر مهمی اتفاق افتاد» مرتکب تناقض شده باشید، چون از طرفی در متن معنای «أمر» عنوان اهمیت خوابیده است و از طرفی شما امر را به غیر مهم توصیف می‌کنید یا اینکه لااقل باید مسأله نسبیت را در اینجا مطرح کنید. درحالی‌که ما می‌بینیم این توصیف صحیح است و مسأله نسبیّت هم در اینجا مطرح نیست.

تحقیق مرحوم آخوند و رجوع ایشان از کلام سابق

بعد از راهی که ما پیمودیم دچار مشکلی هستیم زیرا ما هم اشتراک لفظی و هم اشتراک معنوی را مورد مناقشه قرار دادیم. پس چه باید کرد؟ مرحوم آخوند ابتدا می‌فرماید: «لا یبعد دعوی کونه حقیقة فی الطلب فی الجملة و الشیء»[۱۹] یعنی بعید نیست که امر به‌صورت اشتراک لفظی بین دو معنا باشد: یکی طلب فی‌الجمله و دیگری شیء. سپس معنای اصطلاحی امر را مطرح کرده و دوباره به مطلب اصلی برمی‌گردد و می‌فرماید: معنای اصطلاحی یک معنای حادثی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵

است و نمی‌تواند در ارتباط با آیات و روایات نقشی داشته باشد، آنچه در ارتباط با آیات و روایات منشأ اثر است همان معنای لغوی و عرفی امر است، زیرا الفاظ کتاب و سنت بر معنای لغوی و عرفی حمل می‌شود نه بر معنای اصطلاحی. سپس مطالبی را بیان می‌کند که درحقیقت، عدول از مطلب اوّل ایشان است.

می‌فرماید: ما می‌بینیم لفظ امر در دو معنا یا بیشتر استعمال شده ولی کیفیت استعمال را نمی‌دانیم که آیا به نحو مشترک معنوی است یا به نحو مشترک لفظی و یا به نحو حقیقت و مجاز؟ دلیلی بر هیچ‌کدام از این‌ها نداریم. بله، اصولیون در مسأله دوران بین این امور وجوهی را برای ترجیح ذکر کرده‌اند. مثلًا در دوران امر بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، وجهی را برای ترجیح اشتراک معنوی ذکر کرده‌اند. و در دوران بین اشتراک و حقیقت و مجاز، وجهی را برای ترجیح اشتراک مطرح کرده‌اند، ولی ما دلیلی بر اعتبار این

وجوه نـداریم. اگرچه در کتاب‌هـای مفصّـل اصولی- مثـل قوانین و فصول- این بحث را به‌صورت طولانی مطرح کرده‌انـد. وقتی در دوران بین این امور، راهی برای ترجیـح یکی بر دیگری وجود نـداشت، ایشان می‌فرماید: ما یک اصـلی به نام «أصالهٔ الظهور» داریم که این اصـل، یـک اصـل معتبر عقلایی است. أصالـهٔ الظهور به این معناست که اگر لفظی ظهور در معنایی داشت، این ظهور از نظر عقلاء معتبر است.

خیال نشود أصالهٔ الظهور همان أصالـهٔ الحقیقـهٔ است. أصالـهٔ الظهور، هم در اسـتعمالات حقیقی و هم در اسـتعمالات مجازی مطرح است. جمله «رأیت أسـداً»، ظهور در حیوان مفترس دارد و أصالـهٔ الظهور در اینجا حجّت است. و جمله «رأیت أسداً یرمی» ظهور در رجل شـجاع دارد. این ظهور هم پشـتوانه‌اش أصالـهٔ الظهور است. همان أصالـهٔ الظهور که در «رأیت أسـداً» کلام را نسـبت به معنای حقیقی‌اش حجت قرار می‌داد، در «رأیت أسـداً یرمی» نیز کلاـم را نسـبت به معنـای مجـازی‌اش حجت قرار می‌دهـد. بـا توجه به این نکته، مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: اگر لفـظ امر با مادّه و هیئتش در کتاب یا سـنت وارد شـد و ما نتوانستیم اشتراک لفظی یا معنوی یا حقیقت و مجاز را اثبات کنیم، بعید نیست بگوییم: «چنین امری ظهور در طلب دارد». ولی آیا منشأ این ظهور چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶

می‌فرماید: در باب أصالهٔ الظهور، ما کاری به منشأ ظهور نداریم. وقتی اصل ظهور احراز شد، اصالهٔ الظهور در اینجا حاکم است و به آن حجیّت می‌دهد. ولی اینکه آیا این ظهور از کجا پیدا شده است کاری به آن نداریم. ایشان می‌فرماید: در ما نحن فیه، ما ظهور را احراز کرده‌ایم. ما معتقدیم اگر لفظ امر به‌طور مطلق در کتاب و سنت وارد شود و قرینه‌ای بر تعیین معنایی وجود نداشته باشد، چنین لفظی ظهور در طلب دارد. حـال ممکن است منشـأ ظهور این باشـد که امر، برای خصوص طلب وضع شـده و هنگـام اطلاـق و عـدم قرینه، معنای طلب از آن انسـباق می‌گیرد. و ممکن است کسی بگوید: امر برای خصوص طلب وضع نشده بلکه مشترک لفظی است ولی هنگام اطلاق و عـدم قرینه، انصـراف به طلب دارد، مثل مطلقاتی که انصـراف به بعضـی از مقیّـدها پیـدا می‌کنند. بالاخره ظهور برای ما احراز شـده هرچند منشأ آن را نمی‌دانیم و لازم هم نیست منشأ آن را بدانیم. در اصالهٔ الظهور، همین‌که صـغرای ظهور احراز شـد حجیت ظهور به دنبال آن می‌آید.[۲۰] ملاـحظه می‌شود که این بیـان مرحوم آخونـد، رجوع از مطلب سابق ایشان- که ظاهرش اشتراک لفظی بود- می‌باشد.

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله پس از رد اشتراک لفظی و اشتراک معنوی می‌فرماید: تحقیق این است که اگر متکلّم گفت: «أمر زیدٌ بکراً»، آنچه از این تعبیر به ذهن تبـادر می‌کنـد این است که امر برای یـک معنـای جـامع اسـمی بین هیئاتی که بر امر دلالت می‌کند وضع شـده است و برای مفهوم طلب یـا مفهوم بعث یـا مفهوم اراده مظهره و امثـال این‌ها وضع نشـده است. معنای اصـطلاحی امر نیز همین است.[۲۱]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷

مـا توضیـح کلاـم امام خمینی رحمه الله را ضـمن بحث از معنای اصـطلاحی امر بیان خواهیم کرد ولی در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا نظر ایشان در ارتباط با معنای لغوی امر چیست؟ به نظر ما چیزی از عبارت ایشان در این زمینه اسـتفاده نمی‌شود، زیرا اگر شما متبادر از امر در «أمر زیدٌ بکراً» را مورد بحث قرار دادید، یک شـعبه از امر- یعنی امر اشتقاقی- را مورد بحث قرار داده و می‌گویید: «امرِ به معنـای طلب، به‌معنـای طلب نیست بلکه به معنـای دیگری است که حـدثی می‌باشـد»، ما می‌گوییم: بحث ما در این است که امر غیر اشـتقاقی به چه معنـاست و کیفیت ارتبـاط لفـظ امر بـا معنای اشـتقاقی و غیر اشـتقاقی چگونه است؟ آیا به نحو اشتراک لفظی است؟

چنین چیزی از کلام امام خمینی رحمه الله استفاده نمی‌شود. آیا به نحو اشتراک معنوی است؟ این نیز از کلام ایشان استفاده نمی‌شود. خصوصاً بعد از اینکه ایشان هم اشتراک لفظی و هم اشتراک معنوی را مردود دانست. آیا مقصود ایشان این است که امر، دارای معنای غیر اشتقاقی نیست؟ پس «رأیت الیوم أمراً عجیباً» چیست؟ (وَ ما أمرُ فِرعَون بِرشید)[۲۲] و امثال این‌ها چیست؟ آیا استعمال در همه این‌ها مجازی است؟ چنین چیزی مشکل است، زیرا بین معنای حدثی و غیر حدثی، همان‌طور که جامع ذاتی تصور نمی‌شود، ارتباط هم کمتر تصور می‌شود. خصوصاً که در کلام ایشان اشاره به چنین مطلبی نشده است بلکه ایشان پس از مردود دانستن اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، مستقیماً به سراغ متبادر از امر در «أمر زیدٌ بکراً» رفته است. درحالی‌که بحث ما در این نیست که متبادر از امر در جمله «أمر زیدٌ بکراً» چیست؟ بلکه بحث ما در این است که امر چند معنا دارد؟ آیا واقعاً حقیقت در خصوص معنای حدثی است و معانی غیر حدثی به‌صورت مجاز است؟ اگر چنین باشد، نیاز به تصریح دارد و نفی اشتراک لفظی و معنوی و رفتن به سراغ معنای متبادر از امر در «أمر زیدٌ بکراً» نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸

مسئله را حل کند. لذا به‌نظر ما از کلام حضرت امام خمینی رحمه الله چیزی در این زمینه استفاده نمی‌شود.

تحقیق در ارتباط با معنای لغوی امر

به‌نظر می‌رسد اشکال اشتراک لفظی کمتر از اشکال اشتراک معنوی باشد، خصوصاً که اشتراک لفظی، بنا بر مبنای خاصی دارای اشکال بود و بر مبنای مشهور، اشکالی به آن وارد نبود. لذا بعید نیست که بهترین راه همان اشتراک لفظی باشد و بگوییم: امر به‌صورت مشترک لفظی بین دو معناست: طلب فی الجملهٔ و شیء. البته در ارتباط با معنای «شیء»، آن اطلاقی که مرحوم آخوند ذکر کردند مورد قبول ما واقع نشد زیرا کلمه امر دارای عمومیتی مانند شیء نیست ولی کثیری از اشیاء هستند که لفظ امر بر آنها اطلاق می‌شود- مثل شأن، حادثه، غرض، فعل و فعل عجیب و ...- و این‌ها درحقیقت، مصداق شیء هم هستند. امّا بعضی از اشیاء هستند که کلمه امر بر آنها اطلاق نمی‌شود، مثلًا ما می‌توانیم بگوییم: «این ساختمان، شیء است» ولی نمی‌توانیم بگوییم: «این ساختمان، امر است». بنابراین اشکال اشتراک لفظی کمتر از اشکال اشتراک معنوی است زیرا: اوّلًا: اشکال اشتراک لفظی، بنا بر مبنای خاصی بود و طبق مبنای مشهور، اشکال وارد نمی‌شد. مشهور می‌گفتند: «مصدر، اصل کلام است» ولی ما گفتیم: آنچه اصالت دارد «أ، م، ر» است. ثانیاً: بنا بر اشتراک معنوی، بعضی از اشکالات غیر قابل حلّ مطرح می‌شود درحالی‌که بنا بر اشتراک لفظی چنین اشکالی پیش نمی‌آید، مثلًا یکی از اشکالات غیر قابل حل در مورد اشتراک معنوی مسأله تعدد جمع بود، درحالی‌که تعدّد جمع، بنا بر اشتراک لفظی، هیچ مانعی ندارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «در اشتراک لفظی، تعدد جمع، ضرورت دارد» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «مانعی ندارد» لذا ممکن است در اشتراک لفظی، معانی متعددی دارای یک جمع باشند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹

مقام دوم: معنای اصطلاحی لفظ امر

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: امر، علاوه بر معنای لغوی، دارای معنای اصطلاحی نیز می‌باشد، که قاعدتاً مقصود ایشان از اصطلاح،

همان اصطلاح نزد فقهاء و اصولیین است. ایشان می‌فرماید: دلیل ما بر اینکه امر دارای معنای اصطلاحی است، این است که ادّعای اجماع شده بر اینکه امر، حقیقت در قول مخصوص و مجاز در معانی دیگر است. مقصود از قول مخصوص، همان هیئت افْعَلْ و مشابه هیئت افْعَلْ می‌باشد.[۲۳] بنابراین معقد اجماع، هم جنبه اثبات- یعنی حقیقت در قول مخصوص- و هم جنبه نفی- یعنی نفی حقیقت در معانی دیگر- را داراست. مرحوم آخوند می‌فرماید: وجود چنین اصطلاحی، مانعی ندارد ولی اشکالی که در ارتباط با این اصطلاح مطرح است این است که معنای اصطلاحی هیئت افْعَلْ و مشابه آن، معنایی حدثی نیست. هیئت افْعَلْ، از مقوله لفظ است. خود اضْرِبْ، یکی از مشتقات است ولی هیئت اضْرِبْ دارای جنبه اشتقاقی نیست. ما مشتقات را به‌لحاظ موادشان مشتق می‌دانیم و می‌گوییم: «ض، ر، ب» چیزی است که در تمام مشتقات جریان دارد»، ولی هیئت مشتقات، مشتق نیست، هیئت ضَرَبَ، از مقوله لفظ و از خصوصیات لفظ است و معنای حدثی و اشتقاقی ندارد.[۲۴] درحالی‌که اشتقاقاتی که از امر در کلمات فقهاء و اصولیین مشاهده می‌شود- مثل أمَرَ، یأمُرُ، آمر و مأمور- ظاهراً در ارتباط با همان معنای اصطلاحی است که غیر قابل اشتقاق می‌باشد. پس چگونه این مشکل را حل کنیم؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: ممکن است مسئله را به این صورت حل کنیم که بگوییم: معنای اصطلاحی امر، عبارت از «هیئت افْعَلْ» نیست، بلکه عبارت از «طلب به سبب هیئت افْعَلْ» است، یعنی اصل معنا را «طلب» قرار دهیم، همان طلبی که معنای لغوی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰

است. ولی فرق بین معنای لغوی و اصطلاحی در عموم و خصوص است. معنای لغوی امر عبارت از طلب است خواه این طلب، به سبب قول مخصوص باشد یا به غیر آن، ولی معنای اصطلاحی امر، طلب به سبب قول مخصوص است. در این صورت، همان گونه که طلب لغوی، یک معنای حدثی و قابل اشتقاق بود، طلب به قول مخصوص هم یک معنای اشتقاقی است که ماضی، مضارع، امر، نهی، اسم فاعل و اسم مفعول دارد. ممکن است کسی از مرحوم آخوند سؤال کند: اگر مراد فقهاء «طلب به قول مخصوص» بود چرا «طلب» را حذف کرده و فقط «قول مخصوص» را ذکر کردند؟ مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: چون قول مخصوص، حکایت از طلب و دلالت برآن می‌کند، لذا در مقام تعبیر، مدلول را کنار گذاشته و دالّ- که عبارت از قول مخصوص است- را ذکر کرده‌اند.[۲۵] بررسی کلام مرحوم آخوند به‌نظر ما این استدلال مرحوم آخوند، از نظر مبنای استدلال، صحیح نیست، زیرا ایشان برای اثبات مدّعای خود به اجماع منقول استناد کرد درحالی‌که ایشان حجیتی برای اجماع منقول قائل نیست. و اگر ایشان بخواهد بگوید: «در خارج این‌چنین است» می‌گوییم: اتفاقاً وقتی انسان به خارج مراجعه می‌کند و جوهای گوناگون را می‌بیند اختلافی در معنای امر مشاهده نمی‌کند. امر در مدرسه فیضیه و بین فقهاء همان معنایی را دارد که در عرف دارد. اگر یک مرجع تقلید به کسی امر کرد و ما گفتیم: «أمر فلان بکذا» همان معنایی که در مدرسه فیضیه و بین فقهاء از این جمله فهمیده می‌شود در بازار هم همان معنا فهمیده می‌شود. درحالی‌که اگر امر نزد فقهاء و اصولیین دارای معنایی اصطلاحی بود باید معنای آن در مدرسه فیضیه با معنای آن در بازار تفاوت داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

ایشان- همانند مرحوم آخوند- معنای اصطلاحی را قبول دارد ولی می‌فرماید:

«ظاهراً معنای اصطلاحی امر همان معنای لغوی آن است». در حالی که مرحوم آخوند عقیده داشت معنای اصطلاحی امر، غیر از معنای لغوی آن است. باید توجه داشت که کلام مرحوم امام خمینی در ارتباط با معنای اصطلاحی، همان کلام مرحوم آخوند است

زیرا معنایی که مرحوم آخوند به‌عنوان معنای اصطلاحی امر مطرح کرد، حضرت امام خمینی رحمه الله همان معنا را به‌عنوان معنای لغوی امر نیز دانسته است. ولی تعبیرات این دو بزرگوار مختلف است. مرحوم آخوند از معنای اصطلاحی به «قول مخصوص» تعبیر کرد و مقصود ایشان از «قول مخصوص»، عبارت از «هیئت افْعَلْ و مشابه آن» بود ولی امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: هیئات مختلفی که در مقام اراده معنای حقیقی خودش به‌کارمی‌رود[۲۶] و مشابهات هیئت افعل- در ثلاثی و رباعی، مجرّد و مزید فیه- دارای معنایی حرفی می‌باشند. و ما در مورد معانی حرفیه گفتیم: معانی حرفیه بر دو قسمند: اخطاری- مثل مِنْ و إلی- و ایجادی- مثل حرف ندا و حرف قسم-. حروف ندا و قسم از چیزی خبر نمی‌دهند، چیزی را به ذهن خطور نمی‌دهند بلکه برای ایجاد ندا و قسم وضع شده‌اند. هیئت افْعَلْ هم- با توجه به اینکه انشاء طلب و ایجاد طلب است- دارای معنای حرفی ایجادی است ولی ما این معانی حرفیه ایجادیه را زیر پوشش معنایی اسمی قرار می‌دهیم. و آن پوششی که می‌تواند به‌عنوان یک معنای اسمی همه این معانی ایجادیه و هیئات را شامل شود، خود هیئت افعل و مشابه آن می‌باشد. شما همان‌طور که از شنیدن غلام زید، یک معنای اسمی اضافی را درک می‌کنید، از شنیدن عنوان «هیئت افعل» هم همین معنا را درک می‌کنید. به‌عبارت روشن‌تر: مفهوم کلمه «هیئت» یک

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲

معنای حرفی نیست بلکه نفس هیئت ضَرَبَ و اضْرِبْ و امثال این‌ها معنای حرفی دارد و مفهوم کلمه «هیئت» مثل مفهوم کلمه «ابتداء» در «مِن» است. «ابتداء» یک مفهوم اسمی است اگرچه اضافه هم بشود، مثل: «ابتداء مطالعتی ساعهٔ کذا»، ولی ابتداهای خارجی دارای معنای حرفی می‌باشند. بنابراین نفس عنوان «هیئت افْعَلْ و مشابه آن» یک معنای اسمی جامع است ولی مصادیق آنکه عبارت از اضْرِبْ و امثال آن می‌باشد، هیئت‌هایشان هیئت‌های حرفی و ایجادی است. لذا حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید:

معنای امر، یک مفهوم کلی اسمی است که شامل تمام هیئاتِ مثل افْعَلْ می‌شود به‌شرط اینکه این‌ها در معنای موضوع له خود استعمال شوند ولی این معانی آنها داخل در معنای امر نیست. معنای امر عبارت از «هیئت افْعَلْ و مشابه آن» می‌باشد. در نتیجه آن چیزی را که امام خمینی رحمه الله به‌عنوان معنای لغوی و اصطلاحی امر بیان می‌کند همان چیزی است که مرحوم آخوند به‌عنوان معنای اصطلاحی امر مطرح کرد. ولی تعبیرات مختلف بود. اشکال: همان اشکالی که مرحوم آخوند بر معنای اصطلاحی وارد کرد در اینجا نیز بر کلام امام خمینی رحمه الله وارد است. مرحوم آخوند می‌فرمود: «القول المخصوص» یک معنای حدثی و اشتقاقی نیست درحالی‌که استعمالات اشتقاقیه که در اصطلاح هست، ناظر به همین معنای مصطلح است. این اشکال- به نحو شدیدتر- بر امام خمینی رحمه الله نیز وارد است، زیرا ایشان می‌فرماید: «امر در لغت و اصطلاح به‌معنای «هیئت افعل» و «القول المخصوص» است». در این صورت، اشتقاقاتی که در لغت و در اصطلاح مطرح است چگونه باید توجیه شود؟ اگر بنا بر حرف مرحوم آخوند، اشکال فقط در ارتباط با اصطلاح بود، بنا بر حرف امام خمینی رحمه الله، اشکال هم در ارتباط با لغت مطرح است و هم در ارتباط با اصطلاح. پاسخ اشکال: حضرت امام خمینی رحمه الله در جواب از اشکال فوق می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳

درست است که معنای امر، عبارت از «هیئت افْعَلْ» است و «هیئت افْعَلْ»- با این عنوان- یک معنای حدثی و اشتقاقی نیست ولی همین «هیئت افْعَلْ» را وقتی با ملاحظه انتسابش به گوینده و صدورش از مولا درنظر بگیریم، حالتی حدثی و اشتقاقی پیدا می‌کند. مثلًا لفظ «زید»، دارای معنای حدثی و اشتقاقی نیست ولی همین لفظ با ملاحظه انتسابش به لافظ و گوینده، یک معنای حدثی پیدا می‌کند. لفظ «کلام» نیز همین‌طور است. مفهوم لفظ «کلام»، یک معنای حدثی نیست ولی شما از همین مفهوم، عناوین «تکلّم» و «متکلّم» درست می‌کنید. این به لحاظ این است که «کلام» وقتی اضافه به متکلّم پیدا کرد، معنای حدثی و اشتقاقی پیدا می‌کند. وقتی انتساب به متکلّم را ملاحظه کردیم سؤال می‌کنیم: «آیا این کلام، در زمان ماضی از متکلّم صادر شده است یا در زمان مستقبل صادر می‌شود؟» و می‌آییم اسم فاعل و سایر مشتقات را برای آن درست می‌کنیم. در نتیجه گویا امام خمینی رحمه الله

نمی‌خواهـد هیـچ‌یک از معانی لغوی مذکور برای امر- حتی طلب- را بپذیرد بلکه معتقد است: معنای لغوی و اصـطلاحی امر، همان «القول المخصوص» است و معنـای «القول المخصوص» یـک معنـای اسـمی جامع بین هیئات امری است و همین معنای جامع اسـمی، به‌لحاظ انتسابش به متکلّم، معنایی حدثی و قابل اشتقاق می‌باشد.[۲۷]

کلام مرحوم محقق اصفهانی

مرحوم محقّق اصـفهانی، بحث را همانند مرحوم آخوند دنبال کرده ولی در پاسخ اشکال فوق مسیر دیگری را پیموده است. مرحوم آخونـد، «القـول المخصوص» را به «الطلب بـالقول المخصوص» برگردانـد ولی مرحوم اصـفهانی می‌گویـد: مـا پـای طلب را به‌میـان نمی‌آوریم. طلب، در ارتباط با معنای لغوی امر بود و در معنای اصطلاحی امر،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴

نقشـی ندارد بلکه ما بر همین عنوان «القول المخصوص» تکیه کرده و اشـکال را جواب می‌دهیم و روی همین عنوان، معنای اشتقاقی درست می‌کنیم. محقق اصـفهانی رحمه الله می‌فرمایـد: مـا به این مستشـکل که می‌گویـد: «هیئت افْعَلْ دارای معنای اشـتقاقی نیست» می‌گـوییم: منظور شـما از این حرف چیست؟ دو احتمـال وجود دارد که هر دو احتمـال دارای جواب است، در نـتیجه، اساسـی برای اشـکال باقی نمی‌مانـد: احتمال اوّل: کسـی که می‌گویـد: «هیئت افْعَلْ یا القول المخصوص دارای معنای اشـتقاقی نیست» هدفش این باشد که «القول المخصوص» معنایی ندارد که بخواهد حدثی باشد. به‌عبارت دیگر: اشـتقاقی و غیر اشتقاقی بودن، از شئون معناست، و اگر جایی معنایی وجود نداشـته باشد و سالبه به انتفاء موضوع باشد، چگونه می‌توانیم اشـتقاقی بودن و غیر اشتقاقی بودن را مطرح کنیم. و در اینجا امر برای قول مخصوص وضع شـده، برای هیئت افعل و مشابه آن وضع شـده و معنای امر، در حقیقت، از مقوله لفظ است و اگر از مقوله لفـظ شـد، معنایی برای آن نخواهـد بود، در نتیجه اشـتقاقی بودن در مورد آن تصوّر نمی‌شود. محقق اصـفهانی رحمه الله می‌گویـد: اگر مستشـکل بخواهـد چنین چیزی بگویـد، جوابش روشن است، زیرا کلمه امر- به حسب معنـای اصـطلاحی- اگرچه عبـارت از قول مخصوص است ولی در ارتبـاط بـا داشـتن و نداشـتن معنـا، مقـامش پـائین‌تر از خود کلمه لفـظ و قول و کلام نیست. و مـا وقتی این‌گونه کلمـات را ملاـحظه کنیم می‌بینیم برای آنها معنا وجود دارد، خود کلمه لفظ، هم دارای لفظ و هم دارای معنـاست. شـما وقـتی به کتـاب لغت مراجعه کنیـد می‌بینیـد برای کلمه «لفـظ» هم معنـا ذکر کرده‌انـد. و مـا در توضیـح کلاـم محقق اصفهانی رحمه الله می‌گوییم: شما وقتی قضیّه «زیدٌ لفظٌ» را تشکیل می‌دادید، چه چیزی را بر «زید» حمل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵

می‌کردیـد؟ آیا لفظِ «لفظٌ» را بر «زیـد» حمل می‌کردیـد یا معنای «لفظٌ» را؟ بـدون تردیـد، همان‌طور که در قضـیّه «زیدٌ قائمٌ»، معنای «قائم» را بر «زید» حمل می‌کردیم در قضیّه «زیدٌ لفظٌ» نیز معنای «لفظٌ» را بر «زید» حمل می‌کنیم. نه اینکه «لفظٌ» هیچ معنایی نداشته باشـد، لـذا اگر کلمه «لفـظٌ» را برداریم و به‌جـایش لفظ مهمل- مثل دیز- قرار دهیم قضـیّه حملیه، کاذب می‌شود. درحالی‌که قضـیّه حملیه «زیدٌ لفظٌ» قضـیّه واقعی است ولی موضوع در این قضیّه، معنای زید نیست یعنی نمی‌خواهیم بگوییم: «این هیکل خارجی، لفظ است» بلکه موضوع در قضـیه، واقعیت لفظ زید است. خلاصه کلام محقق اصـفهانی رحمه الله این است که اگر ما امر را حقیقت در قـول مخصـوص بگیریم، نمی‌تـوانیم بگـوییم: «چـون قـول مخصوص از مقوله لفـظ است پس معنـا نـدارد، در نـتیجه نمی‌توانـد جنبه اشتقاقی پیدا کند چون اشتقاقی بودن از شئون معناست». زیرا بدون تردید در اینجا معنا تحقق دارد. احتمال دوم: کسی که می‌گوید: «هیئت افْعَلْ یا القول المخصوص، دارای معنای اشـتقاقی نیست» هدفش این باشد که هیئت افعَلْ و القول المخصوص دارای معناسـت ولی معنای آن اشتقاقی نیست. محقّق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: اگر مستشکل، چنین چیزی بگوید، در جواب او می‌گوییم: ما در

اینجا یک ریشه‌یابی می‌کنیم ببینیم آیا قول و لفظ و امثال این‌ها، از چه مقوله‌ای هستند؟ قول و لفظ، از مقوله کیف است و کیف دارای انواعی است: یکی از اقسام کیف، عبارت از کیف مسموع است یعنی کیفی که شنیده می‌شود و در ارتباط با سمع انسان است و مسموع بودن، در ماهیت و ذات آن دخالت دارد. و به‌عبارت دیگر: مسموع بودن، به‌عنوان فصل ممیّز آن شناخته می‌شود، همان‌طوری که ناطقیت- به حسب معروف- فصل ممیّز انسان است و ناهقیت، فصل ممیّز حمار

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶

است و هرکدام از این‌ها در تشکیل نوع نقش دارند، در باب کیف هم همین‌طور است.

مسموعیت نیز به‌عنوان فصل ممیّز و به‌منزله جزء منوّع است که در تشکیل نوع دخالت دارد. حال وقتی مسموعیت، در ماهیت نوع دخالت داشت سؤال می‌کنیم: آیا مسموعیت، یک معنای اشتقاقی است یا غیر اشتقاقی؟ تردیدی نیست که خود کلمه مسموع- به‌لحاظ اینکه اسم مفعول است- دارای معنای اشتقاقی است و از معنای جامد نمی‌توان اسم مفعول درست کرد. و این معنای اشتقاقی، دخالت در ذات دارد و کیف مسموع، نوع برای لفظ و قول و کلام و امثال این‌هاست. اگر مسئله به این صورت باشد چطور می‌توانیم معنای اشتقاقی را از لفظ و قول بیرون ببریم؟ معنای اشتقاقی، جزء ماهیت نوعیه قول و لفظ است، جزء ذات قول و لفظ است.[۲۸]

فرق میان کلام محقق اصفهانی رحمه الله با کلام امام خمینی رحمه الله

محقق اصفهانی رحمه الله اشتقاقی بودن را در ارتباط با ذات لفظ و قول و کلام ثابت کرد، به‌لحاظ اینکه از مقوله کیف مسموع بودند و مسموع بودن در کیف مسموع به‌عنوان فصل ممیّز و جزء ذات است. ولی امام خمینی رحمه الله می‌فرمود: اگر شما لفظ را در ارتباط با لافظ بسنجید، دارای معنای اشتقاقی است. اگر صحت انتساب کلام را به متکلّم ملاحظه کنید، معنای اشتقاقی دارد و اگر ارتباط قول را به قائل ملاحظه کنید، معنای اشتقاقی دارد. خلاصه اینکه از کلام امام خمینی رحمه الله استفاده نمی‌شد که این اشتقاقی بودن در متن ذات معنای قول و لفظ است بلکه به‌نظر ایشان، اشتقاقی بودن در ارتباط با کیفیت ملاحظه شماست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷

ولی در اصل اینکه هر دو بزرگوار می‌خواهند معنای اشتقاقی را برای لفظ و قول و کلام ثابت کنند با هم فرقی ندارند. اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بر محقق اصفهانی رحمه الله آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: لفظ دارای دو حیثیت است: حیثیت صدور لفظ از لافظ و ارتباط آن با لافظ و حیثیت وجود لفظ در خارج و تحقق آن در خارج. ایشان می‌فرماید: آنچه مورد بحث ماست، همان حیثیت دوم است و باتوجّه به این حیثیت، لفظ دارای معنای اشتقاقی نخواهد بود زیرا در این صورت، لفظ، یا در خارج وجود دارد یا ندارد، و دیگر اضافه و انتساب به فاعل در آن مطرح نیست. و آنچه محقق اصفهانی رحمه الله فرمود مربوط به حیثیت اوّل است.[۲۹] پاسخ اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» به‌نظر ما اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بر محقق اصفهانی رحمه الله وارد نیست زیرا: اوّلًا: دلیلی نداریم که محلّ بحث در ارتباط با حیثیت دوم باشد. ثانیاً: اگر چیزی جزء ذات و ماهیت یک شیء باشد، نمی‌توان آن شیء را از جزء ذاتش جدا کرد. یک وقت نمی‌خواهیم «انسان» را ملاحظه کنیم، بحثی نیست ولی اگر خواستیم آن را ملاحظه کنیم نمی‌توانیم ناطقیت را کنار بزنیم. اگر انسان به‌عنوان اینکه نوع است- نه به‌عنوان فردی از افراد حیوان- ملاحظه شود، نمی‌توان حیثیت ناطقیت را از آن سلب کرد. و این‌طور که محقق اصفهانی رحمه الله فرمود و مسئله را در ارتباط با ذات و ماهیت قرار داد، دیگر با لحاظ نمی‌توان فصل را از نوع جدا کرد. اگر مسموعیت به‌عنوان فصل ممیّز، در ماهیت لفظ، نقش دارد، چگونه می‌توان مسموعیت را از آن جدا کرد؟ جدا کردن مسموعیت از لفظ، به این معناست که شما با

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸

لفظ کاری ندارید بلکه به یک معنای جنسی بالاتر از آن نظر دارید. بنابراین آنچه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید با آنچه استاد بزرگوارشان (محقق اصفهانی رحمه الله) می‌فرماید تطبیق نمی‌کند. بله، اگر ایشان این اشکال را بر کلام امام خمینی رحمه الله وارد می‌کرد ممکن بود وجهی داشته باشد، چون ظاهر کلام امام خمینی رحمه الله ملاحظه خارج از ذات بود. ثالثاً: از استعمالات قرآن کریم، نکته‌ای استفاده می‌شود که هم مؤیّد محقق اصفهانی رحمه الله و هم مؤیّد امام خمینی رحمه الله است. بیان مطلب: آیا قول و لفظ، نزدیک‌تر به اشتقاق است یا بیاض و سواد؟ اگر از شما سؤال شود: آیا بیاض، دارای معنای اشتقاقی است؟ خواهید گفت: نه. ولی ما می‌بینیم بیاض و سواد، در قرآن کریم به‌عنوان دو معنای اشتقاقی مطرحند. (یَومَ تَبیَضُّ وُجوهٌ وَ تَسوَدُّ وُجوهٌ)[۳۰] قرآن کریم انتساب بیاض و سواد را به وجوه ملاحظه کرده و از آن «تبیضّ» و «تسودّ» را اشتقاق کرده است. رابعاً: در معانی اشتقاقیه، به‌طور کلّی حیثیت انتساب مطرح است و اگر حیثیت انتساب را سلب کنیم، دیگر اشتقاقی نخواهد بود و هیچ معنایی- با قطع‌نظر از انتساب- اشتقاقی نخواهد بود. اشتقاقی بودن همین «ضَرْب» در ارتباط با «من یصدر عنه» است و اگر اضافه‌اش به «من یصدر عنه» نادیده گرفته شود، دارای معنای اشتقاقی نخواهد بود. «ضَرْب»، یک واقعیت و یک حقیقت خارجیه است و اینکه شما آن را اشتقاقی می‌دانید به‌لحاظ انتساب آن به «من یصدر عنه الضرب» است. گفته نشود: «اگر انتساب را مراعات کنیم تمام معانی غیر حدثیه به معانی حدثیه تبدیل خواهد شد». خیر، شما هیچ‌گاه نمی‌توانید «زید»- بما هو زیدٌ- را به معنای حدثی و اشتقاقی تبدیل کنید. هرگونه اضافه‌ای هم در کار باشد نمی‌توان چنین کاری انجام داد. البته مضروبیّت، ضاربیت، جالسیت و قائمیت او معنای اشتقاقی است ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹

این اشتقاقات از «ضَرْب» و «جلوس» و «قیام» است و خود زید نمی‌تواند معنای اشتقاقی پیدا کند. پس اینکه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: «این حیثیت را باید کنار گذاشت»، لازمه‌اش این است که هیچ معنای اشتقاقی نداشته باشیم، زیرا حتی در مشتقات هم اگر حیثیت انتساب را کنار بگذاریم، اشتقاقی بودن از بین می‌رود.

جهت دوم آیا علوّ و استعلاء در معنای امر دخالت دارد؟

اشاره

قبل از ورود به بحث لازم است دو مقدّمه ذکر شود: مقدّمه اوّل: اگر امر به صورت مشترک لفظی یا مشترک معنوی بین دو معنای مشتق و جامد وضع شده باشد، بحث ما در اینجا راجع به‌معنای اشتقاقی امر است. حال اگر آن معنای اشتقاقی را عبارت از طلب بدانیم در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا تقییدی در دایره طلب پیش می‌آید یا نه؟ یعنی آیا امر، مطلق طلب است یا خصوصیت علوّ و استعلاء هم در آن دخالت دارد؟ و ما در بحث گذشته گفتیم: شاید قید «فی‌الجمله» در عبارت مرحوم آخوند ناظر به همین خصوصیات باشد، یعنی مرحوم آخوند بخواهد بفرماید: علاوه بر طلب، خصوصیات دیگری هم در معنای امر دخالت دارد. و اگر معنای اشتقاقی امر را مفهوم اسمی جامع بین هیئات افْعَلْ و مشابه آن بدانیم- آن‌گونه که امام خمینی رحمه الله فرمود و ما گفتیم: این، عبارت دیگری از همان قول مخصوص است که در کلام مرحوم آخوند بود- این بحث پیش می‌آید که آیا آن مفهوم اسمی جامع بین هیئات، مخصوص هیئاتی است که از عالی و مستعلی صادر شود یا مطلق هیئات افعل را شامل می‌شود خواه از عالی و

مستعلی صادر شود یا از غیر عالی و مستعلی؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰

پس بنابراین مبنا هم این بحث جریان دارد. بله اگر امر را به معنای شیء بگیریم دیگر جای بحث علوّ و استعلاء نیست. مقدّمه دوم: آیا علوّ و استعلاء به چه معنایی است؟ علوّ: عبارت از یک اعتبار عقلایی است که عقلاء در مواردی برای اشخاص، یک نفوذ کلمه و یک عظمت و یک لزوم اطاعت قائل هستند. عقلاء- بما هم عقلاء- پدر را در ارتباط با فرزند، مولا را در ارتباط با عبد، زمامدار یک کشور را- هرچند به ناحق باشد- در ارتباط با مردم دارای علوّ می‌بینند و برای آنان نفوذ کلمه و عظمت و لزوم اطاعت قائلند. وقتی عقلاء وارد محیط شرع می‌شوند، با توجه به مزایایی که شرع برای بعضی از افراد قائل است، عقلاء هم به تبعیت شرع، او را دارای علوّ می‌بینند. عقلاء وقتی ملاحظه می‌کنند که وظیفه شرعی عوام، رجوع به مقلَّد و اخذ احکام از طریق اوست، به تبعیت از شرع، این علوّ را برای مقلَّد اعتبار می‌کنند. بنابراین مقصود از علوّ، اوّلًا: خصوص علوّ معنوی و مذهبی و علمی نیست بلکه علوّ از جهت قدرت هم دخالت دارد. علوّ ابوّت، مولویّت و امثال این‌ها از مصادیق علوّ می‌باشند. و ثانیاً: علوّ، تابع حق بودن یا ناحق بودن نیست. اگر در کشوری کودتا شود و زمامدار قبلی را به زندان انداختند، او دیگر علوّ خود را از دست داده و ازنظر عقلاء، زمامداران جدید واجد علوّ شده‌اند. و به حق بودن یا ناحق بودن، در این مسأله عقلایی دخالت ندارد. استعلاء: به‌معنای تکیه بر علوّ است و این دارای دو مورد است: ۱- کسی ذاتاً دارای علوّ باشد و بر علوّ خود هم تکیه کند، که او را «عالی مستعلی» می‌نامیم، یعنی هم علوّ واقعی عقلایی دارد وهم با تکیه بر علوش دستوری داده است. ۲- کسی ذاتاً واجد علوّ عقلایی نباشد بلکه سافل باشد ولی در مقام طلب، طور دیگری به خودش نگاه کند و خودش را عالی بپندارد و به تعبیر امروزی: از موضع قدرت صحبت کند، درحالی‌که در واقع فاقد قدرت است این را «سافل مستعلی» می‌نامیم. حال که معنای علوّ و استعلاء روشن شد باید ببینیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱

آیا علوّ و استعلاء در معنای امر دخالت دارند؟

بدون اشکال، متبادر از لفظ امر این است که علوّ در معنای امر دخالت دارد. شاهد این مسئله، وجدان است. اگر پدر چیزی را از فرزند خود خواست می‌گویند: «أمَرَ الوالِد وَلده بکَذا»، در ارتباط با مولا و عبد نیز گفته می‌شود: «أمَرَ المولی عَبدَه بکَذا». این مسئله چیزی است که مطابق با ذوق عرفی نیز می‌باشد. ولی اگر عبد چیزی را از مولا بخواهد- در جایی که مستعلی نباشد- گفته نمی‌شود: «أمَرَ العَبد مولاه بِکذا» و نیز اگر فرزند چیزی از پدر بخواهد- بدون اینکه مستعلی باشد- عرف نمی‌گوید: «أمَرَ الولدُ والدَه بِکذا» و اگر مقلِّدی چیزی از مرجع تقلید بخواهد نمی‌گوید: «أمَرَ المقلِّد مَرجعَه بِکذا». بنابراین، مسأله علوّ در معنای امر دخالت دارد. البته مرحوم بروجردی در این زمینه بیانی دارد که به‌زودی مطرح خواهیم کرد. مرحوم آخوند نیز این معنا را پذیرفته و می‌فرماید: «الظاهر اعتبار العلوّ فی معنی الأمر ... کما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء». یعنی ظاهر این است که علوّ در معنای امر دخالت دارد ولی استعلاء دخالت ندارد. سپس می‌فرماید: عالی به هر کیفیتی طلب خود را بیان کند، امر صدق می‌کند و لو کان مستخفضاً بجناحه. پدر، گاهی می‌گوید: فرزندم برو این کار را انجام بده. این امر است ولی گاهی می‌گوید: خواهش می‌کنم این کار را انجام بده، تقاضا می‌کنم این کار را انجام بده. به‌نظر مرحوم آخوند، این هم امر است.[۳۱] ولی ظاهراً نزد عقلاء به این مورد امر صدق نمی‌کند.

نظریه مرحوم بروجردی

ایشان ابتدا به‌عنوان مقدّمه می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲

ما وقتی به عرف مراجعه می‌کنیم می‌بینیم درنظر عرف، حقیقت امر با حقیقت تقاضا و التماس و دعا فرق دارد و عرف این دو را متغایر می‌بیند. امر، دارای معنا و مفهوم خاصی است و التماس و تقاضا، مفهوم دیگری است. این مقدّمه، مقدّمه خوبی است و ما هم از این مقدّمه استفاده کردیم و گفتیم:

جایی که پدر، چیزی را به‌صورت التماس یا تقاضا از فرزندش بخواهد، عرف نمی‌گوید:

«إنّه أمر وَلَدُه بکذا»، بلکه می‌گوید: «التمس من ولدِه کذا» و یا می‌گوید: «او از فرزندش فلان چیز را تقاضا کرد». سپس مرحوم بروجردی می‌فرماید: طلب‌هایی که از متکلّم صادر می‌شود بر دو قسم است: ۱- گاهی متکلّم می‌خواهد به نفس طلبی که از او صادر می‌شود، در مأمور، ایجاد تحریک کند. بدون اینکه قول یا فعلی در کنار هیئت افعل وجود داشته باشد. می‌خواهد با نفس «اضْرِبْ»، مأمور را تحریک کند به اینکه ضرب را در خارج ایجاد کند. ۲- گاهی متکلّم می‌بیند «هیئت افْعَلْ»، به تنهایی نمی‌تواند ایجاد تحرک در مأمور کند بلکه باید به دنبال آن چیزی چون التماس، گریه و دعا نیز باشد. فقیری که به غنی می‌گوید: «به من پول بده»، مجرّد این حرف در او ایجاد انبعاث نمی‌کند، بلکه باید در کنار آن، مطالبی را ضمیمه کند، مثل اینکه بگوید: من فقیرم، خدا والدین شما را رحمت کند و .... مرحوم بروجردی می‌فرماید: ما به قسم اول از طلب، امر می‌گوییم ولی به قسم دوم، امر را اطلاق نمی‌کنیم. در قسم اوّل- که امر است- فرقی میان عالی و سافل نیست و در قسم دوم هم- که امر نیست- فرقی بین عالی و سافل وجود ندارد. گاهی پدر چیزی از فرزند می‌خواهد ولی در کنار هیئت افْعَلْ، دعا و تشویق و امثال این‌ها را ضمیمه می‌کند. گاهی هم می‌خواهد با نفس هیئت افْعَلْ به مرادش برسد. این صورت دوم، امر است اگرچه از سافل باشد، ولی سافل حقّ ندارد به این صورت امر کند. امّا در جایی که چیزی در کنار

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۳

هیئت افْعَلْ باشد ما آن را امر نمی‌گوییم. خواه طلب‌کننده واقعاً عالی باشد یا اینکه سافل باشد. همان‌طور که اگر فقیری در کنار تقاضای پول، مسائل جنبی- چون دعا و گریه- را ضمیمه کند، طلب او، امر نیست اگر پدر هم با تقاضا و تشویق چیزی را از فرزند بخواهد، طلب او، امر نیست، اگرچه علوّ پدر مسلّم است ولی چون پدر تکیه بر علوّ خود نکرده بلکه مسأله تشویق و امثال آن را کنار طلبش گذاشته، طلب او، امر به حساب نمی‌آید.[۳۲] حتّی اگر مرجع تقلیدی چیزی را از مقلّد خود بخواهد ولی طلب او همراه با تشویق و امثال آن باشد، این طلب را امر نمی‌گوییم، هرچند که علوّ شرعی و عقلایی برای مرجع تقلید مسلّم است.[۳۳] بررسی کلام مرحوم بروجردی ایشان فرمود: «در جایی که مقصود متکلّم این باشد که به نفس گفتن اضْرِبْ، در مخاطب، ایجاد تحریک کند بدون اینکه مسائل جنبی در کار باشد، این را امر می‌گوییم، اگرچه سافل به این صورت طلب کند ولی سافل، چنین حقّی ندارد». به‌نظر می‌آید این کلام دارای تناقض است. از طرفی ایشان این را امر می‌داند و از طرفی می‌فرماید: «سافل، حقّ چنین کاری را ندارد». چرا حق نداشته باشد؟ اگر در معنای امر، تضیقی- به‌عنوان علوّ- وجود دارد یعنی علوّ در معنای امر دخالت دارد، پس بگویید: «طلبی که از سافل صادر شده امر نیست» چرا شما آن را امر می‌دانید و می‌گویید: سافل چنین حقّی ندارد؟ و اگر در معنای امر، هیچ تضیقی وجود ندارد بلکه ملاک این است که متکلّم بخواهد به نفس هیئت افْعَلْ، در مأمور ایجاد تحریک کند، پس اینکه «سافل چنین حقّی ندارد» برای چیست؟ آنچه از آخر کلام مقرّر استفاده می‌شود این است که آنچه منشأ تردید مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۴

بروجردی شده این است که ایشان تصوّر کرده اگر علوّ، در معنای امر دخالت داشته باشد باید «أنا آمرك بکذا» را به «أنا أطلب منك و أنا عالٍ» ترجمه و تفسیر کنیم درحالی‌که در ترجمه «أنا آمرك بکذا» جمله «و أنا عالٍ» آورده نمی‌شود. ما به مرحوم

بروجردی می گوییم: شکی نیست که انسان بودن آمر و ناهی، در امر و نهی دخالت دارد پس چرا جمله «أنا آمرك بكذا» را به «أنا أطلب منك كذا و أنا إنسان» تفسیر نمی کنید؟ همان‌طور که ذکر «أنا إنسان» در تفسیر «أنا آمرك بكذا» ضرورتی ندارد ذکر «أنا عالٍ» نیز ضرورتی ندارد. پس ما نمی‌توانیم مدخلیت قید علوّ در معنای امر را کنار گذاشته و طلب سافل از عالی را- در جایی که چیزی ضمیمه هیئت افْعَلْ نکرده- امر بنامیم و بگوییم: ولی سافل چنین حقّی ندارد. به‌نظر می‌آید چنین چیزی صحیح نباشد، زیرا علوّ در معنای امر اعتبار دارد و در این صورت باید بگوییم: این مورد، امر نیست نه اینکه امر باشد ولی سافل چنین حقّی نداشته باشد. در نتیجه، در ارتباط با معنای امر ما نمی‌توانیم اعتبار علوّ را انکار کنیم، همان‌طور که در اینجا استعلاء هم اعتبار دارد یعنی باید آمرِ عالی، بر علوش تکیه کند. و اگر به‌صورت تشویق و تقاضا بود، عقلاء به آن، امر اطلاق نمی کنند.

نظریه مرحوم محقق قمی

محقق قمی رحمه الله در قوانین، استعلاء را به‌معنای تغلیظ القول- یعنی با غلظت و قوت حرف زدن- دانسته است.[۳۴]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۵

بررسی کلام مرحوم محقق قمی این معنایی که ایشان ذکر می کند، درحقیقت، مساوق با ایجاب است در حالی که ایجاب، یک معنا و استعلاء معنای دیگری دارد. ایجاب و استحباب دو قسم از طلب می‌باشند. چیزی را که انسان طلب می کند، گاهی می‌خواهد آن چیز حتماً تحقق پیدا کند و گاهی تحقق مطلوب، برایش رجحان دارد. ولی وجوب و استحباب، غیر از مسأله استعلاء است. استعلاء یعنی خود را عالی دیدن و بر علوّ تکیه کردن، اگرچه هیچ‌گونه غلظتی در قول نباشد. بله ممکن است گاهی تغلیظ القول، اماره برای استعلاء باشد ولی حقیقت استعلاء غیر از تغلیظ القول است. ممکن است سافل، خیلی آرام صحبت کند ولی برای خودش مدّعی علوّ باشد. علوّ، جهتی نفسانی است و وقتی شخصْ ادعای علوّ می کند، خودش را در موضع عالی می‌بیند، مثل شخص کم‌سوادی که خود را باسواد به‌حساب می‌آورد. البته انسانی که با نبودن علوّ، خودش را عالی می‌بیند، گاهی عقیده هم دارد و گاهی خالی از عقیده است.

نظریه دیگر در ارتباط با علوّ و استعلاء

بعضی گفته‌اند: مسأله علوّ و استعلاء، به‌صورت مانعۀ الخلوّ، در معنای امر دخالت دارد، یعنی یکی از این دو، کفایت می کند ولی امر نباید خالی از هر دو باشد. اینان در یک مورد با ما موافقند و آن در جایی است که هم علوّ و هم استعلاء باشد، که در این صورت، امر صدق می کند. آنچه مورد اختلاف است این است که استعلاء باشد ولی علوّ نباشد. اینان می گویند، این صورت هم امر است ولی ما آن را امر نمی‌دانیم. دلیلی که اینان برای این مطلب اقامه کرده‌اند این است که می گویند: اگر شخص

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۶

سافلی- مثل فرزند- با تکیه بر علوّ خیالی، از شخص عالی- مثل پدر- طلبی کرد، از نظر عقلاء دو جهت در آن وجود دارد: اوّلًا: عقلاء این را تقبیح می کنند. ثانیاً: عقلاء، در مقام توبیخ این شخص می گویند: «لِمَ تأمُرُ أباك بكذا»؟ این تقبیح عقلاء و تعبیری که در مقام توبیخ می‌آورند دلیل بر این است که نفس استعلاء در تحقق امر کافی است و الّا اگر کافی نبود اوّلًا چرا او را تقبیح می کنند

و ثانیاً چرا در مقام توبیخ او می‌گویند: «لِمَ تأمر ...»؟ چرا نمی‌گویند: «لِمَ تستعلی علی أبیک»؟[۳۵] بررسی نظریه فوق ما می‌گوییم: این دو حیثیت- مسأله تقبیح و مسأله تعبیر در مقام توبیخ- را از هم جدا کنید. تقبیح در ارتباط با استعلاء است. اگر فرزندی در برابر پدر، تخیّل علوّ پیدا کند، عبدی در برابر مولایش چنین ادعایی بکند، بدون تردید، عقلاء او را تقبیح می‌کنند. اما اینکه چرا عقلاء در مقام توبیخ، از تعبیر «لِمَ تأمر أباك بکذا»؟ استفاده می‌کنند، جوابش این است ۳۶] که علت ادّعای علوّ و استعلاء توسط این شخص این است که چنین شخصی وقتی ادّعای علوّ کرد، به خودش اجازه امر می‌دهد. یعنی این شخص- درحقیقت- می‌داند که امر در ارتباط با علوّ است ولی چون فاقد علوّ است باید یک علوّ ادعایی برای خودش درست کند. مثل آنچه سکّاکی در ارتباط با مجاز ادعا می‌کرد و می‌گفت: در «زید أسدٌ» ادعا می‌کنیم که زید، از مصادیق اسد است، در نتیجه شجاعت را- که خصیصه اسد است- برای زید ثابت می‌کنیم. این هم، درحقیقت،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۷

می‌خواهد چنین راهی را طی کند. پس اینکه مرحوم آخوند می‌فرماید: «تعبیر به «لم تأمر ...» به لحاظ حال اوست» مقصود ایشان این است که شخص سافل، از این راه می‌خواهد دسترسی به امر پیدا کند. او می‌بیند سافل است و طلب صادر از سافل، امر نمی‌باشد، می‌آید به کمک ادّعاء، سافلیت خود را کنار زده و برای خودش علوّ درست می‌کند و به اعتقاد خودش روی کرسی امر نشسته و امر می‌کند. در نتیجه ما از تحلیل همین مسئله در می‌یابیم که امر در ارتباط با علوّ است و استعلاء تنها نمی‌تواند امر درست کند.

جهت سوم: آیا طلبی که مفاد امر است خصوص طلب وجوبی است یا اعم از طلب وجوبی و استحبابی؟[۳۷]

اشاره

مرحوم آخوند معتقد است مفاد امر، خصوص طلب وجوبی است.[۳۸] در مقابل ایشان، بعضی عقیده دارند مفاد امر، یک معنای اعمّ است که هم طلب وجوبی را شامل می‌شود و هم طلب ندبی را.

دلیل قائلین به اعم

اشاره

مهم‌ترین دلیلی که قائلین به اعم اقامه کرده‌اند این است که می‌گویند: تقسیم امر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۸

به وجوبی و استحبابی دلیل بر این است که مَقْسَم- یعنی امر- قدر مشترک بین وجوب و استحباب است، زیرا یک قسم آن، طلب وجوبی و قسم دیگر آن، طلب استحبابی است. به‌عبارت دیگر: همان‌طور که امر، حقیقتاً بر طلب وجوبی اطلاق می‌شود، حقیقتاً بر طلب استحبابی هم اطلاق می‌شود.

پاسخ دلیل قائلین به اعمّ

ما در پاسخ این دلیل می‌گوییم: شما از این دلیل می‌خواهید استفاده کنید که آن امری را که مقسم قرار داده‌اند، اعمّ از طلب وجوبی و استحبابی است. ما نیز این مطلب را قبول داریم ولی بحث این است که آیا اراده معنای اعم از آن امر، به نحو حقیقت است یا اعمّ از حقیقت و مجاز است؟ استعمال در یک معنا که دلیل بر حقیقت بودن نمی‌شود. اگرچه سید مرتضی رحمه الله می‌فرمود: «اصل در استعمال، حقیقت است» ولی محققین عقیده داشتند استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است. اگر لفظی در یک معنا استعمال شد و کیفیت استعمال آن روشن نبود، نفس استعمال، دلیل بر حقیقی بودن معنای مستعمل فیه نیست. سؤال: پس جای اصالهٔ الحقیقهٔ کجاست؟ جواب: مورد اصالهٔ الحقیقهٔ در جایی است که لفظی استعمال شده باشد ولی مستعمل فیه برای ما مشخص نباشد، مثل اینکه متکلّم بگوید: «رأیتُ أسداً» و ما ندانیم آیا مراد او از اسد، معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی آن؟ در اینجا اصالهٔ الحقیقهٔ می‌آید و مراد متکلّم را برای ما روشن می‌کند. امّا در جایی که مراد متکلّم روشن است ولی کیفیت استعمال، نامعلوم است، یا قطعاً جای اصالهٔ الحقیقهٔ نیست و یا نمی‌دانیم آیا جای اصالهٔ الحقیقهٔ هست یا نه؟ در ما نحن فیه نیز ما می‌دانیم امری که مقسم قرار گرفته در معنای عام استعمال شده ولی نمی‌دانیم آیا این استعمال حقیقی است یا مجازی؟ در این صورت نمی‌توانیم به اصالهٔ الحقیقهٔ استناد کنیم، زیرا اصالهٔ الحقیقهٔ به‌عنوان یک اصل عقلایی مطرح است و تا وقتی ما احراز نکنیم که در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۹

موارد معلوم بودن مراد و نامعلوم بودن کیفیت استعمال، عقلاء به یک چنین اصلی تمسک می‌کنند، نمی‌توانیم به این اصل استناد کنیم.

ادلّه مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند برای اثبات مدّعای خود- که امر برای خصوص طلب وجوبی وضع شده- چند دلیل اقامه کرده است:

دلیل اوّل: تبادر

تبادر، از اموری است که نمی‌توان برآن برهانی اقامه کرد لذا مرحوم محقق عراقی، منکر وجود چنین تبادری شده است.[۳۹] به‌نظر می‌رسد در اینجا باید انسان به عرف مراجعه کند ببیند اگر پدری فرزندش را به چیزی امر کرد آیا عرف در وجوبی بودن این امر تردید دارد؟ یا اگر شوهری به همسر خود امر کرد که فلان کار را انجام دهد آیا نزد عرف، وجوبی یا استحبابی بودن معلوم نیست؟ به‌نظر می‌رسد متبادر عرفی از کلمه امر، همان طلب وجوبی است که مرحوم آخوند ذکر کرده است لذا وقتی انسان به ذهن خودش و به استعمالات عرفی مراجعه می‌کند می‌بیند حق با مرحوم آخوند است و تبادر، مهم‌ترین دلیل و شاید دلیل منحصر به فرد این باب باشد.

دلیل دوم: آیه شریفه (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ):[۴۰]

قبل از توضیح دلیل فوق باید دانست که استدلال به این آیه، مبتنی بر این است که بحث در مادّه امر- یعنی أ، م، ر- باشد نه در

هیئت افْعَلْ.[۴۱] با توجه به این مقدّمه می گوییم: (فَلْیَحْذَرِ) در آیه شریفه، امر غایب و به معنای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۰

وجوب است. یعنی حتماً بایـد حـذر کننـد و بترسـند کسانی که از امر خداونـد سرپیچی می کننـد. ملاحظه می‌شود که آیه شریفه، وجوب تحذّر را مترتب بر مجرّد مخالفت امر خداوند کرده است و اگر امر دلالت بر وجوب نداشته باشد، چه ارتباطی می‌تواند بین مخالفت امر و وجوب تحذّر وجود داشته باشـد؟ البته مرحوم آخونـد این آیه شریفه را به‌عنوان مؤیّد ذکر کرده است و شاید علت اینکه آن را به‌عنوان دلیل مطرح نکرده این باشـد که در آیه شریفه کلمه «أمر» به ضـمیر «ه» اضافه شـده و مرجع ضـمیر «ه» خـداوند است و شایـد در امر خداونـد، خصوصـیتی وجود داشته باشـد که مخالفت با آن موجب وجوب حـذر باشد. درحالی‌که بحث ما در مطلق امر است. مدّعای ما این است که هرجا امری باشد- مثل امر مولا نسبت به عبد، شوهر نسبت به همسر و پدر نسبت به فرزند- دلالت بر وجوب می کنـد، ولی آیه شریفه فقط در محدوده امر خداوند بحث می کند.[۴۲] اشکال محقق عراقی رحمه الله بر مرحوم آخوند: این اشکال، متوقف بر مقدّمه‌ای است که در بحث عام و خاص مطرح است و مرحوم آخوند نیز این بحث را در آنجا مطرح کرده است و آن این است که اگر دلیل عامی ماننـد «أکرم العلماء» و دلیل دیگری ماننـد «لا تکرم زیـد بن عمرو» داشته باشیم و در خارج، معلوم باشـد که مسمّای به زیـد، یک نفر و آن‌هم «زید بن عمرو» است. حال اگر ما تردید داشته باشیم که آیا این «زید بن عمرو» که اکرامش واجب نیست، عالم است یا جاهل؟ در صورتی که عالم باشد، خروجش از «أکرم العلماء» به نحو تخصیص است و اگر جاهل باشـد، خروجش به نحو تخصّص است، یعنی «زیـد بن عمرو» از اوّل داخل در «أکرم العلماء» نبوده و «أکرم العلماء» اختصاص به عالم دارد. در اینجا بحث است که آیا می‌توانیم به أصالهٔ العموم و أصالهٔ عدم التخصیص تمسک کنیم یا نه؟ البته تمسک برای اینکه عنوان آن را به دست آوریم نه برای به دست آوردن حکم إکرام زید، زیرا حکم إکرام زید برای ما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۱

معلوم است. اگر اصالهٔ العموم جاری شد، لازمه‌اش این است که این زیـد، جاهل باشـد و اگر اصالهٔ العموم جاری نشد، راهی برای استکشاف وصف عنوانی زیـد نمی‌توان داشت. ممکن است کسی بگویـد: اگر اصالهٔ العموم هم جاری شود، نمی‌توانیم لازم آن را استکشاف کنیم. جواب این است که اصول لفظیه، غیر از اصول عملیّه و استصحاب است. مُثبِت و لازم عقلی استصحاب، حجّت نیست ولی اصول لفظیّه عقلائیه، در هرجا جریان پیدا کند، لوازم و مثبتاتش هم برآن مترتب است. بنابراین اگر اصالهٔ العموم جاری شد، ما می‌توانیم کشف کنیم که «زید بن عمرو» جاهل است و تمام احکام جاهل را جاری کنیم. ولی اگر اصالهٔ العموم جاری نشد ما در حال شک باقی می‌مانیم و نمی‌دانیم آیا «زیـد بن عمرو» جاهل است یا عالم؟ در بحث عام و خاص مطرح می‌شود که آیا اصالهٔ العموم در ارتباط با کشف تخصیص و تخصّص جریان دارد یا نه؟ آنجا گفته شده است که در چنین موردی، اصالهٔ العموم جریان نـدارد. زیرا عین همان مطلبی که در ضمن دلیل قائلین به اعم در ارتباط با أصالهٔ الحقیقهٔ مطرح کردیم در اینجا نیز مطرح است. ما گفتیم: اصالهٔ الحقیقهٔ در جایی جریان دارد که مراد متکلّم برای ما مشکوک باشد، امّا در جایی که مراد متکلّم، معلوم بوده ولی کیفیت استعمال، معلوم نباشـد، نمی‌توانیم به اصالهٔ الحقیقهٔ تمسک کنیم. در مورد اصالهٔ العموم- که اصلی عقلایی است- نیز چنین است. اگر ما در جایی شک داشته باشیم که آیا فلان فرد عالم، وجوب اکرام دارد یا نه؟ اصالهٔ العموم حکم به وجوب اکرام او می کند و می گوید: عام، نسبت به این مورد مشکوک، تخصیص نخورده است امّا در ما نحن فیه، مسئله به این صورت نیست، زیرا ما می‌دانیم که «زیـد بن عمرو» وجوب اکرام نـدارد ولی نمی‌دانیم که آیا این عدم وجوب اکرام به‌عنوان تخصیص برای «أکرم العلماء» است یا به‌عنوان تخصّص است. اینجا عقلاء به اصالهٔ العموم تمسک نمی کنند و برفرض هم که به حسب واقع تمسک کنند، برای ما احراز نشده است و ما تا وقتی تمسک عقلاء به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۲

اصالهٔ العموم را احراز نکنیم نمی‌توانیم آن را مورد استناد خود قرار دهیم. این مطلب را مرحوم آخوند در بحث عام و خاص مطرح کرده و محقق عراقی رحمه الله نیز آن را پذیرفته است. حال محقق عراقی رحمه الله می‌فرماید: در ما نحن فیه نیز مسئله به‌همین‌صورت است، زیرا در آیه شریفه- به‌لحاظ «فلیحذر»- یقین داریم که «امر» در «أمره» وجوبی است و اگر استحبابی بود، «فلیحذر» معنایی نداشت. وجوب حذر قرینه بر وجوبی بودن امر در «أمره» است. بنابراین مراد متکلم برای ما روشن است. خداوند می‌خواهد بفرماید:

مخالفت هر امر وجوبی مستلزم وجوب حذر است.[۴۳] و مطلب دیگری در آیه وجود ندارد. فقط یک مطلب در آیه مطرح است که مربوط به مراد متکلّم نیست و آن این است که آیا بر امر استحبابی، حقیقتاً، امر اطلاق می‌شود ولی به قرینه «فلیحذر» به نحو تخصیص از مدلول آیه خارج است ۴۴] یا اینکه امر استحبابی، امر نیست و خروجش از آیه به نحو تخصّص است؟ شما می‌خواهید با اصالهٔ الإطلاق و اصالهٔ العموم ثابت کنید که خروج آن به نحو تخصّص است، درحالی‌که اصالهٔ الاطلاق و اصالهٔ العموم، وسیله کشف مراد است نه وسیله کشف تخصیص و تخصّص. ولی در ما نحن فیه، مراد روشن است که مخالفت امر وجوبی، وجوب حذر دارد نه مخالفت امر استحبابی. آنچه در آن شک داریم، مطلبی است که خارج از دایره مراد مولاست و آن این است که آیا خروج امر استحبابی از اطلاق آیه، به نحو تخصیص است- اگر امر شامل وجوبی و استحبابی شود- یا به نحو تخصّص است- اگر امر، خصوص امر وجوبی باشد-؟ و در اینجا نمی‌توان از اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق استفاده کرد.[۴۵] مهم‌ترین اشکال در این مسئله، همین است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۳

دلیل سوم: آیه شریفه (ما مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ)[۴۶]

خداوند متعال، به ابلیس می‌فرماید: هنگامی که من به تو امر کردم، چه چیز باعث شد که تو مخالفت امر کنی؟ توبیخ در این آیه شریفه، دلیل بر این است که مراد از (أمرتک)، امر وجوبی است، زیرا امر استحبابی، توبیخ ندارد. علاوه بر این، جمله (إذ أَمَرْتُکَ) اشاره به آیه شریفه (و إذ قُلنا لِلملائکَهٔ اسجُدوا لآدَم فَسَجدوا إلّا إبلیسَ ...)[۴۷] است و (اسْجُدُوا) هیئت افْعَلْ است و بر وجوب دلالت دارد. بنابراین تردیدی نیست که (أمرتک) در آیه شریفه ظهور در امر وجوبی دارد.[۴۸] بررسی دلیل سوم: دو اشکالی که در ارتباط با استدلال به آیه (فَلیحذر الّذین یخالِفونَ عَن أمره) ذکر کردیم در اینجا نیز مطرح است زیرا: اوّلًا: غایت مفاد این آیه این است که امر خداوند، دلالت بر وجوب می‌کند. ممکن است امر خداوند دارای یک چنین خصوصیتی باشد، درحالی‌که بحث ما در مطلق امر است، چه امر خداوند و چه امر غیر خداوند. ثانیاً: اشکالی که مرحوم عراقی در مورد آیه قبل مطرح کرد در اینجا نیز جریان دارد. خلاصه اشکال این است که در این آیه، مراد خداوند برای ما روشن است و همان گونه که گفتیم امر در (إذ أمرتک) امر وجوبی است و امر استحبابی از مدلول آیه خارج است ولی آیا خروج آن به نحو تخصیص است یا به نحو تخصّص؟ راهی برای استکشاف آن نداریم، زیرا اصالهٔ العموم، در موارد شک در مراد به‌کارمی‌رود و ما در مراد خداوند تردیدی نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۴

دلیل چهارم: روایت نبوی «لو لا أن أشقّ علی أُمّتی لأمرتهم بالسّواک عند کلّ صلاهٔ»:[۴۹]

در این روایت، دو قرینه وجود دارد که «لأمرتهم» بر وجوب دلالت می‌کند: قرینه اوّل: کلمه «أشقّ» است، یعنی اگر این نبود که من

بر امت خودم ایجاد مشقت می‌کردم، آنان را به مسواک زدن در وقت هر نماز امر می‌کردم. روشن است که آنچه می‌تواند ایجاد مشقت کند، امر وجوبی است نه امر استحبابی، لذا مکلّف به‌راحتی می‌تواند امر استحبابی را ترک کند و اینکه ما به استحباب، عنوان تکلیف می‌دهیم، مسامحه است. استحباب، تکلیف نیست، زیرا تکلیف، ایجاد کلفت و مشقت است و اینکه گفته می‌شود: «احکام تکلیفیه، پنج‌تاست و اباحه هم از احکام تکلیفیه به‌حساب می‌آید، از باب تغلیب است، در اباحه چه مشقت و کلفتی وجود دارد؟ واقعیت عنوان تکلیف، فقط در مورد وجوب و حرمت است و در مورد بقیّه از باب تغلیب است. قرینه دوم: معنای «لو لا أن أشقّ علی أُمّتی لأمرتهم بالسّواک» این است که چون مسأله مشقت مطرح است، من امّت خود را به مسواک زدن امر نکردم. یعنی این روایت، حکایت از عدم تحقق امر می‌کند، درحالی‌که ما روایات زیادی- حتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله- داریم که در آنها امر استحبابی به مسواک زدن شده است. از اینجا می‌فهمیم که «لأمرتهم» به معنای امر وجوبی است نه امری که شامل استحباب هم بشود. بررسی دلیل چهارم: دو اشکال قبلی در اینجا نیز مطرح است، زیرا: اوّلًا: ممکن است امر رسول خدا صلی الله علیه و آله دلالت بر وجوب داشته باشد درحالی‌که مدّعای ما این است که أمر- بما هو أمر- دلالت بر وجوب دارد. ثانیاً: اشکالی که محقق عراقی رحمه الله مطرح کرد در اینجا نیز جریان دارد. یعنی در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۵

اینجا می‌گوییم: غایت امر این است که شما در این روایت، مراد رسول خدا صلی الله علیه و آله را کشف کردید و با توجه به دو قرینه مذکور برای شما معلوم گردید که مقصود رسول خدا صلی الله علیه و آله امر وجوبی است ولی آیا خروج امر استحبابی به نحو تخصیص است یا به نحو تخصّص؟ راهی برای استکشاف آن ندارید، زیرا اصالهٔ العموم و اصالهٔ الإطلاق از اصولی هستند که در موارد شک در مراد متکلم جریان پیدا می‌کنند نه در جایی که مراد معلوم باشد و ما شک در تخصیص و تخصّص داشته باشیم.

دلیل پنجم: [اطلاق و مقدمات حکمت

محقق عراقی رحمه الله می‌فرماید: ما می‌توانیم از راه اطلاق و مقدمات حکمت ثابت کنیم که مادّه امر- یعنی «أ، م، ر»- ظهور در طلب وجوبی دارد. ایشان در این زمینه دو بیان دارد که بیان دوم دارای اهمیت است، و بیان اوّل هم تقریباً به بیان دوم برمی‌گردد:[۵۰] می‌فرماید: اگر مثلًا مولا- به عبدش بگوید: «جئنی بحیوان»، حیوان دارای انواع متغایر و متمایز است و ما در منطق خوانده‌ایم که دو تا نوع، دارای یک «ما به الاشتراک» و یک «ما به الامتیاز» می‌باشند. جهت مشترکشان عبارت از همان جنسی است که این دوتا نوع، تحت پوشش آن قرار گرفته‌اند. و جهت ممیّزشان عبارت از فصل است که این فصل، موجب تمایز بین انواع و تباین بین آنها می‌شود. دوتا نوع، همیشه با هم تباین منطقی دارند یعنی هیچ فردی از افراد این نوع، نمی‌تواند مصداق نوع دیگر واقع شود و هیچ فردی از افراد نوع دیگر هم نمی‌تواند مصداق برای نوع اوّل واقع شود، مثلًا انسان و حمار دو نوع متغایر و متباین می‌باشند. حمار بر هیچ فردی از افراد انسان صدق نمی‌کند و انسان هم بر هیچ فردی از افراد حمار صدق نمی‌کند. ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۶

درعین‌حال این دو دارای جنس مشترکی به نام حیوان می‌باشند. در چنین مواردی اگر مولا جنس مشترک را متعلّق امر خود قرار داد و مثلًا گفت:

«جئنی بحیوان» و مقدّمات حکمت هم تمام بود، یعنی مولا- در مقام بیان بود و قرینه‌ای هم برای تقیید به یکی از دو نوع وجود نداشت و قدر متیقّن در مقام تخاطب هم وجود نداشت،[۵۱] در اینجا اصالهٔ الإطلاق اقتضاء می‌کند که غرض مولا به همان جهت مشترک، متعلّق باشد و از نظر فصول ممیّزه، هیچ فصلی دخالت خاص در غرض مولا ندارد. لذا برای موافقت امر مولا، هم می‌توانید

انسانی را نزد او ببرید و هم می‌توانید حیوان ناهقی را در اختیار مولا قرار دهید، زیرا مولا از شما «حیوان» خواسته و قرینه‌ای بر تقیید نبوده و حیوان هم نسبت به هیچ‌یک از انواعش گرایش خاصی نداشته و نسبتش به همه انواع آن مساوی بوده است، لازمه اطلاق، این است که چیزی غیر از جنس مشترک در هدف مولا نقش ندارد. ولی در ما نحن فیه، مسئله روی دو نوع متغایر که دارای یک جهت مشترک بوده و هرکدام دارای فصل ممیّزی باشند، پیاده نشده است. مسأله طلب وجوبی و طلب استحبابی، مثل حیوان ناطق و حیوان ناهق نیست. این‌گونه نیست که طلب وجوبی و طلب استحبابی دارای یک جنس مشترک بوده و هرکدام هم یک فصل ممیز زائد بر جنس مشترک داشته باشند. طلب وجوبی، یعنی طلب بدون اضافه چیز دیگر ولی طلب استحبابی دارای اضافه است. به‌عبارت دیگر: اضافه، فقط در ناحیه استحباب مطرح است، خواه شما از آن اضافه به جواز المخالفهٔ تعبیر کنید یا به عدم المنع من الترک یا به عدم تمامیهٔ الطلب یا به نقصان الطلب، فرقی نمی‌کند. پس درحقیقت، ما یک طلب داریم که از آن به وجوب تعبیر می‌کنیم و یک طلب همراه با قید داریم که از آن به استحباب تعبیر می‌کنیم. حال اگر مقدمات حکمت وجود داشته باشد و نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق باشد، معنای اطلاق چیست؟ معنای اطلاق، عبارت از عدم تقیید است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۷

عدم تقیید، چیزی را نفی می‌کند که احتیاجی به قید دارد نه چیزی را که احتیاج به قید ندارد. پس لازمه اطلاقی که به مقدّمات حکمت ثابت می‌شود این است که طلب، قیدی ندارد، در نتیجه، استحباب کنار می‌رود ولی وجوب کنار نمی‌رود، زیرا وجوب، نیازی به قید زائد نداشت. برخلاف آنچه در «جئنی بحیوان» گفته شد، که در آنجا با اصالهٔ الإطلاق، عدم فرق بین حیوان ناطق و حیوان ناهق را ثابت می‌کردیم ولی در اینجا، اصالهٔ الإطلاق ثابت نمی‌کند عدم تقیید به وجوب و عدم تقیید به استحباب را، بلکه عدم التقیید را ثابت می‌کند و عدم التقیید، منطبق بر وجوب است و استحباب را نفی می‌کند، چون استحباب دارای قید زائد است.[۵۲] بررسی دلیل پنجم: این بیان مرحوم عراقی دارای یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است: جواب نقضی: به مرحوم عراقی می‌گوییم: آیا این مطلبی را که شما در مورد امر می‌گویید و در ارتباط با طلب، اطلاق در آن جاری می‌کنید، در مورد خودِ طلب هم می‌گویید؟ یعنی اگر مولا به‌جای استفاده از ماده امر، به عبدش بگوید: «أنا أطلب منک کذا»، آیا شما در این هم اطلاق جاری می‌کنید؟ به طریق أولی باید جاری کنید و اگر هم جریان اطلاق در مورد طلب، اولویت نداشته باشد، لااقل نباید فرقی بین «أنا آمرک بکذا» و «أنا أطلب منک کذا» وجود داشته باشد. ظاهراً این مطلب را در مورد طلب نمی‌گویند. در مورد طلب، شنیده نشده است که کسی اطلاق جاری کند و از راه اطلاق، خصوص طلب وجوبی را استفاده کند. درحالی‌که وجود ملاک، در طلب، یا روشن‌تر است و یا لااقل همانند امر است. این جواب، نقضی است و ممکن است ایشان بگوید: ما در مورد طلب هم همین حرف را می‌زنیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۸

جواب حلّی: به مرحوم عراقی می‌گوییم: این کلام شما غیر معقول است، زیرا وقتی شما طلب را مقسم قرار داده و آن را به وجوبی و استحبابی تقسیم می‌کنید از شما می‌پرسیم قسم اوّل- که عبارت از طلب وجوبی است- چیست؟ جواب می‌دهید این همان طلب است، یعنی همان مقسم است سؤال می‌کنیم: آیا می‌شود قسم و مقسم، به تمام معنا، یکی باشند؟ در عین اینکه قسم است، مقسم هم باشد؟ به عبارت دیگر: شما یک‌وقت می‌گویید: طلب بر دو قسم است: وجوبی و استحبابی، یعنی ما مقسمی داریم به نام طلب، که به‌صورت جنس مشترک، بین این دو قسم وجود دارد. قوام قِسْم این است که علاوه بر جنس مشترک، یک فصل ممیّز هم داشته باشد. لذا شما در مسأله لا بشرط و بشرط شیء و بشرط لا، وقتی بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی فرق می‌گذارید، آیا ممکن است به ذهن کسی بیاید چه ضرورتی وجود دارد که بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی فرق وجود داشته باشد؟

اگر در آنجا کسی بگوید: «ما لا بشرط قسمی را، قسم لا بشرط مقسمی می‌دانیم و لا بشرط قسمی هم همان لا بشرط مقسمی است.

لاـ بشـرط قسـمی، هم قسم است و هم خود آن است» آیا از او می‌پذیریـد؟ مگر می‌شود لا بشـرط قسـمی در عین اینکه قسم است و مقابل لا بشـرط و بشـرط شـیء است، همان لا بشـرط مقسـمی هم باشد؟ لذا مجبور شدند در آنجا بین لا بشـرط مقسمی و لا بشرط قسـمی فرق بگذارنـد و بگویند: لا بشـرط قسـمی، دارای قید لا بشـرطیت است یعنی فصل ممیّز آن، لا بشـرطیت است ولی لا بشـرط مقسـمی عبارت از ذات ماهیت است بدون اینکه قید لا بشرطیت در کنارش باشد. ماهیت انسان- یعنی حیوان ناطق- مقسم است و لا بشـرط است. و به قول شما «اللابشرط یجتمع مع ألف شرط»، یکی از آن شروطی که این لا بشرط ذاتی با آن سازگار است، تقیّد به لا بشرطیت است. تقیّد به لا بشرطیت، به‌عنوان فصل ممیّز مطرح است. حال در اینجا به مرحوم عراقی می گوییم: یک‌وقت ما طلب را به‌معنای طلب وجوبی دانسـته و اطلاق آن را بر طلب اسـتحبابی، مسامحه و مجاز می‌دانیم، این، مطلب دیگر است. ولی شما از طرفی طلب را به دو قسم وجوبی و استحبابی تقسیم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۹

می کنید و ازطرفی می گویید طلب وجوبی همان طلب مقسمی- بدون قید زائد- است.

چگـونه بیـن این دو مطلب جمع می‌شـود که طلب وجـوبی در عین اینکه قسم است و قسـیم برای طلب نـدبی است ولی فصـل ممیّز نداشته باشد، خصوصیت زائد بر طلب نداشته باشد؟ این امری است که برای ما غیر قابل تعقّل است. در مباحث مربوط به صیغه افعل نیز همین حرفهـا گفته شـده است و ما در آنجا همین بحث را مطرح می کنیم و می گوییم: شـما یا بایـد اصل تقسیـم را انکار کنیـد و بگوییـد: «طلب، عبـارت از خصوص طلب وجوبی است و طلب اسـتحبابی از افراد طلب نیست» و یا اگر این حرف را قبول نکردیـد- که نمی کنیـد- و تقسیـم را پذیرفتید، باید قِسْم، چیزی زاید بر مقسم داشـته باشد و نمی‌شود یکی از اقسام مقسم، نفس همان مقسم- بـدون قید زائد- باشد. پس چطور شـما در اینجا می گویید: طلب وجوبی و طلب اسـتحبابی، با دو نوع از حیوان، با هم فرق می کند؟ خیر، هیـچ فرقی میـان آن دو نیست و هر دو به فصـل ممیّز نیـاز دارنـد و وقتی مولاـ در مقام بیان بود و مقـدمات حکمت تمام شـد و قرینه‌ای بر خصوص بعضی از اقسام اقامه نکرد، اطلاق شامل هر دو می‌شود.

دلیل ششم: [عقل

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما می‌توانیم از راه عقل، وارد شویم و بگوییم:

عقـل، دلاـلت بر وجوب می کنـد. بیـان مطلب این است که لازمه مولویت مولا و عبودیت عبـد و لزوم اطاعت مولا بر عبـد، به حکم عقل، این است که اگر مولا مطلبی را از عبـد بخواهـد، عبد حق ندارد سـرش را به پایین انداخته و به آن توجّهی نداشـته باشد. خیر، عقـل حکم می کنـد که این خواست مولاـ نیاز به جواب دارد. در نتیجه، خواست مولا، دلالت بر وجوب می کنـد و الّا اگر دلالت بر وجوب نکنـد، عقل به چه مناسـبتی این عبـد را الزام می کنـد که در مقابل خواست مولا تسـلیم شود و آنچه مولا از او خواسـته انجام دهد؟[۵۳]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۰

بررسی دلیل ششم: به‌نظر می‌رسد کلام آیت اللَّه خویی «دام ظلّه» دارای اشکال است و آنچه ایشان به‌عنوان کبرای کلّیه مطرح کرد- که خـواست مولاـ نیـاز به پاسـخ دارد- قابـل قبول نیست، زیرا برای مولاـ دو جور خواست تصور می‌شود: اگر خواست مولاـ لزومی باشـد، بر عبـد لازم است که آن را بـدون جواب نگـذارد. ولی اگر خواست مولا غیر الزامی بود، لازم نیست عبـد به آن پاسخ مثبت دهد. نتیجه بحث به‌نظر می‌رسد بهترین راه برای استفاده وجوب از امر، همان تبادر است که در کلام مرحوم آخوند مطرح گردید.

حقیقت و ماهیت وجوب و استحباب

اشاره

در اینجا که مسأله وجوب و استحباب مطرح گردید لازم می‌دانیم پیرامون ماهیت وجوب و استحباب، بحثی داشته باشیم. این بحث، هم برای مبحث فعلی ما و هم برای مباحثی که در آینده در ارتباط با صیغه افْعَلْ، و در ارتباط با کلّی قسم ثالث (در استصحاب) و ... مطرح می‌شود، بحث مفیدی خواهد بود.

مقدّمه بحث:

آن‌طور که از کلام فلاسفه استفاده می‌شود، تمایزی که بین دو شیء وجود دارد بر سه نوع است: نوع اوّل (تمایز به تمام ذات): است. تمام ذات، عبارت از جنس و فصل است و اگر دو شیء، هم در جنس و هم در فصل با هم اختلاف داشته باشند و هیچ وجه
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۱
اشتراکی در جهت ذاتی و آنچه مربوط به ماهیت و جنس و فصل است، بین آنها وجود نداشته باشد، تمایز آنها تمایز ذاتی خواهد بود و این بالاترین تمایزی است که بین دو شیء می‌تواند تحقق داشته باشد، مثل تمایزی که بین جوهر و عرض تحقق دارد.
جوهر، به تمام ذات، مباین با عرض است و عرض، به تمام ذات، متمایز از جوهر است و هیچ‌گونه وجه اشتراکی بین این‌ها تحقق ندارد و عنوانی چون «شیء» که بر هر دو صدق می‌کند، نه جزء ذات جوهر است و نه جزء ذات عرض، نه عنوان جنس دارد و نه عنوان فصل، بلکه شیئیت- همان‌طور که در باب مشتق گفتیم- عرض عام است و اگر جسم و بیاض، در شیئیت، مشترک باشند معنایش این نیست که در ذات هم اشتراک دارند. اشتراک در ذات، باید در ارتباط با جنس و فصل باشد و جسم و بیاض نه دارای جنس واحدی هستند و نه دارای فصل واحدی می‌باشند. همچنین، اشتراک در عناوین دیگری چون امکان و ممکن الوجود بودن، به معنای اشتراک در ذات نیست. امکان، جزء ماهیت ممکن الوجود نیست- همان‌طور که وجود هم داخل در ماهیت ممکن نیست- نه عنوان جنس آن را دارد و نه عنوان فصل آن را، بلکه امکان، وصف برای وجود است. نوع دوم (تمایز به بعض ذات): مثلًا انواع یک جنس، در یک قسمت از ذات مشترکند ولی در جزء دیگر ذات، اختلاف دارند. بقر و انسان، در جنس حیوانیت مشترکند ولی در فصل ممیّزشان، اختلاف دارند.
انسان دارای یک فصل خاص و بقر دارای فصل خاص دیگری است. بنابراین، معنای تمایز انسان و بقر، تمایز به بعض ذات- یعنی به فصل- است ولی نسبت به جنس، هیچ‌گونه تمایزی بین این دو وجود ندارد. نوع سوم (تمایز به خصوصیات فردیه و عوارض مشخّصه): یعنی آن چیزهایی که در ارتباط با خصوصیات فردیه و در ارتباط با شخصیت و مصداق بودن مطرح است.
این تمایز، بین افراد یک نوع وجود دارد. مثلًا معنای تمایز زید و عَمرو، اختلاف در جنس یا اختلاف در فصل نیست. زید و عَمرو، هم در جنسْ مشترکند و هم در فصل، ولی در جهات مشخّصه و خصوصیات فردیّه اختلاف دارند. مثلًا پدر، مادر، قیافه، سن، زمان و مکانِ یکی از آن دو با دیگری فرق دارد. مجموعه‌ای که خصوصیات فردیّه زید
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۲
را تشکیل می‌دهد غیر از مجموعه‌ای است که خصوصیات فردیّه عَمرو را تشکیل می‌دهد. این سه نوع تمایز، محل اتفاق بین فلاسفه است ولی بحثی واقع شده که آیا غیر از این سه نوع، نوع چهارم ی از تمایز هم وجود دارد یا نه؟ بعضی از فلاسفه معتقدند، تمایز،

منحصر به همین سه قسم است ولی محققین از فلاسفه نوع چهارم ی از تمایز را نیز مطرح کرده‌اند که ربطی به سه قسم قبلی ندارد و آن تمایز به شدّت و ضعف و نقصان و کمال است. و این همان چیزی است که در منطق، از آن به کلّی مشکک تعبیر می‌کنند، مثلًا وجود، حقیقتی است که دارای واقعیت و دارای ذات است ولی این وجود در ارتباط با واجب‌الوجود، عبارت از وجود کامل است، به‌لحاظ اینکه واجب‌الوجود، احتیاج به علت موجده ندارد ولی در ارتباط با ممکن الوجود، دارای نقصان است چون ممکن الوجود، نیاز به علّت موجده دارد. یا مثلًا بیاض شدید و بیاض ضعیف، هر دو بیاضند ولی یکی متصف به شدت و دیگری متصف به ضعف است، همچنین نور، به اختلاف لامپ‌ها مختلف می‌شود، لامپ دویست واتی با لامپ صد واتی، هر دو نور دارند ولی یکی نورش اتصاف به شدت و دیگری اتصاف به ضعف دارد. آنچه در اینجا مطرح است این است که آیا وقتی ما می‌گوییم: «وجود کامل»، یا می‌گوییم: «نور قوی»، معنایش این است که ما یک وجودی داریم و یک مطلبی زاید بر وجود به نام کمال الوجود؟ یعنی آیا در وجود کامل، دو حیثیت داریم، یکی اصل وجود و دیگری کمال وجود که زاید بر اصل وجود است؟

آیا وقتی می‌گوییم: «ممکن، دارای وجود ضعیف و ناقص است» معنایش این است که وجود ممکن، مرکّب از اصل وجود و نقصان وجود است؟ اگر چنین باشد، ما می‌توانیم این‌ها را به انسان و فرس برگردانیم و بگوییم: انسان و فرس، در اصل حیوانیت مشترکند ولی انسان، حیوانِ با وصف ناطقیت و فرس، حیوانِ با وصف صاهلیت است.

پس چه فرقی بین این دو، وجود دارد؟ وجود کامل و وجود ناقص، در اصل وجود مشترکند ولی وجود کامل، وجود با اضافه کمال است و وجود ناقص، وجود با اضافه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۳

نقص است پس گویا این‌ها اشتراک در بعض ذات و تمایز در کمال و نقص دارند. محققین از فلاسفه که وجود قسم چهارم را مطرح کرده‌اند نمی‌خواهند چنین چیزی بگویند. آنان می‌گویند: «علت اینکه ما ممکن الوجود را وجود ناقص می‌دانیم این است که ممکن الوجود، نیاز به علت موجده دارد» افتقار به علت موجده، چه ارتباطی با حقیقت وجود دارد؟ افتقار به علت موجده، نمی‌تواند به‌عنوان فصلِ وجود، مطرح شود بلکه این چیزی خارج از حقیقت وجود است. یا مثلًا در واجب‌الوجود که ما می‌گوییم: «واجب‌الوجود، وجود کامل است چون احتیاج به علت موجده ندارد» عدم افتقار به علت موجده، نمی‌تواند حقیقت وجود را عوض کرده و آن را دوتا کند. کمال و نقص، مثل ناطقیت و صاهلیت در ارتباط با ماهیت انسان نیست. پس چه چیز است؟

اینان می‌گویند: درست است که وجود کامل و وجود ناقص، دارای یک جهت مشترک و یک جهت ممیّز هستند ولی حقیقت این نوع تمایز، عبارت از این است که در اینجا «مابه‌الاشتراک»، عین «مابه‌الامتیاز» است و «مابه‌الامتیاز» هم عین «مابه‌الاشتراک» است، یعنی ما دو چیز نداریم. شما مسئله را در بیاض شدید و بیاض ضعیف- که قدری محسوس است- ملاحظه کنید. آیا در بیاض شدید، ما یک بیاض داریم و یک شیء دیگر و در بیاض ضعیف هم یک بیاض داریم و یک شیء دیگر؟ خیر، در بیاض شدید، ما غیر از واقعیت بیاض، چیزی نداریم و در بیاض ضعیف هم، غیر از واقعیت بیاض، چیزی نداریم، ولی با وجود این، شدت و ضعف و کمال و نقص مطرح است امّا مطرح بودن کمال و نقص و شدت و ضعف، غیر از مطرح بودن ناطقیت و صاهلیت و حتی غیر از عوارض مشخصه است. در مورد عوارض مشخّصه، گفتیم: مجموعه عوارض مشخّصه زید، متمایز از مجموعه عوارض مشخّصه عَمرو است. زید پسر بکر و عَمرو پسر خالد است و همین باعث جدا شدن این دو از یکدیگر می‌شود. سایر خصوصیاتی که در فردیّت نقش دارد و موجب تمایز است نیز به‌همین‌صورت است. ولی در اینجا نمی‌توانیم بگوییم: بیاض شدید، مرکب از بیاض و چیز دیگر و بیاض ضعیف هم مرکب از بیاض و چیز دیگر است. شدت و ضعف چیزی نیست که خارج از بیاض و زاید بر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۴

بیاض باشد. لذا در اینجا تعبیر معروف «مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز و مابه‌الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» را مطرح کرده‌اند.

آنچه بیاض شدید را از بیاض ضعیف جدا می‌کند، همان بیاض است نه چیز دیگر. علت اینکه بعضی از فلاسفه، این قسم از تمایز را ردّ کرده‌اند این بوده که تصویر آن، قدری برایشان مشکل بوده است.
دیده‌اند معنا ندارد دو شیء از هم متمایز باشند ولی نه در تمام ذات متمایز باشند و نه در جزء ذات و نه به لحاظ عوارض مشخّصه و خصوصیات فردیّه. ولی محققین از فلاسفه که با نظر دقیق به مسئله نگاه کرده‌اند، نوع چهارم از تمایز را که معروف است به اینکه «مابه‌الامتیازشان عین مابه‌الاشتراک است» قبول کرده‌اند، و این مسئله در مثل نور و بیاض و امثال این‌ها تا حدّی هم وجدانی است.[۵۴] پس از بیان مقدّمه فوق، وارد بحث وجوب و استحباب می‌شویم تا ببینیم:

آیا تمایز بین وجوب و استحباب چگونه است؟

اشاره

روشن است که کسی نمی‌تواند تمایز بین وجوب و استحباب را به تمام ذات بداند.
این امر باطلی است که وجوب و استحباب، مانند جوهر و عرض باشند و هیچ جهت اشتراکی در ارتباط با ذات نداشته باشند. این را کسی توهّم نکرده است. اما تمایز به بعض ذات، که عبارت از فصل است، در بعضی از کتابهای اصولی قدیم، این‌گونه فکر شده و الآن هم ممکن است کسی این‌گونه تصور کند که تمایز بین این دو، تمایز به فصل است، یعنی وجوب و استحباب، مثل انسان و بقر، تمایزشان به فصل است. در ارتباط با کیفیت آن نیز راه‌های مختلفی مطرح شده است:[۵۵]
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۵

راه اوّل

راه اوّل، همان تعبیر معروف است که بگوییم: «الوجوب عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك و الاستحباب عبارة عن طلب الفعل مع الإذن فی الترک»، یعنی هر دو در ارتباط با «طلب الفعل» مشترکند ولی فصل ممیّز وجوب، عبارت از «المنع من الترک» و فصل ممیّز استحباب، عبارت از «الإذن فی الترک» است. این تعبیر از اولین چیزهایی است که با خواندن معالم در ذهن انسان جا می‌گیرد.
اشکال مرحوم بروجردی بر راه اوّل: ایشان اشکال ظریفی در این زمینه مطرح کرده است. می‌فرماید: آیا منع از ترک، که فصل ممیّز وجوب است، به چه معنایی است؟ خود کلمه «منع» به‌معنای «طلب الترک» است و وقتی «ترک» را هم پشت سر آن می‌آورید معنایش «طلب ترک الترک» می‌شود و روشن است که «ترک الترک»، عبارت از فعل است پس «طلب ترک الترک» به‌معنای «طلب الفعل» است. درحالی‌که شما «طلب الفعل» را به‌عنوان جنس مطرح می‌کردید و می‌گفتید: «الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترک» در نتیجه، وجوب به‌معنای «طلب الفعل مع طلب الفعل» می‌شود.[۵۶] اشکال دیگر بر راه اوّل: اگر مسأله «منع من الترک» بخواهد- به‌عنوان فصل ممیّز- در وجوب مطرح شود، لازمه‌اش این است که کسی که به وجوب التفات پیدا می‌کند باید به ترک هم توجه داشته باشد، زیرا اگر به ترک، توجه نکند، چطور منع از ترک تحقق پیدا می‌کند؟ درحالی‌که نه مولای آمر و نه عبد مأمور، معمولًا توجّه به ترک ندارند. اگر مولا به عبدش بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، آیا معنایش این است که توجهی هم به عدم
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۶
اشتراء اللحم کرده و به دنبال آن، منع از ترک در کار است؟ و آیا وقتی عبد، این امر مولا را می‌شنود، مسأله ترک اشتراء اللحم در

ذهن او می‌آید تا مسأله ممنوعیت به دنبال آن بیاید؟ خیر، این گونه نیست. این مسئله، کاشف از این است که «منع از ترک»- که به دنبال التفات به ترک است- داخل در ماهیت وجوب نیست. در نتیجه، راه اوّل نمی‌تواند صحیح باشد.

راه دوم

بعضی گفته‌اند: «وجوب، عبارت از طلبی است که مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت است و استحباب، طلبی است که مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت نیست» در نتیجه، وجوب و استحباب، در یک جنس- یعنی طلب- اشتراک دارند ولی فصل ممیّز وجوب، عبارت از «استحقاق عقوبت» و فصل ممیّز استحباب، عبارت از «عدم استحقاق عقوبت» است. بررسی راه دوم ما قبول داریم که این فرق، بین وجوب و استحباب وجود دارد و مخالفت با وجوب، دارای استحقاق عقوبت است و مخالفت با استحباب، استحقاق عقوبت ندارد.

ولی بحث در این است که آیا «ایجاب استحقاق عقوبت» داخل در ذات وجوب است و به‌عنوان فصل ممیّز وجوب مطرح است؟ یا اینکه استحقاق عقوبت، امری مترتب بر وجوب بوده و درحقیقت، جزء آثار و عوارض وجوب است؟ روشن است که اگر جزء آثار وجوب باشد، دیگر معقول نیست که جزء خود وجوب باشد، زیرا اثر شیء، بعد از تمامیت شیء، برآن شیء مترتب می‌شود. شما می‌گویید: استحقاق عقوبت، مترتب بر مخالفت تکلیف وجوبی است، پس اوّل باید ماهیت وجوب و ذات و ذاتیات آن تحقق داشته باشد، سپس استحقاق عقوبت برآن مترتب شود. چیزی که مترتب بر وجوب و از آثار وجوب است، معنا ندارد که آن را در مرحله ذات و ذاتیات بیاورید، و اگر استحقاق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۷

عقوبت، به‌عنوان فصل شد، در مرتبه ذات و جزء ذات خواهد بود، چگونه می‌شود چیزی هم جزء ذات و هم اثر مترتب بر ذات باشد؟ آنچه این مطلب را روشن می‌کند این است که مسأله استحقاق عقوبت، یک حکم عقلی است درحالی‌که اگر چیزی در مرتبه ذات وجوب دخالت داشته باشد باید مربوط به شرع باشد زیرا مولا ایجاب می‌کند و اگر در این وجوب و الزام، استحقاق عقوبت به نحو بعض الذات دخالت داشته باشد، معنایش این است که استحقاق عقوبت را مولا جعل کرده است، درحالی‌که حاکم به استحقاق عقوبت، عقل است. عقل، در مورد وجوب حکم به استحقاق عقوبت می‌کند و در مورد استحباب، حکم نمی‌کند.

راه سوم

بعضی فرق را در ارتباط با چیزی که در رتبه سابق بر وجوب و به‌عنوان علت وجوب قرار دارد مطرح کرده‌اند و گفته‌اند: مولا دو جور اراده می‌تواند داشته باشد:

یک‌وقت اراده مولا در ارتباط با صدور این عمل از عبد، اراده حتمیّه و یک‌وقت اراده غیر حتمیّه است.[۵۷] این قائل می‌گوید: اگر طلب مولا ناشی از اراده حتمیّه مولا باشد، وجوب، تحقق پیدا می‌کند و اگر ناشی از اراده حتمیّه مولا نباشد، از آن به استحباب تعبیر می‌شود با اینکه تعبیر، یک تعبیر است. در نتیجه، بنابراین قول، فرق بین وجوب و استحباب، در ارتباط با اراده و ریشه و علت است. بررسی راه سوم این حرف قابل قبول است ولی بحث در این است که آیا اختلاف در علت سبب می‌شود که فصل ممیّز و جزء الذات فرق کند یا اینکه علت، فرق می‌کند؟ به‌عبارت دیگر: آیا تفاوت در علت، سبب به‌وجود آمدن تفاوت ذاتی در معلول می‌شود یا اینکه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۸

اختلافْ فقط در ناحیه علّت است و هیچ منافاتی ندارد که این دو معلول، از حیث ذات، واحد باشند هرچند از جهت دیگر بین آنها تغایر و تمایزی وجود داشته باشد؟ و به تعبیر دیگر: این دلیل، با مدّعا تطبیق نمی‌کند زیرا مدّعا این است که بین وجوب و استحباب، اختلافِ فصلی و ذاتی وجود دارد ولی دلیلی که بر این مدّعا اقامه می‌شود، اختلاف بین این دو را در ارتباط با علّت، اثبات می‌کند. البته این حرف که ما گفتیم: با فلسفه منافات ندارد. در فلسفه می‌گویند: یک وقت آتش، علت ایجاد حرارت ماء می‌شود و یک وقت، همین حرارت به‌واسطه محاذات با خورشید و شعاع شمس تحقق پیدا می‌کند. در آنجا می‌گویند: با اینکه این دو علت، معلولش حرارت آب است و شما چه‌بسا فکر کنید که این شیء واحد، یعنی حرارت آب، معلول دو علت است ولی باطن مسئله این است که هر معلولی در ارتباط با علتش، یک نوع محدودیت دارد. حرارتی که از ناحیه نار تحقق پیدا کرده، در باطن آن، خصوصیتِ مرتبط به نار وجود دارد و حرارتی که در اثر شعاع شمس تحقق پیدا کرده، حرارتی است که در باطنش، خصوصیتِ مرتبط به شعاع شمس وجود دارد. یعنی در حقیقت، این دو حرارت، مختلف است. با اینکه شما به‌حسب ظاهر می‌گویید: این حرارت، شیء واحد و معلول دو علت است ولی در باطن دو جور حرارت است. این حرف درست است ولی معنایش این نیست که بین این دو حرارت، از جهت ذات تغایر وجود دارد. خیر، یک نوع محدودیت و مغایرت هست امّا مغایرت فصلی و مغایرت ذاتی بین این دو حرارت وجود ندارد.

راه چهارم

بعضی فرق بین وجوب و استحباب را در ارتباط با مرحله‌ای قبل از اراده حتمیّه دانسته‌اند و گفته‌اند: اگر طلب، ناشی از یک مصلحت ملزِمه در مأمور به باشد، طلب وجوبی است ولی اگر ناشی از مصلحت راجحه غیر ملزمه باشد، طلب استحبابی است. بررسی راه چهارم: این را ما قبول داریم که در موارد طلب وجوبی، مصلحت ملزمه‌ای در متعلّق،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۹

تحقق دارد و در موارد طلب استحبابی، مصلحت، به حد لزوم نمی‌رسد بلکه همان رجحان استیفاء در آن وجود دارد. ولی بحث در این است که این حرف با تفاوت ذاتی بین وجوب و استحباب، منافات دارد. شما مدّعی هستید که وجوب، در مرحله ذات، متمایز از استحباب است و تغایرشان به نسبت به بعض ذات- یعنی فصل- است ولی در دلیلی که اقامه کرده‌اید سراغ علت غریبه رفته‌اید. شما می‌خواهید مصلحت ملزمه را جزء ذات وجوب قرار دهید. به‌عبارت دیگر: ما همان چیزی را که در مسأله استحقاق عقوبت ذکر کردیم اینجا نیز مطرح می‌کنیم. در آنجا گفتیم: باید ابتدا وجوبْ کاملًا تحقق پیدا کند و پس از آن شما مسأله استحقاق عقوبت را برآن مترتب کنید. اینجا نیز می‌گوییم: ابتدا باید مصلحت ملزمه در فعل وجود داشته باشد و به دنبال آن، اراده حتمیّه و به دنبال اراده حتمیّه، وجوب، تحقق پیدا کند. وجوب، ناشی از مصلحت ملزمه است یعنی وجوب کامل- که از نظر ماهیت، هیچ نقصی نداشته باشد- به دنبال مصلحت ملزمه تحقق پیدا می‌کند. آن‌وقت چیزی که به‌عنوان علتِ علتِ وجوب مطرح است چگونه می‌توانیم آن را داخل در ذات وجوب بدانیم و آن را به‌عنوان فصل ممیّز مطرح کنیم؟ خلاصه سخن این که نهایت چیزی که این دلیل اثبات می‌کند این است که طلب ناشی از اراده حتمیّه ناشی از مصلحت ملزمه، غیر از طلب ناشی از اراده غیر حتمیه ناشی از مصلحت راجحه است امّا اینکه این غیریت و مغایرت، در ارتباط با فصل آن دو باشد، این معنا را دیگر نمی‌تواند اثبات کند. در نتیجه این چهار تقریری که در ارتباط با تمایز میان وجوب و استحباب مطرح گردید، ناتمام است.

راه پنجم

مرحوم آخوند در مواردی از کفایه به مطلبی اشاره کرده و در بحث استصحاب کلّی قسم ثالث- در جلد دوم کفایه- این مطلب را به وضوح بیان کرده است. ایشان در بحث استصحاب کلّی قسم ثالث می‌فرماید: وجوب و استحباب را با دو دید می‌توان ملاحظه کرد: دید عرفی و دید عقلی.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۰

از نظر عرف، بین وجوب و استحباب، مغایرت وجود دارد. البته ایشان تصریح نمی‌کند که بنا بر نظر عرف، بین وجوب و استحباب، مغایرت ذاتی وجود دارد ولی از کلام ایشان این مطلب استفاده می‌شود که بین وجوب و استحباب، مغایرت از حیث بعض ذات وجود دارد. امّا ازنظر عقل، تمایز بین وجوب و استحباب، تمایز، به تمایز نوع چهارم- یعنی تمایز به شدت و ضعف و کمال و نقص- است. ایشان می‌فرماید: عقل، وجوب را یک طلب اکید و شدید و کامل و استحباب را یک طلب ضعیف و ناقص می‌داند.[۵۸] و این همان چیزی است که در راه چهارم از بعض فلاسفه نقل کردیم. اشکال مرحوم بروجردی بر مرحوم آخوند: مرحوم بروجردی این مطلب را به‌عنوان توهّمی مطرح کرده ۵۹] و در مقام جواب از آن برآمده و می‌فرماید: این مطلب که ما تفاوت بین وجوب و استحباب را در ارتباط با کمال و نقص و شدت و ضعف بدانیم صحیح نیست، زیرا تمایز به کمال و نقص و تمایز به شدت و ضعف، در امور واقعیّه و امور تکوینیّه تحقق پیدا می‌کند. مثلًا می‌گوییم: واجب‌الوجود، یک وجود کامل و ممکن الوجود، یک وجود ناقص است. روشن است که وجود، دارای یک واقعیت و حقیقت است و این مراتب تشکیک، در این واقعیت، تحقق دارد. نور قوی و نور ضعیف، بیاض شدید و بیاض ضعیف، از واقعیات هستند. ولی امور اعتباریه، قابل تشکیک نیست.[۶۰] توضیح کلام مرحوم بروجردی: در اینجا باید دو جهت بررسی شود: یکی اینکه چرا امور اعتباریه قابل تشکیک نیست و دیگر اینکه آیا ما نحن فیه، امری اعتباری است

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۱

یا واقعی؟ امّا اینکه امور اعتباریه قابل تشکیک نیست، دلیلش- به‌نظر ایشان- این است که امور اعتباریه، دایر مدار اعتبار است. اعتبار، یا تحقق دارد یا ندارد و نمی‌توان برای آن، مراتبی را تصور کرد. عقلاء یا شارع، یا این امر اعتباری را اعتبار کرده‌اند و یا اعتبار نکرده‌اند. اگر اعتبار کرده‌اند، این امر اعتباری تحقق دارد و اگر اعتبار نکرده‌اند، تحقق ندارد. اعتبار، قوی و ضعیف ندارد، کمال و نقص در آن مطرح نیست. اما آیا وجوب و استحباب- که دو قسم از طلب هستند- از امور اعتباریه‌اند یا از امور واقعیّه؟ ما در آینده، بحث مفصّلی در این زمینه ارائه خواهیم کرد و خواهیم گفت: طلب، بر دو قسم است: طلب حقیقی و طلب انشائی. طلب حقیقی، یک واقعیت است و مرحوم آخوند معتقد است واقعیت طلب حقیقی همان واقعیت اراده است و فرقی بین طلب و اراده وجود ندارد. اراده، واقعیتی است که قیام به نفس دارد و یکی از اوصاف و صفات حقیقی نفسانی است. و اوصاف قائم به نفس، دارای واقعیت می‌باشند، واقعیت آنها به همین قیام این‌ها به نفس است. اراده، مثل علم است. علم، یک صفت قائم به نفس و یک واقعیت است، البته صفتِ ذات اضافه است که علاوه بر اضافه به عالِم، اضافه‌ای هم به معلوم دارد. در باب اراده حقیقیّه هم مسئله همین‌طور است که یک طرف اراده، به نفس و مرید ارتباط دارد و یک طرف آن، اضافه به مراد دارد. امّا طلب انشائی به‌معنای اراده قائم به نفس نیست. طلب انشائی، به معنای انشاء طلب است یعنی انسان به‌واسطه لفظ آن، مفهوم طلب را در ظرف اعتبار، ایجاد می‌کند، همان‌طور که در معاملات بالمعنی الأعم وقتی با گفتن بعت و قبلت، بیعی را انشاء می‌کنید، این بیع انشائی شما در عالم اعتبار تحقق پیدا می‌کند. این تحقق، یک تحقق تکوینی و واقعی نیست. این‌طور نیست که بعد از تمامیت بیع، وضع مبیع یا بایع یا مشتری، تغییری واقعی پیدا کرده باشد. در باب زوجیت هم به‌همین‌صورت است،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۲

این‌طور نیست که بعد از اجرای صیغه نکاح، برای زن و مرد یک تغییر ماهوی به‌وجود آمده باشد. اگر معنای امر، عبارت از طلب انشائی شد، وجوب و استحباب هم- که دو قسم از طلب انشائی هستند- دو امر اعتباری می‌باشند. پس درحقیقت، بیان مرحوم بروجردی از یک صغری و کبری تشکیل شده است.

صغری این است که وجوب و استحباب، دو امر اعتباری هستند و کبری این است که تفاوت دو امر اعتباری نمی‌تواند به شدت و ضعف و نقصان و کمال باشد. ما قبل از اینکه نظر خود مرحوم بروجردی را در این زمینه مطرح کنیم لازم است ببینیم آیا اشکال ایشان بر مرحوم آخوند وارد است یا نه؟ بررسی اشکال مرحوم بروجردی بر مرحوم آخوند تردیدی نیست که وجوب و استحباب، دو امر اعتباری و دو قسم از طلب انشائی می‌باشند. بنابراین، صغرای کلام مرحوم بروجردی قابل انکار نیست. ولی ایشان برهانی بر اینکه امور اعتباریه قابل تشکیک نیست، اقامه نکرده‌اند.

بنابراین، کبرای کلام مرحوم بروجردی قابل مناقشه است. ما وقتی امور اعتباریه را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم در امور اعتباریه هم تشکیک وجود دارد، مثلًا بیع، یکی از امور اعتباریه است امّا همین امر اعتباری دارای موارد مختلفی است. گاهی بیع بین دو طرف اصیل- غیر فضولی- مطرح است، در اینجا عقلاء و شارع آمده‌اند مسأله ملکیت و نقل و انتقال را اعتبار کرده‌اند. اما در بیع فضولی، بعضی آن را باطل می‌دانند، که ما کاری با آنان نداریم، ولی مشهور بین فقهاء این است که بیع فضولی صحیح است اما نیاز به اجازه مالک اصلی دارد. اگر مالک اصلی اجازه داد، این بیع به‌طور تامّ واقع می‌شود و اگر اجازه نداد، به هم می‌خورد. معنای صحت بیع فضولی این است که عقلاء و شارع،[۶۱] اعتبار ملکیت می‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۳

آیا این دو بیع با هم فرق ندارند؟ بیع اصیل، یک بیع کامل است و نیاز به اجازه بعدی ندارد، ردّ بعدی هم در ابطال آن نقشی ندارد ولی بیع فضولی در عین اینکه بیع است امّا بیعی ضعیف و متزلزل و ناقص است و توقف بر اجازه بعدی دارد و اگر به‌جای اجازه، ردّ شود، ریشه و اساس آن از بین می‌رود. بنابراین ملاحظه می‌شود که در امور اعتباری هم تفاوت به شدت و ضعف وجود دارد. در نتیجه، بهترین حرفی که در زمینه وجوب و استحباب مطرح است، همین چیزی است که مرحوم آخوند فرموده است که وجوب و استحباب، دو امر اعتباری می‌باشند ولی با وجود این، تفاوت آن دو به شدت و ضعف و کمال و نقص است و هیچ برهانی نمی‌تواند این معنا را ثابت کند که در امور اعتباریه، شدت و ضعف وجود ندارد. و اینکه ما در بیان وجه کلام مرحوم بروجردی گفتیم: «امور اعتباریه، دایر مدار بین اثبات و نفی و وجود و عدم است»، کلام درستی است ولی مقایسه، بین دو وجود است نه بین وجود و عدم که شما بگویید: «امر اعتباری را یا اعتبار می‌کنند یا اعتبار نمی‌کنند»، خیر، بین دو اعتبار هم تفاوت به شدت و ضعف و کمال و نقص وجود دارد. ما وقتی بیع اصیل را با بیع فضولی- بنا بر صحت آن- مقایسه می‌کنیم می‌بینیم با وجود اینکه این دو، اعتباری می‌باشند ولی با یکدیگر فرق دارند.

نظریه مرحوم بروجردی در ارتباط با تمایز میان وجوب و استحباب

مرحوم بروجردی می‌فرماید: به‌نظر ما تمایز بین وجوب و استحباب، ربطی به مرحله ذات ندارد بلکه مربوط به خارج از ذات و مربوط به مقارنات است. اگر مولایی به عبدش گفت: «اضْرِبْ زیداً»، گاهی این جمله دارای مقارناتی است، مثلًا مولا با عصبانیت و درحالی‌که پا به زمین می‌کوبد و دستها را حرکت می‌دهد و حالت خاصی به چشمها می‌گیرد، این جمله را گفته است در اینجا ما می‌آییم مسأله وجوب را انتزاع می‌کنیم. ولی گاهی مولا با لحن نرمی این جمله را می‌گوید و حتی در کنارش می‌گوید: «اگر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۴

هم انجام ندادی مهم نیست» اینجا ما استحباب را انتزاع می‌کنیم. و گاهی هم جمله «اضْرِبْ زیداً» را به‌صورت متوسطی مطرح می‌کند به‌طوری که همراه آن، نه از مقارنات وجوب وجود دارد و نه از مقارنات استحباب، در چنین صورتی اختلاف وجود دارد، بعضی قائل به انتزاع وجوب و بعضی قائل به عدم انتزاع وجوب می‌باشند. مرحوم بروجردی سپس می‌فرماید: واقع مسئله این است که ما نمی‌توانیم وجوب و استحباب را دو قسم از طلب بدانیم. طلب، دارای دو قسم نیست بلکه دارای یک قسم است و آن‌هم خود طلب است. و مسأله مقارنات هم، مانند قرینه مجاز نیست.

شما در «رأیت أسداً یرمی» می‌گویید: «یرمی» قرینه بر این است که أسد در رجل شجاع استعمال شده است. ولی در ما نحن فیه، این‌گونه نیست. مقارناتی که موجب انتزاع وجوب می‌شود، قرینه بر این نیست که از طلب، طلب وجوبی اراده شده است و مقارناتی که موجب انتزاع استحباب می‌شود، قرینه بر این نیست که از طلب، طلب استحبابی اراده شده است. ما اصلًا وجوب و استحباب را خارج از دایره طلب می‌بینیم.

وجوب و استحباب، ربطی به حقیقت طلب- یعنی طلب انشائی- ندارد. در نتیجه ما تفاوت بین وجوب و استحباب را در ارتباط با ذات آن دو نمی‌دانیم تا بگویید: «در امر اعتباری، تشکیک وجود ندارد»، بلکه ما تفاوت را در ارتباط با یک امر خارج از ذات می‌بینیم.[۶۲] این کلام مرحوم بروجردی شبیه همان تمایز قسم سوم است و آن تمایزی بود که بین زید و عَمرو در ارتباط با عوارض مشخّصه وجود داشت. بررسی کلام مرحوم بروجردی: به‌نظر می‌رسد کلام مرحوم بروجردی دارای اشکالاتی است:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۵

اشکال اوّل: ما در این جهت بحث نداریم که کجا از صیغه افْعَلْ، انتزاع وجوب می‌شود و کجا انتزاع وجوب نمی‌شود. بحث ما در مقام اثبات نیست، بلکه بحث ما مربوط به مقام ثبوت است، همان‌طور که در سایر تمایزها، بحث ما در ارتباط با مقام ثبوت است. ما وقتی تمایز بین انسان و بقر را ملاحظه می‌کنیم می‌خواهیم ببینیم تمایز بین این دو در چیست؟ می‌بینیم تمایز آنها در ارتباط با فصل است. فصل ممیّز انسان، عبارت از ناطق و فصل ممیّز بقر، چیز دیگر است. امّا اینکه کجا انسان تحقق دارد؟

کجا بقر تحقق دارد؟ چه موجودی- به‌حسب خارج- انسان و چه موجودی بقر است. ما در تمایز بین انسان و بقر، کاری به این‌ها نداریم. تمایز بین انسان و بقر در ارتباط با ماهیت این دو است. ماهیت انسان، فصلی دارد و ماهیت بقر، فصل دیگری دارد و این دو فصل، جدای از یکدیگرند. تمایز بین وجوب و استحباب نیز همین‌طور است. درست است که وجوب، یک امر اعتباری و استحباب هم یک امر اعتباری است ولی وقتی ما می‌خواهیم تمایز بین این دو امر اعتباری را بررسی کنیم، چه کاری داریم که منشأ تحقق این امر اعتباری چیست؟ همان‌طور که در مقام بیان فرق میان بیع و اجاره- که دو امر اعتباری هستند- ما کاری نداریم که آیا بیع، به‌وسیله بِعتُ اعتبار می‌شود یا نه؟ ما در مقام اثبات، بحثی نداریم. ما می‌خواهیم فرق بین این دو امر اعتباری را ملاحظه کنیم.

به‌عبارت دیگر: ما می‌خواهیم ببینیم این دو از نظر ماهیت چه فرقی دارند. در بحث تمایز بین وجوب و استحباب هم همین‌طور است. ما می‌خواهیم ببینیم ماهیت وجوب، چه فرقی با ماهیت استحباب دارد؟ اما اینکه وجوب انتزاع می‌شود از افْعَلْ با مقارن خاص خودش و استحباب هم انتزاع می‌شود از افْعَلْ با مقارن خاصّ خودش، این ربطی به بحث ما ندارد. خلاصه اینکه نزاع ما مربوط به مقام ثبوت و کلام مرحوم بروجردی مربوط به مقام اثبات است. اشکال دوم: از مرحوم بروجردی سؤال می‌کنیم که شما بالأخره تمایز بین وجوب

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۶

و استحباب را در ارتباط با چه چیزی می‌دانید؟ آیا می‌خواهید بگویید: وجوب و استحباب، در تمام ذات با هم مشترکند؟ یعنی وجوب و استحباب در چیزی شبیه به جنس و فصل- چون در امور اعتباری، جنس و فصل حقیقی وجود ندارد- با هم اشتراک دارند

و اختلاف آنها مربوط به امری خارج از ذات و ذاتیات است، شبیه آنچه در اختلاف و تمایز زید و عَمرو گفته می‌شد که در تمام ذات و ماهیت با یکدیگر اشتراک دارند ولی در عوارض مشخّصه اختلاف دارند؟ آیا می‌خواهید بگویید: وجوب و استحباب، در تمام ذات، مشترکند و تمایزشان به مقارنات است؟ در این صورت آن ذاتی که شما بیان می‌کنید، عبارت از چیست؟ شما که تصریح کردید وجوب و استحباب، دو قسم از طلب نیستند و طلب، یک چیز است و وجوب و استحباب، از مقارنات استفاده می‌شود. پس آن ذاتی که این دو در آن اشتراک دارند چیست؟ آیا می‌خواهید بگویید:

ذات در هر دو عبارت از نفس طلب است و این مقارنات، خارج از ذات طلب بوده و ربطی به طلب ندارد؟ ما می‌گوییم: در تقسیم، مگر همیشه باید اشیاء به‌عنوان ذات مطرح باشند؟ ما وقتی می‌گوییم: «الإنسان إمّا عالم و إمّا جاهل» آیا این تقسیم غلط است؟ خیر، غلط نیست، درحالی‌که علم و جهل، ربطی به ماهیت انسان ندارد. آیا شما می‌گویید: این تقسیم درست نیست و ما دو جور انسان نداریم؟ خیر، ماهیت انسان، حیوان ناطق است و حیوان ناطق، هم در مورد عالم تحقق دارد و هم در مورد جاهل.

بنابراین در تقسیم لازم نیست همیشه جانب ذات را ملاحظه کنیم بلکه جهات خارجیه و مقارنات هم مصحّح تقسیم می‌باشند. پس ما- طبق بیان شما- می‌توانیم بگوییم:

وجوب و استحباب، در یک ماهیتی اشتراک دارند و باید یک جهت امتیازی بین آنها وجود داشته باشد، ولی آیا این جهت امتیاز چیست؟ در کلام شما- به‌عنوان مقام ثبوت- چیزی برای جهت امتیاز ذکر نشده است. لذا به‌نظر می‌رسد کلام مرحوم بروجردی هم کلام قابل قبولی نیست. نتیجه بحث در ارتباط با حقیقت وجوب و استحباب از ملاحظه نظریات مختلف در این زمینه در می‌یابیم که آنچه به‌نظر نزدیک‌تر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۷

است کلام مرحوم آخوند است. بنابراین وجوب و استحباب، به‌عنوان دو مرتبه از طلب می‌باشند. مرتبه کامل و مرتبه ناقص. و در اینجا چیزی شبیه همان تشکیک حقیقی پیاده می‌شود. اکنون که بحث ما در اینجا به پایان می‌رسد لازم می‌دانیم نکته‌ای را در ارتباط با کلام محقق عراقی رحمه الله مطرح کنیم. مرحوم عراقی همانند مرحوم آخوند- تفاوت بین وجوب و استحباب را به شدت و ضعف و کمال نقص می‌دانست ولی معتقد بود که وجوب از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می‌شود، زیرا وجوب، عین طلب، بدون زیاده است ولی استحباب، عبارت از طلب با زیاده نقص است.[۶۳] به‌نظر ما قسمت اوّل کلام مرحوم عراقی صحیح است و تفاوت بین وجوب و استحباب، به‌شدت و ضعف و کمال و نقص است ولی قسمت دوم کلام ایشان- که وجوب را از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می‌کرد- قابل قبول نیست. برای تبیین مطلب، لازم است مقدّمه‌ای ذکر کنیم: در جایی که تفاوت به کمال و نقص و شدت و ضعف است، مثل نور قوی و نور ضعیف، وقتی ما این دو نور را در ارتباط با اصل ماهیت نور ملاحظه می‌کنیم نمی‌توانیم ادّعا کنیم که حقیقتِ نور قوی، عین حقیقت نور است بدون زیاده، ولی حقیقت نور ضعیف، عین حقیقت نور است با زیاده نقصان و ضعف. به‌عبارت دیگر: اگر ما نور ناقص را عبارت از «نور با زیاده نقصان» دانستیم، در مورد نور کامل نیز باید عین همین عبارت را به کار ببریم و آن را عبارت از «نور با زیاده کمال» بدانیم و فرق گذاشتن بین این دو، صحیح نیست. درست است که ما در مورد کمال و نقص گفتیم: «مابه‌الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» ولی این‌گونه نیست که زیاده، مثل فصل باشد. در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۸

عین اینکه «ما به الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» ولی هرکدام حدّی دارد. یکی را «النور الکامل» و دیگری را «النور الناقص» می‌گوییم. اگر مسأله نقصان، در نور ناقص، به‌عنوان حدّ مطرح شد، در نور کامل هم، کمال به عنوان حدّ مطرح است. ما در آنجا گفتیم: اگر نور را به کامل و ناقص تقسیم کردیم، معنا ندارد که یکی از این دو قسم، عین مقسم باشد بدون هیچ زیاده‌ای. هرجا

مسأله تقسیم مطرح شد، هر قسمی، همان مَقْسَم است ولی با یک اضافه، اگرچه آن اضافه، داخل در ذاتش می‌باشد و «مابه‌الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» امّا بالأخره وقتی شما وجود را به دو قسم کامل و ناقص تقسیم کردید نمی‌توانید بگویید: وجود کامل، عین وجود است بدون زیاده ولی وجود ناقص، وجود با زیاده است. همان‌طور که کمال، در وجود کاملْ مابه‌الامتیاز است و مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است، نقص هم در وجود ناقص، همین حالت را دارد. در نتیجه، اگرچه مرحوم عراقی، کلام مرحوم آخوند را پذیرفته و تفاوت بین وجوب و استحباب را به‌شدت و ضعف دانسته است و این قابل قبول است ولی اینکه ایشان می‌خواست از راه اطلاق و مقدمات حکمت، وجوب را استفاده کند، به اعتبار اینکه وجوب، عین همان طلب است بدون زیاده ولی استحباب عین طلب است با زیاده نقص، نمی‌تواند حرف صحیحی باشد و لازمه کلام مرحوم آخوند این است که ما از راه اطلاق نمی‌توانیم وجوب را استفاده کنیم.

جهت چهارم: آیا طلبی که معنای امر است، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

اشاره

طلب بر سه قسم است: طلب حقیقی، طلب انشائی و طلب ذهنی. طلب حقیقی: عبارت از واقعیت و حقیقت طلب است. ما در آینده، بحثی داریم که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۹

آیا واقعیت طلب، چیست؟ به‌نظر مرحوم آخوند که قائل به اتحاد طلب و اراده است، واقعیت طلب، همان واقعیت اراده است. اراده عبارت از صفتی نفسانی و قائم به نفس است که به دنبال بعضی از مبادی و مقدمات، تحقق پیدا می‌کند. اراده، یک واقعیت است و معنای واقعیت این است که به حسب خودش ملاحظه شود. واقعیت صفات نفسانیه عبارت از قیام این صفات به نفس است. اگر صفتی واقعاً قائم به نفس بود، دارای واقعیت است و اگر قائم به نفس نبود، دارای واقعیت نیست. مثلًا یکی از صفات نفسانیه، صفت علم است، این صفت، در صورتی واقعیت دارد که تحقق داشته و قائم به نفس انسانی باشد. بنابراین طبق مبنای مرحوم آخوند که طلب را متحد با اراده می‌داند، اراده حقیقیه، عبارت از همان حالت نفسانیه- و به تعبیر دیگر: شوق مؤکّد- است که به دنبال آن، عضلات به طرف مراد حرکت می‌کند. و معنای طلب حقیقی به‌نظر مرحوم آخوند همین اراده حقیقیه است.[۶۴] طلب ذهنی: این قسم از طلب هم عبارت از واقعیت و وجود است، امّا وجود در ظرف ذهن. به مجرّد اینکه انسان چیزی را تصور کرد- یعنی صورت آن شیء را در ذهن خود آورد- آن چیز وجود ذهنی پیدا می‌کند. مثلًا: در ارتباط با انسان، دو وجود مطرح است: وجود خارجی که عبارت از زید و بکر و ... است و وجود ذهنی که عبارت از تصور ماهیت و مفهوم انسان است. همین صورت ذهنیّه ماهیت انسان، وجود ذهنی انسان است. به‌طوری که اگر انسان ده بار تصور شود، این ماهیت، ده بار در ذهن می‌آید و وجود ذهنی پیدا می‌کند. وجود حقیقی و ذهنی در ارتباط با انسان روشن است ولی در ارتباط با طلب باید دقت بیشتری شود زیرا طلب، بنا بر مبنای مرحوم آخوند، همان اراده قائم به نفس انسان و همان شوق مؤکّد محرّک عضلات است و جای اراده حقیقیه، همان نفس است،[۶۵] لذا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۰

ممکن است کسی بین اراده حقیقیه با وجود ذهنی آن اشتباه کند و بگوید: وجود ذهنی هم عبارت از تحقق طلب در ذهن است. پس چه فرقی بین این دو هست؟ پاسخ این است که وجود ذهنی طلب، به‌عنوان تصور مفهوم طلب است. ممکن است انسان هیچ

اراده و طلبی نداشته باشد ولی وقتی با مفهوم اراده و مفهوم طلب برخورد می‌کند باید آن را تصور کند و به مجرّد اینکه مفهوم طلب، مورد التفات ذهن واقع شد، وجود ذهنی برای طلب تحقق پیدا می‌کند درحالی‌که واقعیت طلب و فرد حقیقی طلب- بنا بر قول ایشان که طلب و اراده را یک چیز می‌داند- ممکن است اصلًا تحقق نداشته باشد. ما که الآن در ارتباط با طلب و اراده بحث می‌کنیم، مفهوم آن دو را تصور می‌کنیم و وجود ذهنی طلب و اراده به‌طور مکرّر برای ما تحقق پیدا می‌کند ولی واقعیت آن دو الآن اینجا مطرح نیست. پس اشتباه نشود که بین وجود ذهنی طلب با وجود واقعی آن فرقی وجود ندارد، چون هر دو مربوط به نفس هستند. طلب انشائی: طلب، دارای وجود دیگری به نام «طلب انشائی» است که این قسم از وجود در ارتباط با انسان مطرح نیست. انسان، وجود انشائی ندارد. طلب انشائی به تعبیر مرحوم آخوند، این است که متکلّم، به صیغه افْعَلْ یا به ماده «أ، م، ر» و یا به خود ماده طلب، این ماهیت را ایجاد کند.[۶۶] البته بعداً می‌گوییم که ظرف وجود این ماهیت، نه خارج است و نه ذهن، بلکه به تعبیر بعضی از بزرگان فقهاء، وعاء آن عبارت از نفس الأمر است و نفس الأمر، اعم از واقع و ذهن است. متکلّم، مفهوم طلب را به‌واسطه «أطْلُبُ منک کذا» یا «افْعَلْ کذا» یا «آمُرُکَ بکذا» انشاء می‌کند.

این همان جملات انشائیه هستند نه جملات خبریه. البته ما به‌زودی در ارتباط با حقیقت انشاء بحث خواهیم کرد ولی در اینجا دو مطلب وجود دارد: مطلب اوّل: آیا دایره وجود انشائی، همه مفاهیم و ماهیات را شامل می‌شود یا

اینکه اختصاص به امور اعتباریه- مثل معاملات بالمعنی الأعم- دارد و یا اینکه علاوه بر امور اعتباریه، در بعضی از مفاهیمی که دارای مصادیق حقیقیه‌اند نیز جریان دارد؟

شما انسان را با طلب مقایسه کنید. هر دو هم دارای فرد حقیقی هستند و هم دارای فرد ذهنی ولی در مسأله انشاء، بین آن دو تفکیک می‌شود. انشاء طلب، امکان دارد ولی انشاء انسان، امری غیر عقلائی است. علت این جدائی، عقلاء هستند. عقلاء برای ماهیت و مفهوم انسان، وجود انشائی قائل نیستند ولی برای مفهوم و ماهیت طلب، وجود انشائی قائلند. مطلب دوم: مرحوم آخوند در اوایل همین بحث نکته قابل توجّهی را مطرح می‌کند، ایشان می‌فرماید: اگر ما طلب حقیقی را موضوع و مطلق الطلب و مفهوم الطلب را محمول قرار دهیم، حمل در چنین قضیه‌ای، حمل شایع صناعی خواهد بود، همان گونه که حمل در «زیدٌ إنسان» حمل شایع صناعی است زیرا بین موضوع و محمول، اتحاد در وجود مطرح است. بنابراین در وجودات حقیقیه طلب، حمل شایع صناعی مطرح است. ولی اگر موضوع را یک وجود ذهنی و محمول را همان کلّی قرار دهیم آیا حملش چه حملی است؟ مگر شما نمی‌گویید: وجود ذهنی هم وجود همان ماهیت است؟ مگر وجود ذهنی در عرض وجود خارجی نیست؟ چرا، وجود ذهنی و وجود خارجی در عرض هم و در یک رتبه‌اند. ولی اگر انسان متصوَّر در ذهن را موضوع و کلّی و ماهیت انسان را محمول قرار دادیم حمل آن چه حملی است؟ در اینجا بین صدر المتألهین رحمه الله و دیگران اختلاف است: مرحوم صدر المتألهین معتقد است این حمل نه حمل اوّلی و نه حمل شایع صناعی است بلکه نوع سومی از حمل است. همین‌طور اگر وجود انشائی طلب- که وجودی از ماهیت طلب است- را موضوع قرار دهیم، و بگوییم: «الطلب الإنشائی طلب»، حمل آن حمل شایع صناعی نیست. موضوع در حمل شایع صناعی، باید فرد حقیقی و مصداق واقعی محمول باشد و اگر مصداق

ذهنی یا مصداق انشائی محمول بود، حمل آن، حمل شایع صناعی نخواهد بود. عبارت مرحوم آخوند در کفایه ناظر به این معناست یعنی مرحوم آخوند می‌خواهد همین مطلبی را بفرماید که مرحوم صدر المتألهین فرموده است. ولی مرحوم آخوند طلب ذهنی را مطرح نمی‌کند بلکه طلب حقیقی و طلب انشائی را مطرح می‌کند.[۶۷]

ماهیت انشاء

اشاره

بـا توجه به اینکه مقصود از طلبی که مفـاد امر است، عبـارت از طلب انشـائی است، مناسب است در اینجا بحثی اجمالی در ارتباط با حقیقت انشـاء داشـته باشـیم و ببینیم آیـا حقیقت وجود انشـائی چیست؟ بـا وجود اینکه مسأله انشـاء- خصوصـاً در معاملات- مورد ابتلاست ولی این مسئله، کمتر مورد بحث قرار گرفته است.

۱- نظریه مشهور

اشاره

شهیـد اوّل رحمه الله در کتاب قواعد فقهیّه‌اش ۶۸] می‌فرمایـد: «الإنشاء هو القول الذی یوجد به معناه فی نفس الأمر»،[۶۹] یعنی انشاء عبـارت از لفظی است که به سـبب آن لفـظ، معنـا وجود پیـدا می‌کنـد ولی نه در خارج و نه در ذهن، بلکه در نفس الأمر که اعم از خارج و ذهن است. البته ما می‌دانیم که در بسـیاری از معاملات، لفظْ خصوصـیتی ندارد، مخصوصاً در باب بیع که- بنا بر تحقیق- با معاطات هم تحقق پیدا می‌کند. بنابراین لازم نیست که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۳

عامل وجود معنا و سببی که مؤثر در تحقق معناست، حتماً لفظ باشد و شاید علت اینکه ایشان لفظ را مطرح کرد، برای احتراز از غیر لفظ نبوده بلکه برای این باشـد که لفظ، واضـح‌ترین چیزی است که انشاء به سـبب آن تحقق پیدا می‌کند. بنابراین، از عبارت شـهید اوّل استـفاده می‌شود که وجود انشائی، به لفظ تحقق پیدا می‌کند به این صورت که وقتی بایع می‌گوید: «بعت»، اراده می‌کند که این بیع که عبارت از یک امر اعتباری است به سـبب لفظ «بعت» در نفس الأمر- که شامل عالم اعتبار هم می‌شود- تحقق پیـدا کند. اگر بیع، تحقق پیدا کرد، عقلاء، آثاری برآن مترتب می‌کنند.

ملکیتِ بـایع نسـبت به مبیع، تحقق پیـدا کرده و بـایع به هر صورتی که بخواهـد می‌توانـد در مبیع تصـرف کنـد. در باب زوجیّت هم همین‌طور است. وقتی زوجه خطـاب به زوج می‌گویـد: «أنکحتـک نفسـی علی المهر المعلوم»، زوجه اراده می‌کنـد که بـا این لفـظ، نکاح- که امری اعتباری است- در عالم اعتبار، تحقق پیـدا کنـد. بنابراین با لفظ «أنکحتک»، مفاد و معنای آن تحقق پیـدا می‌کنـد و این نکاح و زوجیت، منشأ ترتّب آثار فراوانی است، هم از نظر عقلاء و هم از نظر شرع. پس در حقیقت، ما از یک طرف واقعیت بیع را امری اعتباری می‌دانیم، زیرا بیع، مثل انسان نیست. انسان، هم دارای وجودات حقیقیه قابل مشاهده و هم دارای وجود ذهنی اسـت ولی بیع، دارای وجود حقیقی نیست زیرا وقتی زیـد، کتاب خود را به عَمرو می‌فروشـد، نه در واقعیت زید و نه در واقعیت عَمرو و نه در واقعیت کتـاب، هیـچ تغییری حاصـل نمی‌شود. نتیجه این امر اعتبـاری، فقـط این است که اضافه اعتباری زیـد نسـبت به کتاب، به عَمرو انتقـال پیـدا می‌کنـد و اضـافه اعتبـاری عَمرو در ارتبـاط با ثمن، به زیـد انتقال پیـدا می‌کنـد. و از طرفی نمی‌توانیم اسم این امر اعتباری را وجود ذهنی بگذاریم، زیرا وجود ذهنی به معنای تصور بیع و ایجاد بیع در ذهن است. شـهید اوّل رحمه الله می‌فرماید: این امر اعتبـاری، تحقق و وجودش به سـبب لفـظ است و وعـاء تحقق آن‌هم عبارت از نفس الأمر است که شامل تحقق خود امر اعتباری هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۴

می‌شود. امر اعتبـاری تحقق دارد، امّا وعاء آن، غیر از وعاء واقع و غیر از وعاء ذهن است. ولی امور اعتباریه، در فلسـفه حظّی نـدارند زیرا فلسـفه به دنبال یک واقع به‌معنای اعم است لـذا مسأله وجود ذهنی هم در فلسـفه محلّ بحث قرار گرفته که آیا حظّی از حقیقت دارد یا نه؟ چه رسـد به امر اعتباری که انسان هرچه ملاحظه می‌کنـد می‌بینـد چیزی وجود نـدارد، نه در زید تغییری به‌وجود آمده نه در عَمرو و نه در کتاب. بله می‌توان گفت: وجود انشائی محـدود به اعتباریات نیست و بعضـی از مفاهیم واقعیّه را هم دربر می‌گیرد. مفاهیمی چون اسـتفهام، تمنّی، ترجّی و ... از این قبیلنـد، که در عین اینکه دارای وجود انشائی هسـتند، مصـداق حقیقی و واقعی هم دارنـد. طلب مورد بحث ما هم از این قبیل است که چند جور وجود برای آن تصوّر می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: اسـتفهام‌هایی که در قرآن در ارتباط با خداوند مطرح شده، استفهام حقیقی نیست، زیرا استفهام حقیقی، ناشی از جهل استفهام‌کننده است و چنین چیزی در ارتباط با خداونـد محال است. بلکه این اسـتفهام‌ها، اسـتفهام انشائی است. اسـتفهام انشائی- برای خاطر اغراض و اهدافی- در مورد خداونـد متعـال، مـانعی نـدارد. در بـاب ترجّی و تمنّی نیز این‌گونه است.[۷۰] هریـک از این مفـاهیم، دارای سه نوع وجود می‌باشـند: وجود ذهنی، وجود حقیقی و وجود انشـائی. وجود ذهنی آنها، عبارت از تصور همین مفاهیم است و وجود انشائی آنها به این معنـاست که الفـاظی گفته شـود و به سـبب آن الفـاظ، تحقق این معـانی اراده شود. مثلًا متکلم می‌خواهـد مفهوم طلب بـا گفتن «اضْـرِبْ» تحقق پیـدا کند و یا مفهوم اسـتفهام با گفتن (وَ مَا تِلْکَ بِیَمِینِکَ یَا مُوسـی)[۷۱] تحقق پیـدا کنـد. و همین‌طور است لیت و لعلّ‌هایی که در قرآن وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۵

ظاهراً مشهور هم همین معنا را در ارتباط با انشاء مطرح کرده‌اند.[۷۲]

اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بر مشهور

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرمایـد: مراد شـما از اینکه می‌گویید: «معنا، به سبب لفظ تحقق پیدا کند» چیست؟ لفظ و معنا دو مقوله جدا می‌باشند و نمی‌شود لفظ، معنا باشد و یا معنا، لفظ باشد. آیا می‌خواهید بگویید: «وقتی واضع، لفظ را برای معنا وضع کرد، علقه و ارتبـاطی بین این لفـظ و معنـا تحقق پیـدا می‌کنـد و لفـظ، وجودی برای معنـا می‌شود، به‌گونه‌ای که حسن و قبـح معـانی، به الفاظ سرایت می‌کند»؟ اگر چنین چیزی می‌خواهید بگویید باید در هر لفظ و معنایی این حرف را بزنید. در جملات خبریه هم، لفظ و معنا و علقه وضـعیه وجود دارد بلکه در مفردات نیز همین‌طور است، انسـان، لفظی است که برای معنـایی وضع شـده است پس شـما باید اینجـا هم مسـأله انشاء را مطرح کنیـد. درحالی‌که شـما (مشـهور) دایره انشاء را فقط منحصـر به یک قسم از جملات- یعنی جملات انشائیه- می‌دانید. و این حرف را در مورد مفردات و جملات خبریه‌ای که در آنها اخبار اراده شده است مطرح نمی‌کنید. و اگر مراد شمـا وجود معنـا با قطع‌نظر از ارتباط وضـعی بین لفظ و معناست پس می‌گوییم: اگر معنا دارای وجود حقیقی باشـد- مثل جسم، که وجود حقیقی جوهری دارد- و بیـاض، که وجود حقیقی عرضـی دارد- لفظ نمی‌توانـد منشأ تحقق وجود حقیقی باشـد. تحقق وجود حقیقی دارای علـل و اسـبابی تکوینی است و لفـظ، مـدخلیتی در آنهـا نـدارد. امـا اگر معنا دارای وجود اعتباری باشـد، در باب امور اعتباریه، ملاک اعتبار در دست

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۶

معتبِر است و مـا که متشرعه هستیم، معتبِر را عبـارت از شـارع می‌دانیم. شـارع در مواردی اعتبـار ملکیت کرده است. بعضـی از این موارد، دارای عـاملی غیر اختیـاری است که ربطی به انسان نـدارد. مثلًا موت مورّث، امری غیر اختیاری است و شارع به‌واسـطه آیات

ارث، ملکیت وارث را– با سهام معینی– نسبت به اموال مورّث اعتبار کرده است.

بعضی دیگر از این موارد، دارای عاملی اختیاری است ولی مسأله انشاء در آن مطرح نیست، مثلًا حیازت مباحات یک امر اختیاری واقعی است و به دنبال این حیازت، شارع آمده و ملکیت حیازت‌کننده را اعتبار کرده است. اما وقتی سراغ بیع می‌آییم با (أحلَّ اللَّهُ البِیع)[۷۳] مواجه می‌شویم. «أحلَّ» در این آیه شریفه «أحَلَّ» وضعی است نه تکلیفی. معنایش این است که شارع همین بیع متداول و عرفی را مورد امضاء قرار داده است. یعنی اوّل باید یک بیع عرفی تحقق پیدا کند تا شارع بیاید و آن را امضا کند و ملکیت بایع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسبت به مبیع را اعتبار کند. همان‌طور که در احکام تکلیفیه این‌گونه است. ابتدا باید خمر تحقق پیدا کند تا نجاست و حرمت شرب برآن مترتب شود. بنابراین در باب بیع هم اعتبار به دست شارع است، پس چگونه شما می‌گویید: «امر اعتباری به‌وسیله «بعت» وجود پیدا می‌کند»؟ خیر، آن امر اعتباری به دست شارع است. باید ابتدا «بعت» تحقق پیدا کند تا شارع به دنبال آن «أحَلَّ» را پیاده کرده و بیع را امضاء و تصویب نماید. پس اگرچه بیع امری اعتباری است ولی آیا اعتبار به دست کیست؟ آیا به دست انشاءکننده است یا به دست شارع؟ معلوم است که به دست شارع است. آیا شما می‌گویید: «قول «بعت» سبب وجود اعتبار شارع است»؟ ما نمی‌توانیم چنین چیزی را بپذیریم. اعتبار شارع مربوط به خود اوست و سبب وجود آن، عبارت از بایع نیست. به‌عبارت دیگر: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما نمی‌خواهیم وجودات

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۷

اعتباریه را نفی کنیم. بلکه می‌گوییم: منشأ تحقق وجودات اعتباریه، به دست اعتبارکننده است. مثلًا در باب معاملات به معنای اعم، اعتبار به دست شارع است و ما قبول داریم که در بیع، تا وقتی بعت و اشتریت نباشد شارع، اعتبار ملکیت نمی‌کند. ولی بحث در این است که باید بیعی باشد تا شارع تنفیذ کند، باید بیعی باشد تا (أحَلَّ اللَّه) وضعی روی آن جریان پیدا کند. بنابراین، بیع در رتبه متقدّم بر (أحَلَّ اللَّه) است. بیع در رتبه متقدّم بر اعتبار شارع نسبت به ملکیت است و بحث ما در خود بیع است یعنی هنوز به اعتبار شارع نرسیده است. شما وجود انشائی را در این مرحله تصویر می‌کنید و ما می‌پرسیم: وجود انشائی در این مرحله چه معنایی دارد؟ وجود اعتباری که متأخر از این مرحله است، وجود حقیقی هم که در باب بیع و امثال آن مفهومی ندارد. پس اینجا چه چیزی وجود دارد که اسمش را وجود انشائی بگذاریم، در مقابل وجود حقیقی و وجود اعتباری؟[۷۴] بررسی اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بر مشهور: قسمت اوّل اشکال ایشان، مورد قبول ما نیز هست یعنی اگر معنا بخواهد به لفظ تحقق پیدا کند و منشأ آن علقه وضعیه باشد دارای تالی فاسد است. ولی قسمت دوم اشکال ایشان، مورد قبول ما نیست. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» فرمود: «اگر مراد مشهور از تحقق معنا به لفظ، تحقق معنا با قطع‌نظر از علقه وضعیه باشد، به مشهور می‌گوییم: وجود بر دو قسم است: وجود حقیقی که تحققش دائر مدار علل تکوینیه خاصّه است و وجود اعتباری که به دست اعتبارکننده است». اوّلًا: ما به آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌گوییم: شما چه دلیلی دارید که وجود بر دو قسم است؟ بلکه ما می‌گوییم: «قسم سومی هم برای وجود مطرح است و آن وجود انشائی است». شما که می‌خواهید حرف مشهور را جواب دهید نمی‌توانید بر ادّعا تکیه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۸

کنید، بلکه باید برهان اقامه کنید. البته ما می‌خواهیم بگوییم: «استدلال شما بر علیه مشهور، یک استدلال منطقی نیست» و الّا ما که مدّعی وجود انشائی هستیم، برای اثبات آن دلیل اقامه خواهیم کرد. ثانیاً: به نظر می‌رسد در کلام ایشان خلطی صورت گرفته و همان خلط باعث شده تا کلام مشهور را مورد اشکال قرار دهند، ایشان در مورد وجودات اعتباریه فرمودند:

«منشأ تحقّق وجودات اعتباریه به دست اعتبارکننده و به دست شارع است» سپس کلام مشهور را مورد اشکال قرار داده و فرمودند: «الفاظ نمی‌تواند سبب برای اعتبار شارع شود بلکه اعتبار شارع مربوط به خود اوست». در حالی که مراد مشهور از تحقّق یک امر اعتباری، مانند بیع توسّط «بعت»، این نیست که با گفتن «بعت» ملکیت شرعیه ایجاد می‌شود. زیرا ملکیت شرعیه متأخّر از بیع است. و

همان‌طور که آیت اللَّه خویی «دام ظلّه» قبول دارند باید بیعی در کار باشد تا شارع ملکیت را اعتبار کند. اما اساس اشکال اینجاست که بحث مـا در مـورد خـود بیع، قبـل از اعتبـار شـارع است. ولی ایشـان آن را به مرحله بعـد- یعنی مرحله اعتبـار شـارع- کشانـده و می‌فرمایـد: «بعثُ نمی‌تواند سبب وجود اعتبار شارع شود». اصـلًا بحث ما در این مرحله ربطی به اعتبار شارع و حتی اعتبار عقلاء هم نـدارد. بلکه بحث در رتبه مقـدّم بر این اعتبـار است. سؤال: آیـا در رتبه متقـدّمه، خـود این بـایع می‌توانـد اعتبـار ملکیت کنـد؟ اگر بگوییـد: نمی‌توانـد، پس چرا شـما می‌گوییـد: «بعت، آن چیزی را که در نفس بـایع است و یـک امر اعتبـاری است، ابراز می‌کنـد»؟ معنای این حرف این است که بایع می‌تواند ملکیت را اعتبار کند، نه ملکیت شرعیه و نه ملکیت عقلائیه، بلکه خودش می‌تواند اعتبار ملکیت کند، البته این اعتبار ملکیت، به‌ضـمیمه عقد، موضوع می‌شود برای اعتبار ملکیت عقلاء و شارع. بنابراین، شما قبول دارید که در مرحله موضوع، خود بایع می‌توانـد اعتبار ملکیت کند و قبول کردید که این، ربطی به شارع و عقلاء ندارد. اگر شـما دایره اعتبار را این‌گونه توسعه دادید- و چاره‌ای هم جز این ندارید- ما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۹

همین‌جـا وجود انشـائی را پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: وجود انشائی عبارت از این است که این امر اعتباری به نام بیع- به اعتقاد بایع- به «بعت» تحقق پیـدا کنـد. این امر اعتبـاری، گـاهی منشأ اعتبار عقلاء و شارع می‌شود و گاهی هم منشأ اعتبار آنان نیست، مثل اینکه معـامله‌ای واقع شود که هم عقلاء آن را باطل می‌داننـد و هم شارع. اما در همان معامله فاسـد، وجود انشائی تحقق پیـدا کرده ولی نه شارع اثری برآن مترتب کرده و نه عقلاء.

۲- نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

ایشان می‌فرماید: به‌نظر ما انشاء عبارت از این است که انسان به‌وسیله لفظ یا شبه لفظ، آنچه در نفس دارد ابراز کند. آنچه در نفس اسـت گـاهی یـک امر حقیقی و واقعی اسـت، مثـل مـواردی که طلب حقیقی در کـار باشـد. اگر مولاـ به دنبـال طلب حقیقی، جمله انشـائیه‌ای صـادر کرد، ایـن جملـه انشـائیه، از آن طلـب حقیقی که در نفس مولاـست پرده برمی‌دارد. و گـاهی آنچه در نفس اسـت عبـارت از یـک امر اعتبـاری و طلب اعتبـاری است، مثـل اینکه در نفس خود، ملکیت یـا زوجیّت را اعتبـار کنـد. در اینجا، «بعت» یا «أنکَحْتُ» می‌آیـد و آن اعتبار نفسانی را ابراز می‌کنـد. سپس می‌فرماید: اصـلًا این مسأله ابراز، اختصاص به جمل انشائیه ندارد بلکه در جمـل خـبریه نیز همین‌طور است. هیئت جمله خـبریه، برای ابراز آنچه در نفس مخـبر است وضع شـده است. آنچه در نفس مخبر است عبارت از قصـد حکایت از یک واقعیت است و جمله خبریه می‌آید آن را ابراز می‌کند. بنابراین، فرق بین جمله خبریه و انشائیه در ارتبـاط بـا مـا فی النفس است. اگر مـا فی النفس، قصـد حکـایت از یـک واقعیت باشـد، جـای جمله خـبریه است ولی اگر قصـد حکایت نباشد بلکه واقعیتی در خود نفس یا امری اعتباری در خود نفس وجود داشته باشد از آن به جمله انشائیه تعبیر می‌شود.[۷۵]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۰

بررسـی نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»: اینکه ایشان می‌فرمایـد: «بِعْتُ، به‌عنوان ابرازکننده ما فی النفس است» به این معناست که بیع در همـان حالت نفسانی تحقق پیـدا کرده است و به تعبیر و تصـریح خود ایشان، این لفظ، اماریت و کاشـفیت دارد از آنچه در نفس است. آیـا مسئله به این صورت است یـا آنچه مشـهور می‌گوینـد درست است؟ مشـهور می‌گوینـد: قبـل از اینکه «بعتُ» و «اشتریتُ» بیایـد، چیزی تحقق پیـدا نکرده است. امر اعتباری، به سبب «بعتُ» وجود پیدا می‌کند. بنابراین هم مشـهور و هم آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» قبول دارند که در اینجا امری اعتباری- با قطع‌نظر از شارع و عقلاء- وجود دارد، ولی بحث در این است که آیا آن امر اعتباری نفسانی که قبل از عقـد است، حقیقتِ بیع بوده و لفظْ کاشف از آن است یا اینکه امر اعتباری به خود این لفظ، وجود پیـدا می‌کنـد.

به‌نظر ما امر اعتباری به خود لفظ تحقق پیدا می‌کند و بیع، در رتبه قبل از عقد تحقق ندارد. شاهد این مطلب، مراجعه به عقلاست. آیا انشاءات عقلاء، به چه صورتی است؟ ما در معاملات ملاحظه می‌کنیم انسان چه‌بسا به انشاء خودش توجّهی ندارد.

وقتی انسان می‌خواهد به‌عنوان وکالت، صیغه نکاحی را جاری کند، آیا واقعاً قبل از عقد نکاح، مطلب را تمام‌شده می‌بیند و آن مطلب تمام‌شده را با لفظ اظهار می‌کند؟ روشن است که در این صورت، عقد مانند قباله نکاح خواهد بود و همان‌طور که قباله، حاکی از نکاحی است که انجام شده، عقد هم حاکی از نکاحی است که قبلًا واقع شده است. آیا واقعاً این‌طور است؟ ما وقتی به خودمان- به‌عنوان متشرعه تحصیل کرده- مراجعه می‌کنیم می‌بینیم مسئله این‌طور نیست. قراردادهایی که بین عقلاء انجام می‌شود حاکی از این نیست که قرارداد، قبلًا انجام شده است بلکه قراردادها به نفس همین الفاظ، انجام می‌گیرد. علاوه بر این، اگر شما الفاظ را به‌عنوان اماره و کاشف مطرح می‌کنید، ما به شما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۱

می‌گوییم: اماره و کاشف مربوط به‌صورت شک است. اگر شما یقین دارید که این اعتبار نفسانی تحقق دارد، دیگر مُبرِز، چه کاری می‌خواهد انجام دهد؟ آیا مُبْرِز، موضوعیت دارد یا طریقیت؟ معنای اماره و کاشف بودن الفاظ، عبارت از طریقیت است. حال اگر ما طریقیتِ بالا-تری داشته باشیم یعنی علم به ما فی النفس این زوجه یا بایع داشتیم، یقین داشتیم که این بایع، در نفس خودش ملکیت را اعتبار کرده، یا یقین داشتیم زوجه در نفس خودش، زوجیت را اعتبار کرده است، دیگر چه نیازی به این لفظ داریم؟ آیا شما جرأت می‌کنید بگویید این مُبْرِزِ بالاتر کافی است؟ خیر، کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند. در نتیجه، الفاظ جنبه موضوعیت دارند و اگر لفظ، موضوعیت داشت، معنایش این است که قبل از الفاظ، چیزی تحقق پیدا نکرده است بلکه با لفظ تحقق پیدا می‌کند.

آن چیزی که به لفظ، تحقق پیدا می‌کند همان بیع- که امری اعتباری است- می‌باشد.

همان‌طور که شارع، بیع را اعتبار می‌کند، بایع هم به کلمه «بعتُ»، این امر اعتباری را ایجاد می‌کند. و این ایجاد امر اعتباری به دست بایع، که حتماً باید با لفظ یا شبه لفظ باشد، وجود انشائی نامیده می‌شود. در نتیجه، نه اشکال آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» به مشهور وارد بود و نه راه‌حلّی که ایشان ارائه کرده، راه حلّ درستی است. بنابراین، حقیقت وجود انشائی، همان چیزی است که مشهور و شهید اوّل رحمه الله ذکر کردند و مراجعه به عقلاء هم آن را تأیید می‌کند.

نظریه مرحوم آخوند در ارتباط با طلبی که معنای «أ، م، ر» است

پس از آنکه اجمالًا با معنای وجود انشائی آشنا شدیم، مرحوم آخوند می‌فرماید: ما عقیده داریم طلبی که معنای «أ، م، ر» است عبارت از طلب انشائی است نه طلب حقیقی و نه مطلق طلب. ولی اگر شما اصرار داشته باشید که مادّه امر- در مقام وضع- برای مطلق طلب وضع شده است، ما نمی‌توانیم این معنا را انکار کنیم که ماده امر به‌واسطه کثرت استعمال در خصوص طلب انشائی، انصراف به طلب انشائی پیدا کرده است. همان‌طور که خود کلمه طلب، با اینکه ازنظر لغت، موضوع برای مطلق طلب است

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۲

ولی به‌واسطه کثرت استعمال در طلب انشائی، انصراف به طلب انشائی پیدا کرده است، به‌گونه‌ای که از شنیدن کلمه طلب بدون قید، ذهن ما به‌سوی طلب انشائی می‌رود.[۷۶]

مقایسه بین طلب و اراده در کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، در مقایسه بین طلب و اراده می‌فرماید: ما معتقدیم طلب و اراده دارای معنای واحدی بوده و درحقیقت، این دو لفظ، مترادفند ولی در مقام انصراف، بین آن دو تغایر وجود دارد، به‌طوری که کلمه طلب، انصراف به طلب انشائی و کلمه اراده، انصراف به اراده حقیقیه پیدا می کند. همین اختلاف در مقام انصـراف، سبب شده که بعضـی از علمای امامیه خیال کنند اختلاف بین طلب و اراده، اختلاف واقعی و مربوط به معناست. همان‌طوری که اشاعره یک چنین چیزی را قائل شده‌اند. درحالی که اختلاف بین این دو، در ارتبـاط بـا مقـام انصـراف است و از جهت معنـا و مفهوم، اختلافی بین آن دو وجود نـدارد همان گونه که معتزله و جمهور امامیه قائل به این مطلب می‌باشـند. مرحوم آخونـد سپس به نقد و بررسـی نظریه اشاعره و نظریه معتزله پرداخته است.[۷۷] قبل از ورود به بحث، لازم است مقداری در ارتباط با تاریخچه پیدایش این دو گروه بحث کنیم:

تاریخچه پیدایش اشاعره و معتزله

اشاره

مسائل اعتقادی که در رأس آنها وجود مقدس خداوند متعال و صـفات ثبوتی و سلبی حضرتش و مسأله معاد است. از دیرباز و قرنها قبل از اسلام مطرح بوده است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۳

دین مبین اسـلام طلوع کرد و قرآن مجیـد نازل شد. آیه شـریفه (کتابٌ أنزَلناهُ إلیکَ لِتُخرجَ النّاسَ مِن الظُّلماتِ إلی النُّور)[۷۸] بیانگر این مطلب است که قرآن مجیـد برای هـدایت مردم به‌سوی نور و از بین بردن ظلمت‌هـا و تاریکی‌هـا و جهالت‌هـا نـازل شـده است. آن‌هم همه ظلمت‌ها، آن‌گونه که از کلمه «الظلمات» که جمع محلّی به «ال» و مفید عموم است استفاده می‌شود. قرآن کریم، مردم را از همه ظلمت‌هـا بیرون آورد و در وادی نـور وارد کرد. به برکت قرآن، صـفات ثبوتیه و صـفات سـلبیه خداونـد روشن شـد و معلوم گردیـد که مقام ربوبیت و مقام خلقت در اختیار خداونـد است و خداونـد، عادل است.[۷۹] خلاـصه این که به برکت قرآن، رئوس مسائـل اعتقـادی و اصول مسائـل هستی و واقعیـات جهـان هستی برای مردم روشن شـد. امـا پیـدایش افکار و نظریات خاص، پس از تشکیل حکومت اسلامی، دارای علل متعدّدی است: یکی از علل آن وجود جنگ‌هایی است که بین مسلمانان و دشمنان اسلام پیش می‌آمد. در جنگ‌های صدر اسـلام، گاهی افرادی به دست مسلمانان اسیر می‌شدند که در بین آنان دانشمندان و یا احیاناً کسانی که نظریات خاصّی در ارتباط با مسائل اعتقادی داشتند به چشم می‌خوردند و در اثر اختلاط آنان با مسـلمانان، کم‌کم افکار و نظریات آنان مطرح شـده و مورد بحث و بررسـی قرار می گرفت. به‌نظر می‌رسد این امر، علت عمده برای پیدایش این افکار بود. علت دیگر، وجود ارتباطات میان مسلمانان و دولت‌های دیگر بود که این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۴

ارتباطات، مستلزم رفت و آمدها و نقل و انتقال نظریات مختلف بود. علت دیگرِ پیدایش افکار مختلف در بین مسلمانان، وجود یهود بود. یهودیان از اسـلام ضربه سختی خورده بودند و هیچ‌گاه حاضر نشدند دین اسلام را بپذیرند لذا بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله برای ضـربه زدن به اسـلام دست به کـار شدنـد البته ما ردّ پای واضـحی برای آنان نمی‌بینیم ولی باورکردنی نیست که یهود با وجود

یک چنین وضعیت و روحیه‌ای، بعد از پیامبر، خود را کنار کشیده باشد. مخصوصاً که بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله زمینه‌های انحراف و جاه‌طلبی و مقام خواهی در بین مسلمانان وجود داشت. لذا ما وقتی جریانات تاریخی را ملاحظه می‌کنیم برایمان اطمینان پیدا می‌شود که یهود در این جریانات نقش داشته است. حتی اگر کسی ادّعا کند که یهود در تغییر مسیر خلافت نیز نقش داشته است، نمی‌توان آن را انکار کرد. ما وقتی تاریخ پیدایش فرقه‌هایی چون وهابیّت و بهائیت را ملاحظه می‌کنیم دست‌های مرموز استعمارگران را به وضوح مشاهده می‌کنیم و این دست‌ها در صدر اسلام به نحو شدیدتری وجود داشته‌اند. پس از بیان مقدّمه فوق، به تاریخ پیدایش اشاعره و معتزله می‌پردازیم: در صدر اسلام، شخصی بود به نام «حسن بصری» که ماهیت روشنی ندارد، ظاهراً «حسن بصری» یکی از اسراء بوده که در بین مسلمانان آمده و به حسب ظاهر هم اسلام آورده است ولی آیا در باطن چه هدفی را دنبال می‌کرده است؟ خیلی معلوم نیست. همین اندازه مشخص است که در اسلام دو فرقه اشاعره و معتزله را به‌وجود آورد و این همه‌وقت مسلمانان- از صدر اسلام تا به حال و پس از این- را گرفت. «حسن بصری» برای بحث در زمینه مسائل اعتقادی، کلاس درسی تشکیل داد و چون شخص فاضلی بود، شاگردانی را دور خودش جمع کرد. یکی از شاگردان او شخصی به نام «واصل بن عطا» است. «واصل بن عطا» روزی در جلسه درس با استاد خود به بحث و گفتگو پرداخت تا جایی که میان آنها درگیری پیش آمد، لذا جلسه درس

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۵

استاد را ترک کرده و دیگر به آن جلسه حاضر نشد بلکه خود جلسه مستقلّی تشکیل داد و شاگردانی را دور خودش جمع کرد. اکثر مسائلی که در این دو جلسه مطرح می‌شد متناقض بود. این کلاس‌ها همین‌طور ادامه پیدا کرد. یکی از کسانی که به پیروی از «حسن بصری» برخاست، «ابو الحسن اشعری» بود که از شخصیت‌های علمی آن زمان به‌حساب می‌آمد. و ظاهراً از احفاد «ابو موسی اشعری» می‌باشد. «ابوالحسن اشعری» در اشاعه نظریات «حسن بصری» نقش بسزایی داشت. به جهت اهمیت زیادی که «ابوالحسن اشعری» داشت و به جهت پیروی او از «حسن بصری»، هم شاگردان «حسن بصری» روز به روز بیشتر می‌شدند و هم اسم این گروه، «اشاعره» نامیده شد. و چون «واصل بن عطا» از جلسه درس استاد خود «حسن بصری» کناره‌گیری کرده و اعتزال جست، او و شاگردانش را «معتزله» نامیدند.

اولین مسأله مورد بحث اشاعره و معتزله

اوّلین و مهم‌ترین مسأله‌ای که بین اشاعره و معتزله مورد بحث قرار گرفت این بود که آیا قرآن قدیم است یا حادث؟ منشأ طرح این مسئله این بود که قرآن مجید، از همان صدر اوّل، داری عنوان «کلام اللَّه» بود در خود قرآن هم در آیه شریفه (وَ کلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکلیماً)[۸۰] مسأله تکلیم و تکلّم را به خداوند نسبت داده است. با اینکه در قرآن- به حسب ظاهر- عنوان «متکلّم» به خداوند اطلاق نشده است، امّا آیه شریفه (وَ کلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکلیماً) به ضمیمه اینکه مجموعه قرآن، به‌عنوان کلام اللَّه است، زمینه این مطلب را به‌وجود آورد که اطلاق «متکلّم» بر خداوند صحیح است و لازم نیست عنوانی در خود قرآن مطرح شده باشد، بلکه همین اندازه که مصحّحی برای آن داشته باشیم کفایت می‌کند، لذا بین اشاعره و معتزله از این جهت اختلافی نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۶

اختلاف از اینجا شروع می‌شود که ما در مورد خداوند، دو نوع صفت داریم:

صفات ذات و صفات فعل. در فرق بین این دو نوع صفت گفته شده است: صفات ذات صفاتی است که ثبوت آنها برای ذات نیاز به مقام خاص و حال خاص و شأن خاص و شخص خاص ندارد. صفات ذات، اوصافی است که در ارتباط با خود ذات است- اگرچه

اضافه به غیر ذات هم در این‌ها وجود دارد- مثل صفت علم که در مورد خداوند ثابت کنیم. ثبوت علم، نه در وضعیت خاصی و نه در شأن خاصی و نه در حالت خاصی است بلکه علم در ارتباط با ذات خداوند است لذا وقتی می‌خواهیم دایره معلوم را مشخص کنیم می‌گوییم: (إنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیء عَلیم)،[۸۱] هیچ‌گونه محدودیتی در دایره معلوم وجود ندارد. قدرت هم یکی از صفات ذاتیه خداوند است.

البته گفتیم: این منافات ندارد با اینکه در این‌ها اضافه‌ای به غیر ذات هم باشد، مثل اینکه در قدرت، اضافه‌ای به مقدور است، در علم، اضافه‌ای به معلوم است ولی با توجه به اینکه معلومِ خاص و مقدورِ خاص دخالت ندارد، لذا قدرت و علم به نحو احاطه و به نحو مطلق بر خداوند ثابت است. صفات فعل صفاتی است که حالات و موارد و اشخاص در آن فرق می‌کند. صفت فعل، یعنی خداوند عملش و فعلش چنین بوده است. صفات فعل، به مسأله قدرت برنمی‌گردد. در خود ما نیز همین‌طور است. خیلی چیزها مقدور انسان است ولی هر مقدوری جامه تحقّق نمی‌پوشد. قدرت خداوند، در ارتباط با ذات است ولی هر مقدوری تحقق پیدا نمی‌کند. صفات فعل، مربوط به مقام عمل و مقام فعل است، مثل صفت خالقیت و رازقیت. مقصود از خالقیت و رازقیت، قدرت بر خلقت و رزق نیست، اگر خالقیت و رازقیت به قدرت برگردد، جزء صفات ذات می‌شود، بلکه مقصود، فعلِ خالقیت و فعلِ رازقیت است. وقتی این‌طور شد، به‌لحاظ موارد و افراد و حالات فرق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۷

می‌کند. خداوند رزق کسی را در هر ماه سی‌هزار تومان قرار داده است، در کنار این جنبه اثباتی، یک جنبه نفیی هم وجود دارد و آن این است که رزق او را در هر ماه پنجاه‌هزار تومان قرار نداده است. درحالی‌که هر دو مقدور خداوند است. قرآن کریم می‌فرماید: (وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعضَکُم علی بَعض فی الرِّزق)[۸۲] یعنی خداوند، بعضی از شما را بر بعض دیگر، در رزق برتری داد، یعنی بعضی رزقشان کمتر است. با وجود اینکه خداوند قدرت بر بالاتر هم دارد. این برای این است که مسأله رزق، مربوط به عمل خداوند است. در مقام خلقت هم همین‌طور است. الآن مثلًا جمعیت کره زمین، پنج میلیارد نفر است.

ممکن بود به‌جای این پنج میلیارد، ده میلیارد نفر وجود داشته باشند ولی خداوند آن پنج میلیارد دیگر را خلق نکرده است. نه به‌معنای اینکه قدرت بر خلق آنان نداشته است بلکه به این معنا که عمل خالقیت خداوند، در محدوده این پنج میلیون نفر جنبه ثبوتی پیدا کرده و در ارتباط با غیر اینان تحقق پیدا نکرده است. اما در صفات ذات- به لحاظ اینکه برگشت به ذات پیدا می‌کند- نمی‌توانیم این حرف‌ها را بزنیم. در صفات ذات، هیچ محدودیتی وجود ندارد. نمی‌توانیم بگوییم: خداوند بعضی چیزها را نمی‌داند یا بعضی چیزها از دایره قدرت او بیرون است. یکی از تفاوت‌های مهم میان صفات ذات و صفات فعل این است که صفات ذات، قدیمند به قدم ذات، همان‌طور که ذات پروردگار قدیم است علم و قدرت و سایر اوصاف ذاتیه او نیز قدیم است. ولی صفات فعل، این‌گونه نیستند، چون فعل، یک امر حادثی است. زید، دیروز خلق نشده بود و امروز خلق شده است. این خلقت، مربوط به مقام فعل است و به‌عنوان صفت فعل مطرح است. لذا اوصاف فعلیه خداوند، اتصاف به قدمت ندارد. البته در اینجا بحث مهمی وجود دارد که آیا ارتباط حادث به قدیم به چه کیفیت است؟ که این بحث در کتب فلسفی و کلامی مطرح شده است.[۸۳]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۸

اختلاف بین اشاعره و معتزله: اشاعره و معتزله، هر دو قبول دارند که اطلاق متکلّم بر خداوند صحیح است و تکلّم یکی از اوصاف خداوند است. ولی در این نزاع دارند که آیا عنوان متکلّم، جزء صفات ذات خداوند متعال است تا اتصاف به قدمت داشته باشد یا اینکه جزء صفات فعل خداوند است و اتصاف به قدمت ندارد؟

[اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلم]

نظریه معتزله در ارتباط با صفت تکلّم

معتزله می‌گویند: عنوان متکلّم، همان‌طور که بر انسان اطلاق می‌شود، بر خداوند هم به همان صورت، اطلاق می‌شود. واقعیت تکلم در مورد انسان این است که انسان وقتی صحبت می‌کند، از تکیه اصوات بر مخارج فم استفاده کرده و تدریجاً ایجاد صوت می‌کند و هر صوتی را بر یک مخرج و مقطع از فم متکی می‌کند. مخاطب هم در مقام استماع، به همین نحو، اصوات را استماع می‌کند. معتزله و مشهور امامیه می‌گویند:

اطلاق متکلّم در مورد خداوند نیز به‌همین‌صورت است ولی بین تکلّم انسان و تکلّم خداوند، یک فرق وجود دارد و آن این است که انسان چون جسم است و دارای دهان و زبان و مخارج فم است، سخن را در دهان خودش ایجاد می‌کند امّا خداوند چون جسم نیست و زبان و دهان در مورد او معنا ندارد، همین اصوات را به نحو تدریج در موجود دیگری ایجاد می‌کند، که درحقیقت، آن موجود دیگر، به منزله دهان و زبان به‌حساب می‌آید، مثل تکلّمی که خداوند با موسی علیه السلام کرد و اصوات را در شجره ایجاد کرد و در آیه شریفه (وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکلیماً)[۸۴] تکلّم را به خودش نسبت داد. در مورد رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز وارد شده است که وقتی حضرت از غار حرا به طرف منزل سرازیر شد، سنگریزه‌ها به رسالت آن حضرت گواهی دادند و شاید اولین موجودی که به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۹

رسالت آن حضرت شهادت داد، همین سنگریزه‌ها بودند. سخن گفتن سنگریزه‌ها به این صورت بود که خداوند در آنها به نحو تدریج و تدرّج، ایجاد صوت کرد، به همان کیفیتی که انسان سخن می‌گوید. در نتیجه، اینان می‌گویند: اطلاق متکلّم بر خداوند، به‌عنوان صفت فعل است و همان‌طور که سایر صفات فعل- مثل خالق و رازق- اتصاف به حدوث دارند، صفت «متکلّم» نیز به‌همین‌صورت است.[۸۵]

نظریه اشاعره در ارتباط با صفت تکلّم

اشاعره می‌گویند: تکلّم، جزء صفات ذات است و مثل قدرت و علم، اتصاف به قدمت دارد. این بحث در بین اشاعره آن‌قدر دچار انحراف شده که نه تنها قرآن را- به‌عنوان کلام اللَّه- قدیم می‌دانند بلکه آن‌طوری که بعضی از حنابله ۸۶] معتقدند، حتی کاغذ و جلد و غلاف قرآن هم قدیم است. حال مقصود کدام جلد و غلاف بوده؟

آن را معین نکرده‌اند. اشاعره می‌گویند: صفتی به‌عنوان «کلام نفسی» در ذات خداوند تحقق دارد و این «کلام نفسی» اتصاف به قدمت دارد. و چون «کلام نفسی» قائم به ذات خداوند است پس قرآن- که کلام خداوند است- نیز قدیم است. اشاعره، به این هم اکتفا، نکردند، بلکه گفتند: همان‌طوری که علم و قدرت خداوند، از صفات ذاتی و قدیم است، درعین‌حال، منافاتی ندارد که عالم و قادر بر انسان‌ها هم به نحو حقیقت اطلاق شود، البته نه به آن توسعه و نه به‌عنوان عینیت که در مورد خداوند مطرح است. دایره قدرت انسان محدود است و نمی‌توان گفت: «إنّ الإنسانَ عَلی کُلّ شیء قَدیر» و قدرت در انسان، اتصاف به قدمت ندارد بلکه همان‌طوری که خود انسان، حادث است، قدرت او هم حادث است. اشاعره می‌گویند:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۰

عین این معنا را در مورد «کلام نفسی» هم پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: «کلام نفسی» وقتی در ارتباط با ذات پروردگار مطرح می‌شود، این صفت، قدیم است به قِدَم ذات.

ولی همین «کلام نفسی» در مورد جمل انشائیه و خبریه هم وجود دارد. در جمل خبریه، وقتی شما می گویید: «جاء زیدٌ من السفر»، آنچه در کنار این الفاظ، در نفس شما وجود دارد، عبارت از علم به آمدن زید از سفر است. اشاعره می گویند: ما این را قبول داریم ولی معتقدیم در اینجا غیر از مسأله علمِ شما، در کنار «جاء زید من السفر» یک امر نفسانی دیگری هم وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می کنیم، امّا این «کلام نفسی» حادث بوده و غیر از «کلام نفسی» قدیم در ارتباط با ذات خداوند است. اشاعره، نسبت به جمل انشائیه تفصیلی قائل شده و می گویند: در جمل انشائیه‌ای که مشتمل بر امر است، مثل صیغه افْعَلْ، قبل از اینکه مولا به عبدش بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» اگرچه در نفس مولا اراده‌ای وجود دارد که متعلق به اشتراء لحم است ولی غیر از این اراده، چیز دیگری هم در نفس مولا وجود دارد که ما از آن به «کلام نفسی» تعبیر می کنیم. «کلام نفسی» در خصوص اینجا به‌عنوان «طلب» هم نامیده می‌شود. جمل انشائیه مشتمل بر نهی نیز همین‌طور است، یعنی اگر ماهیت نهی، عبارت از «طلب ترک» باشد، امر و نهی، در اصل طلبْ مشترک می‌باشند ولی یکی متعلّق به فعل و دیگری متعلّق به ترک است. در اینجا نیز می گوییم: علاوه بر اراده‌ای که متعلّق به ترک منهی عنه است، یک واقعیت نفسانی دیگری هم وجود دارد که عنوان عامّ آن، «کلام نفسی» و عنوان خاصش، «طلب» می‌باشد. و اگر ماهیت نهی عبارت از «زجر و منع از فعل» باشد، آن حالت نفسانیه‌ای که در ارتباط با زجر مطرح است، عبارت از «کراهت مولا ـ نسبت به این عمل منهی عنه» است و ما می گوییم: علاوه بر این کراهت، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که عنوان عام آن «کلام نفسی» و عنوان خاصش عبارت از «زجر» است. اما در جملات انشائیه دیگر، مثل عقود و ایقاعات و استفهام انشائی و تمنّی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۱

انشائی و ترجّی انشائی و ...، غیر از اوصاف تمنی حقیقی، ترجّی حقیقی، استفهام حقیقی، انشاء تملیک عین به مال، انشاء زوجیت و ...، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می کنیم و در این موارد، دیگر عنوان خاص وجود ندارد.[۸۷] در پایان تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که اشاعره، با وجود اینکه صفت تکلّم را از صفات ذاتی خداوند و قدیم و قائم به ذات پروردگار می‌دانند ولی درعین‌حال، صفات را زاید بر ذات می‌دانند و می گویند: قیام این صفات به ذات، به نحو حلولی است.

نظریه بعض محققین در مورد صفت تکلّم

حضرت امام خمینی رحمه الله در رساله‌ای که پیرامون طلب و اراده تألیف کرده، پس از ذکر نظریه معتزله و اشاعره می‌فرماید: بعضی از اهل تحقیق گفته‌اند: «اطلاق متکلّم بر خداوند، به هیچ‌یک از این دو صورتی که معتزله و اشاعره مطرح کردند نیست، بلکه اطلاق متکلّم بر خداوند، به همان صورتی است که در ما انسان‌ها وجود دارد، با این تفاوت که ما انسان‌ها به سبب آلت زبان و دهان تکلّم می‌کنیم ولی خداوند، بدون آلت، تکلّم می کند. تکلّم در مورد خداوند، به‌معنای ایجاد کلام در جسم دیگر نیست بلکه به معنای ایجاد کلام از جانب خداوند، بدون آلت است».[۸۸] به‌نظر ما، همان‌طور که معتزله، قصّه تکلّم شجره را به‌عنوان مؤیّد نظریه خود مطرح کردند، اینجا هم ممکن است برای این قول بعض اهل تحقیق مؤیّدی ذکر کرد و آن این است که خداوند از موسی سؤال کرد: (وَ ما تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسى)، موسی علیه السلام هم جواب داد: (هِیَ عَصایَ أَتَوَكَّؤُ عَلَيْها وَ أَهُشُّ بِها عَلى غَنَمِی وَ لِیَ فِيها مَآرِبُ أُخرى)[۸۹]، در اینجا تکلّمی که خداوند با موسی علیه السلام داشت، بدون واسطه بوده

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۲

و شجره یا چیز دیگری در بین نبوده است. در نتیجه، این گونه نیست که تکلّم خداوند با بشر، حتماً نیاز به واسطه‌ای داشته باشد.

نظریه امام خمینی رحمه الله در ارتباط با صفت تکلّم

امام خمینی رحمه الله پس از ذکر اقوال سه‌گانه، هر سه را ردّ کرده و می‌فرمایـد: کلام خداونـد، به‌معنای وحی خداونـد است. ما که قرآن مجیـد را به‌عنوان «کلام اللَّه» مطرح می‌کنیم و همین امر سـبب شـد که عنوان «متکلّم» بر خداونـد اطلاـق شود، آیـا همه قرآن به‌وسیله ایجاد صوت در شـیء دیگر تحقق پیدا کرده است؟ شکی نیست که مسئله این‌گونه نبوده است. آیا همه قرآن، بدون واسطه نازل شـده است؟ خیر، به این صورت هم نبوده است. مسأله کلام نفسـی هم که باطل است و ما ادلّه بطلان آن را ذکر خواهیم کرد. پس کیفیت نزول قرآن به چه صورتی بوده است؟ امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: کلام خداونـد به‌معنای وحی خداونـد است و ما حقیقت وحی را به آسانی نمی‌توانیم درک کنیم. درک حقیقت وحی، متوقف بر مرتبه بالایی از علم و عمل و تحمل ریاضت است. آیات متعـددی در ارتباط با وحی وارد شـده است، در یکجا می‌فرماید: (نَزلَ بِه الرّوح الأَمین عَلی قَلبك ...)[۹۰]، یعنی روح الأمین، قرآن را بر قلب تو نازل کرد، که شاید مسأله کلام هم- به این صورت که ما تصور می‌کنیم- وجود نداشته است و یا اگر هم وجود داشـته، دخـالتی در ماهیت وحی نداشـته است. در جای دیگر می‌فرمایـد: (إنَّه لَقرآن کَریم، فی کتابٍ مَکنون)،[۹۱] در اینجا «کتاب مکنـون» ظرف برای قرآن کریـم واقع شـده اسـت و ظرف و مظروف، دو چیز هسـتند. حـال آیـا مقصـود آیـه چیست؟ به این زودی نمی‌توان به معنای آیه پی برد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۳

در جای دیگر می‌فرمایـد: (إنّ هو إلّا وحیٌ یوحی ... ثُمّ دنی فتدلّی فَکانَ قابَ قوسـین أو أدنی)،[۹۲] که این آیات شاید مفصّل‌ترین آیـاتی باشـد که در ارتبـاط بـا حقیقت وحی وارد شـده ولی فهم آن، در نهایت دشواری است. در آیه (إن هو إلّا وحیٌ یوحی مرجع ضمیر «هو»، ظاهراً رسول اکرم صـلی الله علیه و آله است. آیا در این آیه، مبالغه‌ای به‌کاررفته‌است؟ بعیـد است که در تعبیرات قرآنی که در ارتباط با اساس نبوت است، تعبیراتی مجازی چون «زید عدل» داشته باشیم.[۹۳]

نقد و بررسی اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلّم

اشاره

آنچه بـه‌نظر می‌رسـد همیـن نظریـه امـام خمینی رحمه الله است، زیرا مـا از عنـوان «کلاـم اللَّه» به صـفت «متکلّم» رسیدیم. بنـابراین نمی‌توانیم «متکلّم» را به‌گونه‌ای معنا کنیم که با خود «کلام اللَّه» قابل جمع نباشـد. برای نقـد و بررسـی کلام اشاعره و معتزله، ما باید ابتـدا محل نزاع بین این دو گروه را مشـخص کنیم، زیرا وقتی در کلام مرحوم آخوند دقت کنیم می‌بینیم مثل اینکه ایشان محلّ نزاع را به‌گونه دیگری مطرح کرده و به نتایجی رسیده است که با دقّت درمی‌یابیم مسئله به این صورت نیست.

کلام مرحوم آخوند

ایشان در ارتباط با طلب و اراده می‌فرمایـد: حق این است که طلب و اراده دو لفظی هستند که بر معنای واحـدی وضع شده‌انـد. این وحـدت معنـا، در همه مراتب، تحقـق دارد یعنی هم در عـالَم مفهـوم، معنایشـان واحـد است و هم در وجـود حقیقی و هم در وجود انشائی.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۴

مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه می‌گوید: و قاعدتاً هم در وجود ذهنی. اتحاد طلب و اراده در مفهوم، به این معناست که موضوع له لفظِ طلب و اراده یک چیز است. امّا وجود حقیقی، عبارت از صفت قائم به نفس و به تعبیر دیگر: شوق مؤکّد است، که اگر انسان خودش بخواهد کاری را انجام دهد، آن شوق، محرّک عضلات به طرف مراد است و اگر بخواهد به‌وسیله دیگری آن کار را انجام دهد، آن شوق، مؤکّدِ امر اوست به این که این مأمور به را در خارج انجام دهد. می‌فرماید: همین شوق مؤکّد نفسانی که وجود حقیقی ماهیت اراده است، وجود حقیقی ماهیت طلب نیز می‌باشد. در وجود انشائی نیز همین‌طور است، وقتی مولا می‌گوید: (أقیموا الصّلاة) شما می‌گویید: «طلب انشائی در ارتباط با صلاة مطرح است»، در همین مورد می‌توانیم بگوییم: «اراده انشائیه متعلّق به صلاة است». در وجود ذهنی نیز همین‌طور است یعنی اگر شما ماهیت اراده را تصور کردید و به آنْ وجود ذهنی دادید، این هم صدق می‌کند که وجود ذهنی اراده است و هم صدق می‌کند که وجود ذهنی طلب است. بنابراین، در تمام مراتب چهارگانه، فرقی بین طلب و اراده نیست. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: تنها یک فرق بین این دو وجود دارد و آن مربوط به مقام انصراف است. وقتی کلمه اراده را اطلاق می‌کنید، اراده، انصراف به وجود حقیقی اراده و اراده حقیقیه دارد ولی وقتی طلب را اطلاق می‌کنید، انصراف به طلب انشائی پیدا می‌کند. مترادف بودن، منافاتی با انصراف ندارد. مثلًا انسان و بشر مترادفند ولی چه‌بسا انسان انصراف به افرادی داشته باشد که دارای فضایل زیادی از انسانیت می‌باشند ولی بشر به چیز دیگری انصراف داشته باشد.[۹۴]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۵

وقتی مرحوم آخوند، مسئله را به این صورت مطرح می‌کند، طرف مقابل ایشان چه باید بگوید؟ اشاعره که این حرف را قبول ندارند. بنابراین- روی تحریر محلّ نزاع- قاعدتاً باید بگویند: «طلب و اراده، دو لفظی هستند که برای دو معنای متغایر وضع شده‌اند».

آن‌وقت در معنای اراده بحثی نیست، زیرا موضوع له مشخص است پس نزاع، در ارتباط با کلمه طلب می‌شود. مرحوم آخوند باید بگوید: «طلب برای همان چیزی وضع شده که اراده برای آن وضع شده است» و اشاعره بگویند: «خیر، طلب برای یک چیز و اراده برای چیز دیگری وضع شده است». اگر نزاع به این صورت باشد، این یک نزاع لغوی است. بررسی کلام مرحوم آخوند: ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: أوّلًا: یک مسأله کلامی با این اهمیت که حتی علم کلام با وجود اینکه در مورد جمیع مسائل اعتقادی بحث می‌کند، نام «کلام» را به خود گرفته، چون مهم‌ترین مسأله مورد بحث، مسأله کلام و تکلّم و اطلاق متکلّم بر خداوند است، آیا این مبتنی بر یک مسأله لغوی است؟ یعنی ما باید به کتب لغت مراجعه کنیم تا به دست آوریم که لفظ طلب بر همان معنایی وضع شده که اراده برآن وضع شده است یا بر معنایی دیگر؟ آیا این مسئله، مثل مسأله تیمم است که باید به لغت مراجعه کنیم تا ببینیم «صعید»، به‌معنای «مطلق وجه الأرض» است یا «خصوص تراب خالص»؟ ثانیاً: اشاعره که می‌گویند: «در خداوند، غیر از صفات ثبوتیه معروف، صفت دیگری نیز وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم» و بعد دایره کلام نفسی را به انسان‌ها هم سرایت می‌دهند، آیا این مطلب، چه ارتباطی دارد به اینکه ما بحث کنیم آیا طلب و اراده، دو لفظ به‌جای یک معنا هستند یا دو لفظ به‌جای دو معنا؟ یعنی اگر کسی- مثل مرحوم آخوند- گفت: «طلب و اراده، دو لفظ به‌جای یک معنا هستند»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۶

آیا این معنایش ابطال کلام نفسی است؟ چه ارتباطی بین این مسئله و بطلان کلام نفسی وجود دارد؟ و اگر کسی گفت: «طلب و اراده، دو لفظ به‌جای دو معنا هستند» آیا معنایش ثبوت کلام نفسی است؟ لذا این‌گونه که مرحوم آخوند محلّ نزاع را مطرح کرد، ظاهر این است که نزاع را در ارتباط با لغت مطرح کرده است و این مسأله لغوی، هیچ ارتباطی به مسأله مورد نزاع اشاعره و معتزله ندارد. محلّ نزاع اشاعره، وجود و عدم وجود واقعیتی بنام «کلام نفسی» است. اشاعره می‌گویند: کلام نفسی وجود دارد، معتزله می‌گویند: وجود ندارد. اما اینکه اسم آن را چه بگذاریم، دخالتی در محلّ نزاع ندارد. به‌عبارت دیگر: نزاع بین اشاعره و معتزله در

ارتباط با وجود و عدم وجود واقعیتی به نام «کلام نفسی» است و مسئله، از این جهت، هیچ ارتباطی به لغت و تسمیه ندارد.
گرچه در ذیل کلمات مرحوم آخوند تا حدّی به این معنا اشاره شده است ولی شروع بحث که به‌عنوان تحریر محلّ نزاع است، ظهور در این دارد که نزاع بین اشاعره و معتزله در این جهت است که آیا لفظ طلب و اراده برای دو معنا وضع شده‌اند یا این دو لفظ، مترادف بوده و برای یک معنا وضع شده‌اند؟ لذا اهتمامی که مرحوم آخوند دارد بر اینکه این دو لفظ، برای یک معنا وضع شده‌اند و آن معنا هم در تمام مراتب، بین طلب و اراده متّحد است، این اهتمام، از نظر تحریر محل نزاع، حُسن ندارد. ثالثاً: مرحوم آخوند، بین اشاعره و معتزله، تصالحی برقرار کرده و می‌گوید: نزاع میان این دو، نزاعی لفظی است و اشاعره و معتزله در یک واقعیتْ نزاع ندارند بلکه اتحاد طلب و اراده به‌نظر معتزله، دارای معنایی است که اشاعره هم آن را قبول دارند و مغایرت بین طلب و اراده، معنای دیگری دارد که معتزله هم آن را قبول دارند. ایشان در توضیح این مطلب می‌فرماید: در مقایسه میان طلب حقیقی با اراده حقیقیه، همه قبول دارند که طلب حقیقی با اراده حقیقیه اتحاد دارند و طلب انشائی نیز با اراده انشائیه اتحاد دارند. ولی اگر طلب انشائی را با اراده حقیقیه مقایسه کنیم، بین آنها مغایرت وجود دارد، زیرا در خود اراده هم، اراده انشائی، مغایر با اراده حقیقیه است و
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۷
علت اینکه اشاعره، مسأله مغایرت را مطرح کرده‌اند، انصرافی بود که ما ذکر کردیم. ما گفتیم: اگرچه بین طلب و اراده، هیچ مغایرتی وجود ندارد ولی در مقام انصراف، بین آنها مغایرت وجود دارد، زیرا طلب، منصرف به طلب انشائی و اراده، منصرف به اراده حقیقیه است. در نتیجه، مقایسه‌ای که اشاعره بین طلب و اراده کرده‌اند مقایسه بین دو انصراف است. اما اگر ما هر دو را در ارتباط با حقیقیه یا در ارتباط با انشائیه مطرح کنیم، بین آنها مغایرتی وجود ندارد. بنابراین، اشاعره که قائل به مغایرتند، طرفین مقایسه را با دو صفت مطرح کرده‌اند: طلب انشائی و اراده حقیقی. اما معتزله که قائل به اتحادند، در دو طرف مقایسه، یک وصف را ملاحظه کرده‌اند: طلب انشائی را با اراده انشائیه مقایسه کرده‌اند و طلب حقیقی را با اراده حقیقیه. در نتیجه، نزاع بین این دو، لفظی است و آنچه را اشاعره می‌گویند، معتزله هم قبول دارند و آنچه را معتزله می‌گویند، اشاعره هم قبول دارند. مرحوم آخوند، گویا محل نزاع بین اشاعره و معتزله را به درستی ملاحظه نکرده است. وقتی نزاع بین اشاعره و معتزله در وجود و عدم وجود صفتی نفسانی غیر از این اوصاف معهوده است آیا ما می‌توانیم آن را به‌صورت نزاعی لفظی مطرح کنیم؟ اشاعره می‌گویند: «در مورد خداوند، غیر از اوصاف ثبوتیه اراده و قدرت و حیات و امثال این‌ها، صفت دیگری وجود دارد که آن صفت، قدیم و قائم به ذات، به قیام حلولی و زائد بر ذات است». ولی معتزله، این معنا را منکرند. چگونه ما می‌توانیم بین این دو گروه، تصالح برقرار کنیم و بگوییم: «نزاع بین این دو، لفظی است و اگر از محدوده الفاظ بیرون برویم، بین آنان اختلافی وجود ندارد»؟ اینان هیچ کاری به عالم لفظ ندارند بلکه وجود یک واقعیت را مورد نفی و اثبات قرار داده‌اند. و به کار بردن عناوینی چون «کلام نفسی» و «لفظ طلب» و امثال این‌ها، به این معنا نیست که این الفاظ، دخالت در نزاع دارند، بلکه اگر لفظی هم در این زمینه وجود نداشته باشد باز این نزاع بین اشاعره و معتزله مطرح است. حال برای روشن شدن مطلب، ما باید ابتدا ادلّه اشاعره را مورد بررسی قرار دهیم:
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۸

ادلّه اشاعره بر وجود کلام نفسی

دلیل اوّل

اشاره

اشاعره می‌گویند: در جمله‌های خبریه و انشائیه، حقیقتی به‌عنوان «کلام نفسی» وجود دارد:

کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه:

اشاره

آیـا خبریّه بودن یـک جمله، علاـوه بر جهات نحوی معتبر، بر چه چیزی توقف دارد؟ بـدون تردیـد، حالت نفسانی مخبر، دخالتی در تحقق جمله خبریه نـدارد. اگر مخبر، علم به مطابقت خبر خود با واقع داشـته باشـد، یا شک داشـته باشد و یا حتی عالم به کذب خبر خود باشـد، این‌ها در تحقق جمله خبریه و اتصاف آن به خبریّه بودن دخالتی نـدارد. در جانب مسـتمع نیز همین‌طور است، یعنی اگر مسـتمع، عالم به صـدق مخبر یا عالم به کـذب او باشـد و یا شک داشـته باشـد که آیا مخبر صادق است یا کاذب؟ این‌ها دخالتی در تحقق جمله خبریه و اتصاف آن به خبریه بودن نـدارد. سؤال: مگر شـما نمی‌گوییـد: «الخبر یحتمل الصـدق و الکذب»؟ بنابراین، اگر مسـتمع، علم به کـذب یا صـدق مخبر دارد، نمی‌توان جمله او را جمله خبریه نامیـد، زیرا چنین جمله‌ای «یحتمل الصـدق و الکـذب» نیست. جواب: «الخبر یحتمل الصـدق و الکـذب» به لحاظ نفس خبر و ذات آن می‌باشـد و علم سامع به صـدق یا کذب خبر، موجب نمی‌شود که خبر از خبریت خارج شود. آن‌وقت اشاعره، معتزله را مخاطب قرار داده می‌گویند: شما «معتزله» که می‌گویید:
در جملات خبریه، یک واقعیت نفسانیه وجود دارد، آیا ممکن است آن واقعیت نفسانیه را به ما معرفی کنیـد؟ معتزله می‌گوینـد: بله، آن واقعیت نفسـانیه، عبـارت از علم و تصـدیق است. اشـاعره می‌گوینـد: علم، تنها در یک صورت از آن صور سه‌گانه وجود دارد و آن جایی است که مخبِر، علم به مطابقت داشته باشد ولی آیا در جایی که شک دارد یا علم به عدم
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۹
مطـابقت دارد، آن واقعیت نفسانیه چیست؟ اشاعره می‌گوینـد: از اینجا در می‌یابیم که همان‌طوری که لفظ «جاء زیـد من السـفر»، در اتصـاف به خـبریه بـودنش، مشـروط به هیـچ شـرطی نیست و فرقی بین آن صورت‌هـای سه‌گـانه وجود نـدارد، مـا معتقـدیم: صـفت نفسـانیه‌ای غیر از مسأله علم در نفس مخبِر وجود دارد که در آن صـفت نفسانیه، بین حالات سه‌گانه‌اش با حالات سه‌گانه «جاء زید من السـفر» فرقی وجود ندارد. آن واقعیت نفسانیه، عبارت از واقعیت «جاء زید من السـفر» است. این واقعیت، واقعیت خارجیه نیست، زیرا چه‌بسا زید از سـفر نیامده و جمله «جاء زید من السفر» واقعیت خارجیه نداشته باشد. بلکه واقعیتی است که حتی برای کاذب هم وجود دارد و ما اسم آن را «کلام نفسی» می‌گذاریم.[۹۵]

بررسی کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه

برای بررسـی این کلام، باید به وجدان خودمان مراجعه کنیم. ما هر روز صدها جمله خبریه اسـتعمال می‌کنیم، باید ببینیم آیا در آنها صفت نفسـانیه‌ای به‌عنوان «کلام نفسـی» وجود دارد؟ به‌عنوان مثال، ما جمله خبریه «زیـدٌ قائمٌ» را مورد بررسـی قرار می‌دهیم تا ببینیم برای تشکیل این جمله، چه واقعیت‌هایی وجود دارد؟ ۱- یک واقعیت، واقعیت الفاظ این جمله است، واقعیت لفظ زید، یک واقعیت است که در آن اموری چون حروف ترکیـبیه زیـد، تقـدّم و تـأخّر حروف، مفتوح بودن زاء و سـکون یـاء و تـابع بودن دال نسـبت به عوامل، نقش دارنـد. این واقعیت، در ارتباط با لفظ زیـد- با قطع‌نظر از اراده یا عـدم اراده معنای آن- می‌باشـد. واقعیت لفظ قائم نیز یک واقعیت است. ولی قائم دارای مادّه و هیئت است، مادّه آن دارای یک وضع و هیئت آن دارای وضع دیگر است. پس در ارتباط با قائم، دو جهت واقعی مطرح است: هیئت آن،
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۰
که عبـارت از هیئت فاعـل است و مـادّه آنکه عبارت از مادّه قیام است و دارای معنای خاصّـِی است. ۲- واقعیت دیگر، در ارتبـاط با

هیئت جمله خبریه است. جمله خبریه، در ارتباط با مقام لفظی‌اش، هیئت خاصی دارد که جزء اوّل آن مبتدا و مرفوع و جزء دوم آن خبر و مرفوع است و این واقعیت لفظی با ایراد دو لفظ زید و قائم- به‌صورت جدای از یکدیگر- فرق دارد. ۳- در مقام صدور لفظ، متکلّمی که سخن می‌گوید، سخن گفتن، فعلی از افعال اختیاریه اوست و فعل اختیاری، مسبوق به اراده است و اراده دارای مبادی و مقدمات است. اولین مبدأ و مقدّمه اراده، عبارت از تصوّر است، یعنی متکلّمی که می‌گوید: «زید قائم»، زید را تصور کرده، صدور لفظ زید را اراده کرده و مبادی اراده، در صدور لفظ زید نقش داشته است. در ارتباط با قائم و در ارتباط با هیئت جمله خبریه نیز همین‌طور است. بنابراین، در ارتباط با الفاظ «زید قائم»، جهاتی نفسانی- به نام اراده و مقدمات اراده- وجود دارد ولی عادت و استمرار متکلم بر سخن گفتن، سبب سرعت تحقق این مبادی و تحقق این اراده می‌شود و این‌گونه نیست که چیزی بدون اراده و مبادی اراده تحقق پیدا کند. ۴- در جانب معنا، یک واقعیت، عبارت از معنای زید است. لفظ زید، برای یک موجود خارجی وضع شده است. واقعیت دیگر، عبارت از معنای قائم است و آن دارای دو جهت است: مادّه قائم و هیئت قائم. واقعیت دیگر، عبارت از معنای جمله خبریه است که از آن به اتحاد و هوهویت تعبیر می‌شود. هوهویت در قضیه حملیه، مربوط به عالم معناست نه عالم لفظ. ۵- در جانب مطابقت و عدم مطابقت، واقعیت دیگری وجود دارد که آن مطابقت و عدم مطابقت «زید قائم» با واقع است. اگر زید واقعاً ایستاده باشد، این مطابقت، واقعیت دارد و اگر ایستاده نباشد، عدم مطابقت، واقعیت دارد. ۶- در جانب نفس مخبر، واقعیتی وجود دارد که مخبر در این واقعیت، یکی از

حالات سه‌گانه را داراست. یا عالم به مطابقت خبر خود با واقع است و یا عالم به عدم مطابقت آن می‌باشد و یا در این زمینه شک دارد. پس از بیان این مطالب، نکته اساسی این است که آیا غیر از این‌ها واقعیت دیگری به نام «کلام نفسی» وجود دارد؟ به‌عبارت دیگر: آیا «کلام نفسی» را که اینان می‌گویند، باید در ارتباط با همین واقعیت‌ها جستجو کرد یا «کلام نفسی» واقعیت دیگری غیر از این واقعیت‌هاست؟ اگر اشاعره بگویند: ما «کلام نفسی» را در ارتباط با همین واقعیت‌ها می‌دانیم، می‌گوییم: شما «کلام نفسی» را به‌عنوان یک صفت قائم به نفس توصیف کردید درحالی‌که واقعیت‌هایی که مربوط به لفظ «زید قائم» بود ارتباطی به نفس ما ندارد.

واقعیت مربوط به معانی هم ارتباطی با نفس ما ندارد. واقعیت مربوط به مطابقت و عدم مطابقت هم ارتباطی با نفس ما ندارد. بنابراین نمی‌توان کلام نفسی را در ارتباط با این واقعیت‌ها دانست. پس باید سراغ اوصاف نفسانیه برویم. در تحلیل جمله «زید قائم» به چند واقعیت نفسی برخورد کردیم و آن این بود که مخبِر، گاهی عالم به مطابقت و گاهی عالم به مخالفت خبر خود با واقع است و گاهی هم در این زمینه شک دارد. آیا اشاعره می‌خواهند اسم این واقعیات را «کلام نفسی» بگذارند؟ یعنی آیا می‌خواهند حتّی مورد شک در مطابقت و مخالفت را «کلام نفسی» بدانند. اگر بخواهند چنین مطلبی را بگویند، ما حرفی نداریم. فقط- به قول مرحوم آخوند- در اینجا اختلاف ما با اشاعره در عنوان «کلام نفسی» است زیرا ما این واقعیات سه‌گانه را به لحاظ حالات متکلّم و مخبر نمی‌توانیم انکار کنیم. ولی اشاعره نمی‌خواهند چنین چیزی بگویند و به این حالات سه‌گانه اطلاق کلام نفسی نمی‌کنند، زیرا: اوّلًا: اشاعره تصریح می‌کنند که «کلام نفسی» غیر از علم است، درحالی‌که دو مورد از حالات سه‌گانه، علم است: علم به مخالفت و علم به موافقت. ثانیاً: ظاهر اشاعره این است که «کلام نفسی» در جمیع جملات خبریه، واقعیت واحدی است، در حالی که ما در اینجا سه نوع واقعیت داشتیم: علم به موافقت، علم به

مخالفت، شک در موافقت و مخالفت. و برفرض که واقعیت علم را در دو صورت آن یک چیز بگیریم ولی واقعیت علم و شک، دو چیزند. در نتیجه مقصود اشاعره از «کلام نفسی» نمی‌تواند این جهات سه‌گانه باشد. پس چه چیز دیگری در نفس وجود دارد؟ یکی

از چیزهـایی که ما در ارتباط با نفس مطرح کردیم مسأله اراده و مبادی آن بود. آیا مقصود اشاعره از «کلام نفسـی» عبارت از «اراده و مبادی آن» می‌باشـد؟ خیر، چنین چیزی هم نمی‌تواند باشد زیرا: اوّلًا: اشاعره همان‌طور که تصـریح دارند «کلام نفسـی، غیر از علم است»، در باب اراده هم تصریح کرده‌اند که «کلام نفسی، غیر از اراده است». آنان می گویند:

«کلام نفسـی»، نه علم است و نه اراده، بلکه یک صفت نفسانی دیگری است. ثانیاً: دلیل بر وجود اراده این بود که سخن گفتن، فعل اختیاری است و هر فعل اختیاری، مسبوق به اراده است. و اگر اینان بخواهنـد اراده را «کلام نفسـی» بنامنـد باید در مورد سایر افعال اختیاریه نیز قائل به کلام نفسـی شونـد و مثلًا بگوینـد: «بنّا» هم وقتی می‌خواهـد شـروع به بنّایی کند، در او یک «کلام نفسـی» وجود دارد، چون بنّایی هم فعل اختیاری و مسبوق به اراده است، در حالی که اینان چنین حرفی نمی‌زنند.

اشـاعره، اگرچه دایره «کلـام نفسـی» را از خداونـد به بشـر هم سـرایت دادنـد ولی درعین‌حـال، آن را در محـدوده الفـاظ و جملات می‌دانند و در مورد سایر افعال اختیاری چنین چیزی نمی گویند. پس معلوم می‌شود که «کلام نفسی»، واقعیتی مربوط به کلمات و در محـدوده جملات است. در مورد خداونـد هم که قائل به «کلام نفسـی» می‌شدنـد به اعتبار این بود که می گفتند: چون قرآن، «کلام اللَّه» است پس می توان «متکلّم» را به خداوند اطلاق کرد. سـپس آمدند در مورد خداوند، «کلام نفسی» را مطرح کردند، نه به‌عنوان اینکه اراده وجود دارد، و در ما نیز فعل اختیاری مسبوق به اراده است. بنابراین، مراد اشاعره از «کلام نفسـی» نمی‌توانـد اراده باشـد. ثالثاً: اراده، مسبوق به مبادی است و اوّلین مبدأ اراده، تصور است و تصوّر، یکی از

دو شعبه علم است. ما در منطق می‌خوانیم: العلم إن کان إذعاناً للنسبهٔ فتصدیق و إلّا فتصوّر[۹۶] یعنی و الّا همان علم، تصور است. و خود اینان تصـریح کردند که «کلام نفسی» غیر از علم است. بنابراین ما همه واقعیاتی را که در ارتباط با جمله «زید قائم» بود بررسی کردیم و هیـچ‌یک از آن‌ها نتوانست به‌عنوان «کلام نفسـی» مطرح باشد. پس آیا در تشـکیل جمله خبریه چیز دیگری وجود دارد که از آن به «کلـام نفسـی» تعبیر می کننـد؟ مـا وقتی به وجـدان خود مراجعه می کنیم، چیز دیگری نمی‌یـابیم. کجـای جمله خبریه ناقص است که ما ناچار باشیم با التزام به «کلام نفسی» نقص آن را برطرف کنیم؟

کلام اشاعره در ارتباط با جملات انشائیه طلبیه

همـان گونه که اشـاره کردیم جمل انشائیه بر دو قسم است: طلبیه و غیر طلبیه. اشاعره در مورد جمل انشائیه طلبیه می گوینـد: واقعیت نفسـانیه‌ای که در جمـل انشـائیه طلبیه وجود دارد، «کلـام نفسـی» نامیـده می‌شود که عنوان خاص آن عبارت از «طلب» است. سـپس می گویند: ما از شما (معتزله) سؤال می کنیم که آن صفت نفسانیه‌ای که در جمل انشائیه طلبیه وجود دارد عبارت از چیست؟ شما در جواب ما می‌گویید: آن صفت نفسانی، عبارت از اراده مولاست که متعلّق به فعل عبد شده است. وقتی مولا به عبد می گوید:

«جئنی بالماء»، اراده مولا متعلّق به این شـده که آوردن آب در خارج توسط عبد ایجاد شود. اشاعره می گویند: ولی ما می گوییم: در جملـات انشائیه طلبیه، مواردی هست که این اراده مولا وجود نـدارد، مثل جایی که امر مولا به جهت آزمایش عبـد باشـد، مثلًا مولا عبدی را خریداری کرده و می‌خواهد ببیند آیا این عبد در مقام اطاعت مولا هست

یا نه؟ لذا به‌عنوان امتحان او، امری را صادر می کند ولی هدف اصلی او از صادر کردن این امر، تحقق مأمور به در خارج نیست بلکه می‌خواهـد با روحیه عبـد آشـنا شود تا بداند آیا این عبد در مقام اطاعت مولا هست یا نه؟ آیا کسـی می تواند بگوید: اوامر امتحانی، امر حقیقی نیسـت و اطلاـق امر بر آنهـا مجـاز اسـت؟ خیر، کسـی نمی‌توانـد چنین حرفی بزنـد، درحـالی که مـا مشاهـده می کنیم آن اراده‌ای که شـما (معتزله) به‌عنوان صـفت نفسـانی مطرح می کنیـد در اینجا وجود نـدارد. مورد دیگر، اوامر اعتـذاریه است که گاهی

مولایی از عبدش ناراحتی دارد و می‌خواهد نسبت به او عملی را انجام دهد ولی بهانه‌ای در دست ندارد، مطلبی که از نظر عقلاء بتواند برآن تکیه کند ندارد، لذا برای پیدا کردن بهانه، امری نسبت به او صادر می‌کند و می‌داند این شخص، اهل اطاعت این امر نیست و مخالفت خواهد کرد. حال وقتی مخالفت می‌کند، بهانه‌ای به دست مولا می‌آید تا بتواند او را تنبیه کند. اشاعره می‌گویند: بدون تردید، اوامر اعتذاریه، حقیقتاً امر می‌باشند و اطلاق امر بر آنها به نحو مجاز نیست، زیرا آنچه در سایر اوامر وجود دارد- مثل استحقاق عقوبت بر مخالفت و ...- در این‌ها هم وجود دارد. درحالی‌که آن اراده‌ای که شما (معتزله) به‌عنوان صفت نفسانی مطرح می‌کردید در اینجا وجود ندارد. پس خلاصه حرف اشاعره این است که ما در جملات انشائیه طلبیه، مواردی را مشاهده می‌کنیم که اراده مولا وجود ندارد، درحالی‌که از جهت امر بودن، هیچ فرقی میان این اوامر با سایر اوامر وجود ندارد. از اینجا می‌فهمیم که غیر از اراده مولا- که در بعضی از اوامر تحقق دارد- صفت نفسانی دیگری مطرح است که در تمام اوامر وجود دارد. آن صفت نفسانی به‌عنوان «کلام نفسی» نامیده می‌شود که عنوان خاص آن عبارت از «طلب» است. بنابراین، طلب، غیر از اراده است. طلب، در همه اقسام امر وجود دارد ولی اراده، در همه اقسام آن وجود ندارد.[۹۷]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۵

پاسخ کلام اشاعره در ارتباط با جمل انشائیه طلبیه ما وقتی کلام اشاعره را در ارتباط با جمل خبریه بررسی می‌کردیم گفتیم: در هر جمله خبریه، جهاتی وجود دارد که بعضی مربوط به لفظ و بعضی مربوط به غیر لفظ است حال می‌گوییم: جمل انشائیه در کثیری از امور، با جمل خبریه اشتراک دارند.

جهاتی که مربوط به لفظ بود، جهاتی که مربوط به صدور لفظ به‌عنوان فعل اختیاری بود و فعل اختیاری هم مسبوق به اراده است و اراده، دارای مبادی و مقدّماتی است که اولین مبدأ آن عبارت از تصور است، در این جهات، جمل انشائیه با جمل خبریه مشترک هستند ولی بین این دو، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد: یک تفاوت این است که در جمل خبریه، واقعیتی به نام مطابقت و عدم مطابقت مطرح بود. روشن است که این واقعیت در اینجا مطرح نیست، زیرا جمل خبریه به منزله آینه‌ای برای حکایت از واقعیت است و می‌خواهد واقعیتی را در قالب لفظ به ما نشان بدهد، لذا آنجا مسأله مطابقت و مخالفت مطرح بود. ولی در جمل انشائیه، مسأله حکایت و ارائه واقعیت مطرح نیست بلکه متکلّم می‌خواهد با لفظ، چیزی را ایجاد کند و در چنین موردی مسأله مطابقت و مخالفت مطرح نیست. تفاوت دیگر در ارتباط با حالات مخبر است. در جمل خبریه، واقعیتی در ارتباط با حالات مخبر وجود داشت، زیرا مخبر، گاهی علم به مطابقت و گاهی علم به مخالفت و گاهی هم شک در مطابقت و مخالفت داشت. روشن است که این حالات، در جمل انشائیه طلبیه وجود ندارد، زیرا این حالات سه‌گانه فرع اخبار و حکایت است. حال ما ابتدا مراجعه‌ای به وجدان خود می‌کنیم، آیا وقتی پدر نسبت به فرزند خود امری را صادر می‌کند و غرض او تحقق مأمور به در خارج است، چه چیزی در نفس او وجود دارد؟ آیا آنچه در نفس پدر وجود دارد، غیر از این است که می‌خواهد این مأمور به در خارج توسط فرزند تحقق پیدا کند؟ انسان هرچه به نفس و ذهن خود مراجعه می‌کند

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۶

می‌بیند چیزی غیر از این وجود ندارد. پدر به آینده فرزندش می‌اندیشد و می‌خواهد او به مدرسه برود لذا او را به این کار امر می‌کند. جایی که با عصبانیت به فرزند خود می‌گوید: «برو مدرسه»، و این عصبانیت، کاشف از اهتمام او به فرزند است، آیا به حسب وجدان، چیز دیگری غیر از این اراده و شوق مؤکّد نسبت به رفتن فرزند به مدرسه وجود دارد که ما از آن به «کلام نفسی» یا «طلب» تعبیر می‌کنیم؟ خیر، چیزی وجود ندارد، بنابراین در این قسم از اوامر، مسئله روشن است و بهترین دلیل بر بطلان کلام اشاعره، مراجعه به وجدان است. اما نسبت به اوامر امتحانیه و اعتذاریه، ما قبول داریم که در این‌ها مسأله اراده تحقق ندارد. ولی عدم تحقق اراده، دلیل بر لغو بودن این اوامر نیست، بلکه در این اوامر، دواعی دیگری وجود دارد. جایی که مولا- امر امتحانی صادر

می کند، اراده امتحان وجود دارد. اگر رفیق مولا، محرمانه از او سؤال کند هدف شما از اصدار این امر چه بود؟
مولاـ می گویـد: هـدف من امتحان است. در اوامر اعتـذاریه نیز اراده اعتـذار وجود دارد. پس درحقیقت، در همه این اوامر، دواعی و اهـدافی وجود دارد، داعی مولا در اوامر معمولی، تحقق مأمور به به دست عبد است. خداوند می‌خواهد ما اقامه صـلاهٔ و ایتاء زکات کنیم. و داعی مولا در اوامر امتحانیه، عبارت از امتحان عبـد و در اوامر اعتذاریه، عبارت از اعتذار است. حال که دواعی متعدد است، چه دلیلی وجود دارد که علاوه بر این دواعی متعدد، باید شیء دیگری در همه اوامر وجود داشته باشد تا ما از آن به «کلام نفسی» و «طلب» تعبیر کنیم؟ به‌عبارت دیگر: ما به اشاعره می گوییم: آیا شـما می‌خواهیـد همان اراده‌ای را که در اوامر معمولی وجود دارد- و مـا از آن به داعی تعبیر می کنیم- به‌عنوان «کلاـم نفسـی» قرار دهیـد؟ اگر چنین است، در اوامر معمولی، غیر از اراده، چیز دیگری به نام «طلب» وجود نـدارد. و اگر می‌خواهیـد غیر از این دواعی، صـفت نفسانیه‌ای را که در همه اوامر وجود داشته باشد، مطرح کنید، می گوییم: اوّلـا: این برخلاـف وجـدان است، زیرا وقتی داعیِ مولاـ عبـارت از امتحـان است، مولاـ در نفس خود چیز دیگری غیر از امتحان نمی‌یابد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۷

ثانیـاً: شـما چه دلیلی داریـد که صـفت نفسـانیه‌ای غیر از این دواعی وجود دارد؟ نهـایت دلیـل شـما این بود که در اوامر اعتـذاریه و امتحـانیه، اراده وجود نـدارد. آیـا اگر به‌جـای آن اراده، امتحـان و اعتـذار وجود داشت، دلیل بر این است که غیر از این دواعی، چیز دیگری به نام «کلام نفسی» وجود دارد؟

دلیل دوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی

اشاعره، دلیل عامّی را برای مطلق جمل انشائیه و خبریه ذکر کرده‌اند و آن عبارت از شعر معروف زیر است که مرحوم آخوند هم در کفایه به آن اشاره می کند.

إنّ الکلام لفی الفؤاد و إنّماجعل اللسان علی الفؤاد دلیلًا

نحوه تطبیق این کلاـم بر نظریه اشـاعره این است که گفته شود: ظرفِ کلاـم حقیقی، عبـارت از قلب انسـان است و زبـان و الفـاظ و اصوات به‌منزله دلیـل و اماره و کاشف از واقعیت کلام است. در نتیجه کلام واقعی، به زبان و لفظ و حروف و اصوات و امثال این‌ها ربطی نـدارد بلکـه ظرف واقعی‌اش عبـارت از نفس و قلب انسـان است.[۹۸] پاسـخ دلیـل دوم اشاعره اوّلًا: شاعر این شـعر چه کسـی است؟ ممکن است شاعر آن از اشاعره باشد و ما هیچ التزامی نداریم که چنین شـعری را بپذیریم. اگر شـعری از معصوم علیه السـلام باشد و نسبت آن به معصوم علیه السلام هم ثابت باشد برای ما حجیت دارد ولی شعر غیر معصوم حجیتی برای ما ندارد. ثانیاً: اگر در معنـای شـعر دقت کنیم، درمی‌یابیم که این شـعر به هیـچ عنوان بر «کلام نفسـی» تطبیق نـدارد. معنای شـعر، همان چیزی است که در ذهن همه ماست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۸

انسان وقتی می‌خواهـد ما فی القلب خود را در اختیار رفیقش بگذارد، آنچه مورد نظر است چیزی است که در قلب انسان است ولی رفیق او نمی‌تواند ما فی القلب او را ببیند.

اگر روزی انسان بتواند ما فی القلب دیگران را بخواند نیازی به لفظ ندارد. الفاظ به‌منزله ابزاری هسـتند که انسان به‌وسیله آنها ما فی القلب خود را به دیگران افهام کند. این معنای شـعر است. کجای این شـعر می‌خواهد بگوید که علاوه بر اراده، چیز دیگری به‌عنوان «کلام نفسی» وجود دارد که قائم به نفس است؟

دلیل سوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی

در ابتدای بحث گفتیم: اشاعره، ابتدا «کلام نفسی» را در مورد خداوند مطرح کرده‌اند و پس از آن به انسان‌ها نیز سرایت داده‌اند. و نیز گفتیم: منشأ التزام اشاعره به‌وجود «کلام نفسی» در مورد خداوند، این بود که بر حسب اطلاق متشرعه، عنوان «متکلّم» مانند عنوان قادر و عالم و ... بر خداوند اطلاق می‌شود. اشاعره با انضمام این مطلب به مطلبی که در ارتباط با مشتق مطرح است، «کلام نفسی» را در مورد خداوند اثبات کرده‌اند. توضیح: ما در باب مشتق گفتیم: یکی از چیزهایی که در صدق عنوان مشتق نقش دارد، وجود ارتباط بین ذات و مبدأ است ولی در اینکه «آیا کیفیت این ارتباط چگونه است؟» اختلاف وجود دارد. اشاعره از کسانی هستند که معتقدند ارتباط بین ذات و مبدأ در مشتقات ارتباط خاصی است و آن ارتباط خاص، به این کیفیت است که مبدأ، باید قیام به ذات داشته باشد و قیام آن‌هم به نحو حلولی باشد، یعنی مبدأ باید حالّ در ذات بوده و ذات، محلّ برای مبدأ باشد. اینان این معنا را در بعضی از مشتقات ملاحظه کرده‌اند، سپس آن را به‌صورت قاعده‌ای کلّیه درآورده و گفته‌اند: این معیار، باید در تمام مشتقات وجود داشته باشد. مثلًا دیده‌اند وقتی گفته می‌شود: «الجسم أبیض»، یا گفته می‌شود:

«الجسم أسود»، أبیض و أسود، از مشتقات می‌باشند و ارتباط جسم با سواد و بیاض به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۹

این کیفیت است که سواد و بیاض، قیام به جسم داشته و قیام آن‌هم حلولی است و جسم به‌عنوان محلّ و سواد و بیاض به‌عنوان حالّ مطرح است. اشاعره گفته‌اند: «این معنا در همه مشتقات وجود دارد». سپس این مسئله را در ارتباط با اطلاق «متکلّم» بر خداوند تعالی مطرح کرده و گفته‌اند: «عنوان «متکلّم»، یکی از مشتقات است بنابراین باید همان ضابطه کلّی در مورد آن وجود داشته باشد، یعنی باید «کلام»، قیام به ذات خداوند داشته باشد و ارتباط آن با ذات، به نحو قیام حلولی باشد یعنی باید کلام، حالّ در ذات باری‌تعالی باشد. همان‌طور که در «الجسم أبیض» و «الجسم أسود» این ملاک تحقق دارد». سپس گفته‌اند: «اکنون باید ببینیم چه کلامی می‌تواند قیام حلولی به ذات خداوند داشته باشد؟ آیا کلام لفظی، با فرض حدوثش و با فرض تدرّجش- که تدرّج، مساوق با حدوث است- می‌تواند حالّ در ذات پروردگار باشد؟ آیا یک امر حادث می‌تواند حلول در ذات پروردگار داشته باشد؟ اشاعره می‌گویند: چنین چیزی را نمی‌توان تعقّل کرد، بنابراین ما ناچاریم غیر از کلام لفظی، یک «کلام نفسی» فرض کنیم که با کلام لفظی، در قدم و حدوث، تفاوت داشته باشد. کلام لفظی، حادث است ولی «کلام نفسی» قدیم بوده و حالّ در ذات پروردگار است». خلاصه اینکه اینان با توجه به مبنایی که در مشتق به‌صورت اصل مسلّم پذیرفته‌اند، گفته‌اند: ما ناچاریم برای اطلاق متکلّم بر خداوند، قائل به یک کلام حالّ در ذات باری‌تعالی شویم یعنی کلامی که خودش قدیم است و متناسب با ذات خداوند است.[۹۹]

بررسی دلیل سوم اشاعره اوّلًا: این مبنائی را که شما در باب مشتق به‌صورت یک اصل مسلّم پذیرفتید، چه دلیلی برآن دارید؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۰

ثانیاً: این مبنا، با واقعیت اکثر مشتقات، مخالف است. صرف‌نظر از مسأله خداوند، اکثر مشتقاتی که ما هر روز استعمال می‌کنیم فاقد این ضابطه‌ای است که شما مطرح کردید. شما ادّعا کردید که در صدق مشتق، قیام حلولی بین ذات و مبدأ معتبر است و دلیل شما این بود که در «الجسم أبیض» و «الجسم أسود» این‌گونه است. آیا همه مشتقات، در این دو مشتق خلاصه می‌شوند؟ آیا ضابطه شما در «ضارب» هم وجود دارد؟ درست است که ضرب، قیام به ضارب دارد ولی قیام ضربْ به ضارب، قیام صدوری است و قیام صدوری در مقابل قیام حلولی قرار دارد. بله، در باب «مضروب» می‌توان کلمه حلول را به کار برد و گفت: «عمروٌ حلّ به الضرب» ولی نسبت به «ضارب» نمی‌توانید عنوان حلول را به کار ببرید. «زیدٌ صدر منه الضرب» درست است ولی «زیدٌ حلّ منه الضرب»

صحیح نیست. قتل هم در ارتباط با مقتول، جنبه حلول دارد ولی در ارتباط با قاتل، جنبه صدور دارد. مثال‌های روشن مشتق، همین ضارب و قائل است درحالی که ما وجداناً در هیچ‌کدام از این دو نمی‌توانیم ارتباط حلولی را تصور کنیم. از این روشن‌تر، باب ملکیت است، وقتی زید خانه‌ای از عَمرو خریداری می‌کند، مالك آن خانه می‌گردد. در حالی که در مورد ملکیت، حتی مسأله قیام هم مطرح نیست، چه رسد به اینکه قیام حلولی داشته باشد. ملکیت، ما بإزاء خارجی ندارد، حتّی مثل ضرب و قتل نیست که بتوان در آن، مسأله قیام را مطرح کرد. ضرب و قتل، برای ما محسوس و مشاهد است و مابإزاء خارجی دارد ولی ملکیت، امری است که عقلاء و شارع آن را اعتبار می‌کنند، گاهی اعتبار هر دو، تحقق دارد و گاهی اعتبار عقلاء تحقق دارد ولی اعتبار شارع تحقق ندارد. حال که ملکیت، امری اعتباری است آیا اطلاق مالك بر مشتری، از نظر ادبی، حقیقت است یا مجاز؟ شکی نیست که اطلاق مالك بر مشتری، به نحو حقیقت است. و ما گفتیم: منافات ندارد که ملکیت، امری اعتباری باشد و اطلاق مالك بر مشتری، حقیقت باشد. اگر این اطلاق، حقیقی نباشد، آثار مورد نظر برآن ترتب پیدا نمی‌کند. آن‌وقت اینجا از اشاعره می‌پرسیم: آیا شما که مالك

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۱

را- به‌صورت یک مشتق- حقیقتاً بر مشتری اطلاق می‌کنید؟ چگونه ضابطه‌ای که در ارتباط با مشتق ذکر کردید[۱۰۰] در مورد مالك پیاده می‌کنید؟ آیا می‌گویید: ملکیت، حلول در زید کرده است؟ ملکیت که محلّ لازم ندارد. ملکیت، که مثل سواد و بیاض نیست.

سواد و بیاض، از امور متأصّله است و به موضوع و معروض نیاز دارد ولی ملکیت، امری اعتباری است. درست است که این امر اعتباری، اضافی است و اضافه‌ای به مالك و اضافه‌ای به مملوك دارد ولی اضافی بودن، به‌معنای حلول نیست. اگر شما بگویید:

«ملکیت خانه، بعد از خریدن زید، در زید حلول کرده است»، مورد استهزاء قرار می‌گیرید. ملکیت، چیزی نیست که قابل حلول باشد، چون واقعیتی ندارد، مابإزاء خارجی ندارد، امر محسوس و مشاهدی نیست که نیاز به محلّ داشته باشد تا از آن به حالّ تعبیر کنیم و از ذات- یعنی زید- به محلّ تعبیر کنیم. خلاصه اینکه اطلاق مالك بر زید، مجازی نیست، اگر بگویید: مجازی است، مورد تکذیب قرار خواهید گرفت، زیرا لازمه مجازیت این است که به اشعری بگوییم:

«این خانه، حقیقتاً ملك شما نیست». آیا اشعری می‌تواند ملتزم به این معنا شود؟

بنابراین اطلاق مالك بر زید، حقیقی است، پس اگر چنین است، آن حالّ و محلّی که شما در صدق مشتق لازم می‌دانید کجاست؟ در نتیجه، مبنای اشاعره باطل است. ثالثاً: گفته شده است: اشاعره، این حرف را در ارتباط با صفات ذات هم می‌گویند.

بنابراین باید ملتزم شوند که معنای «اللّه تعالی عالمٌ» این است که صفت علم، زاید بر ذات خداوند متعال است و اطلاق عالم بر خداوند، برای این است که علم، در ذات مقدّس پروردگار حلول کرده است و اللّه تعالی محلّ برای علم است. بنابراین، صفت علم، قدیم است به قدمتی مستقل. علم، یک قدیم و ذات پروردگار هم قدیم دیگر است و در اینجا دو قدیم وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۲

درحالی که در جای خود ثابت شده است که صفات ذات، عین ذات پروردگار می‌باشند. امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه»،[۱۰۱] یعنی کمال اخلاص این است که ما صفات را از خداوند متعال نفی کنیم و معنای نفی صفت، نفی شیء زاید بر ذات است. علم و قدرت و سایر صفات ذات، عین ذات پروردگار می‌باشند و همین عینیت اقتضاء می‌کند که ما ملتزم شویم در صدق عنوان مشتق بر ذات، مغایرت بین ذات و مبدأ، ضرورت ندارد. در اطلاق عالم به خداوند، بین ذات و علم، مغایرتی نیست. یعنی این‌ها دو حقیقت نیستند بلکه علم، عین ذات است.

پس ما می‌گوییم: در صدق عنوان مشتق، عنوان قیام دخالت ندارد، قیام حلولی، دخالت ندارد، حتی مغایرت حقیقیّه بین مبدأ و ذات هم دخالت ندارد. مرحوم آخوند- در بحث مشتق- می‌فرمود: «این هم نوعی از تلبس است». ولی با توجه به اینکه معمولًا سروکار ما

با تلبس‌هایی بوده که در آنها بین ذات و مبدأ، مغایرت وجود داشته است، خیال می‌کنیم در تلبس، باید مغایرت وجود داشته باشد. در حالی که بالاترین و کامل‌ترین مصداق تلبس، همان تلبسی است که از آن به «عینیت» تعبیر می‌کنیم. از اینجا می‌فهمیم که دایره صدق عنوان مشتق، وسیع‌تر از چیزی است که اشاعره قائلند. ما حتّی «عینیت» را داخل در ضابطه مشتق می‌دانیم بلکه بالاترین و کامل‌ترین مصداق تلبس را همان «عینیت» می‌دانیم که در ارتباط با صفات ذاتیه خداوند تحقق دارد و اطلاق این عناوین بر خداوند، اطلاق حقیقی است و هیچ‌گونه تجوّزی وجود ندارد. رابعاً: ما در بین مشتقات، عناوینی داریم که بدون هیچ‌گونه تجوّزی استعمال می‌شوند: مثلًا «عطّار»، صیغه مبالغه و یکی از مشتقات است، مبدأ آن عبارت از عِطْر است که ماده‌ای خوش‌بو می‌باشد و عطّار به معنای «بایع عطر» است. «بقّال» نیز یکی از مشتقات و صیغه مبالغه است، مبدأ آن عبارت از بَقْل- به‌معنای سبزی- است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۳

سبزی، اسم ذات است و معنای فعلی و حدثی ندارد و بقّال به‌معنای «فروشنده سبزی» است. خبّاز هم ماده‌اش خبز- به‌معنای نان- است این‌گونه استعمالات، در بین عربها وسیع است. آنان به فروشنده شیر، «لابن» و به فروشنده خرما، «تامر» می‌گویند که «تمّار» هم صیغه مبالغه آن می‌باشد. از این‌گونه مشتقات، اصطلاحاً به «مشتق جعلی تعبیر می‌شود، «مشتق جعلی» یعنی مشتقی که یک مادّه حدثی- دارای فعل ماضی و مضارع و ...- ندارد. آن‌وقت چگونه عنوان «لابن» و «تامر» و «خبّاز» و ... تحقق پیدا می‌کند؟ در اینجا ما ناچاریم به یکی از این دو معنا ملتزم شویم: ۱- در مادّه این‌ها، معنای فعلی اخذ شده است. یعنی خود «لبن» به‌عنوان مادّه «لابن» نیست بلکه مادّه آن، فعلی است که به انسان اضافه دارد، یعنی مادّه آن «بیع اللّبن» است، همچنین «بیع التمر»، به‌عنوان مادّه «تامر» است. ۲- در خود این عناوین، معنای فعلی اخذ شده است. یعنی «لابن» به معنای «بایع اللبن» است و ما کاری به مادّه آن نداریم. مستقیماً سراغ عنوان مشتق می‌آییم. اگر یکی از این دو کار را انجام ندهیم، همه این عناوین، غلط خواهند بود. بنابراین، دایره مشتق، آن‌قدر وسیع است که حتی مشتقات جعلیه را نیز شامل می‌شود. اکنون که مسائل فوق، روشن گردید، می‌آییم سراغ کلام اشاعره که می‌گویند:

«اطلاق متکلّم بر خداوند، اقتضاء می‌کند که ما ملتزم به یک «کلام نفسی» قدیم و حالّ در ذات خداوند بشویم». ما در اینجا دو مطلب با اشاعره داریم: مطلب اوّل: صفات خداوند بر دو قسم است: صفات ذات و صفات فعل. هر صفتی که ضدّ آن در هیچ حالی از حالات و در ارتباط با هیچ شیئی از اشیاء، بر خداوند اطلاق نشود، صفت ذات است و هر صفتی که ضد آن، در بعضی از حالات و در ارتباط با بعضی از اشیاء، بر خداوند اطلاق شود، صفت فعل است. علم از صفات ذات است، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۴

در هیچ آنی و در ارتباط با هیچ‌چیزی ما نمی‌توانیم عنوان جهل را به خداوند نسبت دهیم (إنّ اللَّهَ بِکُلّ شَیء عَلیم).[۱۰۲] مسأله قدرت هم همین‌طور است. اما خَلق از صفات فعل است، زیرا خداوند، خیلی از اشیاء را خلق کرده و خیلی چیزها را هم خلق نکرده است. خداوند، انسانی با طول صد متر را خلق نکرده است. البته نه به این جهت که قادر نیست، بلکه به این جهت که هر مقدوری، لازم نیست مخلوق هم باشد. خود ما بر خیلی چیزها قدرت داریم ولی آنها را انجام نمی‌دهیم. بنابراین، مسأله «خالقیت» با مسأله «عالمیت» فرق دارد. ما نمی‌توانیم بگوییم: «خداوند همه چیز خلق کرده است»، زیرا خداوند خیلی چیزها را خلق نکرده است. رازقیت هم همین‌طور است، چون در عین اینکه خداوند، افرادی را روزی داده است، خیلی از افراد را هم روزی نداده است، زیرا آنها را نیافریده که بخواهد روزی دهد. و نیز طبق آیه شریفه: (وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعضَکُم عَلی بَعضٍ فی الرِّزق)،[۱۰۳] خداوند متعال بعضی را در روزی بر بعض دیگر تفضیل داده است، بنابراین در مقابل آنان افرادی وجود دارند که در رزق، تفضیل داده نشده‌اند، کسی را که خداوند ماهی ده‌هزار تومان روزی داده، ماهی صد هزار تومان روزی نداده است. اثر مهمی که بین صفات ذات و صفات فعل، فرقْ ایجاد می‌کند این است که صفات ذات، به علت قدمت ذات پروردگار، قدیمند ولی صفات فعل، این‌گونه نیستند.

همان‌طوری که فعل، حادث است، صفات فعل هم، حادث می‌باشند. حال ما می‌آییم سراغ اشاعره و می گوییم: صفت «متکلم» که شما بر خداوند اطلاق می کنید و آن را به‌عنوان یک امر قدیم می‌دانید، آیا از صفات ذات است یا از صفات فعل، اگر از صفات فعل باشد، دیگر نمی‌توانید آن را قدیم به‌حساب آورید. ما دلیل داریم که صفت «متکلّم» از صفات فعل است. دلیل ما بر این مطلب، آیه شریفه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۵

(وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکلیماً)[۱۰۴] است. ما از این آیه شریفه دو برداشت می کنیم: ۱- اگر از شما سؤال شود آیا خداوند متعال با فرعون هم تکلّم کرد یا نه؟ جواب می‌دهید: خیر، این عنایتی است که خداوند به موسی علیه السلام کرده است. بنابراین، «ضد تکلیم» در مورد خداوند تحقق پیدا کرد. گفته نشود: ذکر موسی علیه السلام در آیه شریفه از باب مثال است و خداوند با همه انسان‌ها تکلّم می کند. زیرا می گوییم: اوّلًا: مسئله به این صورت نیست. این تکلیم، فقط در مورد موسی علیه السلام تحقق پیدا کرد و در مورد فرعون، تحقق پیدا نکرد. ثانیاً: خداوند در حال تکلیم موسی علیه السلام با فرعون تکلّم نکرده است. در نتیجه، تکلیم از صفات فعل است زیرا ضدّ آن در مورد خداوند تحقق دارد.

خداوند، در حال تکلیم موسی، با فرعون تکلّم نکرده است در حالی که خداوند در حال عالم بودن به وضع موسی، عالم به وضع فرعون هم بود. پس بین تکلیم و علم، تفاوت وجود دارد. ۲- هنگامی که حضرت موسی علیه السلام از شجره، آن اصوات را شنید، (کَلَّمَ اللَّه) تحقق پیدا کرد، امّا قبل از آن، حتی با موسی هم آن تکلیم تحقق پیدا نکرده بود. خلاصه اینکه از آیه شریفه دو نکته استفاده می‌شود: ۱- تکلیم با شخص خاص است ۲- تکلیم، حادث است، این‌طور نبوده که این (کَلَّم اللَّه) اتصاف به قدمت داشته باشد و از وقتی موسی علیه السلام متولّد شد، در مورد او تحقق داشته باشد. به خلاف علم و قدرت، که زمان و مکان و ظرف خاص ندارد. علم و قدرت، از اوصاف مطلق و عمومی است که ضدّ آنها در هیچ حالی و در هیچ شأنی و نسبت به هیچ‌کسی تحقق ندارد. در نتیجه شما (اشاعره) که از آیه شریفه (وَ کَلّمَ اللَّه موسی تَکلیماً)، صحت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۶

اطلاق متکلم بر خداوند را استفاده کردید، ما علاوه بر این جهت، جهت دیگری را نیز استفاده می کنیم و آن این است که تکلّم از صفات فعل است، نه از صفات ذات. و صفت فعل، نمی‌تواند متّصف به قدمت باشد. بنابراین، آنچه شما می گویید که «اطلاق متکلم بر خداوند، اقتضاء دارد که ما به یک «کلام نفسی قدیم قائم به ذات» ملتزم شویم» مورد قبول ما نیست و با آنچه قرآن- که اساس کار شما بود- در این زمینه می گوید، منافات دارد. در اینجا روایتی هم وجود دارد که دلالت می کند تکلّم از صفات فعل خداوند است و آن روایتی است که مرحوم کلینی در اصول کافی، باب صفات ذات مطرح کرده است: علی بن إبراهیم عن محمد بن خالد الطیالسی، عن صفوان بن یحیی، عن ابن مُسکان عن أبی بصیر،[۱۰۵] قال: سمعت أبا عبد اللَّه علیه السلام یقول: لم یزل اللَّه عزّ و جلّ ربّنا و العلم ذاته و لا- معلوم یعنی خداوند عزّ و جلّ، همیشه پروردگار ما بوده درحالی‌که علم، عین ذات او بود، در حالی که هنوز معلومات، در خارج تحقق پیدا نکرده بود. و به‌عبارت دیگر: با وجود اینکه معلومات، غایب بودند و هنوز در خارج، وجود پیدا نکرده بودند ولی علم، تحقق داشت و به‌عنوان ذات و عین ذات مطرح بود. و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصَر، سمع و بصر از شئون علمند ولی از علم به مسموعات، به سمع و از علم به مبصرات، به بصر تعبیر می‌شود. پس وقتی علم، ذات خداوند است، علم به مسموعات نیز ذات اوست در حالی که مسموعی در خارج تحقق پیدا نکرده. علم به مبصَرات هم ذات اوست درحالی‌که مبصَری در خارج تحقق پیدا نکرده است. این سه عنوانْ مربوط به علم بود. سپس می‌فرماید: و القدرة ذاته و لا مقدور یعنی در حالی که مقدورات هنوز تحقق پیدا نکرده بود، قدرت به‌عنوان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۷

عین ذات خداونـد تحقق داشت. این‌ها با کلمه «لم یزل» که به کار رفته‌انـد، قـدمت و ذاتی بودن علم و قـدرت را برای خداوند افاده می کننـد. سـپس می‌فرمایـد: فلمّا أحدث الأشـیاء یعنی وقتی خداوند، اشیاء را به‌وجود آورد و کان المعلوم در اینجا «کان» به‌صورت تامّه اسـتعمال شده است یعنی وقتی معلوم، وجود پیدا کرد وقع العلم منه علی المعلوم و السـمع علی المسـموع و البصر علی المبصَر و القدرة علی المقدور معنای این عبارت این است که آنچه متعلّق علم بود، الآن وقوع پیدا می کند، یعنی حاضر می‌شود.

وقـتی علم به او تعلّـق گرفت، غـایب و غیر موجـود بود ولی الآـن که وجود پیـدا کرد، به‌عنوان یـک موجود حاضـر، متعلّق علم واقع می‌شود. و این دو، با هم منافاتی ندارند.

بنابراین در علم، تغییری صورت نگرفته بلکه معلومی که غایب بوده حاضر شده است.

در مورد خود ما نیز از این نظر- نه از نظر قـدمت و ذاتیت- همین‌طور است. شـما وقتی نشسـته‌اید، قـدرت بر قیام داریـد، درحالی‌که قیامی تحقق ندارد تا این قدرت، به آن تعلّق بگیرد. و ما نمی‌توانیم تحقق قدرت شما نسبت به قیام را سلب کرده و بگوییم:

«شـما قدرت فعلیه بر قیام ندارید». اگر شـما نسـبت به امری که مربوط به آینده است یقین دارید، مثلًا یقین دارید فردا دوشـنبه است. این علم، به‌صـورت تعلیـق نیست بلکه به‌صورت فعلیت است و معلوم آن این است که «فردا دوشـنبه است» درحـالی‌که الآـن، فردایی وجود نـدارد. در حـال حاضـر، فردایی تحقق پیـدا نکرده است ولی درعین‌حال، مسأله علم شـما و فعلیت علم شـما قابل انکار نیست. پس شـما قدرت بر قیام دارید، در حالی که الآن قیامی تحقق ندارد، بعد که شما قیام کردید، چه تحویل و تحوّلی صورت می گیرد؟ تحویل و تحوّل آن، فقط در ارتباط با غیبت و حضور است. یعنی وقتی شـما قـدرت بر قیام داشتیـد، قیام، موجود نبود. قدرت، وجود داشت ولی مقـدور، تحقق نـداشت و یا به تعبیر دیگر: مقـدور، غایب بود سپس حاضـر شـد. و الّا در خود قـدرت، هیچ‌گونه تغییری به‌وجود نیامـده است. و در این جهت، بین ما و خداونـد فرقی نیست. فقط فرق این است که علم و قدرت، عین ذات خداوند و قدیم است ولی در مورد ما، علم و قدرت، زاید بر ذات و حادث است. سپس ابو بصیر می گوید: قلت: فلم یزل اللَّه متحرکاً؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۸

یعنی آیا مسأله تحرک هم از صفات ذاتیه خداوند است و به‌صورت لم یزل تحقق دارد؟

قـال: امـام علیه السـلام فرمود: تعـالی اللَّه، در نسـخه بـدل، «عن ذلـک» هم دارد. یعنی مسأله حرکت را نمی‌توانیم مثل علم و قـدرت بدانیم. إنّ الحرکة صـفة محدَثة بالفعل یعنی حرکت، یکی از صـفات محدَث بالفعل است، از صفات فعلیه خداوند است و هیچ‌گونه اتصافی به قدمت ندارد بلکه متصف به حدوث است. ابو بصیر می گوید: قلت:

فلم یزل اللَّه متکلّماً؟ به امام علیه السـلام عرض کردم: آیا مسأله تکلّم هم به‌صورت قـدیم است و ماننـد علم و قـدرت می‌باشد؟ قال: ابو بصـیر می گوید: فقال علیه السـلام: إنّ الکلام صـفة محدَثة لیست بأزلیّة یعنی کلام، غیر از علم و قدرت است. کلام، ازلی و قدیم نیست کان اللَّه عزّ و جلّ و لا متکلّم خداونـد عزّ و جلّ وجود داشت درحالی‌که عنوان متکلّم، در ازل، برای او ثابت نبود.[۱۰۶] البته ما این مسائل را بر اساس ظواهر معنا می‌کنیم و شاید این‌ها توجیهات دقیق فلسـفی، غیر از آنچه گفتیم، داشـته باشد. پس این روایت که می‌گویـد: «کان اللَّه عزّ و جلّ و لا متکلّم» معنایش این نیست که متکلّمی از مردم وجود نـداشت بلکه معنایش این است که خود خداوند متکلّم نبود.

ولی ما نمی‌توانیم زمانی را درنظر بگیریم که خداوند، عالم نبوده باشد، قادر نبوده باشد.

ایـن تعبیرات در مـورد صـفات ذات، صـحیح نیسـت ولی در مـورد صـفات فعـل- به‌لحـاظ حـدوث- صـحیح اسـت. مطلب دوم آیا «متکلّم»- به‌عنوان یـک اسم فاعـل- از مشـتقات حقیقیه است و ماننـد ضـارب و قاتـل، دارای مبـدأ و مـادّه ساریه در همه مشـتقاتش می‌باشد و مصدر و ماضـی و مضارع و امر و نهی دارد؟ یا اینکه این‌گونه نیست، بلکه شبیه بقال و لابن و تامر و امثال این‌هاست ولی قدری نزدیک‌تر به مشتقات است؟ این مسئله نیاز به بررسی دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۹

«متکلّم»، اسم فاعـل از باب تفعّل است و قرآن کریم این ماده را از باب تفعیل هم به کار برده است و می‌فرمایـد: (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكليماً)،[۱۰۷] درحقیقت دو مصـدر از ثلاـثی مزیـد فیه برایش مطرح کردیم، یکی تکلّم و دیگری تکلیم. در ثلاثی مزیـدفیه، تقریباً یک مسأله کلّی وجود دارد که ثلاثی مزیدفیه‌ها دارای ثلاثی مجرّدند و در ثلاثی مجرّدشان دارای مصدر، فعل ماضی، فعل مضارع، امر، نهی، اسم فاعل و اسم مفعول می‌باشند. حال آیا در باب تکلّم و تکلیم چه نوع ثلاثی مجرّدی می‌توان درنظر گرفت؟ مثلًا در باب صَرَّفَ یُصَرِّفُ تصریف، ثلاثی مجردش دارای صَرَفَ، یَصْرِفُ، صارف، مصروف و ... می‌باشد. البته اسم مفعول، فقط در افعال متعدی مطرح است. گفته شده است: «مصدر ثلاثی مجرّد کلّم و تکلّم، عبارت از «کَلْم»- مانند ضَرْب- است». به این حرف، دو اشکال وارد شده است: اشکال اوّل برفرض که مصدر این را عبارت از «کَلْم» بدانیم، ولی فعل ماضی و مضارع برای آن استعمال نشده است و كَلِمَ، كَلَمَ، يَكْلِمُ و يَكْلُمُ به گوش ما نخورده است. اشکال دوم «کَلْم»، به هیئت مصدری، به‌معنای «جراحت» و «مجروح بودن» یا «مجروح کردن» است و به‌معنای «کلام»- که الآن مورد نظر ماست- استعمال نشده است، آن‌وقت چگونه می‌توان از متکلّم و مکلّم به‌عنوان یک مشتق حقیقی- حتی مثل خالق و رازق- نام برد؟ خالق و رازق، با وجود اینکه از صفات فعل بودند ولی همه جهات تصریفی آنها طبق قاعده بود، خالق، دارای مصدر، فعل ماضی و مضارع و امثال این‌ها بود. در رازق، همه خصوصیات یک مشتق حقیقی وجود داشت ولی در اینجا کدام ثلاثی مجرّدی را می‌توانیم برای تکلیم و تکلّم درنظر بگیریم؟ هر ثلاثی مجرّدی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۰

را درنظر بگیریم، یا فعل ماضی و مضارع ندارد و یا معنای کلامی در آن مطرح نیست لذا باید مسئله را روی همان مصدر تکلّم و تکلیم پیاده کنیم و ببینیم آیا معنای تکلّم چیست؟ در باب علم می‌گفتیم: علم، عین ذات خداوند است ولی معنای علم، در خداوند و ما یکسان است. این‌طور نیست که علم در ذات پروردگار، دارای معنایی و در مورد ما دارای معنای دیگری باشد. علم در هر دو به یک معناست ولی بین علم ما و علم خداوند، از دو جهت فرق وجود دارد: یکی اینکه علم خداوند دارای دامنه وسیعی است و همه اشیاء را دربر می‌گیرد، دیگر اینکه علم پروردگار، عین ذات اوست ولی در مورد ما، هم علممان محدود است و هم اتصاف به حدوث دارد. اما اصل معنای علم، در هر دو یکسان است. علم- به قول مرحوم آخوند در بحث مشتق- به‌معنای انکشاف است و از این جهت، فرقی نمی‌کند که عین ذات یا زاید بر ذات باشد. حال وقتی ما مسأله متکلّم را بررسی می‌کنیم می‌بینیم این عنوان از طرفی در بسیاری از موارد، بر خود ما هم اطلاق می‌شود و از طرفی دارای مصدر ثلاثی مجرّد نیست، لذا باید همان کلمه «تکلّم» را- که مصدر باب تفعّل است- مورد بررسی قرار دهیم. آیا معنای «تکلّم» چیست؟ «تکلّم» به‌معنای ایجاد کلام است. کلمه ایجاد، به تکلّمْ جنبه اشتقاقی می‌دهد، همان گونه که در باب «لابن» می‌گفتیم: آنچه «لابن» را به‌صورت مشتق در می‌آورد. لبن نیست بلکه بیع اللبن است، یعنی یک معنای حدثی می‌آورید تا کلمه «لابن» را درست کند. وقتی مسأله «متکلّم» روی ایجاد کلام شد، ایجاد کلام، در مورد اللَّه و انسان، دارای معنای واحدی است ولی ما چون دارای زبان هستیم، به‌وسیله زبان، ایجاد کلام می‌کنیم اما خداوند تعالی که منزّه از جسمیّت و خصوصیات جسمیّت است، ایجاد کلام او به‌صورت دیگری است و مثلًا- به قول متکلّمین- در شجره یا سنگریزه و اشیاء دیگر، ایجاد کلام می‌کند. پس راهی غیر از این نیست که متکلم را در مورد خداوند، به‌معنای ایجادکننده کلام بگیریم، به همان کیفیتی که در مورد خود ما تحقق پیدا می‌کند ولی ایجاد کلام در مورد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۱

ما به‌وسیله زبان و در مورد خداوند، به احداث در شجره و سنگریزه و امثال آن است. ممکن است کسی بگوید: اگر ما کلمه «متکلّم» را در ارتباط با عنوان «کلام» بدانیم نه در ارتباط با «کَلْم»، اشکالات ذکر شده، برآن وارد نمی‌شود. در پاسخ می‌گوییم: «کلام» دارای معنای حدثی و مصدری نیست، بلکه به‌معنای «سخن» است و «سخن»، معنای مصدری نیست و ما اگر بخواهیم

«متکلم» را در ارتباط با «کلام» بدانیم، ناچاریم کلمه «ایجاد- که معنای مصدری و حدثی درست می‌کند- به آن متّصل کرده و بگوییم: تکلّم، به معنای ایجاد کلام است و نمی‌توان گفت: «تکلّم به معنای کلام است» پس آنچه مربوط به متکلّم است، سخن گفتن و ایجاد کلام است نه خود کلام، و به‌لحاظ همین گفتن و ایجاد است که سخن، با متکلّم، ارتباط پیدا می‌کند. در این صورت، به همان حرف اوّل برگشت می‌کند و آن این است که همان‌طور که تکلّم در انسان به معنای ایجاد کلام است در خداوند نیز به‌معنای ایجاد کلام است ولی با توجه به اینکه انسان دارای زبان است و خداوند از صفات جسمیت منزّه است، ایجاد کلام در انسان، با زبان بوده ولی خداوند، در شجره و امثال آن، ایجاد کلام می‌کند. و به این ترتیب، جواب اشاعره داده می‌شود ولی حضرت امام خمینی رحمه الله در اینجا کلامی دارند که لازم است اشاره‌ای به آن داشته باشیم.

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اطلاق «متکلّم» در مورد خداوند، نه به‌صورتی که معتزله گفته‌اند صحیح است و نه به‌صورتی که بعض اهل تحقیق عقیده دارند. توضیح اینکه معتزله عقیده داشتند: تکلّم در مورد خداوند به این صورت است که خداوند، در شجره و سنگریزه و امثال آن، ایجاد کلام می‌کند. و بعض اهل تحقیق عقیده داشتند: تکلّم به‌معنای ایجاد کلام است ولی ایجاد کلام در مورد ما به‌وسیله زبان و در مورد خداوند بدون واسطه است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۲

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: هیچ‌یک از این حرفها درست نیست بلکه مسأله کلام خداوند، چیزی است که فقط کسانی که به مراتب عالی از علم و عمل رسیده‌اند می‌توانند به آن پی ببرند و این که ما قرآن را کلام خداوند و وحی الهی می‌دانیم به‌همین‌صورت است. سپس در آخر کلام خود می‌فرماید: ما ممکن است در ارتباط با وحی الهی، ملتزم به نوعی کلام نفسی بشویم ولی نه به آن صورتی که اشاعره عقیده داشتند، و این معنایی که ما می‌گوییم، نه تنها برای اشاعره قابل درک نیست بلکه برای معتزله هم قابل درک نیست.[۱۰۸] ملاحظه می‌شود راهی که امام خمینی رحمه الله پیموده است، راه متکلمین را نیز نفی می‌کند ولی برای پی بردن به حقیقتی که ایشان مطرح می‌کند، باید مراتبی از علم و عمل به همراه ریاضت وجود داشته باشد. اما براساس آن مراتب ظاهری که از ظواهر آیات و روایات استفاده می‌شود، بحث به همان کیفیتی بود که ذکر گردید و راهی که ما طی کردیم، برای بطلان کلام اشاعره در ارتباط با کلام نفسی، راه مفید و قانع‌کننده‌ای بود. اما اینکه مسائلی بالاتر از این‌ها وجود دارد، نه فعلًا در اختیار ماست و نه قابل طرح در این بحث است.

آیا بین مسأله «کلام نفسی» و مسأله «اتحاد طلب و اراده» ارتباطی تحقق دارد؟

اشاره

یعنی آیا اگر کسی قائل به «کلام نفسی» شد، باید «طلب و اراده» را متغایر ببیند و اگر قائل به «اتحاد طلب و اراده» شد، باید «کلام نفسی» را نفی کند؟ در اینجا سه نظریه وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۳

۱- نظریه مرحوم آخوند

از کلام مرحوم آخونـد اسـتفاده می‌شود که قائلین به «اتحاد طلب و اراده»، «کلام نفسـی» را نفی می‌کنند ولی قائلین به «مغایرت بین طلب و اراده»، ملتزم به «کلام نفسی» می‌باشند.[۱۰۹] شایـد این ارتباط، از این جهت باشد که اشاعره در مورد جمل انشائیه طلبیه، از «کلام نفسـی» به «طلب» تعبیر می‌کردند. اطلاق طلب بر «کلام نفسـی» در جمل انشائیه، زمینه این مسـئله شده است که بعضی- مانند مرحوم آخوند- تصوّر کرده‌اند بین مسأله «کلام نفسی» و مسأله «طلب و اراده»، ارتباط و اتصال برقرار است به‌گونه‌ای که اگر کسی قائل به «کلام نفسـی» شـد، بایـد «طلب و اراده» را متغایر ببینـد و اگر «طلب و اراده» را متحـد دانست بایـد قائل به نفی «کلام نفسـی» بشود. درحالی‌که واقعیت مسـئله این است که این دو بحث، مستقل بوده و هیچ ارتباطی به هم ندارند، یعنی کسی ممکن است کلام نفسـی را منکر شود- که واقعیت مسـئله هم همین است- ولی در عین حـال، طلب و اراده را متغـایر ببینـد. اگر ما بگوییم: طلب برای معنایی غیر از معنای اراده، وضع شده است، از کجای این اسـتفاده می‌شود که آن معنای دیگر، همان «کلام نفسـی» است که اشاعره به آن ملـتزم هسـتند؟ ممکن است آن معنـای دیگر- همـان گـونه که بعـداً هم ذکر خـواهیم کرد- یکی از همین معـانی باشـد که ما خودمان به آن ملتزم هستیم ولی آن معنا، «کلام نفسـی» نباشـد که اشاعره به آن ملتزمنـد. بالأخره اگر ما هماننـد مرحوم آخوند- که در فرق بین دو مسـئله، همیشه بر جهت و حیـثیت بحث تکیه می‌کنـد و حیـثیت مورد بحث در یـک مسـئله را متغـایر بـا حیثیت مورد بحث در مسأله دیگر می‌داند و همین تغایر حیثیت را سـبب اسـتقلال دو مسـئله می‌داند- جهت بحث را ملاحظه کنیم، در ما نحن فیه نیز مسئله به همین کیفیت می‌شود. ما کلام نفسی، در مورد خداوند را نفی کردیم و تمام شد و خیلی هم به ما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۴

ارتباطی نـدارد. اما در جمل انشائیه طلبیه، اشاعره می‌گفتند: «غیر از مسأله اراده، یک واقعیت نفسانی دیگری تحقق دارد که از آن به «طلب» و «کلام نفسـی» تعبیر می‌شود». در این مرحله، محور بحث این است که آیـا غیر از مسـأله اراده- که خود از صـفات نفسـانیه است- واقعیت نفسـانیه دیگری هم داریم یـا نه؟ در اینجـا، اشاعره، بر وجود چنین واقعیت نفسانیه‌ای اقامه دلیل کردنـد و مسأله اوامر امتحانیه و اعتـذاریه را مطرح کردند و ما هم اسـتدلال آنان را جواب داده و وجود یک چنین واقعیت نفسانیه‌ای- غیر از مسأله اراده- را نفی کردیم. و اگر بخواهیم این بحث را اصطلاحی کنیم می‌گوییم:

بحث مـا بـا اشـاعره، بحثی فلسفی است، زیرا فلسـفه، دنبال واقعیات می‌گردد. اثبات یک واقعیت یا نفی آن، مربوط به فلسـفه است. ولی آیـا محور بحث، در مسـأله اتحـاد طلب و اراده، چیست؟ محور بحث در این مسـئله، همان چیزی است که در اوایل بحث اشاره کردیم و آن این است که آیا طلب و اراده، یک معنا دارد یا دو معنا؟ و چنین نزاعی، نزاع در وجود و عـدم یک واقعیت نیست بلکه نزاع در این است که آیا دو لفظ «طلب» و «اراده» برای یک معنا وضع شده‌اند یا برای دو معنا؟ آن‌وقت، اگر برای دو معنا وضع شده باشـند، ممکن است معنـای طلب، غیر از «کلام نفسـی» باشـد و واقع مسـئله هم همین است که ما در آینـده- إن‌شاءاللَّه- پیرامون آن بحث خواهیم کرد و خواهیم گفت که بزرگـانی عقیـده دارنـد «طلب» و «اراده» برای دو معنـا وضع شده‌انـد ولی هیـچ‌یک از آن دو معنـا، به «کلام نفسـی»- آن‌گونه که اشـاعره می‌گوینـد- ارتبـاطی نـدارد. بنـابراین مـا وقتی حساب می‌کنیم، می‌بینیم هیـچ اتصال و ارتبـاطی بین این دو مسـئله وجـود نـدارد. مسأله اوّل، بحث خـاص و مسـتقلی است و محور خاصـی دارد و یکی از مبـاحث فلسـفی شناخته می‌شود ولی مسأله دوم، بحث دیگری است که هیچ‌گونه ارتباطی به مباحث فلسـفه ندارد. اینکه آیا «طلب» و «اراده» برای دو معنا وضع شده‌اند یا برای یک معنا؟ و آیا معنای دومی که لفظ «طلب» برای آن وضع شده، چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۵

این‌ها چه ارتباطی می‌تواند با بحث‌های فلسفی داشته باشد؟ لذا ما باید این دو بحث را از یکدیگر جدا کنیم، همان‌طور که واقعاً هم جدا هستند.

و مـا از بحث اوّل، فـارغ شـدیم و «کلام نفسـی» را به‌طـور کلّی نفی کردیم، چه در مـورد خداونـد و چه در مـورد غیر خداونـد، در جملات خبریه و انشائیه طلبیه و غیر طلبیه. ولی بحث در جهت دوم باقی است و هیچ‌گونه ابتنائی هم بر بحث در جهت اوّل ندارد.

بحث در جهت دوم، بحث مستقلی است. می‌خواهیم ببینیم آیا «طلب» و «اراده» برای دو معنا وضع شده‌اند یا برای یک معنا؟ مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: این دو، برای یـک معنـا وضع شده‌انـد. موضوع له- که عبـارت از مفهوم است- در مورد هر دو، یک چیز است. اراده حقیقیه- که مصداق حقیقی این مفهوم است- همان «طلب» است و بین تعبیر به اراده حقیقیه و تعبیر به طلب حقیقی، هیچ فرقی وجود ندارد. در ارتباط با مقام انشاء و در ارتباط با مقام وجود ذهنی هم همین‌طور است و اتحاد، در همه مراتب محفوظ است. فقط در یـک جهت بین این‌هـا تفـاوت وجود دارد و آن، در مقـام انصـراف است. وقتی شـما کلمه «اراده» را- بـدون قیـد- اطلاق کنیـد، انصـراف به اراده حقیقیه پیدا می‌کند، و اراده حقیقیه، عبارت از صـفت نفسانیه قائم به نفس است. ولی وقتی کلمه «طلب» را- بدون قید- اطلاق کنید، انصراف به طلب انشائی پیدا می‌کند. و ما در آن بحث گفتیم که در اینجا گویا دو لفظ مترادف داریم که فقط در مقام انصراف، بین آنها، مغایرت وجود دارد.[۱۱۰] ولی محققین و بزرگان دیگری پیدا شده‌اند که در ضمن اینکه «کلام نفسی» را- در جهت اوّل از بحث- به‌طور کلّی انکار کرده‌انـد،[۱۱۱] وقتی به جهت دوم از بحث- یعنی اتحـاد طلب و اراده- رسـیده‌اند قائل به تعدّد می‌باشند و می‌گویند: «طلب» و «اراده» دارای دو معنا هستند، بدون اینکه هیچ‌یک از این دو معنا، به «کلام نفسی»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۶

اشاعره ارتباطی داشته باشد. یکی از این محققین، استاد بزرگ ما حضرت آیت اللّٰه بروجردی رحمه الله است که در ذیل به بررسی نظریه ایشان می‌پردازیم.

۲- نظریه آیت‌اللّٰه بروجردی رحمه الله

ایشان ابتدا مطلبی را به‌عنوان ضابطه کلّی مطرح می‌کند که آیا در مواردی که وجود انشائی تحقق دارد، چه چیزی قابل انشاء است؟ می‌فرماید: معنایی که بخواهد قابل تعلّق انشاء باشد، باید دارای دو خصوصیت باشد و اگر هریک از این دو خصوصیت، منتفی شود، تحقق انشـاء، غیرممکـن اسـت و آن دو خصوصـیت عبارتنـد از: ۱- معنـای مُنْشـأ، بایـد امری اعتبـاری باشـد، در مقابـل واقعیت‌ها و حقیقت‌هـا. و اگر چیزی امر اعتبـاری نباشـد، قابـل آن نیست که انشـاء به آن تعلّق بگیرد. زیـد- بمـا أنّه موجود فی الخـارج- دارای حقیقت و واقعیت است و به تعبیر اصـطلاحی، مابـازاء خارجی دارد و نمی‌شود آن را انشاء کرد. کسـی نمی‌توانـد یک وجود انشائی برای زیـد درست کنـد و بگویـد: «أنشأت زیـداً». سـپس می‌فرماید: در واقعیت حقیقیه و خارجیه، حتماً لازم نیست که آن موجود در خارج، امری مشاهَد و مبصَر و ملموس- مانند زید- باشد، بلکه اگر چیزی از اوصاف نفسانیه بود، که واقعیت آن، به تحقق در نفس است، این هم نمی‌توانـد متعلّق انشاء واقع شود. چیزی که به حسب حقیقت، در نفس تحقق دارد، ازنظر واقعیت، فرقی با زیـد نـدارد ولی ظرفِ زیـد، خـارج و ملمـوس است امـا ظرف آن چیز، نفس و غیر ملموس است. ولی واقعیت، همـان واقعیت است. مثلًا اراده، دارای یک واقعیت نفسی است، حال، معنای آن هرچه باشد. فرض کنید معنایش همان شوق مؤکّد محرّک عضلات باشد. این شوق مؤکّد نفسانی دارای یک واقعیت نفسی است، اگرچه انسان نمی‌تواند آن را با چشم خود مشاهده کند ولی این امر، سبب خروج آن از دایره واقعیت نمی‌شود. و وقتی واقعیت شد، قابل انشاء نخواهد بود. کسی نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۷

بگوید: «من، اراده را انشاء می‌کنم و به اراده حقیقیه قائم به نفس، وجود انشائی می‌دهم» همان‌طور که زید موجود در خارج، قابلیت تعلّق انشاء نـدارد، این شوق واقعی مؤکّد هم قابلیت تعلّق انشاء را ندارد. ۲- امور اعتبـاریه بر دو قسم است: الف: امور اعتباریه‌ای که

در عین اعتباری بودن، انتزاعی نیز می‌باشند، یعنی از واقعیت خارجیه، انتزاع می‌شوند، مثل فوقیت، نسبت به سقفِ موجود در خارج. فوقیت، امری اعتباری است، یعنی آنچه در خارج، وجود دارد، تنها سقف است، و فوقیت، چیزی است که از آن انتزاع می‌شود. این قسم از امور اعتباریه انتزاعیه نیز قابل تعلّق انشاء نیست. کسی نمی‌تواند بگوید: من، فوقیت را برای این سقف، انشاء می‌کنم. ب: امور اعتباریه محض که هیچ‌گونه انتزاعی از خارج نشده باشند، مثل امور اعتباریه‌ای که در ارتباط با ملکیت و زوجیّت و حریّت و امثال آن‌ها مطرح است.

ملکیت، قابل انشاء است، زیرا نه خودش واقعیت دارد و نه از یک موجود خارجی انتزاع شده است. ملکیت، یک امر اعتباری محض است که عقلاء یا شارع آن را در مواردی اعتبار کرده‌اند. بنابراین، اراده، قابل انشاء نیست، چون یکی از صفات حقیقیه است. مرحوم بروجردی پس از بیان مقدّمه فوق می‌فرماید: «أمّا الطّلب، فإنّ له معنیً قابلًا لأن ینشأ»، یعنی طلب، غیر از اراده است. طلب، قابلیت انشاء دارد، زیرا طلب، به‌معنای بعث و تحریک است و بعث و تحریک، به دو صورت تحقق پیدا می‌کند: الف: بعث و تحریک عملی خارجی، که مولا با عمل خودش، عبد را به کاری وادار کند، مثل اینکه دست عبد را بگیرد و او را وادار کند که مأمور به را در خارج انجام دهد. ب: بعث و تحریک قولی و لفظی، و آن این است که مولا به سبب لفظ، عبدش را بر انجام مأمور به وادار کند، مثل اینکه به او بگوید: «أطْلُبُ منک کذا» یا «آمرک بکذا»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۸

یا «افْعَلْ کَذا»، در این موارد، مولا- بعث و تحریک را با عمل خارجی محقق نمی‌سازد بلکه با لفظ، به آن تحقق می‌بخشد. مرحوم بروجردی می‌فرماید: بعث و تحریک، چه فعلی باشد و چه قولی، ارتباطی با اراده ندارد. اراده، صفتی قائم به نفس است. شوق مؤکّدی است که ظرف تحقق آن، عبارت از نفس است. بله می‌توان گفت: این طلب، که عبارت از بعث و تحریک است، مُبْرِز و مُظْهِر اراده است ولی مُبْرِز و مظهر بودن برای اراده، به معنای اتحاد طلب و اراده نیست، بلکه معنایش این است که طلب و اراده، دو چیزند و یکی مُبْرِز دیگری است. و بین مُبْرِز و مُبْرَز، مغایرتْ وجود دارد، هرچند بین آنها ارتباط وجود داشته باشد.[۱۱۲] بررسی کلام مرحوم بروجردی کلام مرحوم بروجردی توانست مغایرت بین طلب و اراده را تا حدّی درست کند.

اراده، مربوط به نفس است. ولی طلب، به‌معنای بعث و تحریک است و ارتباطی به نفس ندارد. بعث و تحریک، چه قولی باشد، چه عملی، به‌عنوان کاری از کارهای مولا شناخته می‌شود و ارتباطی به نفس مولا ندارد. ولی در کلام ایشان، نقطه ابهام مهمی وجود دارد، زیرا مرحوم بروجردی ضمن اینکه قائل به مغایرت بین طلب و اراده بود، عقیده داشت بین طلب و اراده، فرق دیگری نیز وجود دارد و آن این است که انشاء، به اراده، تعلّق نمی‌گیرد ولی به طلب، متعلّق می‌شود. ایشان در بیان علّت عدم تعلّق انشاء به اراده فرمود: علّت، این است که اراده، یک حقیقت و یک واقعیت قائم به نفس است.

اراده، مثل زید موجود در خارج است. و همان‌طور که زید موجود در خارج، قابل انشاء نیست، اراده هم قابل انشاء نیست. و ایشان در ضابطه انشاء فرمود: چیزی که می‌خواهد متعلّق انشاء قرار گیرد، باید یک امر اعتباری محض باشد و حتی اگر منشأ

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۹

انتزاع آن، یک واقعیت خارجیه باشد، از دایره انشاء بیرون است. فوقیت، با اینکه امر اعتباری است ولی با توجه به اینکه منشأ انتزاع آن عبارت از واقع شدن سقف بر فوق است و واقع شدن سقف بر فوق، یک واقعیت است، لذا فوقیت هم قابلیت برای انشاء ندارد. ما به مرحوم بروجردی می‌گوییم: با توجه به این ضابطه، چگونه می‌گویید: طلب، قابلیت انشاء دارد؟ مرحوم بروجردی فرمود: «طلب، به‌معنای بعث و تحریک است» و اکنون که انشاء، می‌خواهد به بعث و تحریک تعلق گیرد سه احتمال وجود دارد: تعلّق انشاء به بعث و تحریک عملی، تعلّق آن به بعث و تحریک قولی و تعلّق آن به مفهوم بعث و تحریک.

و در اینجا، احتمال چهارمی وجود ندارد. احتمال اوّل: اگر بگویید: «انشاء، به بعث و تحریک عملی متعلّق است»، می‌گوییم: بعث و

تحریک عملی این است که مولا دست عبد را گرفته و عملًا و در خارج او را وادار به انجام دادن مطلوب خود بنماید. روشن است که این بعث عملی، یک واقعیت خارجیه است نه یک امر اعتباری. و واقعیت خارجیه نمی‌تواند متعلّق انشاء قرار گیرد. احتمال دوم: اگر بگویید: «انشاء، به بعث و تحریک قولی تعلّق می‌گیرد»، می‌گوییم: این کلام دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: همان حرفی است که در مورد فرض اوّل گفتیم و آن این است که بعث و تحریک قولی، به‌معنای دستور دادن مولاـ و صدور امر از ناحیه مولاست و این، یک واقعیت است نه یک امر اعتباری. مولا، به عبد می‌گوید: «آمرک بکذا»، این «آمرک»، در ارتباط با صدورش از مولاـ یک واقعیت خارجیه است ولی بین عمل و قول، این فرق وجود دارد که واقعیت عمل، به همان عمل است ولی واقعیت قول، به صدور سخن و کلام از متکلّم است. آیا می‌توان گفت: سخنرانی، یک امر اعتباری است؟ خیر، سخنرانی هم واقعیت دارد ولی واقعیت آن، واقعیت صدور الفاظ و تحقق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۰

الفاظ است، همان‌طور که واقعیت بنّائی، به واقعیت عمل بنّائی است. پس اگر ما گفتیم:

«انشاء، به بعث و تحریک قولی تعلّق می‌گیرد» اولین اشکال آن این است که بعث و تحریک قولی- مانند بعث و تحریک عملی- یک واقعیت است و مرحوم بروجردی فرمود: امور واقعیه نمی‌توانند متعلّق انشاء قرار گیرند. اشکال دوم: با صرف‌نظر از اشکال اوّل، یک اشکال دیگری در اینجا مطرح است و آن این است که بعث و تحریک قولی به‌معنای بعث و تحریک انشائی است و بعث و تحریک انشائی نمی‌تواند برای بار دوم، متعلّق انشاء قرار گیرد. مثلًا با انشاء ملکیت، ملکیت- که یک امر اعتباری است- تحقق پیدا می‌کند ولی نمی‌توان ملکیت انشاءشده را- برای بار دوم انشاء کرد. بعث و تحریک قولی به‌معنی بعث و تحریکی است که با لفظ، انشاء شده است و چیزی که با لفظ، انشاء شده است، رتبه‌اش مقدّم بر انشاء است و اگر مُنْشَأ، در رتبه متقدّم، قید مُنْشَئیت، به همراه داشت، دیگر معقول نیست که انشاء به آن تعلّق بگیرد. انشاء، به ملکیت و زوجیّت تعلّق می‌گیرد. اما ملکیت متحقَّق به انشاء، دیگر نمی‌تواند متعلّق انشاء دوم قرار گیرد. و اگر شما بگویید: «انشاء، به بعث و تحریک قولی متعلّق می‌شود»، لازمه‌اش این است که ملکیت متحقَّق به انشاء، برای بار دوم، متعلّق انشاء قرار گیرد. احتمال سوم: اگر بگویید: «انشاء، به مفهوم بعث و تحریک، تعلّق می‌گیرد و کاری نداریم که این بعث و تحریک وقتی در خارج تحقق پیدا می‌کند، گاهی بعث و تحریک عملی و گاهی بعث و تحریک قولی است، تا شما بگویید: آنچه در خارج، تحقق پیدا می‌کند، یک واقعیت است، بلکه انشاء را متوجّه مفهوم و ماهیت بعث و تحریک می‌نماییم». می‌گوییم: این حرف تا حدّی قابل قبول است ولی چرا شما این کار را در مورد اراده انجام نمی‌دهید؟ مفهوم و ماهیت اراده نیز غیر از مصداق و واقعیت آن- که صفتی نفسانی است- می‌باشد. به عبارت روشن‌تر: در اراده، دو جهت وجود دارد: یکی مفهوم اراده است، مثل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۱

اینکه شما به کتاب لغت مراجعه کنید برای اینکه مفهوم اراده را به دست آورید.

و دیگری فرد حقیقی اراده می‌باشد و آن عبارت از شوق مؤکّد محرک عضلات به طرف مراد و صفتی قائم به نفس است. و ظرف این شوق مؤکّد، عبارت از نفس است. شما گفتید: ما انشاء را متعلّق اراده نمی‌کنیم، چون اراده، صفت حقیقیه قائم به نفس است.

روشن است که آنچه صفت حقیقیه و قائم به نفس است واقعیت اراده می‌باشد نه مفهوم آن. اگر شما در باب طلب، می‌گویید: «مفهوم طلب را انشاء می‌کنیم و کاری نداریم که واقعیت خارجیه این طلب، گاهی عملی و گاهی قولی است و هیچ‌کدام از این دو قابل انشاء نیستند. آنچه قابل انشاء است، ماهیت طلب می‌باشد». پس چرا شما این حرف را در مورد اراده نمی‌زنید. مرحوم آخوند وقتی می‌خواست برای طلب و اراده، وجود انشائی درست کند، می‌فرمود: طلب و اراده، در مفهوم و مصداق و در وجود انشائی، متحدند. در آنجا وجود انشائی این بود که ما مفهوم را انشاء کنیم، همان‌طور که وجود حقیقی، به تحقق پیدا کردن ماهیتْ در

خـارج بود. و در بـاب اراده نیز وجود انشائی آن به تحقق پیـدا کردن ماهیت اراده در نفس بود. بنابراین معنای وجود انشائی هم این است که انشـاء، متعلّق به همـان مـاهیت شود و مـاهیت، وجود انشائی پیـدا کنـد، همان‌طور که ماهیت، وجود خارجی و وجود ذهنی پیـدا می‌کنـد. البته آنچه از کلاـم مرحوم آخونـد در اینجـا ذکر کردیم به این معنـا نیست که مـا همه کلام ایشان را قبول داریم بلکه برای این است که بگـوییم: «انشـاء، متعلّق به مـاهیت و مفهوم است». وقـتی چنین شـد، از مرحوم بروجردی سؤال می‌کنیم: چه فرقی میان طلب و اراده وجود دارد که شما می‌گویید:

اراده را نمی‌توان متعلَّق انشـاء قرارداد ولی طلب- به‌معنای بعث و تحریک- می‌توانـد متعلَّق انشاء قرار گیرد؟ اگر مفهوم طلب، متعلَّق انشـاء قرار می‌گیرد، مفهوم اراده نیز همین‌طور است و مـا هم در احتمـال سوم گفـتیم: انشـاء، به مفهوم، تعلّق می‌گیرد نه به تحریک عملیِ خارجی و نه به تحریک قولی خارجی. در نتیجه، کلام مرحوم بروجردی دارای اشکال است و نمی‌تواند قابل قبول باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۲

۳- نظریه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در این زمینه مطلبی ذکر کرده‌اند که به‌نظر می‌رسد خالی از اشـکالات گذشـته است و بهترین مطلبی است که در این زمینه گفته شـده است. به‌عنوان مقـدّمه می‌گوییم: مسأله اتحاد و عـدم اتحاد طلب و اراده، بحثی نیست که مرتبط به کلام نفسـی باشـد و بر محور یک واقعیت- اثباتاً و نفیاً- دور بزند، بلکه این بحث، یک بحث عرفی و لغوی است.[۱۱۳] می‌خواهیم ببینیم آیا طلب و اراده، دو معنا دارنـد یا برای یک معنا وضع شـده و در تمام مراحل مترادفنـد و فقط در مرحله انصـراف، بین آنها مغایرت وجـود دارد. آیت‌اللّه خـویی «دام ظلّه» فرمـوده است: در معنـای اراده، بحثی نیست. اراده، همـان صـفت قـائم به نفس و آن واقعیت نفسانیه‌ای است که از آن به شوق مؤکّـد تعبیر می‌شود و ظرف آن عبارت از نفس انسان است. و شوق، یک امر اعتباری نیست بلکه یـک واقعیت و یک حقیقت قائم به نفس است که محلّ آن، نفس می‌باشـد. ولی بحث در ارتباط با معنای طلب است، آیا طلب، در لغت، برای چه معنایی وضع شده است؟ کلام ایشان- با توضیح مختصری از جانب ما- این است که ما وقتی به لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم، لغت، طلب را به «محاولـهٔ وجـدان الشـیء و أخـذه» معنـا می‌کنـد. یعنی طلب، عبارت از این است که انسان، فعالیت و عمل مکرّری برای یافتن و اخذ چیزی داشته باشد. آیا این محاوله- که در فارسی به‌معنای جستجو کردن و در دنبال بودن و سعی و تلاش کردن است- از نظر لغت، بـا اراده، یکی است؟ محـاوله، به‌معنـای سـعی و تلاش و دنبال کردن و جسـتجو کردن است و به اعمال و جوارح انسان، مربوط می‌شود و اگر طلب، به این معنا باشد، چه ارتباطی می‌تواند با اراده داشته

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۳

باشد؟ شوق مؤکّد، عبارت از یک صفت نفسانیه است اما طلب، در ارتباط با عمل خارجی است که به جوارحْ تحقق پیدا می‌کند. به اسـتعمالات عرفی هم که مراجعه می‌کنیم، همین معنـا را تأییـد می‌کنـد. دلیـل این مطلب را از خودمـان شـروع می‌کنیم. به ما طلبه و طـالب علم می‌گوینـد. طلبه و طـالب، از عنوان طلب اشـتقاق پیـدا کرده است. آیـا روی چه حسـابی این عنوان به ما اطلاق می‌شود؟ بدیهی است که این اطلاق به خاطر این است که عمل ما تحصیل علم است نه به خاطر اینکه ما شوق مؤکّدی نسبت به تحصیل علم داریم. روشن است که اگر یک بازاری علاقه شدیدی به تحصیل علم داشته باشد ولی عمل خارجی او تجارت و کسب باشد، به او طلبه و طالب علم گفته نمی‌شود. و تعبیرات عرفی در این زمینه فراوان است. طالب دنیا به کسـی گفته می‌شود که تمام توان و نیروی خود را در ارتباط با مسائل دنیوی صـرف می‌کنـد و طالب آخرت به کسـی گفته می‌شود که تلاش و فعالیت او در ارتباط با آخرت است، نه این که ملاک، شوق مؤکّـد باشـد و مثلًا گفته شود: «عمل خارجی، کاشف از شوق مؤکّـد است و به اعتبار شوق مؤکّد، به

او طـالب دنیا یا طالب آخرت گفته می‌شود». و همین‌طور، گاهی فقهاء کلمه طلب را به کار می‌برنـد مثلًا می‌گوینـد: «اگر کسـی در بیابان باشـد و آبْ وجود نداشـته باشـد و نمی‌دانـد که آیا در اطراف و جوانب، آبْ وجود دارد یا نه؟ بایـد در محـدوده معیّنی طلب آب کنـد». معنـای طلب، این است که بلنـد شود و به دنبـال آب برود. بنـابراین، طلب، نوعی سـعی و تلاـش برای رسـیدن به مقصود است. در اینجا نکته‌ای مطرح است و آن نکته این است که برای رسیدن به مقصود، دو راه وجود دارد: یکی اینکه انسان، خودش به دنبـال آن برود و دیگر اینکه به کسـی امر کنـد و امر کردن، عبارت از طلب است. مجموع امر، عبارت از طلب است یعنی انشاء امر، عبارت از طلب است نه انشاء طلب. زیرا طلب- با این خصوصیاتی که ذکر شد- مانند اراده، یک واقعیت و حقیقت خارجیه است اما خـارجیت اراده، به وقـوع اراده در نفس است ولی خـارجیت طلب، به تحقـق عمـل و سـعی در خـارج است. پس طبـق بیـان ایشـان، همان‌طور که انشاء نمی‌تواند به اراده تعلّق بگیرد، به طلب

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۴

هم نمی‌توانـد تعلّق بگیرد بلکه انشـاء، در خود امر، وجود دارد و به این انشـاء طلب می‌گوینـد. به‌عبـارت روشن‌تر: آنچه از کفـایه و کتابهـای دیگر در ذهـن مـا متمرکز شـده، این است که مـا طلب را انشـاء می‌کنیم ولی بیـان آیت اللّٰه خـویی «دام ظلّه» این است که طلب، قابـل انشـاء نیست، طلب هم یـک واقعیت است، مثل واقعیت اراده، بلکه بالاتر از واقعیت اراده است، زیرا اراده، قابل مشاهـده نیست ولی عمل خارجی و سـعی خارجی قابل مشاهـده است. عمل خارجی، مثل زیدِ موجود در خارج است که دارای یک واقعیتِ مشاهَد است. و همان‌طور که انشاء، به زید، تعلّق نمی‌گیرد، طلب هم قابلیت ندارد که انشاء به آن تعلّق بگیرد بلکه در جایی که مولا به عبدش می‌گوید: «جئنی بالماء»، خود این امر هم، مصداق برای طلب است، زیرا امر هم تلاش برای رسیدن به مأمور به است. اگر مولاـ به عبـدش دسـتور ندهـد، تمکّن از آب برایش حاصل نمی‌شود. بنابراین، خود امر مولا هم تلاش و سـعی است و به آن، عنوان طلب اطلاـق می‌شود.[۱۱۴] نـتیجه بحـث در ارتبـاط بـا طلـب و اراده از آنچه گفته شـد معلـوم گردیـد که اگرچه بین طلب و اراده، مغـایرت معنوی- هم از نظر لغت و هم از نظر عرف- وجود دارد ولی در یک جهت، هر دو اشتراک دارنـد و آن این است که انشاء همان‌طور که نمی‌تواند به اراده تعلّق بگیرد، به طلب هم نمی‌تواند متعلّق شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۵

جبر و تفویض

اشاره

مرحـوم آخونـد، در اینجـا بحث را به مسـأله جـبر و تفـویض کشانـده است که هرچنـد وارد شـدن در این بحث، برای مـا- به‌عنـوان مسـأله‌ای اصـولی- ضــرورتی نــدارد ولی برای تکمیـل مبـاحث مربـوط بـه طلب و اراده، لاـزم می‌دانیـم قـدری پیرامـون آن بحث کنیم:[۱۱۵] ابتـدا به‌عنـوان مقـدمه بایـد تـوجه داشـت کـه بحـث جـبر و تفـویض، از مبـاحث سـابقه‌دار است که حتی در زمـان ائمه معصومین علیهم السـلام نیز مطرح بوده و هریک از دو قول، طرفدارانی داشته است، به‌طوری که در لسان روایات هم مورد تعرّض و تـذکّر واقع شـده است ولی در آن زمان شایـد وظیفه ائمه علیهم السـلام نبوده که حقیقت این گونه مباحث را برای مردم بیان کننـد، لکن بـا توجه به اینکه مسأله جبر و تفویض، از مسائـل روز بوده، و بـا مسائـل شـرعی ارتباط داشـته، ائمه علیهم السلام آن را عنوان کرده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۶

در بعضـی از روایـات وارد شـده است: «لاـ جبر و لاـ تفویض بل أمرٌ بین أمرین ...»[۱۱۶] یعنی هیچ‌کـدام از جـبر و تفویض، واقعیت

ندارد، بلکه حقیقت مسئله، یک عنوان برزخ میان آن دو است. در بعضی از روایات، تعبیرات شدیدتری به چشم می‌خورد که از قائل به تفویض، به «یهود هذه الامّة»[۱۱۷] و از قائل به جبر، به «مجوس هذه الامّة»[۱۱۸] تعبیر شده است. و در بعضی از روایات، قائل به جبر را «کافر» و قائل به تفویض را «مشرک» نامیده‌اند.[۱۱۹] هرکدام از این‌ها دارای نکته‌ای است که ما درضمن مباحث آینده به توضیح آن خواهیم پرداخت. به این نکته نیز باید توجه داشت که بحث جبر و تفویض، یک بحث تعبدی نیست که کسی بگوید: «چون روایات، دلالت و ارشاد به فلان قول دارد، باید آن را پذیرفت»، بلکه باید با منطق و عقل، آن را ملاحظه نمود تا مشخص شود که آیا واقعاً، عقلًا و طبق قواعد مسلّمه، باید قول به جبر را پذیرفت یا قول به تفویض را و یا همان چیزی را که ائمه علیهم السلام ما را به آن ارشاد کرده‌اند که با عقل و منطق هم منطبق است؟

موضوع بحث

موضوع بحث در ارتباط با افعال اختیاریه انسان، از قبیل أکل و شرب و مطالعه و امثال آنها می‌باشد. البته اصل بحث، بسیار کلّی و وسیع بوده و شامل تمام موجودات عالم، اعم از انسان و حیوان و ... می‌باشد و افعال انسان، یکی از آنها می‌باشد ولی ثمره بحث، در ارتباط با افعال و اعمال انسان ظاهر می‌شود. توضیح: همه موجودات، دارای آثار و خواصی می‌باشند و ما می‌خواهیم بدانیم آیا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۷

بین «موجودات» و «آثار و خواص آنها» ارتباط، تأثیر، تأثّر و علیّتی وجود دارد یا نه؟

و آیا اینکه می‌گویید: «النّار حارّة»، بین نار و حرارت، ارتباط و تأثیر و تأثّر و علّیتی وجود دارد که شما به‌طور مسلّم و قطعی می‌گویید: «نار، علت حرارت است». معنای علیّت، این است که علّت، در ثبوت و حصول معلول، تأثیر می‌کند.[۱۲۰] خلاصه اینکه آیا اصل تأثیر و تأثّر، بین موجودات و خواص آنها تحقق دارد یا نه؟

کلام جبریّه

جبریّون گفته‌اند: بین موجودات و آثار و خواصشان، هیچ‌گونه ارتباطی نیست و شما نمی‌توانید بگویید: «النّار حارّة»، «الشمس مشرقة» و «الماء بارد»، به نحوی که نار را در حرارت، و شمس را در اشراق و ماء را در برودت، مؤثر بدانید. و همچنین نمی‌توانید- به نحو حقیقت- تعبیر کنید که فلان میوه، دارای طعم شیرین و یا مثلًا دارای طعم تلخ است. شیرینی و تلخی، ارتباطی به میوه ندارد. و تمام اسنادهای مذکور، مجازی است. همان‌طور که در علم معانی خوانده‌ایم که اسناد انبات گیاهان به بهار- در جمله «أنبت الربیعُ البقلَ»- به نحو مجاز است نه حقیقت. و انبات گیاهان، ارتباطی به فصل بهار ندارد، بلکه درحقیقت، خداوند متعال است که آنها را می‌رویاند ولی ما مجازاً آن را به فصل بهار نسبت می‌دهیم.[۱۲۱] جبریّون گفته‌اند: اسناد مجازی مذکور، بین تمام موجودات و آثار و خواصشان جریان دارد و اسناد حقیقی، فقط در مورد خداوند ثابت است و سایر موجودات، هیچ‌گونه نقشی در ترتّب آثار و خواص ندارند، مثلًا حرارت، ارتباطی به نار ندارد و آب، تأثیری در برودت ندارد. سؤال: پس چرا به دنبال نار، حرارت، تحقق پیدا می‌کند ولی به دنبال آب، حرارت، پیدا نمی‌شود؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۸

جواب: جبریون در پاسخ این سؤال می‌گویند: وجود حرارت به دنبال نار، دلیل بر تأثیر و تأثّر نیست. امتیازی که نار دارد- و به دنبال آن، حرارت پیدا می‌شود- این است که عادت خداوند متعال بر این جاری شده که به دنبال نار، مستقیماً و بدون مقدّمه، حرارت را

ایجاد می‌کند و شاید- البته این احتمال در کلام آنان نیست- که گاهی خداوند متعال، به دنبال نار، حرارت را ایجاد ننماید همان‌طور که در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام چنین مسأله‌ای اتفاق افتاد و به دنبال آتش، نه تنها حرارتْ وجود پیدا نکرد بلکه برودت به‌وجود آمد، قرآن کریم می‌فرماید: (قُلنا یا نارُ کُونی بَرداً وَ سلاماً علی إبراهیم).[۱۲۲] جبریّون از این هم پا فراتر نهاده و گفته‌اند: در قیاس «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» که منطقیون آن را به‌عنوان شکل اوّل و بدیهی الانتاج می‌دانند، نتیجه آن عبارت از «حدوث عالم» نیست بلکه «علم به حدوث عالم» به عنوان نتیجه است و این علم شما به حدوث عالم، اثر صغری و کبری نیست، صغری و کبری، اثر و خاصیتی ندارند، بلکه علم شما به نتیجه، مربوط به عادت خداوند است. عادت خداوند، بر این جاری شده که شما به دنبال تشکیل چنین قضیّه‌ای، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور، بناء و عادت خداوند است و الّا شکل اوّل، اثری ندارد. جبریّون در ارتباط با افعال اختیاری انسان می‌گویند: شما وقتی اراده می‌کنید از منزل خارج شوید و سپس از منزل خارج می‌شوید، خیال می‌کنید که بین اراده و مراد شما، ارتباط و تأثیر و تأثّری وجود دارد، بلکه بالاتر از این، شما خیال می‌کنید که اراده را در نفس خودتان ایجاد کرده‌اید درحالی‌که این‌ها همه تخیّلات است و مطلب، چیز دیگری است. خداوند متعال، مستقیماً اراده را ایجاد می‌کند و به دنبال اراده، خودش مراد را ایجاد می‌کند، بدون اینکه بین اراده و مراد،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۹

ارتباطی باشد. بنابراین، نه بین اراده و مراد، ارتباطی وجود دارد و نه بین انسان و اصل اراده. این قاعده کلّی در تمام موجودات، اعمّ از انسان، حیوان گیاه و جماد و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصل از آنها جاری است که بین موجودات و آثار و خواصشان، هیچ‌گونه ارتباط و تأثّری وجود ندارد و اصلًا نباید کلمه آثار و خواص را به کار برد، چون لفظ آثار، دلالت بر ارتباط، سنخیت و تأثیر و تأثّر دارد.[۱۲۳] ما قبل از بررسی کلام جبریّون، لازم می‌دانیم کلام مفوّضه را نیز مطرح کنیم تا شاید بهتر بتوانیم به نقد و بررسی آن دو قول بپردازیم:

کلام مفوّضه

مفوّضه، در نقطه مقابل جبریّه قرار گرفته و گفته‌اند: بین موجودات و آثار و خواصشان، نه تنها ارتباط و تأثیر و تأثّر وجود دارد و نه تنها بین هر علت و معلولی سنخیت برقرار است، بلکه بالاتر از این، موجودات، در تأثیر، استقلال دارند، یعنی خواص و آثار و تأثیر و تأثّر آنها در جای خود محفوظ است و در عین حال، در تأثیر، مستقل هستند و هیچ موجود دیگری- حتی خداوند متعال- در آثار مذکور، کمترین نقش و دخالتی ندارد. آنان گفته‌اند: «خداوند متعال در مقام خلقت، جهان هستی را ایجاد کرد ولی مراحل بعدی، مربوط به خود موجودات است» سپس در این زمینه تشبیهی ذکر کرده می‌گویند: ارتباط و نسبت جهان هستی با پروردگار، تقریباً مانند ارتباط ساختمان با سازنده آن می‌باشد. سازنده یک ساختمان، ساختمانی را احداث می‌کند ولی آن ساختمان، بعد از وجودش نیازی به سازنده و معمار خود ندارد. ما مشاهده می‌کنیم ساختمانی در سالهای قبل توسط معماری ساخته شده و سپس آن معمار فوت شده ولی آن ساختمان بر استوانه‌های خود باقی است. مفوّضه معتقدند: ارتباط جهان هستی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۰

با خداوند متعال هم بیش از این نیست که خداوند متعال، در حدوث عالم، تأثیر داشته است اما در بقاء، تأثیر، تأثّر، خواص و آثارش، هیچ‌گونه ارتباطی به پروردگار ندارد.[۱۲۴] تذکّر: با توجه به این که کلام مفوّضه، مختصر و جواب آنان هم قدری روشن‌تر است ما ابتدا جواب کلام مفوّضه را بیان می‌کنیم و سپس به بررسی کلام جبریّون می‌پردازیم:

بررسی کلام مفوّضه

اشاره

برای بررسی کلام مفوّضه، ابتدا مقدّمه‌ای ذکر می کنیم: فلاسفه، مفهوم را بر سه قسم می‌دانند: الف (واجب الوجود): و آن مفهومی است که وجود، برای او ضرورت و لزوم دارد. ب (ممتنع الوجود): و آن مفهومی است که عدم، برایش ضرورت دارد. ج (ممکن الوجود): و آن مفهومی است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است. نه جانب وجود برایش ضرورت دارد و نه جانب عدم. یعنی دارای حقیقتی است که هم با عدم سازگار است و هم با وجود.[۱۲۵] تقسیم مذکور، عقلی است و نمی‌توان قسم چهارمی برای آن تصور کرد. از این تقسیم استفاده می‌شود که واجب‌الوجود و ممتنع الوجود نیازی به علت ندارند. زیرا وقتی وجود برای چیزی ضرورت دارد و بین او و وجود، انفکاکی تصور نمی‌شود و آن دو، لازم و ملزومند، دیگر در چه چیز نیاز به علّت دارد؟ همین‌طور وقتی عدم برای چیزی ضرورت دارد، در چه چیز نیاز به علت دارد؟ آیا در عدم، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا فرض این است که عدم برای آن ضروری است. آیا در وجود، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا امکان ندارد که آن چیز وجود پیدا کند. ولی در مورد ممکن الوجود، مسئله به‌صورت دیگر است، زیرا ممکن الوجود، چیزی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۱

است که اگر آن را با وجود و عدم مقایسه کنیم، مشاهده می کنیم که نه تمایلی به طرف وجود دارد و نه تمایلی به جانب عدم. یعنی هم با وجود، ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است. در این صورت می گوییم: نسبت این شیء، با وجود و عدم، مساوی است و چنین چیزی محتاج به علّت است، زیر با هیچ‌یک از طرفین، ارتباط خاصی ندارد. نه جانب وجودش ضرورت دارد و نه جانب عدم آن. پس اگر بخواهد وجود پیدا کند باید کسی آن را هدایت کند و به او لباس وجود بپوشاند و اگر بخواهد به طرف عدم تمایل پیدا کند باید کسی دست او را بگیرد و به سوی عدم بکشاند. ممکن الوجود مانند فرد متحیر بر سر دوراهی است و خودش ذاتاً- به تنهایی- نمی‌تواند به‌جایی برود، مگر اینکه علّت مرجّحه‌ای از خارج برایش تحقق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد خلاصه اینکه: ملاک نیاز او به علّت، این است که او ممکن الوجود است. سؤال: اگر علّتی پیدا شد و ممکن الوجود را موجود نمود، آیا آن ممکن الوجود، حقیقت خود را از دست داده و واجب‌الوجود می‌شود یا اینکه بعد از وجود هم بر صفت ممکن الوجود بودن باقی است؟ جواب: بعد از آنکه علّت مرجّحه‌ای تحقق پیدا کرد و لباس وجود را بر ممکن پوشاند، باز هم آن شیء، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء، ماهیت خود را از دست بدهد و نکته بحث، همین‌جاست که مفوّضه دچار اشتباه شده‌اند و خیال کرده‌اند ممکن الوجود، پس از اینکه وجود پیدا کرد، واجب‌الوجود می‌شود، درحالی‌که مسئله به این صورت نیست و اینکه گاهی فلاسفه از ممکن الوجودی که موجود شده به واجب الوجود تعبیر می کنند، آنان قیدی هم افزوده‌اند و آن را «واجب الوجود بالغیر» نامیده‌اند،[۱۲۶] یعنی چیزی است که به‌واسطه علت، وجوبِ وجود پیدا کرده است و الّا اگر انسان، ذات و حقیقت آن را ملاحظه کند، متوجه می‌شود که ممکن الوجود، چه در حالت وجود و چه در حالت عدم، ممکن الوجود است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۲

بنابراین، همان‌طور که حقیقتِ واجب‌الوجود و ممتنع الوجود، ثابت و غیر متغیّر است، حقیقت ممکن الوجود نیز به‌همین‌صورت است. پس از بیان مقدّمه فوق، ما از مفوّضه سؤال می‌کنیم: آیا می‌توان گفت:[۱۲۷]

اصول فقه شیعه ؛ ج۳ ؛ ص۱۶۲

کن الوجود، در حدوثش، نیازمند به علت است ولی در بقاء خود نیازی به علت ندارد؟ چگونه می‌توان چنین چیزی گفت؟ چه

فرقی بین حـدوث و بقاء، وجود دارد؟ این شـیء، چون ممکن الوجود بود، در حـدوثش نیاز به علت داشت. آیا در ارتباط با بقایش ممکـن الوجـود نیست؟ چرا، در ارتبـاط بـا بقـاء خـود هـم ممکـن الوجـود است، زیرا حقیقت اشـیاء و مفـاهیم، تغییرناپـذیر است. و همان‌طور که حقیقت واجب‌الوجود و ممتنع الوجود، قابل تغییر نیست، حقیقت ممکن الوجود هم تغییرپذیر نیست، چون نسبت او به وجود و عـدم، مساوی است، لـذا ممکن الوجود، در هر لحظه، محتاج به علت می‌باشـد و هیچ فرقی بین حدوث و بقاء، وجود ندارد. حـدوث- بما هو حـدوث- موضوعیت و مـدخلیتی ندارد. و همان‌طور که گفتیم: «ملاک نیاز به علت، امکان وجود است». بلی، اگر شما توانستیـد امکان وجود را از ممکن الوجود سلب کنید، نیاز به علت هم از آن سلب خواهد شد و محال است که چیزی حقیقت خـود را از دسـت بدهـد. خداونـد متعـال هـم در قرآن کریـم فرمـوده اسـت: (یـا أیّهـا النـاسُ أنتـمُ الفقراءُ إلی اللّهِ و اللّهُ هـو الغنیُّ الحمیدُ)[۱۲۸] درحالی که موجود و مخاطب خداوند هستید، فقراء إلی اللّه هم می‌باشـید. البته با دید و نظر بالا و عالی‌تر، اصلًا وجود ممکن، عین تعلّق به باری‌تعالی است. بنابراین، نبایـد تصور شود که ممکن، در حدوثش محتاج به علت است اما در بقاء خود، نیازی به علت ندارد.

اشکال بر تنظیر و تشبیهی که مفوّضه ذکر کردند:

مفوّضه گفتنـد: نسبت جهان هستی با خالق متعال، ماننـد ارتباط ساختمان با سازنـده آن می‌باشد. این کلام مفوّضه دارای دو جواب است:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۳

۱- جواب نقضـی: اینـان دلیلی بر تنظیر مـذکور ندارنـد و عین مـدّعای خود را به‌صورت تشبیه بیـان کرده‌انـد. ما نیز ممکن است در مقابـل آنان بگوییم: ارتباط جهان هستی با خالق متعال، ماننـد ارتباط نور خورشـید نسبت به خورشـید است. و همان‌طور که ممکن نیست نور خورشـید، بـدون خورشـید، تحقق پیـدا کنـد، جهـان هستی هم نسبت به خداونـد همین حساب را دارد. ۲- جواب حلّی: تشـبیهی کـه مفـوّضه ذکر کردنـد، باطـل است، زیرا روشن است که سازنـده ساختمـان، علت موجـده ساختمـان نیست. اگر او علت موجـده باشـد، باید بتواند با اراده خود، ساختمان را موجود کند. توضیـح: چیزی که در شـیء دیگر اثر می‌کند، گاهی اثرش به نحو مقتضی است، مانند تأثیر نار در حرارت، البته باید شرائط، موجود بوده و موانع، مفقود باشد. در اینجا، غیر از عناوین مقتضی و شرط و مانع، عنوان چهارمی نیز مطرح است که از آن به «مُعِدّ» تعبیر می‌کنند و این عنوان، چندان نقشی ندارد. و گویا مانند مصلحی است که بین دو نفر آشتی برقرار می‌کنـد. «مُعِدّ»، گویا علت را به جانب معلول هدایت می‌کند و کم‌ارزش‌ترین اشـیاء و عناوین در ارتباط با حصول یک شـیء است، زیرا آنچه در حصول معلول اثر دارد، در رتبه اوّل، عبارت از مقتضـی و سـپس شـرط و بعـد از آن، عدم المانع و در پایان، «مُعِدّ» است. اما نفس «مُعِدّ»، چندان نقشـی ندارد. سازنده ساختمان، نسبت به ساختمان، دارای نقش «معدّ» است، یعنی یـک ساختمـان، نیـاز به مواد و اشـیائی از قبیل آجر، آهن، سـیمان و امثال آنها دارد که هرکـدام در یک قسـمت و یک مکان وجود دارد. سازنده، اشیاء متفرّقه را گردآوری کرده و با طرح خاصـی بین آنها ارتباط و نسبت برقرار کرده و ساختمان را متشکّل می‌نماید. او اصلًا خالق ساختمان نیست و چنانچه کسی بگوید: «خداوند، جهان هستی را خلق نموده و فلان معمار هم فلان ساختمان را خلق کرده است»، مورد تقبیـح عقلاـء و عرف واقع خواهـد شـد. در نـتیجه، تشـبیه و تنظیری که مفوّضه مطرح کردنـد، قابـل قبول نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۴

اشکال بر مسأله استقلال موجودات در تأثیر که مفوّضه مطرح کردند:

مفوّضه عقیده داشتند که بین موجودات و آثار و خواصشان، نه تنها ارتباط و تأثیر و تأثّر، وجود دارد، بلکه موجودات جهان، استقلال در تأثیر دارند. آیا امکان دارد که ممکن الوجود، که اصل وجودش نیاز به علّت دارد، در تأثیر و ایجاد آثار و خواص، استقلال داشته باشد؟ معنای استقلال در تأثیر این است که مؤثّر بتواند اثر را ایجاد کند به‌نحوی که مقتضی و شرایط وجودی اثر و رفع موانع وجودی آن در اختیارش باشد. مثلًا شما که می‌گویید: «من قادر به ایجاد ساختمان هستم»، معنایش این است که تمام شرایط وجودی ساختمان را می‌توانم مهیّا کنم، اگر ساختمانی نیاز به صد شرط داشته باشد و شما نود و نه شرط آن را ایجاد کردید و نتوانستید شرط دیگر را مهیّا کنید، نمی‌توان گفت: «شما در ایجاد ساختمان، مستقلّ در تأثیر هستید». معنای شرطیت و مدخلیت شرایط، این است که تا وقتی تمام شرایط وجودی، در خارج، محقق نشود، امکان ندارد که ساختمان تحقق پیدا کند. بنابراین اگر کسی بخواهد نسبت به ایجاد یک ساختمان، ادّعای استقلال کند، باید تمام شرایط وجود آن ساختمان، تحت اراده و اختیار او باشد. نسبت به موانع نیز به‌همین‌صورت است. مانع، عبارت از چیزی است که وجود آن، حصول اثر را منع می‌کند. آیا اگر شما از میان ده مانع، نُه مانع را برطرف کردید ولی رفع یک مانع در اختیار شما نبود، باز هم می‌توان گفت که شما در حصول و تحقق آن اثر، استقلال دارید؟ بنابراین، معنای استقلال در ایجاد اثر، این است که ایجاد تمام شرایط و رفع تمام موانع، در اختیار و تحت قدرت شما باشد. و این مطلب، از بدیهیات است و نمی‌توان در آن تردید نمود. اکنون ما از مفوّضه سؤال می‌کنیم: موجودات ممکنه- مخصوصاً انسان- چگونه می‌توانند استقلال در تأثیر داشته باشند؟ فعل ارادی، با اراده تحقق پیدا می‌کند، مثلًا شما اراده جلوس می‌کنید و فوراً

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۵

جلوس را محقق می‌کنید. اراده قیام می‌کنید و فوراً قیام را تحقق می‌بخشید. درست است که اراده، در حصول مراد، مؤثّر است و شما در حصول جلوس مؤثّرید ولی بحث این است که آیا شما استقلال در تأثیر دارید؟ پاسخ این سؤال منفی است، زیرا اگر یک فعل ارادی بخواهد در خارج محقق شود، باید مقتضی و تمام شرایط وجودی و رفع تمام موانع، تحت اختیار شما باشد. اگر یک شرط وجودی- مثل وجود خود شما به‌عنوان فاعل، که از همه شرایط مهم‌تر است- در اختیار شما نباشد، نمی‌توانید آن فعل ارادی را تحقق بخشید. ما و تمام ممکنات، در هر لحظه، نیاز به علت داریم و افاضه علت است که ما را ابقاء می‌کند و در نتیجه هر لحظه متّصف به وجود هستیم. بنابراین شما که در هرآنْ، محتاج به علت و نیازمند به افاضه از ناحیه خالق متعال هستید، چطور می‌توانید ادّعا کنید که در ایجاد آثار و خواص، استقلال دارید؟ معنای استقلال این است که تمام شرایط در اختیار شما باشد و چه شرطی بالاتر از وجود خود شما- فاعل- است؟ تحقق و وجود فاعل، اصلًا در اختیار فاعل نیست، زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علت است. در نتیجه آنچه مفوّضه گفته‌اند «که موجودات، در ایجاد خواص و آثار، استقلال دارند»، نادرست است.

بررسی کلام جبریّون

قبل از بیان ادلّه جبریّون، مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم تا مشخص شود آیا صرف‌نظر از ادلّه آنان، از نظر وجدان و عقل و عقلاء- خواه متدیّن به دینی باشند یا نباشند- عقیده جبریّون مقبول است یا مردود؟ مقدّمه: ما وجداناً ملاحظه می‌کنیم که بعضی از اعمال و افعالی که از انسان صادر می‌شود، با بعضی از افعال دیگر کاملًا متفاوت است، به نحوی که اگر عقل بخواهد حکم به تسویه آنها کند، آن حکم، غیر قابل قبول است، لذا عقل هم حکم به تسویه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۶

نمی‌کند. مثلًا انسانی که دستش سالم است و حرکت آن در اختیار خودش می‌باشد، با اراده خود، دستش را به بالا، پایین، چپ و

راست می‌گردانـد، ولی فردی که دچار ارتعاش دست است، دستش، بدون اختیار، دائماً حرکت می‌کند، آیا از نظر وجدان و عقل، آن دو حرکت، یک نوع حرکت است یا اینکه دو حرکت متفاوت و مختلف است؟ اگر قول به جبر را بپذیریم، باید بگوییم: حرکت دست شـخص سـالم و مختـار- که بـا اراده صورت می‌گیرد- بـا حرکت دست شـخص بیمار و مرتعش یک نوع حرکت است، زیرا جبریّه می‌گوینـد: خداونـد متعـال، ایجـاد اراده می‌کنـد، بـدون اینکه بین اراده و مراد، ارتبـاطی باشـد. در حـالی که وجـداناً این دو حرکت، متفاوت و دو نوع است. شاهـد این مطلب این است که: اوّلًا: اگر شـما دست خود را بلند کرده و آن را بر چهره یتیمی فرود آورده و او را مضروب سازید، در این صورت مورد اعتراض و توبیخ قرار می‌گیرید ولی اگر دست مرتعش، بر صورت یتیمی نواخته شود، توبیخی نسبت به آن فرد، صورت نمی‌گیرد.

بنـابراین، آن دو حرکـت، دو عمـل اسـت و دو اثر مختلـف دارد. یکی اثرش ارادی و مربـوط بـه شـما و دیگری اثرش غیر ارادی و مربوط به دست شـخص مرتعش می‌باشد، لذا با مراجعه به وجدان درمی‌یابیم که بین آن دو حرکت، تفاوت وجود دارد. ثانیاً: عقلاء عالم، اعمّ از متـدیّن و غیر متـدیّن، دارای قوانینی هسـتند که به‌وسـیله آنها کشور خود را اداره می‌کنند. اگر انسان، فاقد اراده و عمل اختیـاری باشـد، جعـل و تصویب قـانون، چه فایـده‌ای دارد؟ و مخـالفت با قانون، چه مفهوم و معنایی دارد؟ ثالثاً: یکی از مسـلّمات و مسـتقلّات عقلیّه، حُسن عـدل و قبح ظلم است. اگر احسان، ظلم و عدالت، در اختیار ما نباشد، دیگر حُسن و قبح، چه مفهومی دارد و چگونه می‌توان یـک عمـل را محکوم به حسن و دیگری را محکوم به قبـح دانست؟ اگر قائل به جبر شویم، بایـد بگوییم: ظلم ظالم، در اختیار او نیست و احسان نیکوکار، ارتباطی به او ندارد و مسأله حسن و قبح، به‌طور کلّی، منتفی می‌شود،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۷

درحالی‌که تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور، اختیاری و مسـتند به فاعل باشد و صدور آنها از روی اراده و اختیار باشد و الّا اگر بدون قصد و اراده، یک عمل زشتی از کسی صادر شود، انسان او را تقبیح نمی‌کند، همان‌طور که اگر عمل نیکی از کسی بدون اراده، صادر شود حسن ندارد. موضوع تحسین و تقبیح، فعل ارادی است و مسلّم است که دو حکم مذکور، نسبت به بعضی از موضوعات، ثابت و مسلّم و جزء مسـتقلّات عقلیّه است و ارتباطی به شـرع ندارد، البته بدیهی است که کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع. در نتیجه، با مراجعه به وجدان و عقل- به‌لحاظ مستقلّات عقلیه- و عقلاء- به لحاظ وضع قوانین جزائی و غیره- درمی‌یابیم که از نظر آنان اختیاری بودن افعال انسان، جزء مسائلِ مسلّم است.

ادلّه (- شبهات) جبریّون

دلیل اوّل:

جبریّون می‌گویند: شـما گفتید: واجب الوجود، موجودی است که غنی بالذات بوده و در هیچ شأنی از شـئون، نیاز به غیر ندارد ولی ممکن الوجود، فقیر بالـذات است و در تمـام شـئون خود، نیاز به غیر دارد، یعنی هم در حال حـدوث، محتاج به غیر است و هم برای بقـاء، نیازمنـد به غیر است. (یـا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیـدُ)[۱۲۹]. با توجه به تفسیر مـذکور برای ممکن الوجود، چگونه می‌توان ممکن الوجود را دارای اثر ارادی دانست و چگونه می‌توان او را فاعـل بالإرادهٔ دانست؟ اگر ممکن الوجود، فاعل بالإرادهٔ باشـد، عنوان مؤثّر پیـدا می‌کند و چیزی که خودش فقر محض است و از هستی هیچ بهره ذاتی ندارد، چگونه می‌تواند افاضه وجود- هرچند نسبت به فعل خودش- بنماید؟ از طرفی اگر برای ممکن الوجود، عنوان مؤثریّت قائل شویم گویا برای خداوند

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۸

متعـال شـریکی قائل شـده‌ایم. توضـیح: مفهوم قاعـده مسـلّم «لا مؤثّر فی الوجود إلّا الله»[۱۳۰] این است که در عـالم وجـود و جهـان

هستی، هیچ مؤثری غیر از خداوند متعال نیست. و اگر شما بخواهید نسبت به افعالِ- به ظاهر- اختیاری انسان، خود او را مؤثر بدانید، گویا بشر را هم در برابر پروردگار جهان، یک مؤثر دانسته و تقریباً شریکی برای او قائل شده‌اید.

درحالی‌که قاعده «لا مؤثر فی الوجود إلّا الله» جنس و حقیقت مؤثّریت را از غیر خداوند نفی می‌کند و مؤثریت در اشیاء را اختصاص به ذات پروردگار می‌دهد. بنا بر این لازمه کلام شما این است که مؤثّریّت، اختصاص به خداوند نداشته و انسان هم نسبت به افعال و اعمال اختیاری خود، مؤثّر باشد. امّا ما (جبریّه) که تمام جهان هستی را با تمام خصوصیاتش مستند به خداوند می‌دانیم، به توحید خالص عقیده داشته و در اراده و سلطنت و قدرت الهی هیچ‌گونه شریکی برای او قائل نشده‌ایم.[۱۳۱] جواب دلیل اوّل جبریّه اگر ما برای اشیاء و انسان، در عرض خداوند متعال، مؤثریت قائل شویم با توحید و قاعده مسلّم «لاـ مؤثّر فی الوجود إلّا الله» مخالفت نموده‌ایم، ولی اگر مؤثریّتی که برای انسان قائلیم، در طول تأثیر پروردگار و از شئون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثّر فی الوجود إلّا الله» مخالفتی ندارد بلکه عظمت تشکیلات الهی را روشن‌تر می‌کند. به عبارت دیگر: معنای عبارت مذکور، این است که تأثیر استقلالی، در رتبه‌ای که برای خداوند متعال ثابت است، برای هیچ موجود دیگری ثابت نیست. ما هیچ‌گاه در برابر تشکیلات الهی، هیچ‌گونه مؤثّریّتی برای انسان، قائل نیستیم که با توحید منافات داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۹

مثال: با قطع نظر از مسأله جبر، اعمال و افعال انسان- به یک اعتبار- بر دو گونه است: الف: انجام دادن بعضی از کارهای ارادی، نیازی به واسطه و آلت و ابزار ندارد.

بلکه به مجرّد اینکه اراده، تحقّق پیدا کرد و به مرحله شوق مؤکّد رسید، آن عمل ارادی، تحقق پیدا می‌کند، مانند «تحریک الید» که با اراده و شوق مؤکّد، جامه عمل می‌پوشد و شما دست خود را حرکت می‌دهید. ب: برای انجام بعضی از افعال و اعمال ارادی، نیاز به وسیله و ابزار است. مثلًا اگر کسی بخواهد مرتکب قتل بشود، به مجرّد اراده و شوق مؤکّد نسبت به آن عمل، قتل، تحقّق پیدا نمی‌کند بلکه باید علاوه بر اراده، موانع نیز بر طرف شده و آلت قتل- مانند شمشیر- نیز واسطه شود. حال اگر کسی زید را با شمشیر به قتل رسانید، سؤال ما این است که آیا شمشیر، تأثیری در قتل زید داشته است؟ اگر بگویید: «شمشیر، تأثیری نداشته است»، می‌گوییم: پس چرا بدون شمشیر هرچه قاتل اراده کرد، قتل واقع نشد؟ بدون تردید، شمشیر، در قتل مؤثر است و شاهدش هم این است که از نظر ادبی اوصافی را برای شمشیر ذکر می‌کنند، مثل این که می‌گویند: «السیف القاطع». حال می‌پرسیم: آیا شمشیر به تنهایی در قتل زید مؤثّر بوده یا اینکه اراده قاتل هم تأثیر داشته است؟ واضح است که اراده قاتل هم در کشتن زید تأثیر داشته است. اکنون با توجه به مثال فوق، در پاسخ جبریّه می‌گوییم: شما در مثال فوق چگونه دو مؤثّر تصور می‌کنید؟ اگر بخواهید شمشیر تنها یا فاعل تنها را به عنوان مؤثر بدانید، خلاف بداهت سخن گفته‌اید. پس ما ناچاریم بگوییم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۰

هم شمشیر و هم فاعل، در ایجاد قتل، مؤثّر بوده‌اند امّا آن دو مؤثّر، در طول یکدیگرند نه در عرض هم. و این دو، منافاتی با یکدیگر ندارند بلکه هرکدام دیگری را تأیید می‌کنند. مؤثّریّت دوم، از شئون مؤثّریّت اوّل و در رتبه متأخّر از مؤثّریت اوّل است، یعنی شخص، اراده قتل نموده و به دنبال آن، شمشیر را مهیّا کرده و با استفاده از آن در خارج، قتل به وقوع پیوسته است. بنابراین با ملاحظه بدیهیت در این مثال روشن، واضح شد که اجتماع دو مؤثّر، مانعیت و تضادّی با هم ندارند، زیرا آن دو، در عرض یکدیگر نمی‌باشند. اکنون که عدم منافات دو مؤثّر، در مثال مزبور واضح شد، به ادامه جواب از دلیل جبریّه پرداخته می‌گوییم: اراده فاعل به عنوان مؤثّر اوّل مطرح است ولی قبل از اراده فاعل، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثر بوده است و اگر فاعلی وجود نداشت و بقاء وجودی برای فاعل تصوّر نمی‌شد، چگونه امکان داشت که اراده تحقّق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر، قتل به وقوع پیوندد. بنابراین، قبل از اراده فاعل، بقاء فاعل و وجود او، در تحقّق قتل، مؤثر بوده است و هنگامی که بقاء و وجود فاعل را ملاحظه

می کنیم، متوجه می‌شویم که فاعل، در بقاء و وجودش، هیچ‌گونه اختیاری نـدارد، یعنی این چنین نیست که بقایش، مربوط به اراده خودش باشـد، بلکه بقـاء فاعل، اثر علت مؤثّره مبقیه است و بقایش، افاضه‌ای است که از ناحیه علت شـده است. پس می‌توان گفت: علّتی که بقـاء را به فاعـلْ افـاضه نموده و در نتیجه او اراده نموده و به واسـطه شمشـیر، مرتکب قتـل شـده است، تمـام این‌ها مؤثرات هسـتند ولی مؤثّرات غیر متضادّه و مؤثراتی که امکان اجتماع دارنـد. شاهد این مطلب این است که ما می‌بینیم، در خود فاعل مختار، دو مؤثّر مطرح است و همان‌طورکه نسبت به خود فاعل و عملش، دو مؤثّر تصویر کردیـد، وقتی به ریشه و اساس بقاء و هستی فاعل توجّه کنیم، می‌بینیم که مؤثر اوّلیّه، در وجود و بقـاء فاعـل، مؤثر است. در نتیجه، آن عمـل خـارجی، در عین اینکه فعل واحـد است ولی مؤثرات مختلف در آن تأثیر نموده و آنها هیچ‌گونه تضادّ و مخالفتی با یکدیگر ندارند،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۱

زیرا در یـک صـف و در یـک ردیـف نیسـتند بلکه در طـول هم و در رتبه‌هـای مختلـف واقع شده‌انـد. خلاـصه جواب از دلیـل اوّل جبریّون: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاه سلطنت و قدرت الهی، مؤثریّتْ قائل می‌شدیم، دلیل اوّل جبریّه درست بود. ولی ما در دایره و محدوده مؤثریّت خداوند متعال، قائل به تأثیر و تأثّر هستیم. و این مطلب، نه تنها اقتضای شـرک ندارد، بلکه در مباحث آینده خـواهیم گفت که این امر، دلاـلت بر کمـال عظمت خـالق می‌کنـد که او آن‌قـدر بزرگ است که به مخلوقـات خـود، قوّه خلاـقیّت، عنایت کرده که مخلوقاتش به عنایت و مشیّت الهی، اراده را خلق نموده و مراد خود را لباس وجود بپوشاننـد. امّا به‌هرحال، پشـتوانه آنـان، ذات اقـدس احـدیّت است و مخلوقـاتش در هر لحظه نیـاز به افـاضه وجـود از نـاحیه او دارنـد و هیـچ‌گاه مـؤثریّت خداونـد و مخلوقات، در عرض یکدیگر نیستند.

دلیل دوم جبریون:

قبـل از بیـان دلیل دوم جبریون، لازم است به مقـدّمه زیر توجه شود: مقـدّمه: نامحـدود بودن علم و قـدرت خداونـد، از جمله اموری است که هم دلیل نقلی برآن قائم شـده است و هم دلیل عقلی. قرآن کریم در این زمینه می‌فرمایـد: (و اللَّه بکلّ شـیء علیم)[۱۳۲] و نیز می‌فرمایـد: (و کان اللَّه علی کلّ شـیء قدیراً)[۱۳۳]. عقـل هم دلاـلت می‌کنـد که واجب‌الوجود، کاملِ مطلق است و بایـد دارای صفات کمالیّه باشد و علاوه برآن، واجد مرتبه کامل صفات کمالیّه باشد یعنی مرتبه‌ای که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۲

ما فوق آن، تصور نشود. پس خداونـد متعال هم باید دارای اصل قدرت و علم باشد و هم قدرت و علم او نامحدود باشد. سؤال: آیا استحاله اجتماع نقیضین، در دایره قدرت خداوند قرار دارد یا از آن خارج است؟ و به عبارت دیگر: آیا ممکن است قدرت خداوند، به ممتنعـات- مثل اجتماع نقیضـین- تعلّق بگیرد؟[۱۳۴] اگر گفته شـود: «از دایره قـدرت الهی خـارج است»، لازمه‌اش این است که قـدرت خداونـد، محـدود باشـد. درحالی‌که ادلّه نقلی و عقلی، دلالت بر عـدم محـدودیت قـدرت خداوند می‌کند. و اگر گفته شود «امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضـین تعلّق بگیرد و او می‌تواند محال را ممکن نماید»، معنایش این است که قاعده عقلیه استحاله اجتماع

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۳

نقیضـین، تخصیص بردار است و عمومیت ندارد و اگر قاعده عقلیه مذکور، عمومیّت نداشته باشد، شما نمی‌توانید از قیاسات و قضایا نتیجه‌ای بگیرید. معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور این است که بشر نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید ولی خالق متعال که صـاحب قـدرت مطلقه است، می‌توانـد بین آن دو، جمع نمایـد. در نـتیجه، وقـتی اجتمـاع نقیضـین- هرچنـد از یـک طرف، یعنی

خداوند- بتواند تحقق پیدا کند، هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان از قضایا و قیاسات گرفت، یعنی با توجه به دو مثال مذکور: عالَم، می‌تواند هم حادث باشد و هم حادث نباشد. و فلان شیء، هم می‌تواند وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد. جواب: هم قدرت خداوند متعال، مطلق و نامحدود است و هم مسأله اجتماع نقیضین، از دایره قدرت او بیرون است. و چنین چیزی مستلزم محدودیّت قدرت نیست. توضیح: بعضی از امور، به خاطر قصور ذاتی که در خود آنهاست، اصلًا از دایره قدرت خارجند و لذا بحث نمی‌شود که آیا قدرت پروردگار متعال به آنها تعلّق می‌گیرد یا نه؟ به عبارت دیگر: اوّل باید آن شیء متعلّق قدرت را بررسی کرد که مشخص شود آیا آن شیء با تعلّق قدرت، سنخیت دارد یا نه؟ و إلّا قدرت خداوند، محدودیتی ندارد و نمی‌توان گفت: قدرت او- فرضاً صددرجه است یا این که کمتر و یا بیشتر است. مسأله اجتماع نقیضین و سایر ممتنعات، هم از این قبیل است. یکی از ممتنعات، شریک الباری است. اگر کسی سؤال کند: آیا خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد کند یا نه؟ پاسخ سؤال، این است که شریک الباری ممتنع است و قدرت خداوند هم به ایجاد شریک الباری تعلّق نمی‌گیرد و نمی‌تواند تعلّق بگیرد. و عدم تعلّق قدرت، مربوط به ضعف قدرت و محدودیّت قدرت خداوند نیست، بلکه شریک الباری، خصوصیتی دارد که اصلًا از دایره قدرت خارج است و هیچ‌گاه در مسیر تعلّق قدرت واقع نمی‌شود و اگر در مسیر تعلّق قدرت بود و مانند سایر ممکنات، می‌توانست در مسیر تعلّق قدرت قرار گیرد، متعلّق قدرت می‌شد. بنابراین، بین محدودیت قدرت- که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۴

معنایش ضعف و عدم کمال قدرت است- و بین اینکه اشکالی در شیء مقدور باشد که نتواند متعلّق قدرت قرار گیرد، تفاوت وجود دارد. لذا می‌گوییم: مقصود از آیه شریفه (کان اللّه علی کلّ شیء قدیراً)[۱۳۵] چیز دیگر است که به آن اشاره کردیم. خلاصه اینکه ما همان شقّ اوّل را اختیار می‌کنیم و می‌گوییم: هم قدرت خداوند، عمومیّت و اطلاق دارد و هم قاعده امتناع اجتماع نقیضین، به قوّت خود باقی است. پس از مقدّمه فوق، به اصل بحث رجوع کرده و به بیان دلیل دوم جبریّه می‌پردازیم. جبریّه، در دلیل دوم خود می‌گویند: همان‌طور که قدرت پروردگار جهان، عمومیت و اطلاق دارد، علم او هم دارای عمومیت و اطلاق است. همان گونه که دلیل نقلی و عقلی، دلالت بر مطلق بودن قدرت او می‌کرد، دلالت بر اطلاق علم او هم می‌کند. علم خداوند، یکی از صفات کمالیّه است که هم اصل آن باید برای خداوند ثابت باشد و هم مرتبه کامله‌اش. لذا علم پروردگار، مطلق و نامحدود است و شامل همه اشیاء و معلومات می‌شود. جبریّه می‌گویند: از جمله اشیائی که متعلّق علم الهی قرار گرفته، اعمالِ- به صورتْ اختیاری و ارادی- بندگان می‌باشد، مانند قیامها، قعودها، و ... و این‌ها از ممکنات هستند و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آنها تعلّق بگیرد. و اگر علم خداوند، متعلّق افعال بندگان شد، باید اعمال بندگان، اضطراراً تحقق پیدا کند، زیرا اگر تحقّق پیدا نکند، لازم می‌آید که علم خداوند، مطابق با واقع نباشد و- نعوذباللّه- علم او، جهل باشد. به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شما اکنون مشغول مطالعه بحث جبر و تفویض می‌شوید، پس حتماً باید مطالعه شما تحقّق پیدا کند و الّا لازم می‌آید که علم او مطابق با واقع نباشد و- نعوذ باللَّه- حقیقت علم خداوند، تبدّل به جهل پیدا کند و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۵

جهل در مورد خداوند راه ندارد[۱۳۶]. بررسی دلیل دوم جبریّه این دلیل جبریّه دارای یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است. جواب نقضی:[۱۳۷] بدون تردید، خداوند، همان گونه که نسبت به اعمالِ- به صورتْ اختیاری- ما عالم است، نسبت به اعمال خودش هم عالم است، مثلًا او می‌داند که فلان شخص، یک ماه دیگر، قبض روح می‌شود، یا فلان حادثه در فلان زمان، رخ می‌دهد. حال به جبریّه می‌گوییم: تردیدی نیست که افعال خداوند، ارادی می‌باشد. اگر شما معتقدید که تعلّق علم، سلب اراده و اختیار می‌کند، چرا این مطلب را در مورد خود خداوند نمی‌گویید؟ او که می‌داند در فلان دقیقه، فلان شخص، قبض روح خواهد شد، آیا علم خداوند از او سلب قدرت می‌کند؟ و به عبارت دیگر: چگونه اگر علم پروردگار، متعلّق به اعمالِ- به صورتْ ارادی-

ما باشد، از ما سلب اراده و اختیار می‌کند ولی اگر متعلّق به اعمال خودش باشد، از او سلب اراده نمی‌کند؟ چه فرقی است بین اینکه خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان شخص، قبض روح می‌شود و بین اینکه او بداند من در فلان زمان، فلان عمل را انجام می‌دهم؟ جواب حلّی: شما جبریّه، بر چه اساسی علم خداوند متعال نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلّفین می‌دانید؟ در این زمینه، دو احتمال مطرح است: احتمال اوّل: چون علم خداوند، عین ذات او و متّحد با ذات اوست، آن علم، علّت تامّه اعمالِ- به ظاهر اختیاری- عباد است و اراده بندگان، هیچ‌گونه تأثیری در آن اعمال ندارند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۶

در این صورت می‌گوییم: این حرف، عین مدّعای شماست، زیرا مدّعای شما این بود که خداوند متعال، علّت تامّه این افعال است. ولی دلیلتان این است که علم، علّت تامّه این افعال است. و شما باید نسبت به دلیل و مدّعای خودتان، برهان اقامه کنید.

بلکه دلیل شما، سست‌تر از مدّعایتان می‌باشد، زیرا شما در مدّعای خود، ذات پروردگار جهان را علّت تامّه افعال دانستید، امّا هنگام اقامه دلیل می‌گویید: چون علم خداوند متّحد با ذات اوست، پس علم او علّت تامّه برای افعال ماست. تذکر: مطلب مذکور، مجرّد یک احتمال در کلام آنان بود و آنان چنین چیزی نگفته‌اند. احتمال دوم: چون علم خداوند متعال، همیشه مطابق با واقع است، پس اگر او نسبت به عملِ- به ظاهر اختیاری- شما عالم شد، حتماً باید آن عمل تحقّق پیدا کند و اگر محقق نشود، لازم می‌آید که علم خداوند، مطابق با واقع نباشد، بلکه جهل باشد، و چنین چیزی در مورد خداوند امکان ندارد. بنابراین، علم خداوند، اعمالِ- به ظاهر اختیاری- بندگان را از دایره اختیار آنان بیرون برده و نمی‌گذارد که محقّق نشود. پس باید آن اعمال، تحقّق پیدا کند تا علم خداوند، به طور صددرصد، مطابق با واقع باشد. اگر اساس استدلال جبریّه بر مبنای این احتمال باشد، ما در پاسخ جبریّه می‌گوییم: مرحوم آخوند در بحث مشتق، فرموده است: در تطبیق مشتق بر ذات، باید بین ذات و مبدأ، نوعی از تلبّس، ارتباط و اضافه، تحقق داشته باشد، مثلًا کلمه عالم- که از مشتقات است- هم بر خداوند حمل می‌شود و هم بر زید، اطلاق می‌شود. همان گونه که گفته می‌شود: «اللَّه تعالی عالم»، گفته می‌شود: «زید عالم». سؤال: آیا لفظ عالم، در دو مثال مذکور، دارای دو معنای متفاوت است یا اینکه مفهومش در هر دو مثال یکی است؟ جواب: معنای عالم، در هر دو مثال، متّحد است. همان معنایی را که از کلمه عالم، در جمله «اللَّه تعالی عالم» استفاده می‌کنیم، در جمله «زید عالم» نیز استفاده می‌کنیم و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۷

نمی‌توانیم بگوییم: معنای عالم در «زید عالم» عبارت از «من ینکشف لدیه الشیء» است ولی در «اللَّه تعالی عالم» عبارت از «من لا ینکشف لدیه الشیء» است. تعالی اللَّه عن ذلک علوّاً کبیرا. و نیز نمی‌توان گفت: معنای عالم، در مورد خداوند، برای ما مشخص نیست و به عنوان لقلقه لسان، می‌گوییم: «اللَّه تعالی عالم». چگونه می‌توان گفت: خطاب خداوند به «یا عالم» و «یا قادر» لقلقه لسان است؟ در نتیجه، معنای عالم، در هر دو قضیّه مذکور، متّحد است. البته «عالم» در مورد خداوند، با «عالم» در مورد انسان، دارای دو فرق خارجی هستند که ارتباطی به عالَم مفهوم ندارد: ۱- علم پروردگار جهان، مطلق است و محدودیتی ندارد، امّا علم انسان، محدود و نسبت به بعضی از اشیاء است و نمی‌توان گفت: «إنّ زیداً بکلّ شیء علیم». ۲- نحوه تلبّس در این دو، فرق دارد. انسان، برای تحصیل علم باید درس بخواند، زحمت بکشد و به محضر استاد برود و علم او عین ذاتش نیست ولی علم خداوند، عین ذات اوست. مثلًا فرض کنید خداوند متعال می‌داند که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و مثلًا شما هم مطّلع هستید که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند. از نظر ماهیت و حقیقت علم، نسبت به آن حادثه جزئی، هیچ فرقی بین علم خداوند متعال و علم شما نیست، مگر اینکه شما، نسبت به چند قضیّه، مطّلع و آگاه می‌باشید ولی پروردگار جهان، نسبت به تمام قضایا عالم است و علم خداوند، عین ذات اوست ولی علم شما، با زحمت و مطالعه حاصل شده است. اکنون باید ببینیم اگر من عالم شدم که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و بعداً هم آن مسافرت تحقّق پیدا کرد، آیا علم من که صددرصد مطابقت با واقع دارد، از زید سلب اراده و اختیار

می کند و مسافرت او نمی‌تواند اختیاری باشد؟ زید، وقتی می‌خواهد مسافرت نماید، خودش تصوّر کرده، مقدّمات اراده در او تحقق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکّد برای او حاصل شده و به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۸

اختیار خودش مسافرت کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلًا اطلاع پیدا کرده‌ام.

آیـا با وجود اینکه من در مقـدمات اراده او کمترین اثری نداشـته‌ام، بلکه چه‌بسا اصـلًا او را ملاقات نکرده‌ام، او را به مسافرت تشویق ننموده‌ام، چگونه علم و اطلاع من می‌توانـد از او اراده و اختیار را سـلب نمایـد؟ علم پروردگار عالم نیز نسبت به آن واقعه جزئی از نظر حقیقت و مـاهیت علم- نه از جهت محـدود و نامحـدود بودن و نحوه تلبّس آن- هیـچ فرقی بـا علم مـا نـدارد، همان‌طور که من نسبت به مسافرت زید، عالم هستم و علم من مطابقت با واقع دارد، و آن مطابقت با واقع، از زید، سلب اراده و اختیار نمی کند، علم پروردگـار متعـال نسبت به اعمـال بنـدگان نیز باعث سـلب اراده از آنان نمی‌شود. مثال: ائمه علیهم السـلام نسبت به حوادثی که بر ایشـان پیش می‌آمـده، مسـلّماً عالم بوده و آن قضایا را می‌دانسـتند. مثلًا امیر المؤمنین علیه السـلام می‌دانسـته که در شب نوزدهم ماه رمضـان، آن حـادثه برایش رخ می‌دهـد، پروردگـار متعـال هم نسبت به آن، عالم بوده است و از نظر نفس تعلّق علم به وقوع حادثه مـذکور، بین علم خداونـد متعـال و علم امیر المؤمنین علیه السـلام فرقی نیست. البته علم امیر المؤمنین علیه السـلام از ناحیه خداونـد، ناشـی شـده است. در این صورت چرا علم خداونـد، از ابن ملجم، سـلب اراده می کند ولی علم علی علیه السـلام، از ابن ملجم سـلب اراده نمی‌کنـد؟ هیـچ فرقی بین آن دو علم نیست ۱۳۸] و همـان‌طور که علم علی علیه السـلام، از ابن ملجم، سـلب اراده نکرده، علم پروردگار جهان نسبت به آن واقعه نیز از او سـلب اختیار نکرده است. تـذکر: جبریّه خواسـتند از طریق مطابقت علم خداوند با واقع، غیر ارادی بودن اعمال بندگان را اثبات کنند، ما اکنون به وسیله همان دلیل، علیه خودشان اسـتدلال و تمسک می کنیم و می گوییم: شما (جبریّه) از کجا می‌دانید که علم، مطابقت با واقع دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۹

مثلًا الآن فردی نسبت به مطلبی اطّلاع پیـدا می کنـد، شـما از چه طریقی متوجّه می‌شویـد که آن علم، با واقع مطابقت دارد یا نه؟ آیا راهی غیر از بررسـی خصوصیات واقع دارید؟ واضح است که ابتدا باید واقع را تجزیه و تحلیل کنید، سپس ببینید آیا آن علم، مطابق بـا واقع هست یـا نه؟ اگر مطـابق بـا واقع بـود، دارای عنـوان علم است و الّـا عنـوانش جهـل است. به عنـوان مقـدّمه، به ذکر مثـالی می‌پردازیم: اگر شما هنگام خروج از منزل، شخصی را مشاهده کردید که در حال سیلی زدن بر چهره فردی است، آیا با مشاهده آن وضع، می‌توانید واقعیت قضیّه را متوجّه شوید؟ آیا به مجرّد مشاهده آن حادثه، می‌توانید تشخیص دهید که ضارب، فرد ظالمی است و مضـروب، مورد ظلم قرار گرفته است؟ خیر، اگر سـیلی زدن به عنوان ایـذاء و اهـانت به آن فرد باشـد، عنوان ظـالم و مظلوم تحقق دارد ولی اگر آن ضـرب به عنوان تأدیب یا نهی از منکر باشد، عنوان ظلم برآن منطبق نیست، بلکه عنوان تأدیب، تحقّق دارد. ما قبل از بحث درباره ادلّه جبریه، گفتیم: به طور مسلّم، بین حرکت دست یک انسان سالم و مختار با حرکت دست انسان مبتلا به ارتعاش، تفـاوت وجود دارد. اکنون ما از طریق علم و مطابقت با واقع، علیه جبریّه اسـتدلال کرده و می گوییم: همان‌طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیـاری دست انسـان سـالم دارد، نسبت به حرکت دست انسان مرتعش هم عالم است. و آن دو علم، برای خـداوند متعال تحقق دارد و هر دو هم مطابق با واقع است. معنای مطابقت با واقع این است که ما وجداناً واقع را بررسـی کرده و ببینیم دسـت انسـان مبتلـ به ارتعاش، به صورت اضـطرار و اجبار حرکت می کنـد امّا انسان مختار و سالم، با اراده و اختیار، دست خود را حرکت می‌دهد. در نتیجه، لازمه مطابقت علم خداوند، با واقع، این است که بین این دو، فرق وجود داشـته باشد. شما (جبریه) که می گویید: «علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطرار می کند و در اثر علم، حرکت دست مرتعش با حرکت ارادی، یکی می‌شود»، ما به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۰

شما (جبریه) می گوییم: «اگر علم بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع- بما هو واقع- منکشف شود. ما وقتی واقع را تجزیه و تحلیل نمودیم تا مطابقت و عدم مطابقت بررسی شود، دیدیم بین آن دو حرکت، تفاوت است، یعنی از نظر واقعیت، بین حرکت ارادی و اختیاری فاعل مختار و بین حرکت دست مرتعش، تفاوت وجود دارد، پس اگر علم در هر دو قضیه، بخواهد مطابق با واقع باشد، باید علم متعلّق به حرکت دست مرتعش، همان واقع- یعنی اضطراریت- را نشان دهد و علم متعلّق به حرکت دست مختار، نیز همان واقع- یعنی اختیاری بودن- را نشان دهد. به عبارت دیگر: علم، اگر بخواهد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلًا واقع را بررسی کردیم دیدیم که وجداناً بین آن دو حرکت، تفاوت وجود دارد.

پس اگر علم بخواهد متعلّق به عمل اختیاری من باشد، باید تأیید و تثبیت اراده نماید و چنانچه بخواهد مانع اراده شود و عنوان اضطرار را ایجاد نماید، آن‌وقت- نعوذباللّه- علم خداوند متعال، جهل می‌شود و علم، تحقّق پیدا نمی کند. در نتیجه، مسأله علم، از طریق مطابقت با واقع، از مؤیّدات مسأله اختیار و اراده است نه اینکه ایجاد اضطرار و سلب اختیار کند. به عبارت دیگر: جبریّون از این دلیل استفاده می کردند که اگر علم خداوند موجب سلب اراده و اختیار نشود، مستلزم جهل است و ما نقطه مقابل آن را استفاده کرده و می گوییم: اگر علم خداوند موجب سلب اراده و اختیار شود و این دو حرکت، اضطراری شود، مطابقت با واقع تحقّق پیدا نکرده و مستلزم جهل است. پس دلیل دوم جبریه، نه تنها نمی‌تواند کلام آنان را اثبات کند بلکه می‌تواند دلیل محکمی بر علیه خود آنان باشد.

دلیل سوم جبریّه:

ادلّه و شبهات قبلی جبریّه، به‌طور صریح، مخالف با وجدان و بداهت عقل بود، لذا در دلیل سوم، تنزّل نموده و تا حدّی مخالفت با وجدان را کنار نهاده و گفته‌اند:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۱

از شما می‌پذیریم که حرکت دست فاعل مختار، مستند به اراده است و حرکت دست انسان مبتلا به ارتعاش، ارتباطی به اراده ندارد. نمی‌توان وجدان را کنار گذاشت.

بین آن دو حرکت، کمال تخالف و تغایر است ولی با توجه به این که اراده، یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم بوده، آیا منشأ اراده در فاعل مختار چیست؟ اگر بگویید: «این اراده، مستند به اراده دیگر بوده است» می گوییم: «اراده دوم، از کجا پیدا شده است؟» اگر بگویید: «اراده دوم، مستند به اراده دیگری است» می گوییم:

«منشأ اراده سوم چیست؟» در نتیجه، تسلسل پیش آمده و تسلسل محال است یا حدّ اقلّ، بطلانش مسلّم است. جبریّه می گویند: برای شما یکی از این دو راه باقی مانده است: راه اوّل: اراده‌ای که به حرکت دست تعلق گرفته، غیر اختیاری است، یعنی ابتدا یک امر اضطراری، به نام اراده، تحقّق پیدا می کند و به دنبالش هم مراد، محقق می‌شود مانند حرکت دست مرتعش که غیر ارادی است. و اگر اراده، اضطراری شد، دیگر فرقی نمی کند که شما فعل را غیر اختیاری بدانید یا اراده- که منشأ فعل است- را غیر اختیاری بدانید. زیرا بالاخره آن عمل خارجی ذاتاً یک امر اضطراری می‌شود. راه دوم: اراده من و شما دارای علل و ریشه‌هایی است. وقتی ما آن علل را ملاحظه کنیم، به اراده ازلیّه خداوند منتهی می‌شود، یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده خداوند است. بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلیّه باشد، واضح است که چنانچه اراده خداوند، متعلّق به اراده ما بشود، امکان تخلّف ندارد و نتیجه‌اش این می‌شود که اراده ما اضطراری است و به اختیار خودمان نیست. قائل به جبر می گوید: «شما هریک از دو شقّ مذکور را انتخاب کنید، به نفع ماست». و شاید بهترین دلیل جبریّه همین دلیل سوم باشد[۱۳۹].

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۲

بررسی دلیل سوم جبریّه از دلیل سوم جبریّه، جواب‌هایی داده شده که بعضی از آنها قابل قبول نیست که ما به توضیح آن پاسخها خواهیم پرداخت و در پایان، جواب قابل قبول را بیان خواهیم کرد: جواب اوّل: وقتی شما (جبریّه) می‌خواهید عمل خارجی و آن حرکتی را که از فاعل مختار صادر شده، متّصف به اختیاریت کنید، می‌گویید: «لأنّه مسبوق بالإرادة»، زیرا فرق آن با حرکت دست مرتعش این است که حرکت دست مرتعش، مسبوق به اراده نیست امّا حرکت فاعل مختار با تأثیر اراده به وجود آمده است. سپس که به نفس اراده توجّه می‌کنیم شما نمی‌توانید بگویید: «اختیاریت اراده و ارادیّت آن به چیست؟» بلکه اختیاریّت اراده، به خودش می‌باشد و منشأ این است که فعل خارجی، اتّصاف به اختیاریت داشته باشد، امّا برای اینکه خودش متّصف به اختیار شود، نیازی به علّت ندارد. برای این امر، مثالهای فراوانی وجود دارد، مانند: ۱- شما می‌گویید: «تحقّق الماهیّة إنّما هو بالوجود»، یعنی ثبوت و تحقق ماهیت، به وجود است ولی آیا تحقق نفس وجود به چیست؟ وجود، ذاتاً تحقق دارد و اصالت، برای خود وجود است و تحقق وجود، ارتباط به شیء دیگری ندارد. ۲- اگر بنا باشد ظلمت و تاریکی بر طرف شود، باید چراغ و یا خورشید و امثال آن، وجود پیدا کند ولی آیا نورانیت شمس و چراغ به چیست؟ نورانیت آنها مربوط به ذات آنهاست. ۳- چربی هر چیز از روغن است ولی آیا چربی روغن از چیست؟ چربی روغن، مربوط به ذات آن می‌باشد. بررسی جواب اوّل:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۳

به نظر می‌رسد این جواب از دلیل سوم جبریّه، قانع‌کننده نیست بلکه در این زمینه مغالطه و خلطی صورت گرفته است: توضیح: بحث جبریّه در دلیل سوم، این نیست که ارادیت اراده به چه چیز است؟

تا گفته شود: «ارادیت اراده، به خود آن است». بلکه او می‌خواهد بگوید: «اراده یک امر حادث است و امر حادث، نیازمند به علّت موجده است ولی آیا این اراده- که به قول شما، ارادیّت آن به خودش می‌باشد- از کجا حادث شده و منشأ حدوثش چیست؟». همین مطلب، در مورد مثالهای مطرح شده نیز گفته می‌شود، زیرا شما که می‌گویید: «ماهیت، به وجود، متحقّق است و تحقّق وجود، به خودش می‌باشد»، اگر کسی به شما بگوید: «آن وجود- که یک امر حادث و مسبوق به عدم است- از کجا ناشی شده است؟» آیا سؤالش بیهوده است؟ و نیز در آن مثال معروف که شما می‌گویید: «چربی روغن، مربوط به ذات خودش می‌باشد» ممکن است سؤال شود: «روغن، از کجا آمده و علت موجده آن چیست؟» جواب دوم: مرحوم آخوند در ضمن مباحث قطع، به مناسبتی مسأله اراده و اختیار را مطرح کرده می‌فرماید: اراده، بدون مقدّمه، حاصل نمی‌شود، بلکه نیاز به مبادی و مقدّمات دارد. ابتدا باید شیء مراد، تصوّر شود و مورد التفات قرار گیرد، سپس توجه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت، محقّق شود و بعد هم شوق مؤکّد به نام اراده حاصل شود. این چنین نیست که تمام مقدّمات اراده، به صورت اضطرار، تحقّق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در اختیار خود انسان است، مثلًا شما می‌توانید به دنبال تصور فلان شیء- که گاهی هم تصوّرش، غیر اختیاری است- تصدیق به فایده آن بکنید یا اینکه تصدیق به فایده آن ننمایید. بنابراین، تمام مبادی و مقدّمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر غیر اختیاری باشد بلکه اراده، به لحاظ مدخلیّت داشتن نظر فاعل مختار در تکمیل مبادی یا عدم تکمیل مبادی آن، یک امر اختیاری است و نمی‌تواند مستند به امر اضطراری و غیر اختیاری باشد[۱۴۰].

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۴

بررسی جواب دوم: پاسخ مرحوم آخوند نسبت به دلیل سوم جبریّه، قابل قبول نیست، زیرا: مرحوم آخوند که می‌فرماید: «این گونه نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری باشد، بلکه انسان می‌تواند مبادی را تکمیل کند یا اینکه مثلًا بعد از تصور، تصدیق به فایده ننماید»، اشکال ما این است که ریشه و منشأ توانستن و قدرت انسان چیست؟ به عبارت دیگر: چه چیز سبب شده است که انسان بتواند با اراده خود، یک طرف را انتخاب کند؟ آیا این اراده از کجا آمده است؟ آیا منشأ آن اختیاری است یا اضطراری؟ لذا دلیل

جبریّه در اینجا مطرح می‌شود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب انسان می‌شود. در نتیجه پاسخ مرحوم آخوند هم نمی‌تواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سوم جبریّه باشد. جواب سوم: مرحوم صدر المتألّهین در کتاب اسفار فرموده است: افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت است که نباید آن دو را با یکدیگر مخلوط کرد: ۱- جهت عقلائی: ما می‌بینیم که عقلاء و شارع مقدّس، به افعال اختیاری، توجّه و عنایت داشته و برای آن، قانون، مدح، ذمّ، ثواب و عقاب در نظر گرفته‌اند و در برابر مخالفت و موافقت هر موضوع و عملی، استحقاق عقوبت و مثوبت مطرح است و کسی نمی‌تواند در این مطلب مناقشه کند. ۲- جهت فلسفی: در این جهت، توجّهی به مردم، عقلاء و ثواب و عقاب نیست بلکه نظر به واقعیّت و خصوصیت فعل ارادی است. فعل اختیاری انسان، یکی از واقعیات جهان هستی بوده و فلسفه هم برای کشف واقعیات و پی بردن به حقایق جهان هستی است. اراده‌ای که در افعال اختیاری تحقّق دارد، مسلّماً یک صفت نفسانی واقعی است نه یک امر اعتباری و تخیّلی، و دارای امثال و مشابهاتی هم هست. ما باید قبل از تحقیق درباره اراده، بحثی درباره مشابهات آن بنماییم و پس از آن،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۵

بحث خود را مرتبط به اراده بنماییم. یکی از امثال اراده، صفت «حبّ» است. صفت «حبّ»، صفتی قائم به نفس انسان است و در عین حال، ارتباطی با متعلّق خودش، یعنی شیء محبوب، دارد و اگر شیء محبوب در عالمْ وجود نداشت، صفت «حبّ»، تحقّق پیدا نمی‌کرد. البته محبوب‌ها متفاوت است، بعضی- مانند ریاست، پول و مقام- دنیوی، و بعضی- مانند بهشت- اخروی است و با تجزیه و تحلیل صفت «حبّ»، به سه امر، متوجّه می‌شویم: ۱- «محبّ»، یعنی شخصی که صفت «حبّ»، قائم به نفس اوست. ۲- «حبّ»، که یک صفت نفسانی است. ۳- «محبوب»، که «حبّ» و دوستی به آن تعلّق گرفته است. غیر از عناوین سه‌گانه مذکور، واقعیت دیگری نداریم. در اینجا نمی‌توان سؤال کرد: «آیا «حبّ» شما هم محبوب شماست؟»، زیرا ما شیء چهارمی نداریم و معنا ندارد که نفس «حبّ» هم محبوب انسان باشد. یکی دیگر از امثال اراده، صفت «علم» است. «علم»، یک واقعیت نفسانی و قائم به نفس انسان است. در این مورد هم ما با سه عنوان مواجه هستیم: ۱- علم، ۲- عالم، ۳- معلوم. و چنانچه هیچ معلومی در عالم وجود نداشته باشد، علمی تحقّق پیدا نمی‌کند، زیرا علم، از اوصاف ذات الإضافهٔ است و تا وقتی که معلومی نباشد، علم، تحقّق پیدا نمی‌کند[۱۴۱]. عالم بودن انسان به لحاظ این است که او دارای صفت نفسانی علم است و معلوم بودن اشیاء به لحاظ این است که علمْ به آنها تعلّق گرفته است. سؤال: آیا می‌توان پرسید: «نفس علم شما هم معلوم شماست یا نه؟» به عبارت دیگر: علم، صفت نفسانی قائم به ذات شماست، آیا علاوه بر اینکه عنوان علم دارد، معلوم شما هم هست یا نه؟ پاسخ: مجالی برای پرسش مذکور نیست و ما فقط با سه عنوان، مواجه بودیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۶

علم، عالم و معلوم. اکنون بحث را در ارتباط با اراده ادامه می‌دهیم و می‌گوییم: تمام مطالبی را که در مورد دو صفت نفسانی علم و حبّ بیان کردیم، در مورد اراده هم جریان دارد: تردیدی نیست که اراده هم یک صفت نفسانی واقعی و از اوصاف ذات الاضافه است، یعنی شما نمی‌توانید بگویید: «من اراده کرده‌ام ولی مرادی ندارم» زیرا اراده، بدون ارتباط به مراد، تصوّر نمی‌شود. مثلًا در مورد کسی که تصمیم گرفته به زیارت امام رضا علیه السلام برود، با سه عنوان مواجه هستیم: ۱- مرید، ۲- اراده که قائم به ذات و نفس مرید است، ۳- مراد، که همان زیارت است. و از نظر واقعیت و حقیقت مطلب، عنوان چهارمی نداریم که کسی بتواند سؤال کند: «آیا همان‌طور که زیارت حضرت، مراد شما بوده، نفس اراده شما هم- که یک صفت نفسانی است- متعلّق اراده شما بوده یا نه؟». همان‌طورکه در باب علم و حبّ، بیان کردیم، وجهی برای سؤال مذکور نیست، زیرا عنوان چهارمی نداریم که در پاسخ آن بیان کنیم. نتیجه: از نظر فلسفی و جنبه واقع بینی امر، در مورد اراده با سه عنوان مرید، مراد و اراده مواجه هستیم و کسی نمی‌تواند سؤال کند: «آیا به اراده شما هم، اراده‌ای تعلّق گرفته یا نه؟»[۱۴۲] بررسی جواب سوم: تحقیق مرحوم صدر المتألهین، تحقیق خوبی

است و ایشان تقریباً شصت درصد از جواب جبریّه را بیان کرده است ولی فرمایش ایشان، کامل نیست، زیرا ممکن است جبریّه بگویند: نمی‌توان پرسید که «آیا اراده هم، متعلّق اراده قرار گرفته یا نه؟» ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۷

می‌توان گفت: اراده، یک صفت نفسانی و قائم به نفس مرید است و مسلّماً یک امر حادثی است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت، یک صفت نفسانیّه ازلیّه نیست، بلکه انسان، بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت می‌گیرد ولی آیا اساس و منشأ اراده مذکور چیست؟ آیا منشأ اراده، در محدوده اختیار شما بوده یا اینکه اضطراری بوده است؟ بنابراین برای سؤالی که صدر المتألهین رحمه الله مطرح کرده است، وجهی وجود ندارد ولی می‌توان سؤال را به صورت اخیر مطرح کرده و اشکال جبریّه را به میان آورد. جواب چهارم: این جواب، وجدانی و مبرهن است، بدون اینکه تردیدی برای انسان باقی بگذارد. انسان، دارای دو نوع عمل است: الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان و مربوط به اعضاء و جوارح است، مانند اکثر افعال انسان، از قبیل أکل، شرب، ضرب، قتل و امثال آنها. البته بعضی از این اعمال- مانند قتل- به واسطه و ابزار نیاز دارند و برخی احتیاج به آلت ندارند، مانند حرکت دست، شما اراده می‌کنید و دست خود را حرکت می‌دهید، بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشید. در بحث‌های گذشته گفتیم: بین حرکت دست انسان گرفتار ارتعاش و حرکت دست انسان سالم، تفاوت وجود دارد، زیرا حرکت دست انسان سالم، مسبوق به اراده اوست ولی حرکت دست مرتعش، اضطراری است و چه‌بسا او اراده عدم می‌کند و از خداوند متعال می‌خواهد که دستش چنان حرکتی نداشته باشد. ب: برخی از اعمال، مربوط به دایره نفس انسان است. سؤال: آیا اعمال خارجی با اعمال نفسانی در یک ردیف می‌باشند یا اینکه تفاوت دارند؟ جواب: وجداناً حساب این دو با هم فرق می‌کند. مثلًا یکی از اعمال نفسانی انسان، «تصور» است. تصوّر، به معنای التفات و توجّه ذهنی به شی‌ء متصوّر است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۸

سؤال: آیا تصوّر، ارتباطی به انسان دارد؟ جواب: مسلّماً تصور، مربوط به انسان است و با عمل انسان، عنوان متصوِّر و متصوَّر، تحقق پیدا می‌کند. تصوّر، فعلی نیست که خارج از دایره نفس باشد. سؤال: تردیدی نیست که تصوّر هم مانند حرکت دست، اختیاری است، ولی آیا ملاک اختیاری بودن تصوّر چیست؟ آیا همان‌طور که اختیاریت حرکت دست، به این است که مسبوق به اراده باشد، اختیاریّت تصوّر هم به این است که مسبوق به اراده باشد؟ هنگامی که کسی اراده می‌کند که دستش حرکت کند، چندین مقدّمه باید محقّق شود، مانند تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکّد. آیا در باب تصور هم ابتدا باید تصوّر را تصوّر نمود. سپس تصدیق به فایده تصوّر نمود و به دنبال آن نسبت به تصور، میل و رغبتی پیدا نمود و ...؟ جواب: روشن است که پاسخ این سؤال، منفی است، زیرا انسان به‌هیچ‌وجه قبلًا تصورش را تصوّر نمی‌کند تا اینکه کسی نقل کلام در تصوّر دوم کند و مستلزم تسلسل یا اضطرار گردد. واقع مطلب این است که وقتی انسان می‌خواهد چیزی را تصوّر کند، معمولًا در گوشه‌ای می‌نشیند و مشغول تصوّر می‌شود، بدون اینکه نیازی به مقدّمات مذکور داشته باشد. بنابراین، بین اعمال اختیاری نفسانی- مانند تصور- و اعمال اختیاری خارجی- مانند حرکت دست مختار- تفاوتْ وجود دارد. اختیاریت عمل خارجی فاعل مختار به این است که مسبوق به اراده باشد. وقتی شما اراده می‌کنید دست خود را حرکت دهید، جوانب آن را می‌سنجید و بعد از مقدمات چهار یا پنج‌گانه، اراده، محقّق می‌شود و شی‌ء مراد، جامه عمل می‌پوشد. امّا هنگامی که انسان می‌خواهد نسبت به امری تصوّر و التفات ذهنی بکند، نیازی به مقدّمات مذکور ندارد و اصلًا لزومی ندارد که ابتدا تصور را تصور کند، سپس تصدیق به فایده آن بنماید و ... وجداناً آن مراحل و مقدّماتی که در تحقق عمل خارجی لازم است، در اعمال نفسانی، لازم نیست، بلکه خداوند متعال، قدرتی به انسان عنایت کرده که می‌تواند آن عمل نفسانی را محقّق نماید. یعنی دهنده قدرت، خداوند است ولی مقتدر، شما هستید

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۹

که ایجاد و خلق تصوّر می کنید، بدون اینکه اراده و مقدمات آن، لازم باشد. در مورد تصدیق به فایده هم همین‌طور است. تصدیق، عبارت از اذعان نفس است و انسان، در تحقق آن صفت نفسانی، اضطراری ندارد و چنانچه کسی بگوید:

«من در تصدیق به فایده، مجبور بودم» کلامش مورد قبول نیست. همان‌طورکه انسان در تصوراتش مختار است، در تصدیقاتش هم آزاد می‌باشد و تحقّق تصدیق، نیازی به اراده و مقدّمات چهار یا پنج‌گانه ندارد. یعنی معنا ندارد که انسان، ابتدا تصدیق به فایده را تصور کند، سپس تصدیق به فایده تصدیق به فایده نماید و به دنبالش هیجان و رغبت برایش پیدا شود و ... نتیجه: در تحقق اعمال اختیاری خارجی، اراده و مقدمات آن لازم است ولی در اعمال اختیاری نفسانی، نیازی به اراده و مقدّمات آن نیست، بلکه بنا بر همان قدرت الهی و همان قدرتی که خالق به نفس انسان عنایت کرده- (و نفخت فیه من روحی)[۱۴۳]- انسان، قدرت خالقیّت، ایجاد تصوّر، تصدیق و ایجاد اعمال اختیاری نفسانی را دارد. از بررسی مذکور درباره تصوّر، دو نتیجه می گیریم: ۱- بدون تردید، تصوّر، عمل اختیاری انسان است و انسان، اضطراری به تصوّر ندارد. ۲- در عین حال که آن عمل نفسانی، اختیاری است ولی معنای اختیاریّت، این نیست که مسبوق به اراده و مقدمات آن باشد. اکنون که حقیقت امر درباره اعمال نفسانی- مانند تصور و تصدیق- روشن گردید، به ادامه بحث در ارتباط با اراده می‌پردازیم: همان‌طور که تصوّر و تصدیق، از امور نفسانی می‌باشند، اراده هم یک عمل نفسانی اختیاری است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۰

جبریه می گویند: اگر بنا باشد اراده، یک امر اختیاری باشد، پس باید آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشد و قبل از آن، اراده‌ای محقّق شده باشد و این، مستلزم تسلسل است. جواب: همان‌طور که اشاره کردیم، اراده، مانند تصوّر و تصدیق است و همه این‌ها، در یک صف واقع شده و جزء اعمال اختیاری نفسانی می‌باشند، یعنی همان‌طور که لزومی نداشت تصور و تصدیق، مسبوق به اراده و مقدّمات پنج‌گانه باشند، در باب اراده نیز همین‌طور است. یعنی وقتی مبادی اراده- تصور شیء مراد، تصدیق به فایده مراد، میل و هیجان و رغبت به آن و ...- محقّق شد، اراده، تحقّق پیدا می کند و نفس انسانی، به علّت موهبت الهی، خلق اراده می کند و لزومی ندارد که قبل از آن، اراده دیگری باشد تا اشکال تسلسل یا اضطرار لازم آید. اشکال: هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد. جواب: چه دلیلی بر کلّیّت قاعده مذکور وجود دارد؟ اگر مقصود این است که تمام افعال اختیاری خارجی که مربوط به اعضاء و جوارح است، باید مسبوق به اراده باشد، ما هم قبول داریم. و اگر مقصود این است که تمام افعال، اعمّ از خارجی و نفسانی، باید مسبوق به اراده باشند، باید برای آن، اقامه دلیل کنید. این اشکال، نظیر همان کلام مغلطه‌گونه مادیّون است که می گویند: «هر موجودی نیاز به علّت دارد» ما به آنها می گوییم: اگر مقصود شما، موجودات ممکن باشد، ما هم قبول داریم. و اگر مقصود شما این باشد که همه موجودات، اعمّ از ممکن و واجب، محتاج به علت می‌باشند، باید برای آن، دلیل معتبری اقامه نمایید، زیرا مفهوم واجب الوجود، این است که او نیازی به علّت ندارد. در نتیجه، اراده، یک امر اختیاری نفسانی است و لزومی ندارد که مسبوق به اراده باشد تا شما (جبریّه) مسأله تسلسل یا اضطرار را مطرح کنید.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۱

سؤال: نفس انسان، چگونه قدرت خلاقیت اراده دارد؟ جواب: شما به مهندسی مراجعه می کنید و از او تقاضا می کنید که نقشه جدید و بی‌نظیر و ابتکاری برای شما طرح کند. او بر اثر درس، زحمت و تجربه، نقشه‌ای برای شما آماده می کند که بی‌نظیر است و قبلًا در ذهن او تصوّر نشده است ولی او با زحمتی که کشیده و درسی که خوانده، قدرت خلاقیّت نقشه را داراست. خداوند متعال هم به انسان قدرتی داده که می‌تواند اعمال نفسانی مانند تصور، تصدیق و اراده را احداث کند.

اراده، مربوط به کارگاه و کارخانه نفس انسان است و منشأ آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است. از آنچه گفتیم روشن گردید که صدر المتألهین رحمه الله تقریباً شصت درصد از جواب شبهه سوم جبریّه را بیان کرده است ولی این سؤال را پاسخ

نـداده که «اراده انسـان از کجـا ناشـی شـده است؟» و بـا توضـیحات مـا مشـخص شـد که همان پروردگاری که جهان هستی را خلق نموده، قـدرتی به انسان عنایت کرده که بتوانـد تصور، تصدیق و اراده را خلق نماید بدون اینکه اضـطراری در میان باشد. سؤال: آیا اعمال خارجی انسان، باعث استقلال انسان می‌شود؟ جواب: اعمال اختیاری و اعمال خارجی انسان که احکامی بر آنها مترتب است، در عین اینکه بـا اراده انسـان، تحقق پیـدا می‌کنـد و آن اعمـال، مسبوق به اراده است- همان‌طور که در پاسـخ مفوّضه گفتیم- ولی باعث اسـتقلال برای انسان نمی‌شود، بلکه نفس انسان، با عنایت خداوند متعال، دارای قدرت خلّاقیّت اراده می‌باشد و بشـر، استقلال در تـأثیر نـدارد. معنـای اسـتقلال این است که انسان بتوانـد تمام راه‌هایی را که موجب عـدم تحقّق فعل می‌شود کنترل نمایـد و تمام موانع ایجاد را برطرف کند. این امر به‌طور کلّی و مطلق، در ممکن الوجود تصوّر نمی‌شود، زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش- حدوثاً و بقائا- نیازمند به علّت است و در هر لحظه‌ای محتاج افاضه علّت است، چگونه می‌تواند ادّعای اسـتقلال کند و مانند مفوّضه بگوید: «من در ایجاد فعل و اثر، صددرصد مستقل هستم»؟ یکی از چیزهایی که موجب عدم تحقّق فعل می‌شود،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۲

عبارت از نبودن خود فاعل است. در حالی که وجود و عـدم فاعل، در اختیار خود او نیست بلکه مربوط به علّت و اراده‌اش می‌باشد. لـذا انسان و فاعل مختار نمی‌توانـد ادّعای اسـتقلال در تأثیر و ایجاد داشـته باشد. البته نباید اسـتقلال در فعل و اختیاریت آن را با هم مخلوط نمود. ما، هم ادّعا می‌کنیم که افعال انسان، صددرصد اختیاری و ناشی از اراده می‌باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان است و هیچ‌گونه نقصی در آن تصوّر نمی‌شود ولی در عین حال، استقلال در تأثیر هم برای انسان ثابت نیست. مفوّضه، ادّعای اسـتقلال در تـأثیر می‌کردنـد ولی مـا برای انسـان، اثبـات اختیـاریت نمودیم و اسـتقلال را نفی کردیم. سؤال: اگر شـما برای انسـان، استقلال در تأثیر را نفی می‌کنید، لابد برای او در اعمال خارجی ادّعای شرکت می‌کنید که مثلًا فلان عمل که در خارج محقّق شده، دارای دو فاعـل، بالاـشتراک است. جواب: خیر، معنـای اشتراک، این است که دو عامـل در عرض و رتبه واحـد، در ایجـاد یک اثر، مؤثّر باشند، مثل اینکه دو نفر با هم سنگی را از زمین برمی‌دارند که آن دو در عرض هم در برداشتن سنگ از زمین، مؤثّر می‌باشند. در حالی که ما در باب اعمال اختیاری، چنین مطلبی را قائل نبوده و اصـلًا مسأله شرکت را مطرح نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم: دو عامل و دو نیرویی که در ایجـاد یـک عمـل اختیاری مؤثّر بوده، در طول یکـدیگر و در دو رتبه، مؤثر هسـتند، به این ترتیب که یکی علت وجود و قـدرت فاعـل بوده و فاعـل و قـدرت آن، در حصول فعـل، مؤثرنـد. پس علّت اوّلیّه، مسـتقیماً بـا فعل و عمل خارجی ارتباط ندارد بلکه او فاعل را ایجاد و ابقاء نموده و به او قدرت داده است. اگر فاعل وجود نداشت، یا قدرت نمی‌داشت و نمی‌توانست خلق اراده نماید، آن عمل خارجی، تحقق پیدا نمی‌کرد. بنابراین، فاعل عمل خارجی، خود انسان- بالمباشـرهٔ نه بالاشتراک- می‌باشد. مثلًا فردی دارای تخصّـِص در صـنعت پارچه‌بافی است ولی هیـچ‌گونه امکاناتی نـدارد، اگر کسـی تمام امکانات را در اختیار او بگذارد، او- فرضاً روزی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۳

هزار متر پـارچه تولیـد می‌کنـد، در این صورت، مسأله طولیت، بسـیار روشن است، که ما در مسأله تولیـد پارچه، دو فاعل بالمباشـرهٔ نداریم، بلکه فاعل بالمباشـرهٔ، همان شخص متخصّص است که کارخانه‌ای را راه‌اندازی و اداره می‌کند ولی در عین حال، آن فردی کـه امکانـات را در اختیـار او قرار داده، در آن عمـل مـؤثّر بـوده و اگر او آن امکانـات را فراهم نمی‌کرد، آن مقـدار پـارچه، تـولید نمی‌شـد. پس آن فرد، اعطاء قـدرت نموده و متخصـص هم از قـدرت بهره‌برداری کرده است. در ما نحن فیه نیز خداوند متعال به ما قـدرتی عنایت کرده تا بتوانیم با آن قدرت، اعمال و افعالی را ایجاد کنیم. یکی از تعبیرات جالب و مطابق با واقع، همان است که در نمـاز هم می‌خوانیم «بحول اللّه و قوّته أقوم و أقعـد»، یعنی قیـام و قعود را به خودمـان نسبت می‌دهیم امّـا در عین حال می‌گوییم: «به سبب نیروی الهی می‌نشینم و برمی‌خیزم»، به عبـارت دیگر: فاعـل بالمباشـرهٔ، خودمـان هستیم و نمی‌گوییم: «بحول اللّه و قوّته یتحقّق

القیام» بلکه می گوییم: «من قیام و قعود می‌نمایم و فاعل قیام و قعود، خودم هستم ولی آن اعمال، استناد به حول و قوّه الهی دارد».

امر بین امرین

دقیق‌ترین نظر فلسفی، همان معنایی را تأیید می کند که ائمه دین علیهم السلام در زمان خود فرموده‌اند که «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین أمرین»[۱۴۴] یعنی نه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۴

استقلالی در تأثیر داریم- که قائل به تفویض می گفت- و نه صددرصد، اعمال را اسناد به خداوند متعال می‌دهیم، به نحوی که خود ما هیچ نقشی در آنها نداشته باشیم- آن‌طور که قائل به جبر می گفت-. پس ما از قول به تفویض، استقلال را و از قول جبریّه، اسناد به خداوند را- بدون ارتباط به خودمان- حذف نمودیم و با حذف آن دو، واضح شد که «لا جبر و لا تفویض بل أمرٌ بین أمرین». سؤال: چرا از مفوّضه، به مشرک و از جبریّه، به کافر تعبیر شده است؟ جواب: چون مفوّضه ممکن الوجود را مانند پروردگار متعال، مستقلّ در تأثیر دانسته‌اند، درحالی که ما معتقدیم: واجب‌الوجود، استقلال در تأثیر دارد نه ممکن الوجود. و اینکه مفوّضه، ممکن الوجود را در بقاء، غیر محتاج به علّت دانسته و او را مستقلّ فرض کرده‌اند، گویا نظرشان این است که ممکن در بقاء، واجب‌الوجود و مستقلّ در تأثیر است و اعمالش ربطی به خداوند ندارد. لذا گویا او در مسأله استقلال، برای خداوند متعال، شریکی قائل شده و مشرک است. امّا علت اینکه از جبریه، به کافر تعبیر شده است شاید این باشد که جبریّه، تمام اعمال را مستقیماً به خداوند نسبت می‌دهند و اراده انسانها را به هیچ نحو در اعمال، مؤثّر نمی‌دانند. و حتی- بالاتر از این- آنان می گفتند: «اشیاء، هیچ‌گونه تأثیری در خواصشان ندارند». لذا اگر ظلم، که یک عمل خارجی است- و عقلًا قبیح است- تحقّق پیدا کرد، لازمه کلام آنان این است که ظلم، مستند به ظالم نباشد و مستقیماً استناد به پروردگار جهان داشته باشد و بدیهی است که اگر کسی چنین مطلبی را قائل شود، محکوم به کفر است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۵

سؤال: در بعضی از روایات، آمده است که «التفویضی یهود هذه الامّهٔ»[۱۴۵]، علّت آن چیست؟ جواب: قرآن کریم، نکته‌ای را در ارتباط با یهود بیان نموده که قول به تفویض هم تقریباً به همان برگشت می کند. خداوند متعال فرموده است: (و قالت الیهود ید اللّه مغلولهٔ)[۱۴۶]، یعنی دست خدا بسته است و قدرتی برای او نیست. و تفویضی هم مشابه این معنا را قائل است، زیرا او می گوید: خداوند متعال، عالَم را احداث کرد ولی در بقاء جهان، نیازی به خداوند نداریم و گویا او بی کار است و قدرتی در بقاء عالم ندارد. البته خداوند متعال در ادامه آیه فرموده است: (غلّت أیدیهم و لُعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء ...)[۱۴۷]. سؤال: در بعضی از روایات آمده است: «الجبری مجوس هذه الامّهٔ»،[۱۴۸] علّت آن چیست؟ جواب: مجوسی‌ها معتقدند که به طور کلّی دو چیز در عالم، مؤثر است: یزدان و أهریمن. یعنی تمام اعمال خیر را مستقیماً مربوط به خداوند دانسته و همه اعمال شرّ را مستند به أهریمن می‌دانند. و جبریّه که انسانها را در اعمالشان مختار نمی‌دانند، گویا قائل به یک چنین مطلبی هستند.

آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان است؟

[کلام مرحوم آخوند

اشاره

در اینجا و در جلد دوم کفایه- به مناسبتی که بحث طلب و اراده را مطرح کرده است- مطلب دیگری را هم بیان کرده که اصلًا با موازین، منطبق نیست. خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که وقتی معصیتی از انسان سر می‌زند، ابتدا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۶

اراده معصیت و پس از آن، خود معصیت تحقق پیدا می‌کند. اگر انسان دقّت کند، متوجّه می‌شود که ریشه اصلی اراده معصیت، مربوط به سوء سریره، و شقاوت ذاتی عاصی است و او به علّت همین سوء سریره، به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبال آن، معصیت را انجام داده است و بدیهی است که در دنبال معصیت، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند. و همچنین طاعتی که از فردی محقّق می‌شود، و به دنبال آن استحقاق ثواب پیدا می‌کند، مسبوق به اراده است امّا ریشه اراده و علت اصلی آن، عبارت از سعادت و حُسن سریره‌ای است که در آن شخص موجود است و سعادت و حُسن سریره، برای آن فرد، یک امر ذاتی است. خلاصه: کسی که دارای سوء سریره است، تمایل به معصیت و کسی که دارای حُسن سریره است، تمایل به اطاعت پروردگار پیدا می‌کند. سپس مرحوم آخوند می‌فرماید: کسی نباید سؤال کند: «لِمَ جعل السعید سعیداً و الشقیّ شقیّاً»؟ چرا انسانی دارای حسن سریره و سعادت ذاتی می‌شود و انسان دیگر دارای خبث سریره و شقاوت ذاتی می‌گردد؟ زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که سؤال کنیم «لِمَ جعل الإنسان إنساناً»؟ همان‌طور که سؤال از علّت، درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد، در ما نحن فیه نیز سؤال از ذاتی، معنا ندارد و الذاتی لا یعلّل ۱۴۹] یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست و نیازی به علّت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید می‌کند از جمله:

۱- عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: الشقیّ من شقی فی بطن أُمّه و السعید من سعد فی بطن أُمّه.[۱۵۰] یعنی کسی که سعید است، از همان اوّل و قبل از این که پا به این جهان بگذارد، سعادت، همراه او بوده است و کسی که شقی است، در بطن مادر و قبل از ولادت، شقاوت، همراه او بوده است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۷

۲- عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: الناس معادن کمعادن الذهب و الفضّة فمن کان له فی الجاهلیة أصل فله فی الإسلام أصل ۱۵۱].

یعنی مردم به منزله معادن طلا و نقره‌اند یعنی طلا و نقره اصلی در آنان وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه اعمال و افعال، ظاهر می‌شود، مانند معدنی که به مرور زمان، مایه‌های باطنی آن استخراج می‌شود. پس به نظر مرحوم آخوند، سعادت و شقاوت، از مسائل ذاتی است و سؤال از علّت هم در مورد آنها مفهومی ندارد. مرحوم آخوند در جلد دوم کفایه اضافه می‌کند: اگر کسی سؤال کند: روی مبنای شما (مرحوم آخوند) انزال کتب و ارسال رسل، چه فایده‌ای دارد؟ جواب خواهیم داد:

انزال کتب و ارسال رسل، نسبت به کسانی که دارای سعادت ذاتی هستند، عنوان تذکر دارد همان‌طور که قرآن می‌فرماید: (و ذکّر فإنّ الذکری تنفع المؤمنین)[۱۵۲]. و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می‌باشند، اتمام‌حجّت است. همان گونه که قرآن می‌فرماید:

(لیهلک من هلک عن بیّنة و یحیی من حیَّ عن بیّنة و إنّ اللّه لسمیع علیم)[۱۵۳].

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۸

بررسی کلام مرحوم آخوند:

اشاره

ما تا اینجا ثابت کرده‌ایم که افعال اختیاری انسان، مربوط به اراده او می‌باشد و اراده هم با خلّاقیت و قدرت نفس حاصل می‌شود و معنای قدرت این است که «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» و نسبت قدرت به طرفین، به طور مساوی است و این چنین نیست که کسی در اراده عملی، مجبور باشد. خواه آن عمل، معصیت باشد یا اطاعت و یا عمل عادی باشد. ما در حقیقت، قسمتی از پاسخ به

مرحوم آخوند را بیان کرده‌ایم امّا بعضی از نکات در کلام ایشان را باید نقد و بررسی نماییم. ایشان فرمودند: ۱- سعادت و شقاوت، ذاتی است. ۲- دلیل آن، «الذاتی لا یعلّل» است. ۳- بعضی از روایات نیز ناظر به این مطلب می‌باشند. البته آیه و روایتی برطبق قاعده «الذاتی لا یعلّل» وارد نشده است و این، یک قاعده عقلی است.

1- مقصود از ذاتی چیست؟

ذاتی در اصطلاح منطق در دو مورد استعمال شده است: الف: ذاتی در باب کلیات خمس. سه قسم از کلیات خمس، دارای عنوان ذاتی و دو قسم آن دارای عنوان عرضی می‌باشند. مقصود از ذاتی- در باب کلیات خمس- عبارت از ماهیت و اجزاء ماهیت می‌باشد که آنها عبارتند از نوع و جنس و فصل، و مقصود از عرضی چیزی است که خارج از ماهیت است و آن بر دو قسم است: عرض خاص و عرض عام. مثلًا حیوان و ناطق، و نیز مجموع «حیوان ناطق»، ذاتی انسان می‌باشند و به عبارت دیگر: تمام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۹

ماهیت و نیز هر جزئی از اجزاء ماهیت، ذاتیِ شیء می‌باشند. بنابراین ذاتی در باب کلیات خمس، از دایره ماهیت و اجزاء ماهیت تجاوز نمی‌کند. ب: ذاتی در باب برهان. ذاتی در باب برهان، دارای معنای وسیع‌تری است و علاوه بر ماهیت و اجزاء ماهیت، شامل لوازم ماهیت نیز می‌شود، مانند زوجیت، نسبت به اربعه. وقتی گفته می‌شود: «زوجیّت، لازمه ماهیت اربعه است»، مفهومش این است که وقتی اربعه را تصور کردید، زوجیّت هم به عنوان یکی از لوازم لاینفکّ، ملازم با اربعه است، امّا زوجیّت، به عنوان ماهیّت اربعه نیست بلکه لازمه ماهیت آن می‌باشد.

2- معنای «الذاتی لا یعلّل» چیست؟

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتدا به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: هر محمولی را که برای یک موضوع، ثابت می‌کنند، از سه صورت خارج نیست: ۱- گاهی جانب ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد. ۲- گاهی جانب عدم محمول برای موضوع ضروری است. ۳- گاهی نه جانب ثبوت، ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی موضوع، هم با وجود محمول سازگار است و هم با عدم آن. حال ببینیم آیا کدام یک از سه صورت مذکور، نیازمند به علّت است؟ اگر ثبوت محمول برای موضوع ضروری باشد، به نحوی که امکان انفکاک بین آنها نباشد، در این صورت، نیازی به علّت، وجود ندارد و معنا ندارد که کسی سؤال کند:

«چرا آن محمول برای آن موضوع ثابت است؟»، زیرا محمول، ضروری الثبوت است.

شما وقتی می‌گویید: «الإنسان إنسان» یا «الإنسان حیوان»، اگر از شما سؤال شود:

«مادّه و جهت قضیّه مذکور چیست؟» خواهید گفت: «این قضیّه، ضروریّه است» یعنی ثبوت حیوانیت- در مورد قضیه الإنسان حیوان- برای انسان ضروری است، لذا وجهی ندارد کسی سؤال کند: «لِمَ جعل الإنسان حیواناً»، حیوانیت، قابل انفکاک از انسانیت نیست تا کسی از علت آن سؤال کند. همچنین در قضیّه «الإنسان ناطق». بنابراین،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۰

قضیّه ضروریّه موجبه، از دایره سؤال از علّت خارج است. قضیّه ضروریه سالبه نیز این چنین است. وقتی می‌گویید: «الإنسان لیس بحجر بالضرورة»، در این صورت، سؤال از علّت درباره عدم حجریّت، مفهومی ندارد و انسان، همیشه ملازم با عدم حجریّت است و این، مطلب تازه‌ای نیست که علّت، آن را به وجود آورده باشد. امّا در قسم سوم، یعنی جایی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدمش ضرورت دارد، اگر شما محمول را برای موضوع، ثابت کردید، جای سؤال از علّت هست که کسی سؤال کند: «جانب ثبوت

و عـدم ثبوت محمول، برای موضوع، به طور مساوی بود، چه شد که جانب ثبوت، رجحان پیدا کرد؟ یا چه چیز سـبب شد که جانب عـدم، رجحان پیدا کرد؟» لذا در باب ماهیات ممکن الوجود، می‌توان از علّت سؤال کرد. بنابراین در قضـیّه «الذاتی لا یعلّل»، ملاک عـدم نیاز به تعلیل، ضـروری الثبوت یا ضـروری العـدم بودن محمول است و این ملاک، در چهار مورد وجود دارد: مجموع ماهیت، جنس مـاهیت، فصـل مـاهیت، لازم مـاهیت. و در غیر این مـوارد، می‌تـوان از علّت، سؤال نمود. مثلًا: نمی‌توان سؤال کرد: «لِمَ جعل الإنسان انساناً؟» ولی می‌توان گفت: «لِمَ وجد الإنسان»، چون انسانیت، برای انسان، ضـروری است امّا وجود، برای او ضرورت ندارد. ماهیت انسان، نسبت به وجود و عدم، متساوی است و این چنین نیست که یکی از طرفین برای او ضرورت داشته باشد.

3- معنای سعادت و شقاوت چیست؟

مفهوم سـعادت و شـقاوت، در محیط عقلاء و در محیط شـرع، متّحد است. سعید به کسی گفته می‌شود که به خواسته‌ها و آمال خود رسـیده باشـد و شـقی به کسـی گفته می‌شود که نتوانسـته به خواسته‌های خود جامه عمل بپوشاند. ولی چون اغراض انسانها مختلف است، معنا نیز فرق پیدا می‌کند. مفهوم سـعید، از دید و نظر مردمی که تمام توجهشان به امور مادی است این است که انسان به تمام مسائل و امور زندگی، اعمّ از جاه، مقام، تمتّعات و لذّات، نائل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۱

شود و از نظر عقلای مادّی، به چنین کسـی سـعید گفته می‌شود. در محیط شرع، سعید به کسی اطلاق می‌شود که توانسته باشد برای عـالم آخرت، زاد و تـوشه‌ای تهیـه کرده و راهی بـه سـوی بهشـت داشـته باشـد. و شـقی نزد عقلاـی مـادی کسـی است که نتوانسـته خواسته‌ها و اهداف مادی خود را تأمین کند. و نزد شرع، کسی است که نتوانسته برای خود، راهی به بهشت فراهم کند، بلکه مسیری انتخاب کرده که به دوزخ، منتهی می‌شود.

قرآن کریم می‌فرماید: (یوم یَأتِ لا تَکَلّمُ نفسٌ إلّا بإذنه فمنهم شـقیّ و سـعید فأمّا الذین شَقُوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق ... و أمّا الّذین سُعِدُوا ففی الجنۀ ...)[۱۵۴].

4- آیا سعادت و شقاوت، ذاتی انسان است؟

با توجه به معنای سـعادت و شـقاوت، آیا سـعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان است یا مربوط به لوازم ماهیت انسان است یا از اجزای مـاهیت انسـان است؟ یا اینکه سـعادت و شـقاوت، از آثار وجودی انسان می‌باشـد و انسان در اصل وجودش نیازمنـد به علت است چه رسـد به آثار وجودی و اموری که به تبعیّت از وجود انسان، حاصل می‌شود؟ اگر کسـی بگوید: «سـعادت و شـقاوت، لازم ماهیت انسان است»، جواب می‌دهیم:

لاـزم ماهیت، دارای دو خصوصـیت زیر است: اوّلًا: وقتی انسان، ماهیت را تصوّر کنـد، به تصوّر لازم آن، انتقال پیـدا کنـد. ثانیاً: اگر چیزی لاـزم مـاهیت شـد و آن مـاهیت، اصـلًا در عـالم، وجود پیـدا نکرد، آن لاـزم، بر این مـاهیت ثـابت است. وقـتی گفته می‌شود: «زوجیّت، لازمه ماهیت اربعه است»، اربعه، ملزوم زوجیت است و اگر در عالم، اربعه‌ای وجود پیـدا نکنـد، باز هم زوجیت، لازمه آن می‌باشـد. بنابراین، لازم ماهیت، ربطی به وجود ماهیت نـدارد. خواه ملزوم، وجود خارجی یا ذهنی پیدا کند یا نکند، آن لازم، لازمه ماهیت ملزوم است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۲

ما وقتی سعادت و شقاوت را نسبت به انسان ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم از تصوّر ماهیت انسان، هیچ‌گونه انتقالی به سعادت و شقاوت

پیـدا نمی‌کنیم و سـعادت و شـقاوت، هیـچ ربطی به ماهیت انسان نـدارد. انسان چه‌بسا مدّتها فلسـفه و منطق می‌خواند و در ارتباط با ماهیت انسان، بحث می‌کنـد ولی حتی یک مرتبه هم انتقال به سـعادت و شـقاوت پیـدا نمی‌کند[۱۵۵]. اگر سـعادت و شقاوت، لازم مـاهیت انسـان بود، بایـد: اوّلًا: با تصور انسان، منتقل به تصور سـعادت و شـقاوت شویم، درحالی‌که این‌گونه نیست. ثانیاً: این لازم، برای مـاهیت انسـان، ثـابت باشـد، حتی اگر انسانی هم وجود پیـدا نکنـد. یعنی بایـد عاقبت بهشت و دوزخ برای ماهیت انسان، ثابت باشد، حتّی اگر خداوند، هیچ انسانی را نیافریده باشد. درحالی‌که چنین چیزی، قابل قبول نیست.

چگونه می‌توان برای انسان غیر موجود و انسانی که خلق نشـده و در دایره تکلیف قرار نگرفته، مسأله بهشت و دوزخ را مطرح کرد؟ واضـح است که ورود به بهشت یا دوزخ، عاقبت انسانهای موجود است نه عاقبت ماهیت انسان. و اگر سـعادت و شـقاوت، مربوط به ذات و مـاهیت انسـان بود، بایـد مسأله دوزخ و بهشت، تـابع وجود انسان نباشـد و میلیاردها انسانی که موجود نشده‌انـد، بایـد دارای سرنـوشت بهشت و دوزخ باشـند. بـدیهی است که سـعادت، شـقاوت، وصـول به بهشت و ورود به دوزخ، اثر وجود انسـان و اعمـال اختیـاری اوسـت کـه در قرآن کریم در آیه دیگر- که مفسّر و شـارح آیه قبلی است- می‌فرمایـد: (و أمّـا من خـاف مقـام ربّه و نهی النفسَ عن الهوی فإنّ الجنّهٔ هی المأوی)[۱۵۶]. اگر این آیه را به آیه (و أمّا الـذین سـعدوا ...)[۱۵۷] ضمیمه کنیم، استفاده می‌کنیم که سعادت، عبارت از خوف از مقام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۳

ربّ و نهی نفس از هوی می‌باشـد. و «خـاف» فعـل است و به شـخص، نسبت داده شـده و ظهور در ارادیت و اختیـاریت دارد، یعنی هرکسی که با اراده و اختیار، نسبت به مقام ربّ، خوف پیدا کرد و نفس خود را از خواهش‌های نفسانی بازداشت، سعادتمند است و خوف از مقـام ربّ و نهی نفس از هوی، دو عمـل وجودی و دو فعـل اختیاری تابع وجود انسان است و ماهیت انسان، خوف از مقام ربّ و نهی نفس از هوی پیـدا نمی‌کنـد. و در آیه شـریفه (فأمّـا من طغی و آثر الحیـاهٔ الـدنیا فـإنّ الجحیم هی المـأوی)[۱۵۸]، معنای شقاوت، بیان شده است، یعنی: کسی که طغیان و نافرمانی خداوند متعال را نماید و در مقام انتخاب و اختیار، زندگی فرومایه دنیا را برگزیند (فإنّ الجحیم هی المأوی). و ما وقتی این آیه را به آیه شریفه (فأمّا الذین شقوا ...)[۱۵۹] ضمیمه نماییم، نتیجه می‌گیریم که، شقـاوت، عبـارت از طغیـان و اختیار حیات دنیا بر آخرت است، یعنی طغیان اختیاری- که عمل وجودی انسان است- و انتخاب دنیا- که عمل وجودی انسان است-. نتیجه بحث سعادت و شقاوت و اشکال بر مرحوم آخوند از آنچه گفته شد معلوم گردید که سعادت و شـقاوت، دو امر اختیـاری و ارادی است و ارتبـاطی به مـاهیت، ذات و لوازم انسـان نـدارد و نمی‌توانـد ارتباطی با «الـذاتی لا یعلّل» داشتـه باشـد، بلکه از امور حـادث بوده و محتاج به علّت می‌باشـد، پس نمی‌توان سـعادت و شـقاوت را با مسأله حیوانیّت و ناطقیّت، مقایسه نمود. پس چگونه مرحوم آخوند به صـراحت گفته است: سؤال «لِمَ جعل السـعید سـعیداً و لِمَ جعل الشـقی شـقیّاً» مانند سؤال «لِمَ جعل الإنسان إنساناً و لِمَ جعل الإنسان حیواناً أو ناطقاً» می‌باشد؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۴

بحث روایی

برفرض که روایت معتبری بـا آن مضـمون وارد شـده باشـد- البته مـا تحقیقی در روایـات ننمودیم- ولی آیـا آنچه مـا تاکنون درباره سعـادت و شـقاوت گفتیم، بـا روایات مـذکور، سازگار است یا نه؟ اوّلًا: روایات مـذکور، مسأله ذاتی، ذاتیات و لوازم ماهیت را نفی می‌کنـد، زیرا اگر سـعادت و شـقاوت، مربوط به مـاهیت انسـان باشـد، چرا در روایت، تعبیر به «فی بطن اُمّه» شـده است؟ بطن ام، به عنوان اوّلین مرحله وجود است و اگر سـعادت و شقاوت مربوط به ماهیت انسان بود باید در روایت می‌فرمود: «السعید سعید فی عالم

الماهیّهٔ و الشقی شقی فی عالم الماهیهٔ»، گرچه اصلًا قدم به بطن ام نگذارد، همان‌طور که زوجیت، لازمه ماهیت اربعه است و اگر اربعه، وجود پیدا نکند، باز هم زوجیت، لازمه آن است. در نتیجه، روایت مذکور که مسأله وجود «فی بطن اُمّ» را مطرح کرده، شاهدی بر علیه مرحوم آخوند است، زیرا اگر مسأله ذات و ذاتیات مطرح بود، اصلًا ارتباطی به عالم وجود نداشت و باید آن ملازمه و ارتباط، در تمام عوالم- حتی قبل از وجود- تحقق داشته باشد. ثانیاً: معنای روایت، آن نیست که در بدو نظر به ذهن می‌آید، بلکه معنای روایت این است: کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به دوزخ است، می‌توان- به لحاظ سرنوشت بد آینده‌اش- از هنگامی که در شکم مادر است، به او نسبت شقاوت داد. و نیز کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به بهشت است، می‌توان- به‌لحاظ سرنوشت خوب آینده‌اش- از هنگامی که در شکم مادر است، به او نسبت سعادت داد. مثالی نسبت به سعادت و شقاوت دنیوی: فرض کنید کودکی به مدرسه می‌رود و پدرش نسبت به آینده و سعادت و شقاوت او فکر می‌کند، اما مخبر صادقی به او خبر داد که فرزند شما بعد از بیست سال- مثلًا- یک پزشک متخصّص و خدمتگزار خواهد شد. از هم اکنون رفتار پدر- به‌لحاظ

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۵

سعادت آینده- با فرزندش، تغییر کرده و او را سعادتمند می‌بینند، با اینکه باید بیست سال بگذرد تا آن فرزند به آن مقام برسد. و برعکس، اگر مخبر صادقی بگوید: این فرزند، در آینده، برای اجتماع، مفید نخواهد بود بلکه عنصری مضرّ برای جامعه خود می‌شود، در این صورت، انسان از هم‌اکنون به‌لحاظ آینده، او را شقی و بدبخت می‌بیند و نحوه رفتارش با او، تغییر خواهد کرد، با اینکه بین آن دو مثال و آن دو فرد، از نظر فعلیّت، فرقی نیست، هنوز بیست سال نگذشته و فرزند، گناهی مرتکب نشده است و مسأله مخالفت و عدم مخالفت، تحصیل و عدم تحصیل مطرح نیست ولی انسان به‌لحاظ عاقبت- با اتّکاء به مخبر صادق- الآن یکی از آن دو را سعید و خوشبخت و دیگری را شقی و بدبخت می‌داند. در جنبه‌های اخروی هم همین‌طور است. اگر مخبر صادقی برای ما خبر بیاورد که فلانی جزء (و أمّا الّذین سعدوا ...)[۱۶۰] است، ما از همین‌الان، او را سعادتمند می‌دانیم، درحالی‌که هنوز وارد بهشت نشده است و این به‌لحاظ عاقبت و سرانجام کار اوست. و اگر هنگامی که این شخص، در شکم مادر بود هم مخبر صادقی یک چنین خبری بیاورد ما او را از همین‌الان، سعادتمند می‌دانیم. در نتیجه، سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان نیست. در کتاب ارشاد شیخ مفید نقل شده است که سالها قبل از واقعه کربلا، روزی عمر سعد، در مدینه، حضرت امام حسین علیه السلام را دید و به او عرض کرد: مردم محلّ سکونت ما- یعنی اهل عراق- افراد نادانی هستند و خیال می‌کنند که من، قاتل شما خواهم بود، به‌همین‌جهت، نسبت به من، متنفّر هستند. مگر امکان دارد قتل شما به‌وسیله من انجام گیرد؟ امام علیه السلام فرمود: آنان نادان نیستند بلکه نسبت به واقع، آشنا هستند و عقیده ایشان، مطابق با واقع است. یعنی به‌لحاظ جنایتی که بعداً تحقق پیدا می‌کند، حق دارند تو را سرزنش کنند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۶

سپس امام علیه السلام به او فرمود: زندگی تو بعد از قتل من، بسیار کوتاه است و نصیب کمی از گندم ری خواهی داشت.[۱۶۱] پس نتیجه می‌گیریم که این مطلب، یک مسأله عقلائی است که وقتی جمعی معتقد شدند که در آینده، جنایتی از فردی تحقق پیدا می‌کند، از همین‌الان از او متنفر می‌شوند و آثار شقاوت را بر او مترتب می‌کنند. مسأله سعادت و شقاوت در بطن ام هم همین‌طور است. عمر سعد وقتی در بطن مادر بوده، به‌لحاظ اینکه در پایان، یک چنین جنایتی را مرتکب خواهد شد، دارای عنوان شقی است. پس در سعادت و شقاوت، مسأله ماهیت و لوازم ماهیت مطرح نیست و مؤیّد معنای مذکور، روایت زیر است: عن ابن ابی عمیر قال: سألت أبا الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام عن معنی قول رسول اللَّه «الشقی من شقی فی بطن اُمّه و السعید من سعد فی بطن اُمّه» فقال: الشقی من علم اللَّه- و هو فی بطن اُمّه- أنّه سیعمل أعمال الأشقیاء و السعید من علم اللَّه- و هو فی بطن اُمّه- أنّه سیعمل أعمال السعداء.[۱۶۲] یعنی شقی کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می‌داند که او در آینده، به اختیار

خود، عمل اشقیاء را انجام می‌دهد و سعید کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می‌داند که او در آینده، به اختیار خود، عمل سعداء را انجام می‌دهد. بنابراین، سعادت و شقاوت در بطن اُمّ به‌لحاظ این است که فرد، در آینده، گرفتار عمل اشقیاء و سعداء می‌شود و سعادت و شقاوت، ارتباطی به ماهیت و لوازم ماهیت ندارد. اما روایت «الناس معادن ...» معنایش این است که در انسان‌ها مایه‌هایی وجود دارد، مانند معادن که ذخایری دارند و بعد هم استخراج می‌شوند. و معنای روایت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۷

مذکور، این نیست که اعمالی که از انسان‌ها صادر می‌شود، از آن مایه‌ها سرچشمه می گیرد و غیر اختیاری است. تذکر: اعمال انسان و رسیدن به سعادت و شقاوت، در عین حال که صددرصد اختیاری است ولی بعضی از علل و عوامل، انسان را به سعادت نزدیک و بعضی از آنها انسان را از سعادت دور می‌کند. اما آن عواملی که انسان را به سعادت نزدیک می‌کند، رسیدن به سعادت را غیر اختیاری نمی‌کند و آن علل و عواملی که انسان را تا حدّی از سعادت، دور می‌کند، این‌چنین نیست که اضطرار و اجباری برای انسان، ایجاد کند. مثال: کسی که نطفه‌اش از حلال است و با رعایت تمام آداب و سنن شرعیه منعقد شده، بعد هم در دامان خانواده‌ای متدین تربیت یافته، از کسی که نطفه‌اش از غذای حرام تشکیل شده و در انعقاد نطفه او، آداب و سنن شرعی مراعات نشده باشد و در یک خانواده غیر مذهبی پرورش یافته، به سعادت نزدیک‌تر است. اما از هیچ‌کدام از این دو، سلب اختیار نشده است. البته چه‌بسا آن کسی که با زحمت بیشتر به سعادت نایل می‌شود، ارزش بیشتری داشته باشد، به خاطر همان ملاک «أفضل الأعمال أحمزها»،[۱۶۳] زیرا او فاصله زیاد و مشکلات فراوانی را پشت سر گذاشته تا به سعادت نایل شده، امّا به‌هرحال، هیچ‌کدام از آنها به امر غیر اختیاری منجر نمی‌شود و ارتباطی به ذات، ماهیت و لوازم ماهیت ندارد.[۱۶۴]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۹

صیغه امر

بحث اوّل معانی صیغه امر

اشاره

مقصود از صیغه امر، همان صیغه «افْعَلْ» و وزن‌های مشابه آن- در ثلاثی و رباعی، مجرّد و مزیدفیه- می‌باشد. بحث ما در اینجا، اختصاص به هیئت افْعَلْ دارد، یعنی اگرچه ما تعبیر به صیغه امر می‌کنیم و صیغه، مرکّب از هیئت و ماده است ولی بحث، تنها در ارتباط با هیئت است و ما در ارتباط با مادّه آن- یعنی ضرب و قتل و ...- بحثی نداریم. همان‌طور که هریک از موادّ، دارای وضع مستقلّی است، هریک از هیئات هم دارای وضع مستقلّی است، حال اسم آن را وضع نوعی بگذاریم یا وضع شخصی، بحث دیگری است. هیئت فعل ماضی، برای معنای خاصّ وضع شده است. هیئت فعل مضارع هم برای معنای خاصّی وضع شده است، هریک از اسم فاعل، اسم مفعول و سایر هیئات نیز برای معنای خاصی وضع شده‌اند. هیئت افْعَلْ هم باید دارای معنای خاصی باشد و این هیئت افْعَلْ که عارض لفظ می‌شود، برای تفهیم معنای خاصّی است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۰

اکنون بحث در این است که آیا مفاد هیئت افْعَلْ چیست؟ ما وقتی موارد استعمال هیئت افْعَلْ را ملاحظه می‌کنیم درمی‌یابیم که موارد استعمال این هیئت، مختلف است. هیئت افْعَلْ، در اکثر موارد- حدود نود درصد- در مقام امر استعمال می‌شود، یعنی آمر

می‌خواهـد از راه این هیئت، به هـدف خود نائـل شود. وقتی آمر می‌گویـد: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» می‌خواهـد لحم در اختیار او قرار گیرد. ولی هیئت افْعَلْ، در موارد دیگری نیز استعمال شـده است که در آیـات و روایـات بـا آنهـا برخورد می‌کنیم، مثلًا در آیه شریفه (و إن کنتم فی ریب ممّـا نزّلنـا علی عبـدنا فأتوا بسورهٔ من مثله)،[۱۶۵] که در ارتباط با اعجاز قرآن است می‌فرمایـد: اگر شـما تردیـدی در وحی بودن قرآن دارید، فقط یک سوره- که بر کوتاه‌ترین سوره‌های قرآن، یعنی سوره کوثر، منطبق است- از مثل یک چنین شخصی (یعنی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله) که مکتب نرفته و نزد کسی درس نخوانده است و شما سابقه او را می‌دانید، بیاورید.[۱۶۶] روشن است که مقـام (فـأتوا بسورهٔ من مثله) بـا مقـام «ادخل السوق و اشتر اللّحم» فرق می‌کنـد. در این مقام، خـداوند نمی‌خواهد به سوره‌ای مانند قرآن، از جانب آنان، دست پیدا کند، بلکه مقام، مقام تعجیز است، یعنی می‌خواهد به آنان بگوید: شما عاجز از این هستید که حتی یک سوره مانند قرآن بیاورید. و یا در آیه شـریفه (کونوا قردهٔ خاسئین)،[۱۶۷] که در مقام تسخیر است، خداوند متعال، می‌خواهد بفرماید: شما مسخّر تحت اراده من می‌باشید و من اراده کردم که شما

به‌صورت میمون درآییـد، و به نفس همین (کونوا قردهٔ خاسـئین)، این حـالت در آنهـا پیـدا می‌شود، بـدون اینکه موافقت و اختیار و امتثال مطرح باشد. این آیه شـریفه مثل آیه شـریفه (إنَّما أمره إذا أراد شیئاً أن یَقول لَه کُن فَیَکون)[۱۶۸] است، که معنای آن «فیکون تکوینـاً» اسـت، بـدون اینکـه مسأله وساطت اراده و مسأله امتثـال و اطـاعت، مطرح باشـد. گـاهی نیز هیئـت افْعَـلْ در مقـام تهـدید به‌کارمی‌رود، مثل آیه شـریفه (اعملوا ما شـئتم)،[۱۶۹] یعنی هر کـاری می‌خواهیـد انجـام دهیـد. این (اعملوا ما شـئتم) غیر از «ادخل السوق و اشتر اللّحم» است. همین‌طور گاهی در مقام ترجّی و تمنّی اسـتعمال می‌شود. در اینجا بحث در این است که این مقامات- با قطع‌نظر از عنوان موضوع له بودن- آیا دارای عنوان مستعمل فیه می‌باشند؟ اگر چنین عنوانی داشته باشند، آن‌وقت بحث می‌کنیم که آیـا این اسـتعمال، حقیقت است یـا مجاز؟ به‌عبارت دیگر: می‌خواهیم ببینیم آیا در آیه شـریفه (فأتوا بسورهٔ من مثله)، هیئت افْعَلْ، در معنای تعجیز استعمال شده است؟ آیا در (کونوا قِرَدَةً خاسِئین)، هیئت افْعَلْ، در معنای تسخیر استعمال شده است؟ و ....

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: «از کلمات دیگران اسـتفاده می‌شود که عناوین مـذکور به‌عنوان مسـتعمل فیه برای هیئت افْعَلْ می‌باشـند، بلکه بالا‌تر از این، اسـتعمال هیئت افْعَلْ در این معانی، جنبه حقیقت هم دارد، یعنی هیئت افْعَلْ دارای معانی متعـددی است، یکی از آن معانی، عبارت از انشاء طلب است و سایر معانی- مانند تعجیز و

تسـخیر و تهدیـد و ...- نیز در ردیف همـان معنـای انشاء طلب بوده و دارای عنوان حقیقت است». مرحوم آخونـد سپس می‌فرمایـد: واقعیت مسـئله این است که معانی مـذکور، به‌عنوان مسـتعمل فیه برای هیئت افْعَلْ مطرح نمی‌باشـند. بلکه این‌ها مربوط به مقام داعی هسـتند، یعنی انگیزه متکلّم از اسـتعمال صـیغه افْعَلْ- به‌عنوان یک عمل اختیاری- گاهی عبارت از این است که متکلّم می‌خواهـد از این راه، تمکّن به مأمور به پیدا کند. و گاهی انگیزه او عبارت از تعجیز و گاهی تسـخیر و گاهی تهدید و ... است. ولی مسـتعمل فیه در تمـام موارد، عبـارت از انشـاء طلب است. البته این تعبیر مرحوم آخونـد- بنـا بر مبنـای خود ایشان- نیاز به توجیه دارد، زیرا به‌نظر ایشـان، مسـتعمل فیه، عبـارت از انشـاء طلب نیست بلکه به هیئت افْعَلْ، انشاء طلب می‌شود، همان‌طور که در باب بیع گفته نمی‌شود: «مسـتعمل فیه بعتُ، عبارت از انشاء بیع است» بلکه به سبب بعتُ، انشاء البیع تحقق پیدا می‌کند. بعتُ مانند یک ابزار و آلتی است که

به‌سبب آن انشاء بیع می‌شود، نه اینکه بعتُ، در انشاء بیع استعمال شده باشد. بنابراین- به فرمایش خود مرحوم آخوند- به‌وسیله هیئت افْعَلْ، مفهوم طلب، انشاء می‌شود و با انشاء مفهوم طلب، یک طلب انشائی- در مقابل طلب حقیقی و طلب ذهنی- تحقق پیدا می‌کند. پس مرحوم آخوند معتقد است مستعمل فیه در تمام موارد استعمال هیئت افْعَلْ، عبارت از انشاء الطلب است ولی دواعی، مختلف است. سپس می‌فرماید: اگرچه ما این حرف را می‌زنیم ولی ما باکی نداریم از اینکه کسی بگوید: «واضع، در واقع، خصوصیتی را اخذ کرده و آن این است که هیئت افْعَلْ را برای انشاء الطلب وضع کرده، ولی در جایی که داعی بر این انشاء الطلب، همان هدف اکثر صیغه‌های امر باشد و آن عبارت از رسیدن به مأمور به و تحریک مکلّف برای انجام دادن مأمور به واقعی است. در نتیجه استعمال هیئت افْعَلْ در انشاء الطلب، در (فأتوا بسورة) و (اعملوا ما شئتم) و (کونوا قردةً خاسئین) به‌صورت مجاز است».

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۳

مرحوم آخوند می‌فرماید: التزام به چنین چیزی، اشکال ندارد.[۱۷۰] بررسی کلام مرحوم آخوند ما در عین اینکه فرمایش مرحوم آخوند را می‌پذیریم که موارد اختلاف استعمال در هیئت افْعَلْ، ربطی به مستعمل فیه ندارد و این‌طور نیست که هیئت افْعَلْ در (فأتوا بسورة من مثله) در تعجیز استعمال شده باشد بلکه استعمال هیئت افْعَلْ، در تمامی موارد، به‌صورت یکسان است. ولی در اینجا اشکالی بر مرحوم آخوند وارد است، زیرا ایشان در بحث طلب و اراده، عقیده داشت: طلب و اراده، در همه مراحل- مرحله مفهوم، مصداق حقیقی، وجود ذهنی، وجود انشائی- متحد می‌باشند و تنها اختلافی که بین این دو، وجود دارد، مربوط به مرحله انصراف است. اراده، انصراف به اراده حقیقیّه دارد ولی طلب، انصراف به طلب انشائی دارد. امّا ازنظر مفهوم، فرقی نمی‌کند که ما بگوییم: «مفاد هیئت افْعَلْ، انشاء الطلب است» یا بگوییم: «مفاد هیئت افْعَلْ، انشاء الإرادة است». ولی ما گفتیم: اوّلًا: اراده و طلب، دو معنا دارند و هیچ‌گونه اتحادی بین آنها وجود ندارد. ثانیاً: اراده و طلب، دو واقعیت می‌باشند و این‌گونه نیست که یکی از آنها امر اعتباری باشد. ولی واقعیت اراده، به قیام اراده به نفس مرید است. واقعیت اراده، عبارت از آن صفت قائم به نفس و آن شوق مؤکّدی است که در مرحله تأکّدش به جایی می‌رسد که محرّک عضلات، به طرف مراد می‌شود و محلّ آن شوق، عبارت از نفس است. اما واقعیت طلب، عبارت از همین سعی و تلاش است. طلب، یعنی سعی و تلاش مشاهَد و محسوس. طالب الآخرة، یعنی کسی که دنبال کارهای آخرت است نه اینکه فقط علاقه به آخرت داشته باشد. طالب الدنیا، یعنی کسی که دنبال کارهای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۴

دنیایی است، طالب العلم، یعنی کسی که دنبال تحصیل علم است نه اینکه فقط علاقه و اشتیاق داشته باشد. این سعی و تلاش خارجی هم یک واقعیت است و واقعیت آن، از واقعیت اراده، محسوس‌تر است. در آیه شریفه (وَ مَن أرادَ الآخرة وَ سَعی لَها سَعیها)[۱۷۱] بین این دو، جمع کرده است. (أراد الآخرة) و (سعی لها سعیها) دو کار است، دو حقیقت است. پس ما، هم برای اراده، واقعیت قائل شدیم و هم برای طلب.

در نتیجه در باب هیئت افْعَلْ نمی‌توانیم مفاد هیئت افْعَلْ را مرتبط به انشاء اراده و انشاء طلب کنیم، زیرا اراده، یک واقعیت غیر قابل انشاء است. پس نه کلمه إنشاء الإرادة می‌تواند در اینجا نقشی داشته باشد و نه کلمه إنشاء الطلب. و این مطلب- که ما گفتیم- هم با استعمالات عرفیه تطبیق دارد و هم با لغت. اصلًا طلب، با اراده دوتاست و اشتراکشان در این جهت است که هر دو، واقعیت هستند و هیچ‌کدامشان قابل تعلّق انشاء نیستند. إنشاء الإرادة و إنشاء الطلب، مانند إنشاء الإنسان و إنشاء أفراد الإنسان است.

و انشاء، نمی‌تواند به انسان و افراد انسان تعلّق بگیرد، انشاء- همان‌طور که مرحوم آقای بروجردی فرمود[۱۷۲]- به یک امر اعتباری تعلّق دارد و حتی یک مورد هم نمی‌توان پیدا کرد که انشاء به یک واقعیت تعلّق گرفته باشد. و ما گفتیم: ایشان (مرحوم بروجردی) از این هم بالاتر رفته و معتقد است، امور اعتباریه‌ای که منشأ انتزاعشان یک واقعیت خارجیه است، مثل فوقیتی که از سقف خارجی انتزاع می‌شود، به‌لحاظ اینکه با واقعیت، ارتباط دارد، قابل انشاء نیست. لذا انشاء فوقیت و انشاء تحتیت، غیر قابل قبول است. آن‌وقت

در اینجا مشکلی پیش می‌آید که اساس فقه ما با هیئت افْعَلْ سروکار دارد و یکی از مباحث اصولیه‌ای که بالاترین ثمره را در باب فقه دارد، مسائل مربوط به هیئت افْعَلْ است. پس در اینجا چه باید کرد؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۵

به عبارت دیگر: راهی که ما طی کردیم، نتیجه‌اش این شد که نه انشاء الإرادهٔ امکان دارد و نه إنشاء الطلب- به آن معنایی که عرف و لغت برای طلب ذکر کردند- و ازطرفی هیئت افْعَلْ، معانی متعدّد ندارد و مستعمل فیه آن در تمام موارد یکسان است اگرچه دواعی، مختلفند. حال که طلب، قابلیت انشاء نداشت آیا با هیئت افْعَلْ- که بدون اشکال، جمله انشائیه است- چه چیزی انشاء می‌شود؟ مرحوم آخوند فرمود: «طلب، قابل انشاء است» و با همین مطلب، خودش را راحت کرد ولی ما که با طلب و اراده، این‌گونه برخورد کردیم و هیچ‌کدامشان را قابل انشاء ندانستیم، آیا در باب هیئت افْعَلْ چه می‌توانیم بگوییم؟ آیا در باب هیئت افْعَلْ، انشاء به چه چیزی تعلّق می‌گیرد؟

تحقیق بحث

اشاره

ما ابتدا باید واقعیت انشاء[۱۷۳] در ارتباط با هیئت افْعَلْ را مورد بررسی قرار دهیم، زیرا این چیزی است که مورد ابتلای خود ماست و ما هر روز ده‌ها بار- نسبت به فرزندانمان- با آن سروکار داریم و از نظر واقعیت انشاء، فرقی بین اوامر ما نسبت به فرزندانمان و اوامر مولاـ به عبد و اوامر خداوند نسبت به بندگان، وجود ندارد. ما گفتیم: وقتی موارد استعمال هیئت افْعَلْ را ملاحظه می‌کنیم، درمی‌یابیم که هیئت افْعَلْ در دو مورد استعمال می‌شود: ۱- آنجایی که آمر و گوینده هیئت افْعَلْ می‌خواهد به‌وسیله مأمور، مأمور به در خارج تحقق پیدا کند. اکثر موارد استعمال هیئت افْعَلْ، همین مورد است. ۲- جایی که هدف از استعمال هیئت افْعَلْ، عبارت از تعجیز، تسخیر، انذار، تهدید، تمنّی و ترجّی باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۶

بحث در ارتباط با اوامر قسم اوّل

جایی که آمر می‌خواهد مأمور به توسط مأمور در خارج انجام گیرد، مثل اینکه به عبدش می‌گوید: «اشتر اللّحم» یا به فرزندش می‌گوید: «جئنی بالماء»، یعنی آمر علاقه‌مند است که این مأمور به- توسط مأمور- در خارج تحقق پیدا کند، ولی درعین‌حال، این‌طور نیست که بین امر و این علاقه، ملازمه‌ای تحقق داشته باشد که اگر امر نباشد، علاقه هم نباشد. خیر، کسی که علاقه دارد به این که تمکّن از آب پیدا کند تا عطش او برطرف شود، معمولًا امر صادر می‌کند ولی امر او نقشی در علاقه ندارد.

ممکن است گاهی انسان علاقه شدید داشته باشد اما- به جهت نبودن شرایط- امری صادر نکند. علاقه، واقعیت است که در این موارد تحقق دارد و اگر امر هم نباشد، علاقه، در جای خودش محفوظ است ولی این امر، کاشف از وجود علاقه است و گاهی هم ممکن است از راه دیگری- غیر از امر- پی به وجود علاقه ببریم. مطلب دیگری که باید به حسب واقع، ملاحظه کنیم این است که آیا ارتباط بین امر و تحقق عمل در خارج، چه ارتباطی است؟ روشن است که این ارتباط، به نحو علت و معلول نیست یعنی این‌گونه نیست که به مجرّد صدور امر، مأمور به، در خارج تحقق پیدا کند. ارتباط امر و تحقق عمل، مانند ارتباط نار و حرارت نیست. بلکه

اوامری که مـا صـادر می‌کنیم، گـاهی به دنبـال آنها، موافقت تحقق پیـدا می‌کنـد و گـاهی مخالفت، تحقق پیـدا می‌کنـد. درحالی‌که حقیقت امر، در مورد اطاعت و عصیان، یک چیز است و فرقی میان آن دو وجود ندارد. امر، زمینه اطاعت و عصیان است و به دنبال آن، گاهی اطاعت و گاهی عصیان تحقق پیدا می‌کند.

اگر عبدی دستور مولای خود را اطاعت کردو عبد دیگری دستور مولای خود را اطاعت نکرد، کسی به سراغ او نمی‌رود که بگوید: «این دو امر بـا یکـدیگر فرق دارنـد» بلکه دو عبـد بـا یکـدیگر فرق دارنـد، یکی مطیع و دیگری عاصـی است. نکته دیگری که هم مرحوم بروجردی به آن اشـاره کرد و هم مـا به آن اشـاره کردیم این است که مولا در جایی که می‌خواهـد از طریق عبـد، به هـدف خود برسد، دو راه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۷

برایش وجود دارد: ۱- دست عبـد را بگیرد و او را وادار به انجام آن عمل نماید، مثل ابزاری که تحت اراده انسان است. و به‌عبارت دیگر: مولاـ بـا یـک بعث عملی و تحریـک واقعی تکوینی، عبـد را مجبور به انجام مأمور به نمایـد. ۲- مولاـ امری صادر کنـد و مثلًا بگویـد: «ادخـل السوق و اشـتر اللّحم». این دو راه، بـا یکـدیگر فرق دارنـد. در راه اوّل- که بعث و تحریـک عملی است- عصـیان و نافرمانی، تصور نمی‌شود، زیرا مقصود ما از بعث و تحریک عملی این است که مولا با کشـیدن دست عبد، گویا عبد را مسخّر خود گردانیـده است. و بعث و تحریـک عملی نـاموفق، مقصود مـا نیست، بلکه مقصود مـا از بعث و تحریک عملی، جایی است که موفّق باشـد که به دنبـال آن، مبعوث الیه، در خـارج تحقق پیـدا کنـد. این‌گونه بعث و تحریک، سـبب برای تحقق مبعوث إلیه است، همان گونه که نار، سبب تحقق حرارت است. ولی در راه دوم، این‌گونه نیست، امر، هیچ‌گاه علیت برای تحقق و اطاعت ندارد بلکه گاهی به دنبـال آن، اطـاعت تحقق پیـدا می‌کنـد و گاهی هم مخالفت است و مولا به هـدف خود نمی‌رسـد. حال ببینیم آیا مولا در اینجا با هیئت افْعَلْ چه کرده است؟ از طرفی اراده و طلب را کنـار گذاشـته و گفتیم: «این‌ها دو واقعیت غیر قابل انشاء می‌باشـند» و از طرفی افْعَلْ، جمله انشـائیه است و از طرفی بـا بعث و تحریک واقعی و عملی هم متفاوت است بعث و تحریک عملی، علّیّت تامه دارد ولی بعث و تحریک قولی، هیـچ‌گونه علّیّتی ندارد، بلکه گاهی موافقت، تحقق پیدا می‌کند و گاهی مخالفت. پس مولا در «اشتر اللّحم» و «جئنی بالماء»- که جمله‌های انشائیه‌انـد- چه چیزی را انشاء کرده است؟ به‌نظر می‌رسـد تنها چیزی که به‌عنوان حلّ این مسئله وجود دارد، ایـن است که بگـوییم: امر قـولی، مشابهتی بـا بعث و تحریـک عملی دارد، زیرا هر دو برای رسـیدن مولاـ به مقصـود خـودش می‌باشـد ولی یـک راه، صددرصـد موفـق است امـا راه دیگر، امکـان مخـالفت دارد. آن‌وقـت می‌گـوییم: بعث و تحریـک واقعی و تکوینی قابل انشاء نیست

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۸

ولی بعث و تحریـک اعتبـاری، مثـل سـایر مسائل اعتباریه است و قابلیت برای تحقق انشاء دارد، همان‌طور که ملکیت، امری اعتباری است و قابلیت تعلّق انشاء را دارد. امر اعتباری، به‌معنای امر تخیّلی نیست، بسـیاری از احکام شـرعیه ما بر همین امور اعتباریه بار شده است. وقتی ملکیت آمد، جواز تصـرف و جواز نقل و انتقال می‌آید. وقتی زوجیت- که امری اعتباری است- تحقق پیدا کرد، احکام بسیاری، چون جواز نظر، جواز استمتاع و ... برآن مترتب می‌شود. مقصود از اعتبار، عبارت از تخیّل نیست بلکه مقصود این است که شارع یا عقلاء یا هر دو نشسته‌اند و چیزی را به نام زوجیت اعتبار کرده و احکام بسیاری را برآن مترتب کرده‌انـد. در باب حرّیّت و رقّیّت نیز همین‌طور است. در اینجـا نیز می‌گوییم: بعث و تحریـک واقعی و تکوینی، قابلیت تعلّق انشاء را نـدارد ولی بعث و تحریک اعتباری، قابلیت تعلّق انشاء را دارد و به‌واسـطه هیئت افْعَلْ، انشاء می‌شود و این بعث و تحریک اعتباری، مثل سایر امور اعتباریه، منشأ برای آثـاری است. اگر عبـد، آن را موافقت کنـد، و به دنبال آن، مأمور به را در خارج، تحقق دهـد، مسـتحق مثوبت است و عقلاء- نسـبت به او- حکم به اسـتحقاق مثوبت می‌کننـد. و اگر با آن مخالفت کرد، عقلاء او را مسـتحق عقوبت می‌داننـد. سؤال: چه مانعی

دارد که از این بعث و تحریک قولی اعتباری، تعبیر به طلب بنماییم؟ یعنی ممکن است کسی بگوید: شما عبارت مرحوم آخوند را عوض کرده‌اید، ایشان در مفاد هیئت افْعَلْ، همان انشاء طلب را ذکر می‌کرد، شما انشاء طلب را برداشته و به‌جای آن انشاء بعث و تحریک اعتباری گذاشتید. جواب: با توجه به بحث‌های گذشته، بین تعبیر ما با تعبیر مرحوم آخوند، فرق وجود دارد زیرا: اوّلًا: ما گفتیم: طلب، یک واقعیت است و ما چیزی به نام طلب اعتباری نداریم. ما وقتی به لغت و عرف مراجعه می‌کنیم می‌بینیم هرجا طلب را به کار می‌برند، به‌معنای سعی و تلاش خارجی است. ولی ما نکته‌ای را ذکر کردیم و گفتیم: مولا در بعث

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۹

خودش هم یک مصداقی برای طلب، ایجاد می‌کند، یعنی مولایی که می‌خواهد این مأمور به، در خارج، از عبد واقع شود، یک‌وقت دست عبد را می‌گیرد که این، تلاشی از ناحیه مولاـ برای تحقق مأمور به در خارج است و یک وقت هم امر می‌کند. امر مولا هم تلاشی برای تحقق مأمور به در خارج است. فرق است بین مولایی که هیچ امری صادر نکند و مولایی که امر، صادر کند. نفس اصدار امر برای تحقق مأمور به، عبارت از طلب و مصداق طلب است. امّا بحث ما در این نیست، بحث ما در این است که در هیئت افْعَلْ، چه چیزی انشاء شده است؟ به عبارت روشن‌تر: یک وقت شما، خودِ انشاء را مصداقی برای طلب می‌دانید، به مولا می‌گویید: «چرا ساکت نشسته‌ای، چرا سعی و تلاش نمی‌کنی؟» مولا می‌گوید: «من سعی و تلاش کردم». می‌گویید: «سعی و تلاش شما چه بود؟» می‌گوید: «امر، صادر کردم». امر صادر کردن مولا نیز نوعی از تلاش برای رسیدن به مقصود است و نفس امر مولا، مصداق طلب است. یعنی وقتی انشاء شد، به انشاء، طلب تحقق پیدا می‌کند. ولی بحث ما در یک مرحله قبل است و آن این است که شما چه چیز را انشاء می‌کنید؟ آیا می‌توانیم بگوییم: انشاء ما به طلب تعلّق گرفته است؟ اگر انشاء به طلب تعلّق گرفته باشد، معنایش این است که واقعیت‌ها و حقیقت‌ها قابل تعلّق انشاء است، درحالی‌که واقعیت، قابل تعلّق انشاء نیست. انشاء باید به امر اعتباری تعلّق بگیرد. پس ما اصدار أمر را مصداق طلب می‌گیریم امّا این معنایش این نیست که انشاء، به طلب، متعلّق شده است. طلب، قابل انشاء نیست و این اشکال مهمی بود که ما به مرحوم آخوند وارد کردیم. ولی بعث و تحریک اعتباری قابل تعلّق انشاء است. خلاصه اینکه ما هیچ راهی نداریم جز اینکه بگوییم: هیئت افْعَلْ، برای انشاء بعث و تحریک اعتباری وضع شده است. همان‌طور که «بِعْتُ» برای انشاء بیع وضع شده است. ثانیاً: شواهدی وجود دارد که ما نمی‌توانیم بعث و تحریک اعتباری را طلب بنامیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۰

ما وقتی موارد استعمال مادّه طلب را بررسی می‌کنیم، به عناوین «طالب» و «مطلوب» برخورد می‌کنیم. به عبارت دیگر: در مادّه طلب، تعدد شخص، لازم نیست.

در طالب العلم، به یک انسان برخورد می‌کنیم که طالب علم است و علم هم مطلوب است و شخص دومی در تحقق معنای طلب، لازم نیست. درحالی‌که در معنای بعث و تحریک، تعدّد شخص لازم است. بعث، نیاز به شخصی به عنوان «باعث» و شخصی به عنوان «مبعوث» و چیزی به عنوان «مبعوث إلیه» دارد. و این در مطلق بعث و تحریک- واقعی و اعتباری- وجود دارد، گفته می‌شود: زید بعث عمراً إلی کذا. (أقیموا الصلاة)- در بعث و تحریک اعتباری- به معنای «إنّ اللَّه بعثنا إلی الصلاة» است.

بنابراین در باب بعث، نیاز به تعدّد شخص داریم ولی در باب طلب، این گونه نیست.

بله، گاهی از مکلفی که مأمور است کاری را انجام دهد، به «مطلوب منه» تعبیر می‌کنند. به نظر می‌رسد کسانی که این تعبیر را استعمال می‌کنند، این کار را از روی ناچاری انجام داده‌اند، زیرا آنان مفاد هیئت افْعَلْ را عبارت از طلب دانسته‌اند سپس گفته‌اند: در مثل (أقیموا الصلاة)، یک طرف انشاء طلب، خداوند است طرف دیگر آن‌هم صلاة است پس عبدی که مأمور است چه عنوانی دارد؟ گفتند: «راهی جز این نداریم که او را «مطلوب منه» بنامیم». در حالی که در لغت، چنین کلمه‌ای وجود ندارد. در طالب العلم، شخصی وجود دارد که «طالب» است و علم هم «مطلوب» است و چیزی به عنوان «مطلوب منه» نداریم. در مورد طالب الدنیا و طالب

الآخرهٔ هم همین‌طور است. برفرض که ما وجود «مطلوب منه» را بپذیریم، همین مسئله دلیل بر این است که طلب و بعث، دو چیزند، زیرا وقتی می‌گوییم: «خداوند، طالب و صلاهٔ، مطلوب است» اگر همین را بخواهیم روی عنوان بعث، پیاده کنیم باید بگوییم: «خداوند، باعث و صلاهٔ، مبعوث است» درحالی‌که مبعوث، انسان است نه صلاهٔ. بنابراین نمی‌توان مبعوث را به جای مطلوب گذاشت بلکه آنچه به جای مطلوب قرار می‌گیرد، مبعوث الیه است. و همین مسئله دلیل بر این است که بعث و طلب، فرق دارند. این مطلب، در کلام استاد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۱

بزرگوار ما، حضرت امام خمینی رحمه الله نیز مورد اشاره قرار گرفته و ایشان فرموده است:

«هیئت افْعَلْ، برای بعث و اغراء، وضع شده است ولی نه برای بعث و اغراء حقیقی بلکه برای بعث و اغراء اعتباری.[۱۷۴] در نتیجه، در جایی که هدف آمر، تحقّق مأمور به از مأمور است باید بگوییم: «هیئت افْعَلْ، برای انشاء بعث و تحریک اعتباری وضع شده است و این بعث و تحریک اعتباری، مثل سایر اعتباریات، منشأ آثاری نزد عقلاست.

بحث در ارتباط با اوامر قسم دوم

قسم دوم از اوامر، اوامری بود که در مقام تعجیز، تسخیر، تهدید، تمنی و ترجّی بکار می‌رفت، مثل آیه شریفه (فأتوا بسورهٔ من مثله)[۱۷۵] و آیه شریفه (کونوا قردهٔ خاسئین)[۱۷۶] و آیه شریفه (اعملوا ما شئتم)[۱۷۷] و شعر «ألا یا أیّها اللّیل الطویل ألا انجلی ...» که به شب طولانی خطاب می‌کند و می‌گوید: چرا منجلی نمی‌شوی و به صبح، تبدّل پیدا نمی‌کنی، از تو شایسته است که هرچه سریع‌تر، حالت صبح در تو پیدا شود. «انجلی» صیغه امر و هیئت افْعَلْ است و در مقام تمنّی و ترجّی بکار رفته است یعنی شاعر، امید این را دارد که لیل، حالت انجلاء و اصباح پیدا کند. آیا مستعمل فیه در این‌گونه موارد چیست؟ آیا مستعمل فیه، عبارت از همین عناوین- یعنی تعجیز و تسخیر و ...- است؟ این را مرحوم آخوند نفی کرد و حق با ایشان بود. بنا بر مبنایی که ما در مورد هیئت افعل بیان کردیم، می‌گوییم: در اینجا نیز هیئت افْعَلْ، در بعث و تحریک اعتباری استعمال شده است ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۲

برای اغراضِ تعجیز و تسخیر و ... و این استعمال، استعمال مجازی است. البته به آن صورتی که ما در رابطه با مجاز گفتیم و حرف مشهور را نپذیرفتیم. توضیح این که: مشهور می‌گفتند: مجاز، عبارت از تبادل لفظ است یعنی شما لفظ زید را برمی‌دارید و به جایش اسد را می‌گذارید ولی معنا، همان معنای زید و رجل شجاع است و معنای اسد مطرح نیست. اگر شما در مقام رعایت علاقه پای معنای اسد را به میان آورید و مثلًا بگویید: «زید أسد»، مشهور می‌گویند: «درست است که شما در اینجا زید را به اسد تشبیه کرده و معنای اسد را مشبّه‌به قرار داده‌اید ولی به میان آمدن معنای اسد، فقط در مقام رعایت علاقه است امّا آیا شما در مقام استعمال، اسد را در چه معنایی استعمال کرده‌اید؟ در جواب خواهید گفت: مستعمل فیه آن، عبارت از همان معنای مجازی- یعنی رجل شجاع- است یعنی شما لفظ زید را برداشتید و به جای آن، اسد را گذاشتید و مجوّز این تبادل این بوده که علاقه مشابهتی بین زید و اسد وجود داشته است ولی لازمه تحقق علاقه مشابهت، این نیست که الآن که شما کلمه اسد را در معنای مجازی بکار می‌برید، دیگر از نظر مستعمل فیه، معنای اسد نقشی داشته باشد. مشهور می‌گویند: معنای حقیقی اسد، از نظر مستعمل فیه، نقشی ندارد.

مستعمل فیه شما، رجل شجاع است، که معنای غیر موضوع له می‌باشد». اما سکاکی در باب استعاره ۱۷۸] می‌گفت: کلمه اسد در «رأیت أسداً یرمی» در همان معنای خودش- یعنی حیوان مفترس- استعمال شده است ولی ما در معنای آن توسعه داده و می‌گوییم:

حیوان مفترس، همان‌طور که افرادی حقیقی و واقعی دارد، دارای افرادی ادعائی نیز می‌باشد و ما وقتی کلمه اسد را بر زید، اطلاق می‌کنیم، زید را مصداق ادعایی معنای حقیقی اسد قرار می‌دهیم. بنابراین، معنای مستعمل فیه در باب مجاز، همان معنای حقیقی است. و حضرت امام خمینی رحمه الله به تبعیت از استادشان صاحب کتاب وقایهٔ الأذهان ۱۷۹]،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۳

تحقیقی شبیه کلام سکّاکی در ارتباط با مجاز مطرح کرد با این تفاوت که سکّاکی این حرف را فقط در مورد استعاره مطرح کرده ولی امام خمینی رحمه الله و استادشان در مورد همه مجازات مطرح کردند. ما در بحث مجاز گفتیم: این حرف، علاوه بر اینکه حرف ظریفی است، منطقی هم می‌باشد که در همه مجازات، لفظ، در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود ولی گاهی که انسان، لفظ را در معنای حقیقی استعمال می‌کند، ثابت و راکد می‌ایستد و گاهی معنای حقیقی به منزله پلی واقع می‌شود که انسان از آن پل عبور کرده و به معنای مجازی می‌رسد. امّا درهرصورت، مستعمل فیه، همان معنای حقیقی است. و اینکه به حقیقت، حقیقت می‌گویند برای این است که حقیقت به معنای ثابت است، یعنی معنای حقیقی، مَعْبَر نیست، ثابت است. اگر این مبنا را در مورد مجاز بپذیریم، لطافت و ظرافت استعمالات مجازیه، محفوظ می‌ماند، به خلاف مبنای مشهور که این‌گونه نیست. مثلًا در قضیّه حملیه «زیدٌ أسدٌ» بر مبنای مشهور، به لحاظ مشابهتی که بین زید و اسد وجود دارد، اسد را مستقیماً در خود زید، استعمال کرده‌ایم. در نتیجه قضیّه «زید أسد» به معنای «زیدٌ زیدٌ» می‌شود، و فایده مهمّی بر این قضیّه مترتب نیست. ممکن است کسی بگوید: همان‌طور که «اسد» نکره است، در استعمال مجازی نیز «أسد» را در یک معنای کلّی نکره استعمال می‌کنیم نه در خصوص زیدی که عنوان ادبی‌اش «معرفه» است. ما «أسد» را در کلّی «رجل شجاع» استعمال می‌کنیم، در نتیجه «زید أسد» به معنای «زید رجلٌ شجاعٌ» شده و مفید فایده خواهد بود. در پاسخ می‌گوییم: درست است ولی آیا «زید أسد» دارای همان ظرافتی است که «زید رجل شجاع» دارد یا اینکه در «زید أسد» لطافت و ظرافت بیشتری وجود دارد؟

بنا بر آنچه شما می‌گویید، فرقی میان «زید أسد» و «زید رجلٌ شجاعٌ» نیست، زیرا شما از نظر معنا کاری نکردید. تنها آمده‌اید به جای استعمال لفظ «رجل شجاع»، لفظ أسد را بکار برده‌اید ولی معنا همان معنای رجل شجاع است. امّا آیا واقعاً این‌طور است؟ آیا هدفی که در «زید أسد» تعقیب می‌شود- که عبارت است از لطافت و جهت محسّنه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۴

بیانیه- همان چیزی است که در «زید رجل شجاع» وجود دارد؟ خیر، این‌گونه نیست.

بنابراین باید گفت: اسد، در رجل شجاع، استعمال نشده، بلکه در معنای خودش استعمال شده است، ولی روی معنای خودش، تمرکز پیدا نکرده‌ایم بلکه از آن عبور کرده‌ایم و به تعبیر سکاکی: «آمده‌ایم افرادی ادعایی برای معنای حقیقی درست کرده‌ایم و ادعا کرده‌ایم این فرد هم از افراد همان معنای حقیقی است. و به عبارت دیگر:

تصرّف، در یک امر عقلی و ذهنی است». در مباحث مربوط به حقیقت و مجاز، شعری را نیز مطرح کردیم که امام خمینی رحمه الله نیز به آن استشهاد کرده بود. و آن شعر این بود:

قامت تُظَلِّلُنی و من عجب‌شمس تُظَلِّلُنی عن الشمس

شاعر در مورد محبوبه خودش می‌گوید: او بین من و شمس، ایجاد حایل و سایه کرده و من تعجب می‌کنم که چطور می‌شود خورشیدی سایبان خورشید دیگر قرار گیرد.

عنوان سایبان بودن، در شأن خورشید نیست. معنا ندارد که خورشید، سایبان باشد. بنا بر حرف مشهور، شمس اوّل، در معنای مجازی- یعنی محبوبه شاعر- استعمال شده است. پس معنای شعر، این می‌شود: «عجیب است که چگونه محبوبه من سایبان خورشید قرار گرفته است». این چه تعجبی دارد؟ محبوبه شاعر، یک انسان است و می‌تواند سایبان خورشید قرار گیرد. آنچه تعجب دارد این

است که خورشیدی سایبان خورشید دیگر شود. پس معلوم می‌شود که مسئله، مربوط به لفظ نیست. هرچه هست در ارتباط با معانی است و شواهـد زیـادی در این زمینه وجود دارد و انصافاً این از تحقیقات ارزنـده باب ادبیات است که مبتکر آن مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان» است و امام خمینی رحمه الله نیز این مسئله را از ایشان پذیرفته است.[۱۸۰]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۵

رجوع به اصل بحث:

پس از بیـان مقـدّمه فوق، به اصـل بحث خودمان رجوع می‌کنیم. ما معتقـد بودیم که هیئت افْعَلْ برای انشاء بعث و تحریک اعتباری وضع شـده است ولی داعی و محرّک برای انشـاء بعث و تحریـک اعتباری، نوعاً عبارت از این است که آمر می‌خواهـد این مأمور به در خـارج تحقّق پیـدا کنـد. در این قبیـل موارد، ما می‌گوییم: اسـتعمال، حقیقت است. ولی گاهی داعی و محرّک برای انشاء بعث و تحریـک اعتبـاری، عبارت از تعجیز و تسـخیر و ... است. در این‌گونه موارد، ما اسـتعمال را مجازی می‌دانیم ولی به همان کیفیتی که خودمان در ارتباط با مجاز گفتیم. یعنی در این موارد نیز صیغه افعل، در انشاء بعث و تحریک اعتباری استعمال شده است ولی روی بعث و تحریـک اعتباری توقف نکرده است بلکه معنای حقیقی به منزله پلی برای هـدف اصلی است. هـدف اصلی در (فأتوا بسورهٔ من مثله)[۱۸۱] عبـارت از تعجیز و در (کونوا قردهٔ خاسـئین)[۱۸۲] عبارت از تسـخیر و در (اعملوا ما شئتم)[۱۸۳] عبارت از تهدید و انـذار و در «ألا ـ یـا أیّها اللیل الطویل ألا انجلی» عبارت از تمنّی و در بعضـی از موارد هم عبارت از ترجّی است ولی مسـتعمل فیه در همه این موارد، عبارت از بعث و تحریک اعتباری است. و مانعی هم ندارد که ما قسم اوّل را- که هدف در آن تحقّق مأمور به است و معنای حقیقی به عنوان پل قرار نگرفته است- استعمال حقیقی بدانیم و قسم دوم را- که هدف در آن، تعجیز و تسخیر و ... است و معنای حقیقی به منزله پل برای عبور و رسیدن به آن هدف قرار گرفته است- استعمال مجازی بدانیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۶

بحثی قرآنی

اشاره

مرحوم آخونـد در اینجا وارد یک بحث قرآنی شـده و آن این است که در قرآن به موارد زیادی برخورد می‌کنیم که خداوند متعال اسـتفهام می‌کنـد. مثلًا از موسـی علیه السـلام سؤال می‌کند: (و ما تلک بیمینک یا موسـی)[۱۸۴]. و اسـتفهام، از شـئون جهل است و کسـی که عـارف و آگـاه به واقعیات بوده و (بکلّ شـیء علیم)[۱۸۵] است، چه معنـا دارد که اسـتفهام کنـد؟ و یـا در قرآن به موارد زیـادی از تمنی و ترجّی برخورد می‌کنیم. آیـاتی در قرآن داریم که در آنها (لعلّهم یهتـدون)[۱۸۶] بکـار رفته است و لعلّ به معنای ترجّی- یعنی امیـدواری- است و امیدواری در مورد عجز مطرح می‌شود. کسـی که هیچ‌گونه عجزی ندارد و قدرت او مطلق و (علی کلّ شیء قدیر)[۱۸۷] است، امیـدواری و ترجّی در مورد او چه معنایی دارد؟ امید به اهتداء، در مورد کسـی است که جاهل باشد. و تمنّی در مورد کسـی است که عـاجز باشـد و چون در مورد خداونـد متعـال، هیـچ شـائبه جهـل و عجز وجود نـدارد، پس این لیت و لعلّ‌هایی که در قرآن بکار رفته به چه معناست؟

راه حلّ مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد، همـان‌طور که برای طلب، وجودی انشـائی قائل شـد و مفاد هیئت افْعَلْ را عبارت از انشاء طلب قرار داد، در اینجا نیز می‌گویـد: ادوات اسـتفهام، برای اسـتفهام حقیقی وضع نشده‌انـد بلکه برای اسـتفهام انشـائی وضع شده‌انـد و اسـتفهام انشـائی، غیر از اسـتفهام حقیقی اسـت. آنچـه ملازم بـا جهـل است، اسـتفهام حقیقی است و این ملازمه، در اسـتفهام انشـائی وجـود نـدارد. سـپس می‌فرماید: ولی داعی بر این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۷

استفهام انشائی مختلف است. گاهی داعی برآن، عبارت از اسـتفهام حقیقی است یعنی کسـی که استفهام انشائی کرده، واقعاً جاهل بوده و می‌خواهد از طریق اسـتفهام، به واقعیت مسـئله پی ببرد. و گاهی هم داعی برای استفهام انشائی، چیز دیگر است، مثلًا در (و ما تلك بیمینك یا موسـی)[۱۸۸] داعی برای اسـتفهام انشائی، عبارت از این است که خداونـد، روی لطفی که به حضـرت موسـی علیه السـلام دارد، می‌خواهـد با او صـحبت کنـد. مرحوم آخوند نظیر این مطلب را در مورد ترجّی و تمنّی نیز می‌گوید. ایشان می‌فرماید: الفـاظ تمنّی و ترجّی نیز در انشائیـاتِ از این‌هـا اسـتعمال می‌شود ولی داعی به این ترجّی و تمنّی انشائی، گاهی همان تمنّی و ترجّی حقیقی است و گاهی چیز دیگر مثل میل به اهتـداء مردم است. حاصل فرمایش مرحوم آخوند این است که جهل و عجز در اسـتفهام و تمنّی و ترجّی حقیقی مطرح است درحالی‌که مستعمل فیه در تمامی موارد، عبارت از انشائیاتِ از این مفاهیم است.[۱۸۹]

راه حلّ دیگر

بنا بر راهی که ما ذکر کردیم، حلّ اشکال به صورت دیگری است، زیرا ما می‌گوییم: استفهام، تمنّی و ترجّی در تمام این موارد، در همـان اسـتفهام حقیقی و تمنّی و ترجّی حقیقی اسـتعمال شـده است با این فرق که در غیر مورد خداونـد، مسـتعمل فیه، همان معنای حقیقی است و مسئله، به همین‌جا خاتمه پیـدا می‌کنـد ولی در مورد خداونـد، اگرچه مسـتعمل فیه، همان معنای حقیقی است امّا در معنای حقیقی توقّف نمی‌کنـد، بلکه اسـتفهام و تمنّی و ترجّی حقیقی به منزله پلی برای هـدف دیگر است. بنابراین، مسـتعمل فیه در حقیقت و مجاز، در جمیع موارد یکسان است و تنها

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۸

فرقی که میان آن دو است رکود بر معنای حقیقی و عبور از آن می‌باشـد. مؤیّد این روش در ما نحن فیه این است که هرچند مرحوم آخونـد در اینجـا اسـتفهام انشـائی و تمنّی و ترجّی انشـائی درست کرده ولی مـا گفتیم: «انشـاء نمی‌توانـد به امور واقعیّه تعلّق بگیرد» درحالی‌که استفهام و تمنّی و ترجّی، از واقعیاتند.

بحث دوم: آیا مفاد هیئت افْعَلْ، خصوص بعث و تحریک وجوبی است یا بر اعم از وجوب و استحباب ۱۹۰] دلالت می‌کند؟

اشاره

قبـل از ورود بـه بحث، تـذکّر نکتـه‌ای را لازم می‌دانیـم: در فرق بیـن وجوب و اسـتحباب، وقـتی از مـادّه امر- یعنی أ، م، ر- بحث می‌کردیم به این نتیجه رسیدیم که اگرچه هریک از وجوب و استحباب، بسیط می‌باشند ولی بین آنها تفاوت وجود دارد و تفاوتشان به شـدّت و ضـعف است. امّـا در آنجا چون هنوز وارد مباحث مربوط به طلب و اراده نشـده بودیم و پیرامون مفاد هیئت افْعَلْ، بحثی نکرده بودیم و هنوز به این نتیجه نرسیده بودیم که هیئت افْعَلْ، ربطی به طلب ندارد، لذا در آنجا، وقتی می‌خواستیم فرق بین وجوب و استحباب را مطرح کنیم، طبـق همـان حرف مشـهور، بر کلمه «طلب» تکیه کردیم و بحث می‌کردیم که آیـا وجـوب، طلبِ مرکّب است یا طلبِ بسیط؟ و ما که در آنجا مسأله شدّت و ضعف را اختیار کردیم، بنا بر همان پایه طلب بود. ولی اکنون که آن مراحل را گذرانده‌ایم، اگرچه اصل مسئله- یعنی اینکه فرق بین وجوب و استحباب، به شدت و ضعف است- به قوّت خودش باقی است ولی بحث این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۹

است که ما شدّت و ضعف را به چه چیز اضافه کنیم؟ آنجا چون هنوز مسائل طلب و اراده و مفاد هیئت افعل را مطرح نکرده بودیم، ناچـار بودیم به تبعیت از قوم، مسأله طلب را مطرح کنیم، امّـا اکنون که می‌بینیم طلب، هیـچ‌گونه ارتباطی به هیئت افْعَلْ نـدارد بلکه مفاد هیئت افْعَلْ انشاء بعث و تحریک اعتباری است، باید مسأله وجوب و استحباب را در ارتباط با این بعث و تحریک اعتباری قرار دهیم نه در ارتباط با طلب، یعنی برای بعث و تحریک اعتباری، دو مرتبه قائل شویم: مرتبه شدیـد و مرتبه غیر شدید. بعث و تحریک وجوبی، مرتبه شدیـد و بعث و تحریک اسـتحبابی، مرتبه غیر شدیـد آن می‌باشـد. حال بایـد ببینیم آیا بعث و تحریک اعتباری، واقعاً دارای دو مرتبه است؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است مقدّماتی ذکر شود: مقدّمه اوّل: آیا همه موارد بعث و تحریک حقیقی، در یک سطح و مرتبه‌اند یا اینکه بعث و تحریک‌های حقیقی دارای مراتبی هستند؟ آنچه ما وجداناً ملاحظه می‌کنیم این است که بعث و تحریک‌های حقیقی دارای مراتبی می‌باشند: انسان گاهی دست فرزند خود را می‌گیرد و با کمال شدّت و عصبانیت، به طرف مراد خود می‌کشاند و گاهی همین عمل را انجام می‌دهد ولی شدّت و قوّت قبلی را ندارد. مقدّمه دوم: گفتیم: اراده، صـفتی قائم به نفس است که دارای واقعیت می‌باشـد ولی آیا اراده دارای شدت و ضـعف است یا حالت یکنواختی دارد؟ مرحوم آخوند در تفسیر اراده فرمود: «الإرادهٔ هو الشوق المؤکّد المستتبع لتحریک العضلات نحو المراد».[۱۹۱] آیـا این عبارت می‌خواهـد بگویـد: اراده، دارای حالت یکنواختی است و در آن، شدّت و ضعف، تصوّر نمی‌شود؟ مخصوصاً با توجه به اینکه دنبال شوق، کلمه «المؤکّد» را

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۰

آورده است و اگر کلمه «المؤکّد» را نمی‌آورد، ممکن بـود گفته شـود: شـوق، دارای مراتـبی است و مؤکّـد و غیر مؤکّـد دارد. اگر عبارت مرحوم آخونـد بخواهـد بر چنین معنایی دلالت کنـد، می‌توانیم بگوییم: این با وجـدان مخالف است. ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم درمی‌یـابیم که اراده، دارای شـدت و ضـعف است. اگر بچه انسان در حوض افتاده باشـد، انسان با سـر و پای برهنه، خودش را به کنار حوض می‌رسانـد تا فرزند خود را نجات دهد، آیا این اراده با اراده‌ای که انسان در یک روز تعطیلی برای گردش بیرون می‌آیـد، در یـک سطح است؟ آیا کسـی که در شـدّت گرسـنگی قرار داشـته و غـذایی در اختیار او قرار داده می‌شود و برای حفظ جان خود، مشغول غذا خوردن می‌شود با کسـی که گرسـنگی او معمولی است و برای رفع این گرسـنگی بر سـر سفره حاضر شده و غذا می‌خورد، دارای یک نوع اراده می‌باشند؟ وجداناً بین این دو اراده، فرق وجود دارد، با اینکه هر دو، فعل اختیاری هستند و هر دو هم در خـارج تحقّق پیـدا کرده‌انـد و هر دو هم، ارادی بوده‌انـد، ولی در عین حال، بین آنها فرق وجود دارد و ما نمی‌توانیم بگوییم: اراده، عبـارت از شوق مؤکّـد است و قابـل اختلاـف مراتب نیست. مگر اینکه مرحوم آخونـد و امثـال ایشان ملتزم شونـد که شوق مؤکّـد هم مراتبی دارد: یـک وقت، فقط دارای تأکّـد است و یک وقت در آن کمال تأکّـد وجود دارد. یک وقت دارای تأکّد ضعیف و یک وقت دارای تأکّد شدید است. حال ببینیم آیا کاشف از شدت و ضـعف اراده چیست؟ کاشف از این شدّت و ضعف،

گاهی اعمالی است که به دنبال اراده تحقّق پیدا می‌کند، مثلًا می‌بینیم پدر از داخل اطاق با سر و پای برهنه و با سرعت عجیبی به طرف حوض می‌رود. در این صورت، اگرچه ما هنوز خبردار نشده‌ایم که در حوض چه خبر است ولی می‌فهمیم که اراده او نسبت به این کار، خیلی قوی است. و گاهی هم کاشف از شدت اراده، علل و عواملی است که در تکوین اراده نقش دارند. مهم‌ترین علتی که در تکوین اراده نقش دارد، درک مرید نسبت به اهمیت مرادش می‌باشد. هرچه درک او نسبت به مراد، قوی‌تر و عمیق‌تر باشد، اراده او نسبت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۱

به مراد نیز قوی‌تر خواهد بود. بنابراین، اهمیت مراد، در شدّت اراده نقش دارد و اهمیت مراد تابع کیفیت درک مرید است. روشن است که درک‌ها با هم فرق دارد و اختلاف درک‌ها، روی شدت و ضعف اراده اثر می‌گذارد. ما برای خدا نماز می‌خوانیم، ائمه علیهم السلام هم نماز می‌خواندند.

نماز ما از روی اراده و نماز آنان هم از روی اراده بوده است ولی آیا اراده آنان در ارتباط با تحقّق عبادت، مثل اراده من و شماست؟ خیر، این‌گونه نیست. تفاوت بسیاری میان اراده ائمه علیهم السلام با اراده ما وجود دارد. یک فرق بسیار مهم آن، درک اهمیت مراد است.

تصویری که ائمه علیهم السلام از عبادات و در ارتباط با خدا و دین و اسلام و قرآن داشتند با تصویری که ما از این امور داریم فرق می‌کند، لذا آنان به آسانی حاضر می‌شدند جان خود و عزیزانشان را در راه خداوند فدا کنند.[۱۹۲]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۲

مقدّمه سوم: فعل اختیاری، اگر توأم با عوامل اجبارکننده نباشد، کاشف از اراده است. به عبارت دیگر: مسأله اراده، چون یک صفت قائم به نفس مرید است و اوصاف قائم به نفس، چیزی نیست که مانند عمل خارجی، مشاهَد و محسوس باشد، ما از راه فعل اختیاری، به وجود این اراده پی می‌بریم. اگر شما به اختیار خودتان از منزل بیرون آمدید و در درس شرکت کردید و هیچ‌کسی هم شما را به این کار مجبور نکرد، این عمل، دلالت می‌کند که اراده، در نفس شما تحقق پیدا کرده است. این دلالت، دلالت عقلی است یعنی عقل، ما را به وجود اراده راهنمایی می‌کند، نه اینکه دلالت لفظی و وضعی و مطابقه یا تضمن و ... باشد. ذکر این نکته لازم است که «فعل اختیاری» در کلمات ما، مقابل قول نیست. فعل اختیاری یعنی عملی که از روی اراده و اختیار صادر شود. چنین عملی دارای دایره وسیعی است و شامل قول هم می‌شود، زیرا قول هم داخل در دایره عمل است. اگر کسی به شما ناسزا گفت، شما این را کاشف از اراده می‌دانید و می‌گویید: این شخص، از روی اراده به من ناسزا گفت. وقتی یک سخنران مشغول سخنرانی است، هر لفظی را که استعمال می‌کند، هم در ارتباط با لفظ و هم در ارتباط با معنا، اراده در کار است. اراده هم دارای مبادی است و مبادی آن‌هم تحقق دارد. مثلًا وقتی می‌خواهد به جمله «زید قائم» تلفظ کند، باید هریک از زید و قائم را تصور کند و تصور هریک از این‌ها به تمام مبادی اراده نیاز دارد. از نظر معنا نیز همین جهات در آن وجود دارد. هیئت جمله خبریه هم همین‌طور است. بنابراین برای گفتن «زید قائم» به چند اراده نیاز است و هر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۳

اراده‌ای نیاز به مقدّماتی دارد ولی با توجه به اینکه مسئله به صورت طبیعی و عادی است، کمتر مورد توجه انسان قرار می‌گیرد. و ما در بحث جبر و تفویض گفتیم: خداوند متعال به انسان عنایتی کرده و قدرت خلّاقیتی داده که نفس انسان می‌تواند اراده را خلق کند. یعنی این‌طور نیست که وقتی مبادی اراده تحقق پیدا کرد، اراده هم خواه‌ناخواه پیدا شود. حال وقتی یک جمله را مورد ملاحظه قرار دهیم می‌بینیم برای نفس انسان، چند خلّاقیت وجود دارد در رابطه با اراده‌ای که نسبت به لفظ و معنا و هیئت جمله خبریه و قضیّه حملیه باید تحقق پیدا کند. لذا با وجود جهات معجزه‌آسایی که در کامپیوتر وجود دارد، نمی‌تواند با اعجازی که در

رابطه با خلّاقیّت نفس نسبت به اراده تحقق دارد برابری کند. انسان در مدت کوتاهی می‌تواند کلمات متعددی را بگوید. روشن است که لفظ و معنای هر کلمه‌ای نیاز به اراده دارد و اراده، مبادی می‌خواهد و پس از تحقق مبادی، باید نفسْ نسبت به اراده، خالقیت داشته باشد. ما می‌بینیم یک سخنران، آن‌قدر کلمات را پشت سر هم و مسلسل‌وار بیان می‌کند که ضبط آنها برای مستمع و نویسنده مشکل است و معلوم است که همه این‌ها کاشف از اراده و مبادی اراده است. و این (خلاقیّت اراده) عنایت بزرگی است که خداوند به انسان کرده است خصوصاً در مسأله بیان و تکلّم، چون اعمال دیگر معمولًا با این سرعت تحقّق پیدا نمی‌کنند. خلاصه اینکه فعل اختیاری- به معنای لغوی‌اش- شامل قول هم می‌شود و فعل اختیاری، کاشف از تحقق اراده است. ارتباط این مقدّمه با ما نحن فیه، در این جهت است که صدور هیئت افْعَلْ از مولا، فعل اختیاری است و فعل اختیاری هم کاشف از اراده نفسانی مولاست. اکنون که بحث‌های مقدّماتی تمام شد، به اصل بحث رجوع می‌کنیم: بحث در این بود که: آیا مفاد هیئت افْعَلْ- که برای انشاء بعث و تحریک وضع شده است- بعث و تحریک وجوبی است یا اعم از وجوبی و استحبابی [۱۹۳] است؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۴

این مسئله، مسأله مهمی است و ریشه و اساس بسیاری از مباحث فقهی می‌باشد. قبل از ورود به بحث، یادآوری می‌کنیم که ما عقیده پیدا کردیم «هیئت افْعَلْ برای بعث و تحریک اعتباری وضع شده است نه برای طلب» بنابراین اگر در بحثهای آینده احیاناً به طلبْ تعبیر کردیم، به جهت تبعیّت از تعبیرات دیگران است نه اینکه از حرف خودمان عدول کرده باشیم.

نظریه اوّل: مفاد هیئت افْعَلْ، بعث و تحریک وجوبی است

اشاره

قائلین به این قول، برای اثبات مدّعای خود، راه‌های زیر را مطرح کرده‌اند:

راه اوّل

با توجه به اینکه مسأله مورد بحث، ارتباط به وضع دارد و مسأله‌ای عقلی نیست، در اینجا تبادر را مطرح کرده و گفته‌اند: آنچه از هیئت افْعَلْ تبادر می‌کند، خصوص بعث و تحریک (یا طلب) وجوبی است. مرحوم آخوند نیز فرموده است: «بعید نیست کسی در اینجا ادّعای تبادر کند».[۱۹۴] ایشان با این تعبیر خود، مسأله تبادر را تأیید کرده است. بررسی راه اوّل: در تبادر، دو مرحله وجود دارد: یک مرحله، مربوط به مقام ثبوت و مرحله دیگر، مربوط به مقام اثبات است. مقام ثبوت به این معناست که ببینیم آیا امکان دارد که بعث و تحریک وجوبی، متبادر باشد؟ یعنی با توجه به اینکه تبادر، علامت وضع و حقیقت بودن است، آیا امکان دارد که واضع، هیئت افْعَلْ را برای بعث و تحریک وجوبی وضع کرده باشد؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۵

اگر در این مرحله ثابت شد که چنین چیزی امکان ندارد، دیگر نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد ولی اگر توانستیم امکان آن را ثابت کنیم، نوبت به این می‌رسد که در مقام اثبات هم ببینیم آیا این امر ممکن الثبوت، تحقّق هم دارد یا نه؟ در نتیجه، بحث ما در ارتباط با تبادر، در دو مرحله است: مرحله اوّل (مقام ثبوت): براساس اکثر تصویراتی که در اینجا مطرح شده است، وضع هیئت افْعَلْ برای بعث و تحریک وجوبی، استحاله دارد و تنها روی یک فرض، امکان ثبوتی دارد. این مطلب را حضرت امام خمینی رحمه الله ادّعا

فرموده است: کلام حضرت امام خمینی رحمه الله قبل از بیان فرمایش امام خمینی رحمه الله لازم است به نکته زیر توجّه شود: در باب وضع حروف، مرحوم آخوند عقیده داشت که وضع و موضوع له و مستعمل فیه، عام می‌باشند، یعنی بین حروف و اسماء اجناس فرقی وجود ندارد، تنها تفاوت بین این دو در ارتباط با موارد استعمال است، یعنی محدوده استعمال آن دو، با یکدیگر فرق می کند و این فرق هم روی الزامی است که از ناحیه واضع، در کار آمده و محدوده استعمال این‌ها را مشخص کرده است.[۱۹۵] ولی مشهور، عقیده دارند که موضوع له در باب حروف، عبارت از معانی جزئیه است به خلاف اسماء اجناس- مثل لفظ ابتداء- که موضوع له آن کلّی است. کلمه «مِنْ» برای مفهوم کلّی ابتداء وضع نشده است بلکه برای ابتداهای خارجی وضع شده است. حرفیّتِ ابتداهای خارجی به این است که دارای وجودی غیر مستقل و نیازمند به دو شیء است. ما گفتیم: در «زید فی الدار» سه واقعیتْ وجود دارد: زید، دار و ظرفیت دار

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۶

برای زید. ولی این ظرفیت، واقعیتی است که مقام وجودی‌اش حتی از اعراض هم پایین‌تر است، زیرا عرض نیاز به وجودی جوهری- به عنوان موضوع- دارد امّا در معانی حرفیه نیاز به طرفین مطرح است، تا وقتی که زید و دار وجود نداشته باشد، ظرفیتی تحقق پیدا نمی کند. دارِ تنها، متّصف به ظرفیت نمی‌شود و زیدِ تنها هم متّصف به مظروفیت نمی‌شود. باید زید، در دار واقع شود تا هم عنوان ظرفیت برای دار تحقّق پیدا کند و هم عنوان مظروفیت برای زید، محقّق شود. بنابراین، معانی حرفیه واقعیاتی هستند که از نظر مقام وجودی، در مرحله سوم قرار دارند. مرحله اوّل، جواهر است که نیاز به هیچ‌چیزی ندارد. مرحله دوم، اعراض است که نیاز به موضوع دارد.

مرحله سوم از واقعیات، معانی حرفیه است که همیشه نیاز به دو شیء دارد. در سایر معانی حرفیه- چون ابتداء، استعلاء و انتهاء- نیز همین‌طور است. در بحث حروف گفتیم که حروف بر دو قسمند: حروف حاکیه و حروف ایجادیه.

حروف حاکیه آن دسته از حروف بود که از واقعیات خارجیه حکایت می کرد، مثل من، إلی، علی و ... و حروف ایجادیه حروفی بود که برای ایجاد و انشاء معنایی می‌آمد و معنایی به نفس همان حروف ایجاد می‌شد بدون اینکه مسأله حکایت از واقع مطرح باشد و اصلًا قبل از استعمال این حروف، هیچ واقعیتی در خارج وجود نداشت، مثل واو قسم، که به وسیله آن، ایجاد قسم می‌شود نه اینکه از واقعیتی حکایت شود. اکنون باید ببینیم آیا همان‌طور که حروف حاکیه، از معانی جزئیه حکایت می کنند، حروف ایجادیه نیز در جهت انشائی‌شان همین‌طورند؟ یا اینکه در جهت انشائی، یک معنای کلّی وجود دارد؟ انشاء، همان ایجاد است و ایجاد هم، همان وجود است و وجود، مساوق با تشخّص و جزئیّت است و کلّی- بما هو کلّی- با وجود و تحقّق و تشخّص منافات دارد. لذا حروف ایجادیه نیز برای ایجاد و انشاء معانی جزئیه می‌باشند. با این تفاوت که جزئیتْ در حروف حاکیه، قبل از حکایت تحقّق دارد ولی در حروف ایجادیه، به نفس انشاء تحقّق پیدا می کند. امور دیگری نیز وجود دارند که اگرچه در اصطلاح به آنها حرف گفته نمی‌شود ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۷

از جهت معنا دارای خصوصیت حروف می‌باشند، مثل هیئات. حال جای این سؤال است که آیا هیئت افْعَلْ- که از سنخ حروف است- برای چه نوع بعث و تحریک اعتباری وضع شده است؟ اگر گفته شود: هیئت افْعَلْ، برای مفهوم بعث و تحریک اعتباری وضع شده است. می گوییم: در این صورت باید ملتزم شوید که هیئت افْعَلْ، دارای معنایی اسمی است، زیرا تردیدی نیست که «مفهوم بعث و تحریک اعتباری» همانند مفهوم ابتداء، مفهومی اسمی است، چون قابل درک است و استقلال به مفهومیت دارد. درحالی که مفهوم حرفی، مفهومی غیر مستقل است. معنای «من» عبارت از ابتداهای خارجی بود که- مثلًا- یک طرفش به سیر و طرف دیگرش به بصره ارتباط داشت و در حقیقت، یک وجود متقوّم به دو شیء بود، مثل همان ظرفیتی که در «زید فی الدار»

تصویر کردیم. اگر هیئت افْعَلْ، برای «مفهوم بعث و تحریک اعتباری»- که یک معنای اسمی است- وضع شده است، پس چرا آن را در کنار حروف قرار می‌دهند؟ درحالی‌که همه قبول دارند هیئات، همان نقش حروف را دارند. حروف بر دو قسم بود: حروف حاکیه و حروف ایجادیه. بعضی از هیئات- چون هیئت فعل ماضی- دارای جنبه حکایت می‌باشند. هیئت فعل ماضی، مانند «سرت من البصرهٔ» است، یعنی حکایت از یک واقعیت متقوّم به دو شیء می‌کند. امّا هیئت افْعَلْ، مانند حروف ایجادیه است. همان‌طورکه واو قسم برای انشاء قسم است هیئت افْعَلْ هم برای انشاء بعث و تحریک است. و در صورتی معنای آن معنای حرفی می‌شود که برای انشاء بعث و تحریک جزئی باشد. معنای حرفی، متقوّم به دو چیز است، بعث و تحریک نیز متقوّم به دو چیز است: باعث و مبعوث. در بعث و تحریک حقیقی نیز مسئله به‌همین‌صورت است ولی بحث ما در بعث و تحریک اعتباری است. نتیجه بحث‌های ما این شد که بعث و تحریک اعتباری که مفاد هیئت افْعَلْ است،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۸

معنایی کلّی نیست بلکه یک معنای جزئی است، یعنی مفاد هیئت افْعَلْ، همین بعث و تحریک‌های ایجادشده اعتباری است نه بعث و تحریک کلّی اعتباری. این یک مفهوم اسمی است و مفاد هیئت افْعَلْ، نمی‌تواند مفهوم کلّی اسمی باشد. پس از بیان مقدّمه فوق، به توضیح و تبیین کلام امام خمینی رحمه الله می‌پردازیم: کلام امام خمینی رحمه الله: امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: شما که می‌گویید: «هیئت افْعَلْ برای بعث و تحریک وجوبی وضع شده است»، معنای کلام شما این است که «هیئت افْعَلْ، برای بعث و تحریکی که مقیّد به اراده حتمیّه قویّه است وضع شده است». در این صورت ما از شما سؤال می‌کنیم: آیا مراد شما از اراده، مفهوم اراده است یا مصداق واقعی آن، یعنی صفت قائم به نفس؟ و شقّ سومی در اینجا فرض نمی‌شود. اگر بگویید: مراد، مفهوم اراده است، یعنی هیئت افْعَلْ، برای بعث و تحریکی که مقید به مفهوم اراده حتمیّه است، وضع شده است. می‌گوییم: اگر بعث و تحریک، یک مفهوم کلّی و اسمی بود، تقیید آن مانعی نداشت ولی- همان‌طور که گفتیم- بعث و تحریک مفاد هیئت افْعَلْ، بعث و تحریک جزئی است و معنای جزئی را نمی‌توان با مفهومی کلّی مقیّد کرد. مفهوم کلّی می‌تواند قید برای مفهوم کلّی وسیع‌تر از خود باشد و نمی‌تواند قید برای معنای جزئی بشود. زید را نمی‌توان به یک مفهوم کلّی، تقیید نمود. هر صفتی به دنبال زید، ذکر کنیم به عنوان وصف شخصی و جزئی مطرح است. و اگر بگویید: مراد از اراده، مصداق اراده است، یعنی هیئت افْعَلْ، برای بعث و تحریکی که مقیّد به مصداق اراده حتمیه است، وضع شده است. در نتیجه، یک معنای جزئی، مقیّد به جزئی دیگر شده و اشکالی ندارد. می‌گوییم: اینجا اشکال دیگری دارد و آن این است که وقتی شما بعث و تحریک را مقیّد به اراده حتمیه می‌کنید، به لحاظ این تقیید، قید و ذات مقیّد، در رتبه واحدی قرار می‌گیرند. در نتیجه، شما اراده را در رتبه بعث و تحریک آورده‌اید درحالی‌که بعث

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۹

و تحریک، معلول اراده و متأخّر از آن می‌باشد. به عبارت دیگر: اگر ما بخواهیم معلولی را مقیّد به علّت کنیم، یا باید رتبه علّت را تغییر دهیم و یا رتبه معلول را، و چنین چیزی مستحیل است. حضرت امام خمینی رحمه الله سپس راه سومی مطرح کرده و می‌فرماید: این راه، مقام ثبوت را درست کرده و استحاله را دفع می‌کند. اگرچه مقام اثباتش ناتمام است. و ما ناچاریم این راه را در همه معانی حرفیه بپذیریم و آن راه این است: گفتیم: معانی حرفیه، متقوّم به دو شیء می‌باشند، به‌همین‌جهت مقام وجودی این‌ها حتی از مقام اعراض هم پست‌تر است، زیرا عرض، نیاز به یک شیء دارد ولی معانی حرفیه نیاز به دو شیء دارند. به‌همین‌جهت است که مشهور، می‌گویند: حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند. معنای این حرف این است که واضع- در مقام وضع- معنایی کلّی را در نظر گرفته ولی لفظ را برای مصادیق آن معنای کلّی وضع کرده است. اینجا سؤال می‌شود که آیا معنای عامی که واضع تصور کرده و جامع بین مصادیق و خصوصیات است، چه نوع جامعی است؟ آیا جامع ذاتی است، یا جامع عرضی؟ به عبارت دیگر: آیا این جامع، دارای معنای اسمی است یا دارای معنای حرفی؟ شما که می‌گویید: «واضع وقتی خواسته «مِنْ» را برای ابتداء وضع کند،

مفهوم ابتـداء را در نظر گرفته است»، آیا مفهوم ابتـداء، معنایی اسـمی است یا حرفی؟ ما کاری به موضوع له نداریم. موضوع له آن، مصـادیق و خصوصـیات افراد است. ما با مرحله قبل از موضوع له کار داریم. و به تعبیر دیگر: آیا نفس معنایی که واضع تصور کرد، نسبت به مصـادیق، دارای جـامعیت ذاتی است یـا دارای جـامعیت عرضـی؟ لابـد می گوییـد: «جامعیت ذاتی دارد». می گوییم: چنین چیزی قابـل قبـول نیسـت، زیرا در ذات معنـای حرفی، تقـوّم بـه دو شـیء مطرح اسـت، درحـالی که وقـتی مفهـوم ظرفیـت را در نظر می گیریم، دیگر دو شـیء مطرح نیست بلکه نفس همین مفهـوم، مـورد تصـوّر واضـع است. شاهـد بر اینکه در معنـای متصـوّر، تقوّمْ مطرح نیست این است که واضع وقتی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۰

می‌خواسـته لفظ «الظرفیـۀ»- که اسم است- را وضع کند، همین مفهوم ظرفیت را در نظر گرفته است. فرق معنای اسـمی و حرفی، در موضوع له است نه در وضع. واضع وقتی می‌خواسـته لفظ «مِنْ» را وضع کند، مفهوم «الابتداء» را تصور کرده و وقتی می‌خواسـته لفظ «الابتداء» را وضع کند نیز همین مفهوم را تصور کرده است. از اینجا می‌فهمیم که مفهوم ابتداء، یک مفهوم اسـمی است و نیاز به دو شیء، در آن مطرح نیست، حتی نیاز به یک شـیء هم در آن مفهوم مطرح نیست. بنابراین اگر مفهوم اسـمی بخواهد به عنوان وضـع عام، جامع برای معانی حرفیه بشود، بایـد جامعیت عَرَضـی و غیر حقیقی پیدا کند. از اینجا برای ما روشن می‌شود که اگرچه موضوع له حروف، واقعیت‌هـای متقوّم به دو شـیء است ولی واضع، در مقام وضع، معنای کلی اسـمی را به عنوان جامع عرضـی تصور کرده است لـذا مـا اسم آن را وضع عـام و موضوع له خـاص می گـذاریم. و این مسـئله در همه حروف جریـان دارد. همین معنا را در باب هیئت افْعَلْ نیز پیاده می کنیم و می گوییم: وقتی واضع می‌خواسته هیئت افْعَلْ را وضع کند، مفهوم «البعث و التحریک الاعتباری» را به عنـوان یـک مفهوم کلّی تصوّر کرده است ولی هیئت افْعَـلْ را برای این مفهوم کلّی، وضع نکرده بلکه برای مصـادیق آن وضع کرده است. اگر مـا متصوَّر را عبارت از یک امر کلّی دانستیم- هرچنـد به صورت جامع عرضـی- آن‌وقت تقییـد یک امر کلّی به امر کلّی دیگر مـانعی نـدارد. مـا مقـام وضع و مقام تصور واضع را ملاحظه می کنیم. واضع وقتی می‌خواسـته هیئت افْعَلْ را وضع کنـد، مفهوم کلّی «البعث و التحریک الاعتباری» را تصور کرده است و ما اگر بخواهیم بگوییم: «متبادر از هیئت افْعَلْ، وجوب است» باید همین‌جا به مفهوم کلّی «البعث و التحریک الاعتباری» قیـدی بزنیم و بگوییم: «البعث و التحریک الاعتباری الناشـئ عن الإرادة الحتمیّة القویّة». در این صورت، اسـتحاله ثبوتی از بین می‌رود. دیگر نه مسأله تقییـد جزئی به کلّی مطرح است و نه مسأله تقـدّم و تأخّر رتبه در کار است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۱

امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: بـا این بیـان، مقـام ثبوت در بـاب تبـادر درست می‌شود ولی مقـام اثبات آن را ما قبول نـداریم. ما می گوییم: متبـادر از هیئت افْعَـلْ، یـک کلّی مقیّـد به کلّی دیگر نیست، بلکه متبـادر از هیئت افْعَـلْ، همان «البعث و التحریک الکلی» می‌باشـد، یعنی همـان کلّی اوّل، متبادر است و چیزی همراه آن نیست.[۱۹۶] بررسـی کلاـم امام خمینی رحمه الله: کلام ایشان کلام دقیق و تحقیق خوبی است ولی به نظر می‌رسـد قدری ناتمام است. بیان مطلب: آیا اختلاف بعث و تحریکی که در رابطه با وجوب و استحباب مطرح است، مربوط به چه مرحله‌ای است؟ آیا ماهیت بعث و تحریک به دو قسم تقسیم می‌شود و ما به علّت و منشأ بعث، کاری نـداریم؟ یا اینکه مربوط به مرحله علّت آن می‌باشد. از کلام امام خمینی رحمه الله اسـتفاده می‌شود که اختلاف بین وجوب و اسـتحباب در ارتباط با بعث، مربوط به علّت بعث است، یعنی اگر بعث، ناشـی از اراده حتمیّه قویّه باشـد، به آن «بعث وجوبی» و اگر ناشـی از اراده غیر حتمیّه و غیر قویّه باشـد، به آن «بعث اسـتحبابی» می گوینـد. مبنـای کلاـم حضـرت امام خمینی رحمه الله روی این مطلب است. ولی مـا نمی‌توانیم این مطلب را بپـذیریم. مسأله انقسام بعث و تحریک به وجوب و اسـتحباب، مربوط به ماهیت بعث و تحریـک اعتباری است. این مسـئله در بعث و تحریک‌های خارجی تکوینی نیز وجود دارد. بعث و تحریک خارجی نیز گاهی همراه

با شدّت و سرعت و گاهی خالی از این معناست. و این گونه نیست که بعث و تحریک‌های خارجی، در یک سطح و در یک مرتبه قرار گرفته باشد. و بالاتر از این، حرکت‌های خود انسان- که در ارتباط با غیر نیست- نیز گاهی به صورت آرام و ضعیف و گاهی به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۲

صورت متوسط و گاهی همراه با شدّت و سرعت است. این اختلاف ذاتی که در حرکات خود انسان و در بعث و تحریک‌های خارجی تکوینی مشاهده می‌شود، در بعث و تحریک‌های اعتباری نیز وجود دارد. یعنی در بعث و تحریک‌های اعتباری هم- با قطع نظر از مسأله اراده- شدّت و ضعف وجود دارد. وجود اراده قویّه و عدم وجود آن، دلیل بر این نیست که در خود بعث و تحریک، تنوّعْ وجود ندارد. بعث و تحریک خارجی، مسأله‌ای مشاهَد است. وقتی کسی دست دیگری را می گیرد و به سوی مقصود خود سوق می‌دهد، گاهی همراه با شدّت و سرعت است و گاهی بعث و تحریک معمولی و عادی است. اگر در منشأ، اختلافی وجود دارد، دلیل بر این نیست که در خود این‌ها اختلافْ وجود ندارد. در بعث و تحریک واقعی تکوینی، هم اختلاف در خود بعث و تحریک است و هم در علت آن. آنجایی که باعث و محرِّك، بعث و تحریک خود را با عصبانیت انجام می‌دهد با جایی که با آن، به‌صورت عادی برخورد می کند، اختلاف وجود دارد. در عمل خارجی خود انسان نیز مسئله به‌همین‌صورت است. یک وقت مریض انسان در شرف مرگ است، با عجله و سرعت زیادی به سراغ دکتر می‌رود و یک‌وقت هم برای شرکت در درس، از خانه خارج می‌شود. بدون شک بین این دو حرکت تفاوت وجود دارد، اگرچه در علّت آن دو نیز از نظر قوت اراده، اختلاف وجود دارد. بعث و تحریک اعتباری نیز دارای شدت و ضعف است. ما قبلاً اشاره کردیم که امور اعتباری نیز شدّت و ضعف دارند. مواردی از معاملات که ملکیت لازمه تحقّق پیدا می کند با مواردی که ملکیت متزلزله تحقق پیدا می کند تفاوت دارند. اگرچه در هر دو، ملکیت وجود دارد و ملکیت هم یک امر اعتباری است و ما دلیلی نداریم که در امور اعتباریه، شدّت و ضعفْ جریان ندارد. حال اگر هم نتوانیم برای اثبات شدّت و ضعف در امور اعتباری، دلیلی اقامه کنیم، در رابطه با بحث خودمان می‌توانیم مؤیّدی ذکر کنیم: اگر مولایی، هیئت افْعَلْ را در رابطه با عبدش صادر کرد و به دنبال آن‌هم گفت:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۳

«اگر این کار را انجام ندهی، تو را عقوبت خواهم کرد». یک‌وقت هم هیئت افْعَلْ را صادر کرد و به دنبال آن گفت: «اگر این کار را انجام ندهی خیلی مهم نیست». آیا اختلافی که از نظر عرف و عقلاء، بین این دو هیئت افْعَلْ وجود دارد، مربوط به خود هیئت افْعَلْ می‌باشد؟ آیا عقلاء می گویند: «در این دو مثال، دو نوع فرمان تحقق دارد» یا می گویند: «فرمان، یک نوع است ولی منشأ آن فرق می کند. گاهی منشأ آن، اراده حتمیّه و گاهی اراده غیر حتمیّه است»؟ البته ما قبول داریم در منشأ و علّت این دو فرمان، اختلافْ وجود دارد ولی می‌خواهیم ببینیم آیا اختلاف در همان محدوده منشأ و علّت، محصور است یا اینکه در خود فرمان هم وجود دارد؟ ظاهراً عقلاء می گویند: در دو مثال فوق، دو نوع فرمان وجود دارد. و اختلاف، در رابطه با خود بعث و تحریک اعتباری است. گویا عقلاء می گویند: همان‌طوری که در عالم تکوین، بعث و تحریک‌های خارجی و تکوینی بر دو نوع است- همان‌طور که مشاهده می‌شود- بعث و تحریک‌های اعتباری هم بر دو نوع است. یک نوع آن مرتبه شدید و قوی است که از آن به «لزوم و وجوب» تعبیر می کنیم. نوع دیگر آن مرتبه پائین‌تر و ضعیف است که از آن به «استحباب» تعبیر می کنیم. اگر چنین باشد، راه ما به مسأله تبادر در مرحله اثبات نزدیک می‌شود، زیرا امام خمینی رحمه الله روی دو تصویر، مقام ثبوت را در باب تبادر انکار کرد و روی تصویر سوم، مقام ثبوت را پذیرفته و مقام اثبات را انکار نمود. دلیل ایشان این بود که قائلین به تبادر وجوب، گویا می‌خواهند بگویند: متبادر از هیئت افْعَلْ، بعث و تحریکی است که ناشی از اراده حتمیه باشد. یعنی قید «ناشی از اراده حتمیه» را می‌خواهند به آن اضافه کنند، درحالی که آنچه از هیئت افْعَلْ به ذهن ما تبادر می کند، عبارت از نفس بعث و تحریک است و قید «ناشی از اراده حتمیّه» تبادر

ندارد. اما راهی که ما طی کردیم می‌تواند برای مقام اثبات مفید باشد، زیرا براساس بیان ایشان، مسأله وجوب و استحباب، در ارتباط با علّت بعث و تحریک بود لذا کلمه «ناشی از اراده حتمیه» را ذکر کردند ولی براساس بیان ما، مسأله وجوب و استحباب، در ارتباط

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۴

با خود بعث و تحریک بود. ما می‌گوییم: «خود بعث و تحریک، به دو قسم تقسیم می‌شود: وجوبی و استحبابی». اگر این‌طور شد ما می‌توانیم ادّعا کنیم- همان گونه که مرحوم آخوند با تعبیر به «لا یبعد» چنین ادعایی کرد- که چون بعث و تحریک اعتباری بر دو قسم است، آنچه از هیئت افْعَلْ تبادر می‌کند، یک نوع آن می‌باشد و آن فصل ممیّز، در ماهیت خود وجوبْ دخالت دارد نه اینکه یک امر خارج از بعث و تحریک و در ارتباط با علّت باشد. بالاخره براساس این راهی که ما طی کردیم- که عقلاء وجوب و استحباب را در ارتباط با خود بعث و تحریک اعتباری می‌بینند، بدون اینکه انسان به اراده‌ای که منشأ این بعث و تحریک است توجّهی داشته باشد- وقتی انسان با عنوان «البعث و التحریک الاعتباری» برخورد می‌کند، در محدوده خود این عنوان، می‌تواند سؤال کند:

کدام بعث و تحریک اعتباری؟ آیا بعث و تحریک اعتباری وجوبی یا بعث و تحریک اعتباری استحبابی؟ و وقتی بعث و تحریک، در محدوده خودش، منقسم به دو قسم شد، بعید نیست بتوان ادّعا کرد که متبادر از هیئت افْعَلْ، مرتبه کامل بعث و تحریک اعتباری- یعنی وجوب- است. البته ما برای اثبات مسأله تبادر، نیازی به برهان نداریم ولی وقتی هیئت افْعَلْ‌های متداول بین عقلاء را می‌بینیم، متبادر از آنها بعث و تحریک وجوبی است. در نتیجه کلام مرحوم آخوند در ارتباط با تبادر صحیح است.

راه دوم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب

دومین راهی که برای اثبات این مطلب ذکر شده، مسأله انصراف است. انصراف، معلول کثرت استعمال است. گفته شده است: اگرچه هیئت افْعَلْ برای خصوص بعث و تحریک وجوبی وضع نشده بلکه برای اعمّ وضع شده است ولی به علت کثرت استعمال در خصوص بعث و تحریک وجوبی، به این معنا انصراف پیدا کرده است.

به‌طوری که وقتی هیئت افْعَلْ، بدون قرینه استعمال شود، ذهن انسان به همان بعث و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۵

تحریک وجوبی انصراف پیدا می‌کند. مرحوم آخوند، این دلیل را درضمن مبحث چهارم مطرح کرده است.[۱۹۷] بررسی راه دوم: منشأ انصراف، کثرت استعمال است نه کثرت وجود. استعمال زیاد یک لفظ در یک معنا، سبب به‌وجود آمدن انس و ارتباطی بین آن لفظ و این معنا می‌شود، به‌گونه‌ای که با شنیدن این لفظ، بدون قرینه، همان معنای مأنوس به ذهن انسان بیاید. امّا به مجرّد کثرت وجود و کثرت مصادیق- با قطع‌نظر از مقام استعمال و کثرت استعمال- هیچ انس و ارتباط خاصّی میان این لفظ و این معنای کثیر الوجود پیدا نمی‌شود. لذا این معنا مورد اتفاق است که منشأ انصراف، عبارت از کثرت استعمال است. بنابراین کسی که ادّعا می‌کند «هیئت افْعَلْ، انصراف به بعث و تحریک وجوبی دارد» باید چنین ادّعا کند که «هیئت افْعَلْ، به واسطه کثرت استعمال در بعث و تحریک وجوبی، انصراف به بعث و تحریک وجوبی دارد، به‌طوری که اگر ما هیئت افْعَلْ را بشنویم، روی همان انسی که در اثر کثرت استعمال به‌وجود آمده است، ذهن ما متوجّه بعث و تحریک وجوبی می‌شود». نه اینکه ادعا کند واجبات، بیش از مستحبات است.

ما به کثرت استعمال، کار داریم نه به وجود. تذکر: مطرح کردن انصراف، با قطع‌نظر از تبادر است و الّا اگر تبادر ثابت شود، نیازی

به انصراف نداریم. ولی افرادی- چون امام خمینی رحمه الله- که مسأله تبادر را نپذیرفتند، ممکن است از راه انصراف وارد شوند. حال ببینیم آیا مسأله انصراف، تمام است یا نه؟ کلام صاحب معالم رحمه الله: مرحوم صاحب معالم در اینجا سخنی دارد که پایه انصراف را متزلزل می‌کند.

ایشان پس از آنکه ادلّه‌ای برای اثبات اینکه «هیئت افْعَلْ، حقیقت در وجوب است»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۶

اقامه می‌کند، می‌فرماید: ما وقتی موارد استعمال هیئت افْعَلْ را در کتاب و سنّت ملاحظه کردیم، به این نکته برخورد کردیم که هیئت افْعَلْ، آن‌قدر در استحباب استعمال شده است که در استحباب به صورت یک مجار مشهور- در مقابل وجوب- مطرح است ۱۹۸] و در مجاز مشهور، دو قول وجود دارد: ۱- مجاز مشهور- به جهت اتکائش به شهرت- بر حقیقت، رجحان دارد و در دوران بین این دو، باید بر معنای مجازی حمل کنیم. ۲- مجاز مشهور، به این حدّ نمی‌رسد که رجحان بر حقیقت داشته باشد ولی به این حدّ می‌رسد که موجب توقّف انسان بشود. یعنی در دوران امر بین معنای حقیقی و مجاز مشهور، باید توقف کرد و لفظ، بر هیچ‌کدام حمل نمی‌شود. آیا این ادّعای صاحب معالم رحمه الله با انصرافی که قائل به انصراف ادّعا می‌کند، تعارض ندارد؟ مدّعی انصراف، ادّعای کثرت استعمال در وجوب می‌کند ولی صاحب معالم رحمه الله- با وجود اینکه خودش حقیقت در وجوب را از راه‌های دیگر استظهار کرده است- ادّعای کثرت استعمال در ندب می‌نماید، به‌طوری‌که مسأله ندب، به عنوان مجاز مشهور مطرح می‌شود. و نتیجه هر دو قول در مجاز مشهور این است که معنای حقیقی، تعیّن ندارد، بلکه یا باید حمل بر مجاز مشهور شود یا لااقل توقّف شود. اشکال مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله مرحوم آخوند در اشکال به این کلام صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: در مجاز مشهور، نکته‌ای دخالت دارد که گویا صاحب معالم رحمه الله از آن غفلت نموده است و آن نکته این است که کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی در صورتی موجب تحقق مجاز مشهور می‌شود که همراه با قرینه منفصله باشد. اگر شما هزار بار «رأیت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۷

أسداً» را استعمال کنید و در هربار کلمه «یرمی» را به صورت قرینه متّصله همراه آن بیاورید، مجاز مشهور درست نمی‌شود. ولی اگر امروز گفتید: «رأیت أسداً» و مخاطب، ذهنش به حیوان مفترس رفت، سپس فردا قرینه‌ای اقامه کردید که مراد از «أسد»، رجل شجاع بوده است و چنین استعمالی کثرت پیدا کند- مثلًا صد بار اتفاق بیفتد- در استعمالات بعد از کثرت، ذهن مخاطب به سوی رجل شجاع خواهد رفت اگرچه قرینه‌ای هم اقامه نکنید.[۱۹۹]

راه سوم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب

سومین راهی که برای اثبات این مطلب ذکر شده، مسأله اطلاق است. تقریر این دلیل این است که در صورت تمام بودن مقدّمات حکمت ۲۰۰]، اطلاقْ نتیجه‌گیری می‌شود و نتیجه اطلاق هیئت افْعَلْ، حمل آن بر وجوب است، زیرا وجوب، عبارت از طلب بدون قید و شرط است ولی استحباب، عبارت از طلب با مئونه زائده- یعنی اذن در ترک- است ۲۰۱]. یادآوری: نظیر این مطلب را در مورد مادّه امر- یعنی أ، م، ر- از محقق عراقی رحمه الله نقل کردیم و ایشان (محقّق عراقی رحمه الله) در اینجا نیز از همین راه وارد شده و عقیده دارد مفاد هیئت افْعَلْ، خصوص طلب وجوبی است ۲۰۲]. بررسی راه سوم این راه دارای دو اشکال است:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۸

اشکال اوّل:[۲۰۳] ما نمی‌توانیم این مطلب را بپذیریم که از طرفی طلب (یا بعث و تحریک اعتباری) مقسم قرار گیرد و گفته شود:

«طلب، بر دو قسم است: وجوبی و استحبابی» و از طرف دیگر، وجوب که یکی از دو قسم است به عنوان مقسم قرار گیرد و قید زایدی در آن وجود نداشته باشد، زیرا معنای اینکه چیزی مقسم قرار گرفته، این است که هریک از اقسام، باید چیزی زاید بر اصل مقسم دارا باشند. بنابراین نمی‌توان تصور کرد که قسم یک شیء، هیچ خصوصیتی زاید بر مقسم خود نداشته باشد. شما وقتی می‌گویید: «الطّلب إمّا وجوبیّ و إمّا استحبابی»، و یا- به تعبیر ما- «البعث و التحریک إمّا وجوبی و إمّا استحبابی»، معنایش این است که هریک از وجوب و استحباب چیزی اضافه بر اصل طلب دارند و الّا ما نمی‌توانیم دو قسم برای مقسم درست کنیم، خواه این دو قسم به عنوان دو نوعْ یا به عنوان دو صنف از یک نوع و یا به عنوان دو فرد از یک ماهیتْ مطرح باشند. هریک از دو نوع، دارای خصوصیات نوعیّه می‌باشند و خصوصیات نوعیّه زاید بر اصل جنس است، در حیوان- به عنوان جنس- نه ناطقیت دخالت دارد و نه غیر ناطقیت. پس وقتی می‌گوییم: «الحیوان إمّا إنسان و إمّا ...»، علاوه بر حقیقت حیوانیت، چیزی به عنوان فصل ممیّز انسان در کار است. و نیز هریک از دو صنف، دارای خصوصیات صنفیه‌اند و خصوصیات صنفیه، زاید بر اصل نوع است. هریک از دو فرد نیز دارای خصوصیات فردیّه‌اند و خصوصیات فردیّه، زاید بر اصل ماهیت است. در نتیجه هرجا دو قِسْم مطرح باشد، لازمه تعدّد قِسْم این است که هر قِسْمی باید چیزی اضافه بر مقسم داشته باشد. آن‌وقت چطور می‌شود که ما وقتی به تقسیم طلب (یا بعث و تحریک) به وجوب و استحباب می‌رسیم، این مسئله را فراموش کرده و بگوییم: مقسم، عبارت از طلب است و قسم آن- یعنی وجوب- نیز همان طلب است بدون اینکه چیز زایدی در آن وجود داشته باشد؟ اگر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۹

وجوب، همان طلب است، شما به جای اینکه بگویید: «الطلب إمّا وجوبی و إمّا استحبابی»، بگویید: «الوجوب إمّا وجوبی و إمّا استحبابی». روشن است که نمی‌توانید چنین چیزی بگویید، بلکه باید بگویید: «الطّلب إمّا وجوبی- و هو ماهیة الطّلب مع شیء زائد[۲۰۴]- و إمّا استحبابی و هو ماهیة الطلب مع شیء زائد». اشکال دوم: برفرض که از اشکال اوّل صرف نظر کنیم می‌گوییم: در باب اطلاق، وقتی مقدّمات حکمت تمام شد، ما لفظ را بر اطلاق حمل می‌کنیم و مثلًا می‌گوییم: از «رقبه»- در «أعتق الرقبة»- مطلق رقبه اراده شده است. ولی در آنجا ما در موضوع له لفظ «رقبه»، تردیدی نداریم. برای ما روشن است که «رقبه» برای ماهیت رقبه وضع شده است و حتی احتمال هم نمی‌دهیم که «رقبه» برای خصوص «رقبه مؤمنه» وضع شده باشد. و اگر چنین احتمالی وجود داشته باشد، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم، زیرا اساس تمسک به اطلاق این است که موضوع له لفظ، یک ماهیت بدون قید و شرط باشد و ما شک در مراد متکلّم داشته باشیم. یعنی می‌دانیم که «رقبه» برای «ماهیت رقبه» وضع شده است ولی احتمال می‌دهیم که مسأله ایمان در مراد متکلّم دخالت داشته باشد. در این صورت، وقتی مقدّمات حکمت جاری شد، یعنی متکلّم در مقام بیان بود و قرینه‌ای- متصله یا منفصله- برای تقیید- اقامه نکرده بود، قدر متیقنی هم در مقام تخاطب نبود، نتیجه می‌گیریم که همان موضوع له، به عنوان مراد متکلّم است. و به عبارت دیگر: نتیجه مقدّمات حکمت، حمل بر اطلاقی است که به عنوان مفاد لفظ رقبه و موضوع له آن می‌باشد. حال که مسأله کیفیت تمسک به اطلاق روشن شد می‌گوییم: کسانی که در باب هیئت افْعَلْ، می‌خواهند به اطلاق تمسک کنند باید: اوّلًا: دو راه قبلی- یعنی تبادر و انصراف- را قبول نداشته باشند، زیرا با قبول

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۰

تبادر، جایی برای تمسک به اطلاق نیست این مثل این است که گفته باشند: «أعتق الرقبة المؤمنة»، و اگر کسی انصراف را پذیرفت، انصراف، قرینه بر تقیید است، چون معنای انصراف این است که هیئت افْعَلْ- به واسطه کثرت استعمال در بعث و تحریک وجوبی- گویا قید «وجوبی» را به همراه دارد، و اگر قید «وجوبی» را به همراه داشت، دیگر جایی برای مقدّمات حکمت و تمسک به اطلاق نیست. ثانیاً: در رابطه با موضوع له هیئت افْعَلْ، تردیدی نداشته و آن را مطلق بعث و تحریک بدانند. توضیح: اگر در موضوع له هیئت افْعَلْ تردید دارد، چگونه می‌تواند به اطلاق، تمسک کند؟ ما اگر حتی احتمال بدهیم که قید ایمان، در موضوع له رقبه

دخالت دارد، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم. اگر به اطلاق تمسک کرده و رقبه کافره آزاد کنیم و مولا ما را مؤاخذه کرد، در مقابل مؤاخذه مولا ـ چه جوابی خواهیم داد؟ اگر بگوییم: «رقبه، اطلاق داشت»، مولا می‌گوید: «مگر شما احتمال تقیید در آن نمی‌دادید»؟ بنابراین، تمسک به اطلاق در جایی است که موضوع له اطلاق داشته باشد، یعنی باید برای ما معلوم باشد که در موضوع له لفظ، هیچ خصوصیتی – از نظر وضع – دخالت ندارد، ولی در مراد مولا شک داشته باشیم. در ما نحن فیه نیز اگر بخواهیم به اطلاق تمسک کنیم، باید مفاد هیئت افْعَلْ، مطلق بعث و تحریک باشد و الّا اگر احتمال دهیم که مفاد آن، خصوص بعث و تحریک وجوبی و یا خصوص بعث و تحریک استحبابی است، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم. پس از طی مراحل فوق، اشکال دوم خود را بر کسانی که می‌خواهند وجوب را از راه تمسک به اطلاق ثابت کنند مطرح کرده می‌گوییم: شما در «أعتق الرقبهْ» وقتی مقدّمات حکمت را جاری کردید، اطلاق موضوع له لفظ رقبه را استفاده کردید. چطور شد وقتی به اینجا رسیدید، با وجود اینکه هیئت افْعَلْ

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۱

برای مطلق بعث و تحریک وضع شده است، شما از تمسک به اطلاق، خصوص بعث و تحریک وجوبی را استفاده می‌کنید؟ اگر موضوع له هیئت افْعَلْ، مطلق بعث و تحریک باشد، مولا هم در مقام بیان بوده و قرینه‌ای اقامه نکرده و قدر متیقن در مقام تخاطب هم وجود ندارد، نتیجه حمل بر اطلاق این است که گفته شود مراد مولا از هیئت افْعَلْ، مطلق بعث و تحریک است. ممکن است به ذهن بیاید که «مطلق بعث و تحریک» دارای اجمال است. می‌گوییم: عنوان فوق دارای اجمال نیست. کسانی که قائلند هیئت افْعَلْ برای قدر مشترک بین وجوب و استحباب وضع شده است، لازمه حرفشان اجمال قدر مشترک نیست. بنابراین اگر بخواهیم لفظ را بر اطلاق حمل کنیم باید بر قدر مشترک حمل کنیم.

پس چرا شما از قدر مشترک عبور کرده و سراغ وجوب می‌آیید؟ بله اگر کسی قائل به اشتراک لفظی و تعدّد وضع بود و گفت: «هیئت افْعَلْ، یک بار برای بعث و تحریک وجوبی و یک بار برای بعث و تحریک استحبابی، وضع شده است» در این صورت، اجمال پیش می‌آید ولی این در مشترک لفظی است نه در مشترک معنوی. در نتیجه، دلیل سوم هم نتوانست این معنا را ثابت کند که «مفاد هیئت افْعَلْ، خصوص بعث و تحریک وجوبی است».

راه چهارم بر اثبات دلالت هیئت افعل بر وجوب

چهارمین راهی که برای اثبات این مطلب، مطرح شده است وجود اماریّت عقلایی است. تردیدی نیست که هیئت افْعَلْ، برای بعث و تحریک اعتباری وضع شده است.

ولی اگر بعث و تحریک اعتباری، ناشی از اراده حتمیّه و قویّه باشد، می‌فهمیم که این بعث و تحریک، بعث و تحریک وجوبی است و اگر ناشی از اراده غیر حتمیّه باشد، بعث و تحریک استحبابی است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۲

مستدلّ می‌گوید: از نظر عقلاء، هیئت افْعَلْ، کاشف از این است که اراده‌ای که قبل از هیئت افْعَلْ وجود داشته و منشأ صدور آن گردیده است، اراده‌ای قویّ و حتمی است.

یعنی اراده‌ای است که مولا به‌هیچ‌وجه راضی به مخالفت با آن نیست. بررسی راه چهارم این راه دارای دو اشکال است: اوّلًا: ادعایی بدون دلیل است. ثانیاً: کشف عقلایی و اماریت عرفیه، نمی‌تواند بدون منشأ باشد بلکه یا باید منشأ وضعی داشته باشد، یعنی واضع، هیئت افْعَلْ را برای خصوص بعث و تحریکی وضع کرده باشد که – به قول شما – ناشی از اراده حتمیّه است و یا مسأله انصراف در

کار باشد.

و اگر مسأله وضع و انصـراف در کار نباشـد- که در این راه، قاعـدتاً بایـد آن دورا کنار بگـذاریم، زیرا اگر مسأله تبادر یا انصـراف وجود داشت دیگر جایی برای مطرح کردن اماریّت عقلایی نبود- منشأ این کشف عقلایی چیست؟ اگر ما تبادر و انصـراف را انکار کردیم بایـد بگوییم: بعث و تحریـک مفـاد هیئت افْعَلْ، هم با منشئی به نام اراده حتمیّه سازش دارد و هم با منشـئی به نام اراده غیر حتمیّه. وقتی بـا هر دو سازگار بود، کشف عقلایی چه منشئی می‌توانـد داشـته باشـد؟ بله، ما در اینجا یک کاشـفیت عقلیّه‌ای مطرح کردیم ولی آن کاشـفیت عقلیّه، مربـوط به اصـل اراده بود، نه اراده قویّه. توضـیح: مـا گفـتیم: هر فعـل اختیـاری که از متکلّم صـادر می‌شود، دلالـت می‌کنـد- به دلالـت عقلیّه- که این فعـل، مسبوق به اراده است. و همـان‌طورکه گفتیم: فعل اختیاری به معنای عمل اختیـاری است و شامل قول هم می‌شود، زیرا سـخن گفتن نیز عمل اختیاری است. کسـی که سـخنرانی می‌کنـد، چون عمل اختیاری انجام می‌دهـد، این عمل او دلالت می‌کند- به دلالت عقلی- بر این که هر لفظی که از او صادر می‌شود، مسـبوق به اراده است. ولی دلالت عقلیّه، در ارتباط با مطلق اراده است، درحالی‌که آنچه در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۳

ارتبـاط بـا وجـوب مطرح اسـت، اراده حتمیّه و قـویّه است. علاـوه بر این، بین مراد این دو اراده هم فرق وجـود دارد. فعـل اختیـاری، مسبوق به اراده متعلق به نفس آن فعـل اختیـاری است. کسـی که سـخنرانی می‌کنـد و شـما سـخنرانی او را- بمـا أنّه فعـل اختیاری- کـاشف از اراده می‌دانیـد، این اراده، به نفس تکلّم و سـخن گفتن تعلّق گرفته است. امّـا اراده حتمیّه‌ای که در مـورد وجـوب مطرح است و شـما آن را دلیـل بر وجوب می‌گیریـد در ارتبـاط بـا مـأمور به است. مثلًا اگر مولاـ گفت: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، اراده حتمیّه او به اشتراء لحم تعلّق گرفته است. به عبـارت دیگر: در رابطه بـا جمله «ادخـل السوق و اشتر اللّحم»، دو اراده و دو مراد مطرح است: یـک اراده، به گفتن این جمله- بما أنّه فعل اختیاری- تعلّق گرفته است. پس صـدور این جمله از مولا، مسبوق به اراده است. ولی مولا یک اراده دیگر هم دارد که مسئله قوی و غیر قوی بودن در رابطه با آن مطرح است و آن عبارت از اشتراء لحم توسط عبد است. اگر اراده متعلّق به اشتراء لحم توسط عبد، اراده‌ای حتمی باشد، از مفاد هیئت افْعَلْ، به بعث و تحریک وجوبی تعبیر می‌کنیم و اگر اراده متعلـق به اشـتراء لحم توسـط عبـد، حتمی و قـوی نباشـد، از آن به بعث و تحریـک اسـتحبابی تعـبیر می‌کنیم. در نـتیجه، ما کاشـفیت عقلیّه را نسـبت به اصل اراده قبول داریم نه اراده قویّه و حتمیّه. و از طرفی مراد در این دو اراده، با هم فرق می‌کنـد و هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارد. بنابراین راه چهارم هم نمی‌تواند اثبات کند که مفاد هیئت افْعَلْ خصوص بعث و تحریک وجوبی است.

راه پنجم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب

اشاره

پنجمین راهی که برای اثبات این مطلب، مطرح شده، دلیلی عقلی است. این راه مورد قبول اسـتاد اعظم ما حضرت امام خمینی رحمه الله و نیز استاد بزرگوار ما مرحوم آیت‌اللَّه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۴

بروجردی واقع شده است. حاصل این راه این است که ما همه وجوه چهارگانه قبلی را کنار بگذاریم و بگوییم:

دسـتور مولاـ حجّتی از نـاحیه مولاـست. حجّت، به معنای چیزی است که مولا بتوانـد به آن احتجاج کنـد و حجّت مولا را نمی‌توان بـدون جواب گـذاشت و جواب حجّت مولاـ اطـاعت دسـتور مولاـست. به عبارت دیگر: همان‌طورکه مرحوم آخونـد فرموده است: «حـاکم به اسـتحقاق ثواب در باب اطاعت و اسـتحقاق عقاب در باب عصـیان، عبارت از عقل است». حال ببینیم وقتی یک دسـتور و

فرمانی به وسیله هیئت افْعَلْ از ناحیه مولا صادر می‌شود، عقل با این چگونه برخورد می‌کند؟ آیا عقل می‌گوید: چون احتمال دارد مولا خصوص بعث و تحریک استحبابی را اراده کرده باشد، اطاعت لازم نیست؟ مثل کسانی که می‌گویند: «هیئت افْعَلْ، برای قدر مشترک بین وجوب و استحباب وضع شده است» که لازمه حرف آنان این است که اگر هیئت افْعَلْ، از ناحیه مولا- صادر شد و قرینه‌ای بر اراده خصوص بعث و تحریک وجوبی اقامه نکرد، لازم نیست عبد عکس‌العملی نشان بدهد». یا این که عقل می‌گوید: «صدور هیئت افْعَلْ و فرمان از ناحیه مولا، حجّت از ناحیه مولاست و این حجّت را نمی‌توان نادیده گرفت. این حجّت، نیاز به جواب دارد و اگر عبد در مقابل آن بی‌تفاوت باشد، عقلْ حکم به استحقاق عقوبت عبد از ناحیه مولا می‌نماید»؟ مستدلّ عقیده دارد که عقل، صدور هیئت افْعَلْ را حجّت از ناحیه مولا دانسته و اطاعت آن را لازم و مخالفت با آن را مستحق عقوبت می‌داند. لازمه این حکم عقل، این است که هیئت افْعَلْ، ظهور در بعث و تحریک وجوبی داشته باشد. یادآوری: بحث ما در نفس صدور هیئت افْعَلْ است، بدون اینکه «اذن در ترک» یا «تهدید بر ترک» همراه آن باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۵

کلام مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی پا را از این هم فراتر گذاشته و فرموده است: اگر مولا- به عبدش گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، دیگر حق ندارد دنبال این امر خود بگوید: «اگر اشتراء لحم نکردی مانعی ندارد»، زیرا چنین کاری موجب تناقض صدر و ذیل کلام مولا می‌شود. از یک طرف مولا- بعث به اشتراء لحم نموده و از طرف دیگر، ترخیص در مخالفت آن داده است و این دو، قابل جمع نیستند. اصلًا وجوب و لزوم، در ماهیت بعث مطرح است و بعث، به معنای بعث وجوبی است. در این صورت، چگونه مولا با وجود بعث، می‌خواهد اذن در مخالفت هم صادر نماید؟ مرحوم بروجردی سپس می‌گوید: صاحب قوانین رحمه الله نیز در اینجا مطلبی فرموده که گویا ناظر به همین چیزی است که ما گفتیم. صاحب قوانین رحمه الله می‌گوید: ممکن است ما بگوییم: «اوامر استحبابی، اوامر مولوی نیستند و کلمه امر نمی‌تواند با استحباب جمع شود. بله می‌توانیم آنها را اوامر ارشادی بدانیم. امر مولا به نماز شب، امر استحبابی مولوی نیست، بلکه ارشاد به آثار و برکاتی است که در نماز شب وجود دارد. همان‌طور که اوامر طبیب، ارشاد به این است که مریض اگر بخواهد خوب شود، باید فلان دارو را استفاده کند»[۲۰۵]. اشکال بر کلام مرحوم بروجردی شما با این فرض راه پنجم را برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب مطرح کردید، که راه‌های چهارگانه قبلی را نپذیرفتید. از بیانات شما در راه پنجم استفاده می‌شود که بعث، به معنای بعث وجوبی است و گویا لزوم و وجوب در ماهیت بعث نهفته است لذا می‌گویید: «خود مولا- هم حق ندارد اذن در مخالفت بدهد زیرا نمی‌توان بین بعث و اذن در مخالفت جمع کرد». چرا شما چنین حرفی را می‌زنید؟ لابد برای این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۶

است که بعث، به معنای بعث وجوبی است یعنی مسأله وجوب و لزوم، در ماهیت بعث مطرح است. ما می‌گوییم: شما که قبول دارید معنای هیئت افْعَلْ، عبارت از بعث و تحریک است، در این صورت اگر معتقدید که وجوب و لزوم، در ماهیت بعث و تحریک دخالت دارد، پس از اوّل بگویید: متبادر از هیئت افْعَلْ، بعث و تحریک لزومی است. زیرا به نظر شما گویا مسأله استحباب، خارج از بعث است و نمی‌تواند در اینجا دخالتی داشته باشد. ما تا به حال می‌گفتیم: بعث و تحریک بر دو قسم است: وجوبی و استحبابی. ولی مرحوم بروجردی با این بیان خود می‌خواهد بفرماید: «بعث، غیر از بعث وجوبی نیست و ما چیزی به عنوان بعث استحبابی نداریم». ایشان که بعث استحبابی را قبول ندارند، چرا تبادر را انکار می‌کنند؟ آیا تردید دارند که مفاد هیئت افْعَلْ، بعث و تحریک

است؟

این را کسی نمی‌تواند انکار کند.

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

از کلام حضرت امام خمینی رحمه الله استفاده می‌شود که اگر مولا دستوری را در ضمن هیئت افْعَلْ صادر کند می‌تواند ترخیص در مخالفت آن بدهد[۲۰۶]. اشکال بر کلام امام خمینی رحمه الله و بر أصل راه پنجم وقتی مولا هیئت افْعَلْ را صادر می‌کند، این هیئت افْعَلْ با دو چیز سازگار است:

ترخیص در ترک و تهدیـد بر ترک. از اینجا اسـتفاده می‌کنیم که هیئت افْعَلْ دارای یک معنای لا بشـرط است که هم با ترخیص در ترک و هم بـا تهدیـد بر ترک سـازش دارد. در این صورت اگر مـا بـا یک هیئت افْعَلْ برخورد کردیم که در کنارش نه ترخیص در ترک بود و نه تهدید بر ترک، عقل از کجا استفاده می‌کند که شما باید قسم تهدید بر ترک را

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۷

اختیار کنید؟ بله، اگر تبادر یا انصـراف یا اطلاق یا کاشفیت عقلائیه را بپذیریم ممکن است چنین حرفی بزنیم ولی اگر همه این‌ها را رد کردیم، وقتی بـا یـک ماهیت مطلقه برخورد کنیم که هم با اذن در ترک سازگار است و هم با تهدیـد بر ترک، روی چه ملاکی عقل حکم کنـد که اینجا نبایـد بـدون جواب گذاشـته شود؟ عقل در کارهای خود، ملاک می‌خواهـد. اگر بعث مولا وجوبی باشد، عقل می‌گویـد: «اسـتحقاق عقوبت بر مخالفت آن مطرح است» ولی در مورد بعث مطلق که هم با لزوم می‌سازد و هم با اسـتحباب و هیـچ قرینه‌ای بر تعیین یکی از دو امر نـدارد، عقـل بر اساس چه ملاکی عبـد را مأمورٌ به موافقت بدانـد و بگویـد: اگر مخالفت کنی اسـتحقاق عقوبت در کار است؟ لذا به نظر ما راه پنجم برای اثبات استفاده وجوب از هیئت افْعَلْ، ناتمام است. نتیجه بحث در ارتباط با راههای اسـتفاده وجوب از هیئت افْعَلْ از آنچه گفته شد معلوم گردید که تنها راه اسـتفاده وجوب از هیئت افْعَلْ، همان تبادر است که مرحوم آخوند نیز با جمله «لا یبعد» آن را پذیرفت.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۹

جمله خبریه در مقام انشاء

اشاره

در بسـیاری از روایات ملاحظه می‌کنیم که جمله خبریّه در مقام بیان حکم وارد شده است. و حکم- چه وجوبی باشد یا استحبابی یا تحریمی یـا کراهتی- از مقوله انشـاء است. مثلًا در صـحیحه ثـانیه زراره در باب استصـحاب، که زراره، سؤالاتی از امام علیه السـلام می‌پرسـد، امـام علیـه السـلام در جـواب او حکم را به صـورت صـیغه مضـارع بیـان می‌فرمایـد. گـاهی می‌فرمایـد: (تعیـد الصـلاهٔ) و نمی‌فرمایـد: «أعِـد الصـلاهٔ»، گاهی می‌فرماید: (تغسـله و لا تعید الصـلاهٔ)[۲۰۷]. جملـه خـبریّه‌ای که در مقـام انشـاء است، معمولًـا به صورت فعل مضارع مطرح می‌شود. گاهی هم به صورت فعل ماضـی و همراه با شـرط ذکر می‌شود، مثلًا می‌فرماید: (إن کان زاد فی صلاته فأعاد الصلاهٔ)[۲۰۸]. ولی این قسم خیلی نادر است، امّا استعمال فعل مضارع بسیار است. قبل از ورود به بحث، تذکر این نکته

را لازم می‌دانیم که بدون تردید، جمل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۰

خبریّه‌ای که در مقام بیان حکم است، غیر از جمل خبریّه معروف است. جمل خبریّه معروف در مقام اخبار می‌باشند. متکلّم می‌خواهد واقعیتی را که عالم به آن است در اختیار مخاطبی که نسبت به آن ناآگاه است قرار دهد. ولی در ما نحن فیه وقتی امام علیه السلام می‌فرماید: «یعید صلاته» بدون تردید در این مقام نیست که بخواهد مخاطب را از واقعیتی که در آینده اتفاق می‌افتد، آگاه کند. خیر، مفاد این گونه جملات، بدون شک، عبارت از بیان حکم است و این مسئله، مفروغ عنه است.

موضوع بحث

بحث در این است که آیا همان گونه که هیئت افْعَلْ، ظهور در وجوب دارد، این گونه جملات نیز ظهور در وجوب دارند یا نه؟ و اگر ظهور در وجوب دارند، آیا منشأ این ظهور چیست؟

نظریه مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: جملات خبریّه‌ای که در مقام بیان حکم می‌باشند، نه تنها ظهور در وجوب دارند بلکه ظهورشان در وجوب، قوی‌تر از ظهور هیئت افْعَلْ در وجوب است. ایشان برای اثبات مدّعای خود می‌فرماید: جمله خبریّه‌ای که در مقام انشاء حکم است، در همان معنایی استعمال شده است که سایر جملات خبریّه استعمال شده‌اند. معنایی که بین هر دو مشترک است عبارت از «ثبوت نسبت در واقع»- در جمله موجبه- و «عدم ثبوت نسبت در واقع»- در جمله سالبه- است. در جمله فعلیه می‌خواهیم نسبتی را بین فعل و فاعل اثبات کنیم ۲۰۹]. این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۱

معنا در همه جا تحقق دارد ولی دواعی آن فرق می‌کند: یک وقت داعیِ ثبوتِ نسبت بین فعل و فاعل، عبارت از اعلام و اخبار- به کسی که جاهل به آن نسبت است- می‌باشد، مثل اکثر جملات خبریّه. گاهی هم داعی ثبوت نسبت بین فعل و فاعل، عبارت از بعث و تحریک اعتباری است، یعنی جمله خبریّه را می‌گوید تا مخاطب را بعث و تحریک کند به طرف آن چیز. ایشان می‌فرماید: بعث و تحریک به این کیفیت، مؤکّدتر و قوی‌تر از بعث و تحریکی است که از هیئت افْعَلْ استفاده می‌شود، زیرا بعث و تحریک به این کیفیت، معنایش این است که آن‌قدر مولا- نسبت به این مأمور به اهمیت قائل است که گویا خبر می‌دهد: من دارم می‌بینم که این مأمور به در خارج محقّق است و نسبت بین فعل و فاعل- یعنی مکلّف- تحقق دارد. در نتیجه، این تعبیرات در همان معنای اوّلی خودشان- یعنی ثبوت نسبت بین فعل و فاعل- استعمال شده‌اند و اختلاف بین خبر و انشاء در ارتباط با داعی صدور هریک از این جملات است. این مطلب، نظیر همان چیزی است که مرحوم آخوند در ارتباط با استفهامات قرآنی مطرح کرد. ایشان عقیده داشت: همه ادوات استفهام، در استفهامات انشائی ایقاعی استعمال می‌شوند ولی دواعی فرق می‌کند: یک وقت داعی آن عبارت از جهل سؤال‌کننده است و یک وقت داعی آن علاقه به صحبت کردن با کسی است، مثل اینکه خداوند از حضرت موسی علیه السلام

پرسید: (و ما تلک بیمینک یا موسی)[۲۱۰]. اینجا هم همین‌طور است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۲

اشکال: اگر شما در جملات خبریّه در مقام انشاء نیز همان مسأله ثبوت نسبت- که در جملات خبریه در مقام اخبار بود- را مطرح کنید، آیا باب صدق و کذب را در اینجا هم مفتوح می‌دانید. وقتی امام علیه السلام می‌فرماید: (یعید صلاته) و مکلّف، نمازش را اعاده نکرد، آیا- نعوذ باللَّه- جمله امام علیه السلام را کذب می‌دانید؟ چگونه ممکن است چنین چیزی را مطرح کرد؟ و اگر بگویید، مسأله صدق و کذب در اینجا مطرح نیست و بین مقام اخبار و مقام انشاء فرق وجود دارد. می گوییم: چه فرقی بین این دو وجود دارد که در یکی مسأله صدق و کذب مطرح باشد و در دیگری مطرح نباشد؟ مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: ملاک در باب صدق و کذب، مفاد جمله خبریّه نیست، بلکه ملاک، عبارت از داعی به استعمال این جملات است. اگر داعی، اخبار بود، خبر، محتمل صدق و کذب است.

امّا اگر داعی، یک معنای انشائی- چون بعث و تحریک- بود، دیگر احتمال صدق و کذب راه ندارد و ما نباید منتظر شویم ببینیم آیا مکلّف، نمازش را اعاده می کند یا نه؟

اعاده یا عدم اعاده، فرقی به وجود نمی‌آورد، زیرا انشاء از مقسم صدق و کذب بیرون است. ایشان می‌فرماید: حتّی در جملات خبریّه‌ای که به داعی اخبار و اعلام است، مسئله به دو صورت است: گاهی اخبار و اعلام در رابطه با نفس مدلول خبر است، مثل «یجیء زید من السفر یوم الجمعهٔ» و گاهی اخبار و اعلام در رابطه با نفس مدلول خبر نیست، بلکه مراد متکلّم، لازمِ این مدلول است، مثلًا در باب کنایه، وقتی گفته می‌شود: «زید کثیر الرماد»، متکلّم، این جمله را به داعی اخبار و اعلام می گوید ولی نمی‌خواهد معنای مطابقی این جمله را اخبار کند بلکه می‌خواهد لازمه آن را- که عبارت از جود و سخاوت است- اعلام و اخبار کند. صدق و کذب در رابطه با همان چیزی است که متکلّم می‌خواهد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۳

اخبار کند. اگر متکلّم بخواهد مدلول جمله را اخبار کند، صدق و کذب هم در رابطه با همان مدلول است و اگر بخواهد لازم مدلول را اخبار کند، صدق و کذب در رابطه با همان لازم مدلول است، یعنی اگر زید، سخیّ بود، قضیّه صادق است اگرچه برای او کثرت رماد هم وجود نداشته باشد و اگر بخیل بود، قضیّه کاذب است اگرچه دارای کثرت رماد هم باشد، زیرا کثرت رماد، مستقلًا مخبر به نیست و داعی به اخبار آن تحقق پیدا نکرده است. بنابراین همان‌طورکه در خود قضایای خبریّه‌ای که به داعی اخبار و اعلام می‌باشند، باید داعی را در نظر بگیریم، در قضایای خبریّه‌ای که به داعی بعث می‌باشند نیز باید داعی را ملاحظه کنیم. بعث، امر انشائی است و صدق و کذب، از خصوصیات خبر است و در امور انشائیه راه ندارد. تا اینجا مرحوم آخوند اثبات می کند که جمله خبریه در مقام انشاء، نه تنها ظهور در وجوب دارد بلکه دلالت آن بر وجوب، اقوی و اظهر از دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب است.

راه دیگر در کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا راه دیگری نیز وجود دارد که نتیجه آن راه این است که جملات خبریّه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند، ظهور در وجوب دارند، نه اینکه اظهر باشند. این راه با استفاده از اطلاق و مقدّمات حکمت است. بیان مطلب با توضیحی از جانب ما: در صحیحه ثانیه زراره وارد شده است: «قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من منّی فعلمت أثره إلی أن أُصیبَ له الماء، فأصبت و حضرت الصلاهٔ و نسیت أنّ بثوبی شیئاً و صلّیت ثمّ إنّی ذکرت بعد ذلک، قال: تعید الصلاهٔ و تغسله»[۲۱۱].

در این روایت، زراره به امام علیه السلام عرض می کند: لباس من به خون بینی یا چیزی از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۴

منی نجس شـد و من جای آن را علامت‌گذاری کردم تا برای نماز، تطهیر کنم ولی موقع نماز فراموش کردم و با آن نماز خواندم و سپس به یادم آمـد، این چه حکمی دارد؟ امام علیه السـلام می‌فرمایـد: نمازت را اعاده کن و لباس را هم تطهیر کن. بدون شک این جمله «تعید الصلاهٔ و تغسله» مثل سایر جملات خبریه نیست بلکه در مقام انشاء حکم است ولی امر آن دایر بین وجوب و استحباب و قدر مشترک بین وجوب و اسـتحباب است. مرحوم آخوند می‌فرماید: امام علیه السـلام وقتی جمله «تعید الصـلاهٔ و تغسله» را فرموده، بـدون شک در مقام بیان حکم بوده و می‌خواسـته سؤال زراره را جواب بدهد. آیا می‌توان احتمال داد که زراره از امام علیه السـلام سؤالی پرسـیده و سـپس بـا جوابی اجمـالی و دست خـالی از محضـر آن حضـرت بیرون رفته باشـد؟ زراره، خودش اجمـال حکم را می‌دانست و آنچه برایش مطرح بود تفصیل حکم بود. زراره هیـچ احتمـال نمی‌داد که اعـاده نماز، حرام یا مکروه باشـد. بلکه وقتی سؤال می‌کنـد می‌خواهـد به وجوب اعـاده یـا عـدم وجوب آن پی ببرد. اگر یکی از عوام چنین سؤالی را از مـا بپرسـد بـدون تردید می‌خواهـد وجوب اعـاده یا عـدم وجوب آن را سؤال کنـد نه مشـروعیت یا عـدم مشـروعیت آن را. حال وقتی امام علیه السلام به او فرمود: «تعیـد الصـلاهٔ» نمی‌توان گفت: «آن حضـرت در مقـام بیـان حکم نبوده است» زیرا زراره از این جمله جواب خود را اسـتفاده کرده است، چون زراره پس از شنیدن این جواب از امام علیه السلام سؤالات دیگری را مطرح می‌کند. بدون شک، امام علیه السلام در مقام بیان حکم بوده و قرینه بر تعیین و قـدر متیقن در مقام تخاطب هم در کار نبوده است. پس یا مراد امام علیه السـلام خصوص وجوب بوده و یـا خصوص اسـتحباب. و در اینجا مؤیِّدی داریم که مراد امام علیه السـلام خصوص وجوب بوده است. آن مؤیِّد این است که امام علیه السـلام خبر می‌دهـد که اعاده در آینـده تحقق پیـدا خواهـد کرد. این تعبیر اقتضا می‌کنـد که زراره از جمله «تعید الصـلاهٔ»- بـا توجه به اینکه اجمـال و ابهـامی در آن وجود نـدارد- خصوص وجوب را اسـتفاده می‌کنـد، زیرا در رابطه بـا مسـتحب، مناسبتی ندارد که انسان خبر از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۵

تحقق وقوع آن در آینده بدهد. در نتیجه جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند، ظهور در وجوب دارند[۲۱۲].

نظریه دوم

بعضـی گفته‌انـد: جمـل خبریّه‌ای که در مقـام انشـاء حکم می‌باشـند، ظهوری در وجوب ندارنـد بلکه اسـتعمال آنها در وجوب یا در اسـتحباب، استعمال مجازی است و هیچ‌یک از این دو مجاز، بر دیگری ترجیح ندارند بلکه دو معنای مجازی در عرض هم می‌باشند و اگر قرینه‌ای نسبت به تعیین یکی از این دو مجاز وجود نداشـته باشـد، شـما نمی‌توانید بر هیچ‌یک از این دو معنا حمل کنید. اینجا در حقیقت، اجمـالی در رابطه با معنای مجازی مطرح است مثل اینکه ما بـدانیم لفظ، در غیر موضوع له خود اسـتعمال شـده ولی آن معنای غیر موضوع له، برای ما مردّد بین دو یا چند معنا باشد و ما ندانیم در کدام یک از آنها استعمال شده است ۲۱۳].

تحقیق در ارتباط با جمل خبریه در مقام انشاء

برای روشن شدن مسئله، باید راه‌های پنج‌گانه‌ای که در رابطه با ظهور هیئت افْعَلْ در وجوب مطرح کردیم، مورد بررسی مجدّد قرار

دهیم و بـا ما نحن فیه مقایسه نماییم تا ببینیم آیا جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشـند، ظهور در وجوب دارنـد یا نه؟ و اگر ظهور دارنـد آیـا اظهریت برای آنها ثابت می‌شود یا نه؟ راه پنجم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب، این بود که با صـدور هیئت افْعَلْ، از ناحیه مولا حجّت تمام شده و ترخیصی هم در مخالفت آن صادر نشده است و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۶

عقل می گویـد: حجّت مولا نبایـد بدون جواب بماند و اگر عبد با آن مخالفت کرد، اسـتحقاق عقوبت دارد و معنای ترتب اسـتحقاق عقوبت بر مخالفت آن، همان وجوب است. روشن است که این راه، اختصاص به جایی نـدارد که حجّت صادر شده از ناحیه مولا به صورت هیئت افْعَلْ باشـد، بلکه ملاک این راه، صدور حجّت از ناحیه مولاست، خواه به صورت هیئت افْعَلْ باشد یا به صورت جمله خبریه‌ای که در مقـام بیـان و انشاء حکم است [۲۱۴]. و حتی می‌توان پـا را از این هم فراتر گذاشـته و گفت: «در بعضـی از مواقع که مولا نمی‌تواند صـحبت کند یا مانعی از تکلّم او وجود دارد، حجّت خود را با اشاره مفهِمه بیان می کند. مثل اینکه بچه‌اش در حوض افتاده و مثلًا در حال نماز است و به عبـد خود اشاره می کنـد که بچه را نجات بدهد. اینجا هم حجّت تمام است با اینکه هیچ قولی از مولاـ صادر نشـده است». وقتی راه پنجم در اینجا پیاده شود، نتیجه این می‌شود که در دلالت بر وجوب، فرقی میان جملات خبریّه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشـند و میان هیئت افْعَلْ وجود نـدارد. هر دو، ظهور در وجوب دارند و هیچ‌کدام اظهر از دیگری نیست، زیرا ملاک در هر دو، وجود حجّت و عدم جواز مخالفت با آن می‌باشد و در این جهت، فرقی میان هیئت افْعَلْ و جمل خبریّه نیست. بله، از جهت دیگر، بین این دو، فرقْ وجود دارد و آن این است که وجوب، به عنوان معنـای حقیقی هیئت افْعَلْ مطرح است، امّا در جملـات خبریّه، به عنوان معنـای مجـازی است ولی بـا توجه به تحقیقی که ما در مورد مجاز مطرح کردیم نمی‌توانیم بگوییم: «جمل خبریّه، در غیر مسأله ثبوت نسبت استعمال

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۷

شده‌انـد» بلکه مسـتعمل فیه- چه در معنـای حقیقی و چه در معنـای مجـازی- یکسان است و فرق بین اسـتعمال حقیقی و مجازی این است که انسـان در اسـتعمال حقیقی، روی معنـای حقیقی تکیه کرده و ثـابت می‌مانـد ولی در اسـتعمال مجـازی، معنای حقیقی را به عنوان پلی قرار داده و از آن عبور می کنـد تا به معنای مجازی برسـد. همان گونه که خود کلمه «مجاز» بر این مطلب دلالت می کند. «مجـاز» به معنـای محـلّ عبور و محلّ تجاوز است. پس طبق این مبنا بایـد بگوییم: مسـتعمل فیه در جملات خبریّه- چه در مقام اخبار باشـند و چه در مقـام انشـاء- همـان «ثبوت نسـبت بین فعل و فاعل» است، ولی در جملات خبریّه‌ای که مقصود از آنها اخبار و اعلام است، همین‌جا ثابت می‌مانـد، امّا در جملات خبریّه‌ای که در مقام انشاء و بیان حکم است، دیگر روی معنای حقیقی توقّف نمی کند بلکه معنای حقیقی را به داعی حکم و الزام و وجوب بیان می کنـد. پس هدف اصـلی، الزام و بعث وجوبی است ولی از طریق معنای مسـتعمل فیه حقیقی جمـل خـبریّه. همـان گـونه که قبلًا گفـتیم: راه پنجم، مورد اختیـار امـام خمینی رحمه الله و مرحوم بروجردی و جمعی از محققین بود. راه اوّل برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب، عبارت از تبادر بود که ما- به تبعیت از مرحوم آخونـد- این راه را پـذیرفتیم. روشن است که راه اوّل، فقـط در ارتباط با هیئت افْعَلْ و امثال آن مطرح است و از محـدوده آنها تجاوز نمی کنـد و فعل مضارعی که در مقام انشاء حکم است، چنین تبادری ندارد.[۲۱۵]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۸

اگر دست ما از تبادر کوتاه شد، از چه راهی می‌توانیم ظهور این‌گونه جملات خبریه را در وجوب، ثابت کنیم؟ راهی که هم مستند باشد و هم انسان را قانع کند، راهی است که در ضمن بیان مرحوم آخوند- پیرامون اطلاق و مقدمات حکمت- به آن اشاره کردیم. و آن راه این است که مـا حتّی از مسـأله اطلـاق و مقـدمات حکمت هم صـرف نظر کنیم بلکه خود روایت زراره را در نظر بگیریم، ببینیم از روایت، چه چیزی اسـتفاده می‌شـود؟ بیـان مطلب: سؤال‌کننـده در روایت مـذکور، خود زراره است. زراره، علاـوه بر اینکه

راوی است، فقیه هم می‌باشد. حال ببینیم وقتی چنین کسی از امام علیه السلام سؤال می‌کند، محور تکیه سؤال او چیست تا از راه سؤال، جواب را استفاده کنیم؟ در صحیحه ثانیه زراره، سؤالات زیادی مطرح شده است که رسیدن به آن مسائل هم نیاز به دقّت دارد. یکی از سؤالات این است که می‌گوید: «من یقین به نجس شدن لباس خودم پیدا کردم و محلّ آن را علامت‌گذاری کردم تا برای نماز تطهیر کنم ولی موقع نماز فراموش کردم و با آن نماز خواندم». زراره در اینجا چه چیزی سؤال می‌کند؟
آیا کسی احتمال می‌دهد که زراره سؤال از استحباب اعاده نماز کرده است؟ خیر، عرف از این سؤال استفاده می‌کند که زراره در ارتباط با وجوب اعاده نماز و عدم وجوب آن سؤال می‌کند. آنچه در ذهن زراره آمده این است که اگر انسان علم به نجاست لباس داشت و آن را فراموش کرد و با آن لباس نماز خواند، آیا اعاده دارد یا نه؟ آن‌وقت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۹

امام علیه السلام می‌فرماید: «تعید الصّلاة»، ما در اینجا به اطلاق و مقدّمات حکمت- که مرحوم آخوند فرمود- کاری نداریم، بلکه ظهور عرفی را- که در فهم روایات، متّبع است- ملاک قرار می‌دهیم آیا در «تعید الصّلاة» که در مقام جواب از سؤال وجوب و عدم وجوب اعاده بیان شده است، احتمال استحباب جریان دارد؟ آیا می‌توان گفت:
«تعید الصّلاة» مطلق بعث و تحریک را می‌گوید تا مجبور شویم از راه اطلاق و مقدمات حکمت وارد شویم؟ خیر، ما کاری به اطلاق و مقدمات حکمت نداریم. عرف از جمله «تعید الصّلاة»، وجوب اعاده نماز را می‌فهمد. سؤال: شاید مسبوقیت به سؤال، نقشی در این ظهور داشته باشد. جواب: چرا این احتمال را در مورد هیئت افْعَلْ مطرح نمی‌کنید؟ اگر امام علیه السلام به‌جای «تعید الصّلاة» می‌فرمود: «أعِدْ الصّلاة» آیا در اینجا احتمال می‌دادید که ظهور «أعِدْ» در وجوب، به خاطر مسبوقیت آن به سؤال است؟ پیداست که این ظهور در ارتباط با خود هیئت امر است. بنابراین در مورد «تعید الصّلاة» هم همین‌طور است، یعنی دلالت «تعید» بر وجوب، مربوط به خود «تعید» است نه این که به ضمیمه مسبوقیت به سؤال زراره باشد. مسبوقیت به سؤال، ما را راهنمایی می‌کند که این «تعید» خودش دلالت بر وجوب دارد. این روایت بهترین دلیل بر این است که جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء استعمال شده‌اند، ظهور در وجوب دارند. اگرچه وجوب، معنای حقیقی آنها نیست و تبادر هم در اینجا جریان ندارد. ولی ما در اینجا، کاری به معنای حقیقی نداریم بلکه روی ظهور تکیه داریم و همین‌که ظهور ثابت شود برای ما کافی است.

چرا به‌جای تعبیر به هیئت افْعَلْ، جمله خبریه بکار رفته است؟

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: نکته این تعبیرات این است که امام علیه السلام می‌خواهد بفرماید: مسأله وجوب اعاده نماز، آن‌قدر با اهمیت است که گویا تحقّق آن را در خارج

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۰

مشاهده می‌کنم. یعنی من به‌هیچ‌وجه راضی نیستم به اینکه صفحه وجود را خالی از این اعاده ببینم.[۲۱۶]

کلام امام خمینی رحمه الله

از کلام امام بزرگوار رحمه الله استفاده می‌شود که این گونه تعبیرات، معمولًا در مقام تشویق به‌کارمی‌روند. یعنی ضمن اینکه بعث و

تحریک است تشویق خاصّی هم می‌باشد، مثل اینکه انسان در مورد فرزندش تعبیر می‌کند: «فرزند من قرآن می‌خواند»، اگر این تعبیر در مقام اخبار و حکایت باشد، از بحث ما خارج است و اگر می‌خواهد با این تعبیر بگوید: «فرزند من آن‌قدر تکامل پیدا کرده و با مزایای قرائت قرآن آشنا شده که قرآن می‌خواند». یعنی می‌خواهد ضمن اینکه او را الزام به قرآن خواندن می‌کند، تشویق هم بنماید. گویا می‌خواهد بگوید: فرزند من، نیاز به گفتن من ندارد، او در ارتباط با قرائت قرآن آن‌قدر کامل شده که لازمه کمالش، عبارت از قرائت قرآن است. در تعبیرات خود ما هم گاهی این‌طور است. انسان گاهی برای تشویق فرزندش به درس خواندن، به او مستقیماً نمی‌گوید: «درس بخوان»، بلکه می‌گوید:

«فرزند من درس می‌خواند» یعنی او آن‌قدر آگاهی دارد که ضرورت درس خواندن را دریافته است ۲۱۷]. در اینجا احتمال دیگری به ذهن می‌رسد که نیاز به تتبّع دارد و آن این است که جمله خبریّه در مقام انشاء، وقتی به‌کارمی‌رود که سؤال‌کننده با اساس حکم آشنایی دارد و ضوابط و اصول را می‌داند به‌طوری که اگر خودش دقّت بیشتری کرده و تمام ابعاد و جوانب را بررسی می‌کرد، حکم را متوجّه می‌شد ولی عدم دقّت و عدم بررسی ابعاد مسئله، سبب شده که جواب سؤال برای او مجهول بماند و ناچار شود از امام علیه السلام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۱

سؤال کند، شبیه آنچه که در روایت عبد الأعلی در رابطه با مسح بر مِراره مطرح شده است. راوی به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند: من در راه لغزیدم و ناخنم کنده شد پس روی آن دوا و امثال آن گذاشتم، وظیفه من برای وضو چیست؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: یُعْرَفُ هذا و أشباهه من کتاب اللَّه عزّ و جلّ (ما جَعَل عَلَیکم فی الدّینِ مِن حَرجٍ)،[۲۱۸] امسح علیه».[۲۱۹] یعنی اگر این آیه را مورد توجّه و التفات قرار می‌دادی می‌توانستی حکم مورد سؤال را از آن استفاده کنی. آیه (ما جَعَل عَلیکم فی الدّین مِن حَرجٍ) اقتضاء می‌کند که در اینجا مسح بر بشره لازم نباشد، بلکه بر همان مِراره مسح کن، زیرا در اینجا مسح بر بشره، عنوانی حرجی است و آیه می‌فرماید: (ما جَعَل عَلیکم فی الدّین مِن حَرجٍ). در ما نحن فیه هم شبیه همان معنا پیاده می‌شود. در صحیحه ثانیه زراره اولین سؤالی که زراره از امام علیه السلام می‌پرسد این است که می‌گوید: «أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من منی فعلمت أثره إلی أن أُصیب له الماء، فأصبت و حضرت الصلاهٔ و نسیت أنّ بثوبی شیئاً و صلّیت ثمّ إنّی ذکرت بعد ذلک»، امام علیه السلام در جواب می‌فرماید: «تعید الصلاهٔ تغسله»[۲۲۰] گویا امام علیه السلام می‌خواهد به زراره بفرماید: «دو مطلب نزد تو مسلّم است: ۱- نجاست دم و نجاست منی ۲- شرطیت طهارت ثوب برای نماز- اگر این دو معنا مسلّم نبود، وجهی برای سؤال زراره نبود- و اگر در این دو مطلب، دقّت می‌کردی درمی‌یافتی که نمازت باطل است. در اینجا مسأله جهل مطرح نیست بلکه نسیان مطرح است و نسیان، حکم را تغییر نمی‌دهد. پس با توجه به این دو مطلب، گویا حکم مسئله روشن است». ولی در مواردی که سؤال‌کننده به‌طور کلّی جاهل به مسئله است، از هیئت افْعَلْ

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۲

استفاده می‌شود، مثلًا اگر سؤال‌کننده نمی‌داند که نماز جمعه واجب است یا نه؟ آنجا در جواب او نمی‌گویند: «تصلّی صلاهٔ الجمعهٔ»، زیرا اساس و اصل حکم در آنجا مجهول است، بلکه در این موارد، به هیئت افْعَلْ تعبیر می‌شود. البته گفتیم: این احتمال، نیاز به تتبّع بیشتر دارد. ولی به‌هرحال، جمله خبریّه‌ای که در مقام انشاء است، ظهور در وجوب دارد، چه از راه تبادر وارد شویم و چه از راه تمامیت حجّت- که دلیل پنجم بود-.

اشکال در ارتباط با استفاده وجوب از هیئت افعل و جملات خبریّه در مقام انشاء

اشاره

ما تا اینجا دو راه برای استفاده وجوب ذکر کردیم: یکی هیئت افعل و دیگری جملات خبریّه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند. و گفتیم: این بحث از مباحثی است که کاربرد زیادی در فقه دارد. در اینجا مرحوم بروجردی شبهه‌ای بسیار مهم مطرح کرده است که اگر جواب آن داده نشود، سدّ محکمی در فقه خواهد بود و راه را برای انسان مسدود می‌کند. مرحوم بروجردی می‌فرماید: اگرچه ما ظهور هیئت افْعَلْ در وجوب را تثبیت و تقویت کردیم، ولی این ظهور دارای محدوده خاصی است و اگر از آن محدوده خارج شود، دیگر دلیلی نداریم که هیئت افْعَلْ ظهور در وجوب داشته باشد. آن محدوده عبارت از جایی است که امر جنبه مولویت داشته باشد، خواه در لباس هیئت افْعَلْ باشد یا در لباس جمله خبریّه. ولی اگر امری نتوانست عنوان مولویت پیدا کند و ما ناچار شدیم آن را بر ارشاد حمل کنیم، چنین امری ظهور در وجوب نخواهد داشت، اگرچه در قالب هیئت افْعَلْ باشد، زیرا اوامر ارشادی تابع مُرْشَد إلیه خود می‌باشد. اگر مُرْشَد إلیه آن دارای جنبه وجوب بود، امر ارشادی هم قیافه وجوب را به خود می‌گیرد و اگر مرشد إلیه آن فاقد جنبه وجوب باشد، امر ارشادی بر بیش از ارشاد به استحباب دلالت نمی‌کند. تا اینجا مشکلی پیش

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۳

نمی‌آید. اشکال در صغرای مسئله است. مرحوم بروجردی می‌فرماید: اوامری که از خداوند صادر می‌شود- به‌عنوان اینکه خداوند، شارع و حاکم و مقنّن قوانین است- بر وجوب دلالت می‌کند، خواه در قالب هیئت افْعَلْ باشد یا در قالب جمله خبریّه. و در این مطلب، تردیدی نیست. اما اوامر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمّه علیهم السلام به دو صورت است: ۱- اوامری که مربوط به مقام ولایت و حاکمیت و ریاست آنان است. این‌گونه اوامر نیز بر وجوب دلالت می‌کند. اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را به جهاد امر کرد، این امر، امر مولوی است و ناشی از مقام ولایت و حکومت آن حضرت است، اگرچه پشتوانه آن، آیه شریفه (أطیعوا اللّه و أطیعوا الرّسول)[۲۲۱] است. (أطیعوا الرّسول) به‌عنوان پشتوانه، امر مولوی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را واجب الإطاعة می‌کند. اوامری که حضرت علی علیه السلام در سال‌های حکومت خود- به‌عنوان حاکم مسلمین- داشته، بدون تردید، ظهور در وجوب داشته و کسی حق مخالفت نداشته است. ۲- اوامری که به‌عنوان بیان حکم مطرح است. این‌گونه اوامر، اوامر مولوی نیست.

مثلًا اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله بفرماید: «نماز بخوانید»، آیا آن حضرت صلی الله علیه و آله به‌عنوان آمر و شارع مطرح است؟ خیر، آمر و شارع، کسی جز خداوند نیست. آمر و شارع کسی است که در قرآن (أقیموا الصّلاة وَ آتوا الزَّکاة)[۲۲۲] را مطرح کرده است. حتّی مسائلی که در قرآن مطرح نشده و در اوامر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بیان شده است، این‌گونه اوامر، اوامر مولوی نیست، زیرا امر مولوی امری است که از ناحیه مولا صادر شده باشد.

مولا یعنی کسی که شأن او صدور حکم و صدور امر است، و کسی غیر از خداوند، چنین شأنیتی ندارد. پس وقتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اغتسل للجنابة» چگونه تحلیل کنیم؟ آیا امام صادق علیه السلام به‌عنوان حاکم و شارع این جمله را می‌فرماید؟ خیر، امام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۴

صادق علیه السلام آمریت و حاکمیت و شارعیت ندارد، این عناوین در انحصار خداوند است.

اوامر مولا نسبت به عبد و پدر نسبت به فرزند می‌تواند جنبه مولویت داشته باشد ولی «اغتسل للجنابة» نمی‌تواند امر مولوی باشد. وقتی چنین شد، امر ارشادی خواهد بود زیرا در اینجا شقّ سومی وجود ندارد. وقتی ارشادی شد، تابع مُرْشَد إلیه خود می‌باشد.

اگر از خارج به دست آوریم که غسل جنابت واجب است، می‌توانیم بگوییم: «اغتسل للجنابة» ارشاد به وجوب است و اگر از خارج

به دست آوردیم که مستحب است، این جمله هم ارشاد به استحباب خواهد بود، ولی اگر نتوانستیم از خارج به دست آوریم، دلیلی نداریم که «اغتسل للجنابهٔ» بر وجوب دلالت کند، و چون اکثر- حدود نود و پنج درصد- اوامری که از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام وارد شده از این قبیل است و مرشد إلیه آنها معلوم نیست، لذا وقتی شما در اصول ثابت می‌کنید که هیئت افْعَلْ، ظهور در وجوب دارد، این در مورد هیئت افْعَلْ صادر از مولاست نه هیئت افْعَلْ صادر از مُرشِد.[۲۲۳] این اشکال بسیار مهم است، زیرا ما اگر نتوانیم آن را جواب بدهیم، در مورد بسیاری از مسائل فقهی- که در قرآن مطرح نشده و جزء مسائل ضروریه و واضحه هم نیست- نخواهیم توانست راهی برای اثبات وجوب داشته باشیم. ظاهراً مرحوم بروجردی نتوانسته این اشکال را پاسخ دهد زیرا اشکال را مطرح کرده و آن را بدون جواب گذاشته است. ولی گویا خود مرحوم بروجردی وقتی به فقه رسیده، این اشکال را فراموش کرده است و الّا باید در بسیاری از موارد، راهی برای استفاده وجوب از هیئت افْعَلْ‌هایی که در روایات است نداشته باشد، در حالی که خود ایشان از همین روایات، وجوب را استفاده کرده است.

حلّ اشکال

ما قبول داریم که اوامر رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بر دو قسم است: قسم اوّل: اوامر مولوی محض است که از آن بزرگواران، به‌عنوان اینکه ولیّ و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۵

حاکم بر مسلمانان هستند، صادر می‌شود، مثل اوامر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام در رابطه با جهاد، و یا مثل قاعده «لا ضرر» که در داستان سمرهٔ بن جندب وارد شده است، بنا بر مسلک امام خمینی رحمه الله که جمله «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» را حکم حکومتی رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌داند و معتقد است: این حکم در رابطه با مقام ولایت رسول خدا صلی الله علیه و آله است نه در رابطه با مقام نبوت و رسالت آن حضرت ۲۲۴]. داستان از این قرار است که سمرهٔ بن جندب درخت خرمایی داشت که در بوستان شخصی انصاری واقع شده بود و منزل انصاری مجاور درب ورودی بوستان بود.

به‌طوری که هرگاه سمره می‌خواست به درخت خرمای خود سرکشی کند از خانه انصاری عبور می‌کرد ولی هیچ‌گاه از شخص انصاری اجازه نمی‌گرفت. انصاری از سمره خواست که برای ورود خود، اجازه بگیرد ولی سمره، درخواست او را نپذیرفت. انصاری نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و از سمره شکایت کرد. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله شخصی را به دنبال سمره فرستاد و جریان شکایت انصاری را به او خبر داده و فرمود: «هرگاه خواستی داخل بوستان شوی اجازه بگیر»، ولی سمره قبول نکرد. حضرت به او فرمود: «پس درخت خود را بفروش». سمره، حاضر نشد درخت را به هیچ قیمتی بفروشد و حتی حاضر نشد آن درخت را با درختی در بهشت معاوضه کند. در اینجا حضرت به انصاری فرمود: «اذهب فاقلعها وارم بها إلیه فإنّه لا ضرر و لا ضرار».[۲۲۵] بر اساس این مبنا جمله «اذهب فاقلعها وارم بها إلیه» امر مولوی رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌باشد زیرا از مقام ولایت آن حضرت صادر شده است. قسم دوم: اوامری است که از ائمه علیهم السلام در ارتباط با بیان احکام صادر شده است، خواه به‌صورت هیئت افْعَلْ بوده یا به‌صورت جمله خبریّه باشد. ما باید این دسته از اوامر را مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۶

مرحوم بروجردی این اوامر را «اوامر ارشادی می‌دانست. ایشان می‌خواست بفرماید: ما وقتی قسم اوّل را اوامر مولوی نامیدیم باید قسم دوم را اوامر ارشادی بنامیم زیرا عنوان سومی در اینجا وجود ندارد. و اوامر ارشادی، تابع مرشد إلیه خود می‌باشند، یعنی ما باید از خارج، وجوب یا استحباب مرشد إلیه را به دست آورده باشیم تا برای ما معلوم شود که امر ارشادی، ارشاد به وجوب دارد یا

ارشاد به استحباب. ولی واقعیت مسئله این است که ارشاد به یک چیز، در ماهیت اوامر ارشادی اخذ شده است، مثلًا طبیب به مریض امر می‌کند «این دواها را بخور»، معلوم است که طبیب، دارای مقام مولویت نیست و ارتباط او با مریض، در زمینه هدایت و ارشاد مریض به طرف راه معالجه است. حال اگر کسی به مرجع تقلید مراجعه کرد و مسأله‌ای در ارتباط با جنابت پرسید، و مرجع تقلید در جواب او گفت: «اغتسل للجنابهٔ»، آیا این امر، همانند امری است که از طبیب صادر می‌شود یا اینکه این امر، ماهیت دیگری دارد؟ واقعیت این است که این امر، ماهیت دیگری دارد. مرجع تقلید نمی‌خواهد بگوید:

«من تو را امر به غسل جنابت می‌کنم» بلکه- در واقع- می‌گوید: «من مجتهدم و حکم خدا را استنباط کرده‌ام. قانون خداوند در اینجا این است که تو باید غسل جنابت انجام دهی». حتی در جاهایی که مجتهد می‌گوید: «واجب است، می‌خواهد بگوید: «اجتهاد من به اینجا رسیده که دریافته‌ام خداوند این چیز را واجب کرده است» نه اینکه «من می‌خواهم فلان چیز را واجب کنم». به عبارت دیگر: معنای «واجب است» در کلام مجتهد، بیش از این نیست که می‌گوید: «خداوند، این چیز را واجب کرده است» آیا در جایی که به‌صورت امر مطرح می‌شود مسئله عوض می‌شود؟ خیر، در آنجا هم همین معنا را دارد. همان‌طور که در مورد «یجب الاغتسال للجنابهٔ» نمی‌توان حمل بر ارشاد کرد، در مورد «اغتسل للجنابهٔ» نیز نمی‌توان حمل بر ارشاد کرد. «یجب» در واقع تقدیری دارد یعنی «اجتهاد من به این رسیده که خداوند، حکم به وجوب غسل جنابت کرده است». عین همین معنا در باب اوامر و جمل خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم است، جریان پیدا می‌کند، یعنی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۷

«اجتهاد من به اینجا رسیده که خداوند فرموده است: «اغتسل للجنابهٔ» و به ذهن هیچ‌کس نمی‌آید که مجتهد، امر به اغتسال برای جنابت کرده است. پس اینکه شما امر را مربوط به خود مجتهد می‌گیرید و می‌گویید: «چون این امر نمی‌تواند مولوی باشد، پس ارشادی است»، درست نیست. امر، هیچ ارتباطی به مجتهد ندارد، بلکه مجتهد، نتیجه اجتهاد خود را بیان می‌کند و آمر در «اغتسل للجنابهٔ» خداوند است. در ارتباط با ائمه علیهم السلام نیز به همین کیفیت است ولی ملاک آن فرق می‌کند.

مجتهد، از راه اجتهاد و تلاش و کوشش و مطالعه فراوان، ظنّ اجتهادی به یک مسئله پیدا کرده است. ولی وقتی ائمه علیهم السلام یا رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «اغتسل للجنابهٔ» معنایش این است که «من می‌دانم خداوند متعال فرموده است: اغتسل للجنابهٔ». این بزرگواران، در حقیقت، قول خداوند متعال را نقل می‌کنند. علت این مسئله، به همان ملاکی که موجب رجوع ما به ائمه علیهم السلام است، برگشت می‌کند. رجوع ما به ائمه علیهم السلام، به جهت احاطه علمی آنان نسبت به تمام قوانین و احکام خداوند متعال است. پس درحقیقت، این اوامری که در کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است ربطی به آنان ندارد. نکته‌ای که هم فرق میان این نوع امر و امر مولوی را روشن می‌کند و هم ماهیت این امر را بیان می‌کند، این است که اگر به علی علیه السلام عرض کنند: «چرا به ما دستور جهاد دادی؟» می‌فرماید: «زیرا مصلحت اسلام و مسلمانان را در رابطه با جهاد دیدم» ولی اگر سؤال کنند: «چرا ما را به نماز و زکات امر کردی؟» می‌فرماید: «ما شما را به نماز و زکات امر نکردیم بلکه این خداوند است که شما را به نماز و زکات امر می‌کند و ما به‌عنوان اطلاع از حکم خداوند، این حکم را در اختیار شما قرار دادیم». لذا این‌گونه اوامر را نمی‌توان اوامر ارشادی دانست بلکه این‌ها اوامر مولوی است ولی اوامر مولوی تبعی که از نمایندگان خداوند و عارفین به احکام خداوند، صادر شده است. و این‌ها در حقیقت، اوامر خداوند می‌باشند، مثل اینکه کسی با عبد خود کار دارد، وکیل خود را به دنبال او بفرستد، او وقتی به عبد می‌گوید: «بیا»، این امر، امر ارشادی نیست.

همان‌طور که اگر این امر از خود مولا صادر می‌شد امر مولوی بود، این امر هم امر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۸

مولوی است. مگر می‌شود گفت: «امری که از خود انسان صادر می‌شود امر مولوی و امری که از وکیل انسان- در محدوده

وکالتش- صادر می‌شود، امر ارشادی است»؟

خیر، هر دو مولوی است ولی امری که خود مولا صادر کند امر مولوی اصلی و امری که وکیل او صادر کند امر مولوی تبعی است، یعنی گویا درحقیقت، به امر خود موکّل برگشت می‌کند. شاهد این مطلب، چیزی است که خود مرحوم بروجردی در مقدّمه‌ای که بر کتاب «جامع أحادیث الشیعهٔ» نگاشته و مقدّمه بسیار ارزنده‌ای است، مطرح نموده است. ایشان فرموده است: اهل تسنّن، بر اساس مبنایی که دارند، باید احادیث شیعه را بپذیرند، زیرا اگرچه در بسیاری از احادیث، وقتی به ائمه علیهم السلام مراجعه می‌شده و حکمی از آن بزرگواران پرسیده می‌شده، آنان بلافاصله، حکم را بیان می‌کردند ولی روایاتی از ائمه علیهم السلام وارد شده که آنچه می‌فرمودند، در واقع از جانب خداوند بوده است. مثلًا در روایاتی از امام صادق علیه السلام وارد شده که می‌فرماید: «آنچه من می‌گویم، از پدرم و او از پدرش ... از امیر المؤمنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله، از جبرئیل، از لوح محفوظ است» یعنی در واقع آنچه ما می‌گوییم، روایت از جانب خداوند است و اگرچه در بعضی از موارد، سند آن را ذکر نمی‌کنیم ولی همه آنچه می‌گوییم، یک چنین سندی دارد. بنابراین در جایی که امام صادق علیه السلام می‌فرماید «اغتسل للجنابهٔ»، درحقیقت: می‌فرماید: «قال اللَّه تعالی:

اغتسل للجنابهٔ». مرحوم بروجردی با توجه به این مقدّمه می‌خواهد بفرماید: با صرف‌نظر از مسأله امامت ائمه علیهم السلام، چه فرقی بین روایت ابو هریره از پیامبر صلی الله علیه و آله و روایت ائمه علیهم السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وجود دارد؟ چرا شما (اهل تسنّن) روایاتی که ابو هریره از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده قبول می‌کنید ولی روایاتی که ائمه علیهم السلام نقل کرده‌اند نمی‌پذیرید؟[۲۲۶] این بیان ایشان بیان ارزنده‌ای است و حجیت روایات شیعه را- براساس مبنای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۹

اهل تسنن- ثابت می‌کند. ولی ما از این مطلب استفاده می‌کنیم که «اغتسل للجنابهٔ» که در کلام امام صادق علیه السلام وارد شده مربوط به خداوند است و آمر آن- در واقع- خداوند است. پس چرا شما (مرحوم بروجردی) امر آن را ارشادی می‌دانید؟ پس ملاک امر مولوی این است که ارتباط به حکم اللَّه ندارد، ارتباط به وحی و جبرئیل ندارد. بلکه رسول صلی الله علیه و آله براساس تشخیص خودشان ملاحظه فرمودند که در جامعه اسلامی چنین ضرری در شرف به‌وجود آمدن است لذا می‌گوید: «درخت را بکن و نزد او بینداز»، این امر، امر مولوی است. ولی در جایی که می‌فرماید: «صلّوا کما رأیتمونی اصَلّی»[۲۲۷]، آمر، درحقیقت، رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست و امر آن امر مولوی رسول الله صلی الله علیه و آله نیست بلکه آمر، خداوند است یعنی خداوند دستور داده که نماز شما به همان کیفیتی باید باشد که من نماز می‌خوانم. آن‌وقت ایشان برمی‌خیزد و نماز می‌خواند و به مردم تعلیم می‌دهد. این امر، امر خداوند است ولی جمله «قال اللَّه» در کنار آن نیست. و همین‌طور است اوامری که از ائمه علیهم السلام صادر می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۱

تعبّدی و توصّلی

اشاره

مرحوم آخوند عنوان این بحث را شک در تعبّدی و توصّلی بودن یک واجب قرار داده است. یعنی اگر احراز کردیم چیزی واجب

است ولی برای مـا معلوم نشـد که «آیـا این واجب، واجب تعبّـدی است یـا واجب توصّـلی»؟ در اینجـا چه بایـد کرد؟ آیا می‌توان به اطلاـق- لفظی یا مقامی ۲۲۸]- تمسک کرده و توصّـلی بودن را اسـتفاده کرد؟ و اگر دست ما از اطلاق کوتاه شـد و نوبت به اصـل عملی رسـید، آیـا مقتضـای اصل عملی، برائت از تعبـدیت است و اتیان واجب، به‌صورت توصّـلی، کفایت می‌کنـد یا اینکه مقتضای اصل عملی، اشـتغال است و لازمه اصالـهٔ الاشـتغال این است که باید جهت تعبّدیت رعایت شود؟[۲۲۹] مرحوم آخوند قبل از شـروع بحث، مطالبی را به‌عنوان مقدّمه مطرح می‌کند، این مطالب عبارتند از: ۱- معنای تعبدی و توصّلی چیست و فرق بین واجب تعبدی و واجب توصّلی کدام است؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۲

۲- آیا قصـد قربت می‌تواند در ردیف سایر اجزاء و شـرایط در مأمور به قرار گیرد؟[۲۳۰] ولی به حسب ظـاهر، وجهی برای این معنا به‌نظر نمی‌رسـد، زیرا سـایر مبـاحث مطرح شـده در بحث تعبـدی و توصّـلی نیز دارای اهمیت بـوده و بایـد مورد بحث قرار گیرنـد و این‌گونه نیست که مسأله شک در تعبدیت و توصـلیت- که عنوان بحث مرحوم آخوند است- اهمیت بیشتری نسبت به سایر مباحث داشته باشد.

بحث اوّل: تقسیم واجب به تعبدی و توصّلی

اشاره

آنچه در کلمـات اصـولیین ملاـحظه می‌شـود این است که در ارتبـاط بـا این تقسـیم، دو نکته وجـود دارد: نکته اوّل: این تقسـیم- به حسب ظـاهر کلمات فقهاء- تقسـیمی ثُنائی است و شقّ سوم برای آن وجود نـدارد. نکته دوم: این دو عنوان، مقابل هم قرار گرفته‌اند که از یکی از آنها به واجب تعبّدی و از دیگری به واجب توصّلی تعبیر می‌شود. به عنوان مقدمه باید مطلبی را مطرح کنیم تا با توجه به آن مطلب، معلوم گردد که جمع بین این دو نکته در عبـارات اصولیین، صـحیح نیست یعنی ما نمی‌توانیم از طرفی تقسـیم را ثُنائی بـدانیم و از سویی عنوان طرفین را به‌صورت تعبّـدی و توصّـلی مطرح کنیم، بلکه از یکی از این دو نکته باید صـرف‌نظر کرد. یا باید تقسیم را «ثلاثی» بنماییم ۲۳۱] و یا به‌جای عنوان «تعبّدی» عنوان دیگری قرار دهیم. آن مطلب- که به‌عنوان مقدّمه است- این اسـت که: به حسب ظاهر و به حسب دلالت لغت، کلمه تعبّد، در رابطه با عبادت است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۳

عبـادت چیزی اسـت کـه در فارسـی از آن به «پرسـتش» تعبیر می‌کنیم. آیـا- به حسب آنچه در ذهن مـا مرتکز است- مجرّد این که انسـان عملی را بـا قصـد قربت انجـام دهـد، موجب تحقّق عبـادت است؟ به‌عبـارت دیگر: درست است که عمل توأم با قصـد قربت، مـوجب قرب إلی اللَّه است ولی آیـا از هر چیزی که مـوجب تقرب شـود، می‌توان به «عبـادت» تعبیر کرد؟ عبـادت، در لغت، دارای معنای وسیعی است و همیشه کلمه اللَّه به دنبال آن آورده نمی‌شود، لذا مردم زمان جاهلیت نیز بت‌ها را عبادت می‌کردند اگرچه این عمـل آنها شـرک و حرام بوده ولی بالاخره از نظر ماهیت، عبادت بوده است. حتی در مورد شـرک نیز گفته می‌شود: شـرک بر سه قسم است: شـرک در ذات، شـرک در فعل و شرک در عبادت. و چیزی که مردم زمان جاهلیت گرفتار آن بودند، شرک در عبادت بود. آنها در ذات خداوند، هیچ شـرکی قائل نبودند، در فعل هم، مشـرک نبودند (و لئن سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَ السـماواتِ و الأرضَ لیقولُنّ اللَّهُ)[۲۳۲] یعنی علاـوه بر اینکه شـرک در ذات قائـل نبودنـد، شـرک در فعـل هم قائل نبودنـد، ولی در مقام عبادت، گرفتار شـرک بودنـد و بت‌پرستی می‌کردنـد. چیزی که کلمه توحیـد- یعنی (لاـ إله إلّا اللَّه)- برآن دلالت می‌کنـد، همین توحیـد در عبادت و نفی

معبودیت غیر خداوند است. لذا شما «إله» را به «معبود» معنا می‌کنید و می‌گویید: (لا إله إلّا اللّه) یعنی «لا معبود إلّا اللّه». یعنی در مقام عبادت، تنها کسی که شایستگی پرستش و عبادت را دارد، خداوند متعال است.

اما این بدان معنا نیست که پرستش بت، دارای عنوان عبادت نباشد، خیر، در اینجا هم عنوان عبادت تحقّق دارد ولی عبادتی است که شرک است. زیرا این عمل، شرکت در عبادت است. بنابراین، اضافه عبادت به بتها، به نحو مَجاز نیست، بلکه به نحو حقیقت است ولی عبادت و پرستشی است که دارای عنوان شرک بوده و حرام است. حال ما با قطع‌نظر از مضاف الیه کلمه عبادت، می‌خواهیم خودِ کلمه عبادت را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آیا در مفهوم عبادت، خصوصیتی زاید بر تقرّب به شخص یا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۴

چیزی مطرح است؟ ظاهر این است که در مفهوم عبادت، علاوه بر تقرّب، خصوصیت دیگری نیز وجود دارد. اگر کسی پدر و مادر خود را اطاعت کند و هدف او هم قرب به والدین باشد یعنی می‌خواهد منزلتش نزد والدین بالا برود، آیا در اینجا کلمه «عبادت» به کار برده می‌شود؟ خیر، ما یک چنین تعبیری به کار نمی‌بریم. عبادت، دارای محدوده خاصّی است و در مفهوم آن، تضیّقی اخذ شده که موجب می‌شود ما نتوانیم از هر اطاعتی به عبادت تعبیر کنیم. ظاهر این است که عبادت، چیز مخصوصی است. خضوع و خشوع در پیشگاه شخص و معبود، عنوان خاصّی است و مجرّد اینکه انسان دستور خداوند را انجام دهد و هدفش هم تقرّب به او باشد، موجب تحقّق عبادت نیست. گاهی بعضی از تعبیرات ناشی از کم‌توجهی است، مثلًا معروف این است که «اگر کسی واجب توصّلی را با قصد قربت انجام دهد، آن واجب، همانند واجب تعبّدی می‌شود». آیا واقعاً واجب توصّلی، عبادت می‌شود؟ اگر کسی می‌خواهد لباس نجس خود را برای نماز، تطهیر کند به‌گونه‌ای که اگر مسأله نماز و موافقت امر خداوند نبود، در صدد تطهیر لباس خود برنمی‌آمد، آیا این تطهیر که با قصد قربت انجام شده، همانند خود نماز، دارای عنوان عبادت می‌شود؟ خیر، این‌گونه نیست. بلکه تطهیر ممکن است به دو صورت واقع شود:

صورتی که ثوابی برآن مترتب نشود و صورتی که موجب ترتب ثواب و قرب به خداوند باشد. ولی ترتب ثواب و تقرب، ملازم با عبادت بودن عمل نیست. عمل باید عنوان پرستش پیدا کند. تحقّق این عنوان در نماز به این صورت است که: ابتدا در برابر خالق و معبود، قیام می‌کند، بدون اینکه هیچ حرکتی داشته باشد، سپس به رکوع و پس از آن به سجده می‌رود، تمامی این اعمال به طرف خانه کعبه است.[۲۳۳] این عبادت و پرستش است، ولی شستن لباس را نمی‌توان عبادت نامید، اگرچه قصد تقرّب در کار باشد،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۵

چگونه قصد تقرّب سبب می‌شود که ماهیتِ شستن لباس، عوض شود؟ پس به مجرّد اینکه انسان عملی را که در ارتباط با خداوند است، با قصد قربت انجام دهد، نمی‌توان آن را عبادت نامید، اگرچه دارای اجر و ثواب و موجب تقرّب به خداوند است. ولی چه دلیلی بر عبادت بودن آن وجود دارد؟ این مطلب حتی در مورد واجبات نیز مطرح است، مثلًا پرداخت زکات و خمس، قصد قربت لازم دارد و اگر کسی این دو واجب را بدون قصد قربت انجام دهد ارزشی ندارد. ولی نسبت به کسی که در مسجد نماز می‌خواند گفته می‌شود: «این شخص مشغول عبادت است» اما اگر نزد مرجع تقلید نشسته و مشغول پرداختن خمس یا زکات است گفته نمی‌شود: «این شخص مشغول عبادت است»، با اینکه در اینجا هم قصد قربت تحقّق دارد.

درحالی‌که اگر ملاک صدق عنوان عبادت، وجود قصد قربت باشد، در هر دو وجود دارد. و یا اگر کسی مشغول تطهیر لباس خود باشد و قصد قربت هم دارد آیا می‌توانیم بگوییم:

«این شخص مشغول عبادت است»؟ خیر، عبادت و پرستش دارای معنا و مفهوم خاصی است که به‌طور اجمال برای ما قابل فهم است. ما هرجا اطاعت باشد، به خودمان اجازه نمی‌دهیم که کلمه عبادت را به کار ببریم. ولی در بعضی جاها کلمه عبادت به‌کارمی‌رود، مثل: نماز، روزه، حجّ و .... ولی آیا این خصوصیتی که در عبادت وجود دارد از چه راهی ثابت می‌شود؟ یکی از

راه‌های اساسی آن این است که خود شارع از آن به عبادت تعبیر کرده باشد. بعضی گفته‌اند: بعضی از افعال، ذاتاً عبادت می‌باشند، مثل سجده کردن در مقابل غیر که ملازم با عبادت غیر است. اگر سجده در مقابل خدا باشد، عبادت خدا و اگر در مقابل بت باشد، عبادت بت به‌حساب می‌آید. و لازم نیست دلیلی بیاید و عبادت بودن سجده را ثابت کند. ولی مسئله به این صورت نیست. در ذات سجود، مسأله عبادیت و عبودیت، نهفته نیست. شاهد این مطلب این است که خداوند متعال به ملائکه امر کرد که در مقابل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۶

آدم علیه السلام سجده کنند. آیا این سجده، به‌عنوان عبادت حضرت آدم علیه السلام محسوب می‌شود؟

خیر، اگر چنین بود، ما باید در ادلّه شرك در عبادت تخصیص قائل شویم و بگوییم:

خداوند در اینجا نه تنها اجازه شرك در عبادت داده بلکه به آن امر کرده است، درحالی‌که سیاق آیه (إنّ اللَّه لا یغفر أن یشرك به)[۲۳۴] غیر قابل تخصیص است. ممکن است گفته شود: این سجده، غیر از سجده‌ای است که ما در مورد آن بحث می‌کنیم. می‌گوییم: دلیلی بر این مطلب نداریم. ظاهر آیه شریفه (و إذ قلنا للملائکهٔ اسجدوا لآدم)[۲۳۵] این است که این سجده، به همین معنایی است که ما در رابطه با آن بحث می‌کنیم. بنابراین سجده برای آدم علیه السلام به‌عنوان عبادت او به‌حساب نمی‌آید بلکه یك عمل مأمور به از ناحیه خداوند است بدون اینکه جنبه عبادیت داشته باشد. از اینجا کشف می‌کنیم که در ذات سجده، مسأله عبادیت مطرح نیست. بلی سجده هم گاهی عنوان عبادیت پیدا می‌کند. پس راه تشخیص عبادیت این است که به ادلّه و تعبیرات شارع و تعبیرات متشرعه- که متخذ از شارع است- مراجعه کنیم. و ما گفتیم: عبادیت، دارای خصوصیتی زائد بر قصد تقرّب است و واجب تقرّبی (یا قربی) معنایی اعم از واجب تعبدی است. نکته‌ای در ارتباط با عنوان اطاعت: عنوان «اطاعت» در کلمات اصولیین در رابطه با اموری که قصد قربت در آنها معتبر است به کار برده می‌شود. ولی از نظر لغت و قرآن، دارای معنای عامی است و حتی قصد قربت در آن دخالت ندارد. آیه شریفه (یا أیّها الّذین آمنوا أطیعوا اللَّه و أطیعوا الرسول)،[۲۳۶] دارای دو امر است: امر در (أطیعوا اللَّه) ارشادی و در (أطیعوا الرسول) مولوی است. خداوند متعال با این امر مولوی ما را به اطاعت از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۷

حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور نموده است. معنای اطاعت رسول، انجام دادن دستورات آن حضرت است. ولی آیا برای انجام همه دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله باید قصد قربت نمود؟ در حدیث «لاضرر» که پیامبر صلی الله علیه و آله به شخص انصاری می‌فرماید: «برو درخت خرمای سمرهٔ بن جندب را بکن و نزد او بینداز» آیا موقع کندن درخت باید قصد قربت نمود؟

خیر، اطاعت رسول صلی الله علیه و آله به معنای «گوش به فرمان آن حضرت بودن» است و این معنا، اعم از قربی بودن است. پس در ما نحن فیه سه عنوان وجود دارد: عنوان تعبّدی، عنوان تقرّبی- که اعم از تعبدی است- و عنوان اطاعت، که نزد اصولیین در مورد قربیات به کارمی‌رود ولی در لغت و قرآن دارای معنای عامی است. رجوع به اصل بحث: همان گونه که در ابتدای بحث اشاره کردیم، در تقسیم واجب به تعبّدی و توصّلی- که در کلمات اصولیین شایع شده است- دو نکته وجود داشت که ما باید از یکی از آنها صرف‌نظر کنیم. حال با توجه به مطالب فوق می‌گوییم: یا باید کلمه «تعبّدی» را برداشته و به‌جای آن، عنوان «تقرّبی» را قرار دهیم و بگوییم: «واجب بر دو قسم است: تقرّبی و توصّلی. و واجب تقرّبی هم بر دو قسم است: واجب تقرّبی عبادی مثل نماز، و واجب تقرّبی غیر عبادی، مثل زکات». اگر بخواهیم ثنائی بودن تقسیم محفوظ بماند باید چنین کاری انجام دهیم. و یا باید از تقسیم ثنائی صرف‌نظر کنیم و بگوییم: «واجب بر سه قسم است:

تعبّدی، تقرّبی ۲۳۷] و توصّلی. و اگر بخواهیم ثنائی بودن تقسیم را حفظ کرده و از عنوان «تعبّدی» هم صرف‌نظر نکنیم، با مشکل مواجه می‌شویم زیرا واجباتی چون زکات و خمس داخل در هیچ‌یك از این دو عنوان قرار نمی‌گیرند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۸

فرق میان واجب تعبدی و توصّلی

بعضـی گفته‌انـد: واجب تعبّـدی- و به تعبیر ما «واجب قربی»- عبارت از آن واجبی است که هدف و غرض آن برای ما معلوم نباشد، مثل حـجّ که بعضـی از مناسک آن برای ما قابل درک نیست. ولی واجبی که هدف و غرضـش برای ما معلوم باشد، واجب توصّـلی می‌باشـد. مثلًا اگر لبـاس انسـان به بول نجس شـده باشـد بایـد آن را برای نمـاز تطهیر کنـد. روشن است هـدف از این کار، حصول طهارت است. به نظر ما، این حرف درست نیست، زیر هدف بسیاری از واجبات تقرّبی (یا تعبّدی) در قرآن و روایات مشخص شده اسـت. قرآن در مـورد نمـاز می‌فرمایـد: (إنّ الصّـِلاةَ تَنْهی عَـنِ الفَحشـاء وَ المُنْکر)[۲۳۸] و یـا روایـت می‌گویـد: «الصـلاة معراج المؤمن»[۲۳۹] و یا «الصلاة قربان کلّ تقی»[۲۴۰] این عبارات، هدف از نماز را مشخص کرده‌اند. و در مورد روزه می‌فرماید: (کُتِبَ عَلیکم الصِّـیام کَما کُتب عَلی الّذینَ مِن قَبلِکم لعلّکم تتقون)[۲۴۱] که حصول تقوا را به‌عنوان هـدف روزه بیان کرده است. بنابراین، فرق بین واجب تعبّـدی (یا تقرّبی) و واجب توصّـلی، در رابطه با علم و جهل به غرض و هدف نیست بلکه مسئله همان‌طوری است که مرحوم آخونـد و جمعی دیگر اشـاره کرده‌انـد. مرحوم آخونـد و جمعی دیگر[۲۴۲] می‌گوینـد: واجب تعبّـدی عبارت از واجبی است که می‌دانیم غرض از آن واجب، بدون قصد قربت حاصل نمی‌شود ولی غرض آن گاهی برای ما معلوم و گاهی مجهول است. ما اجمالًا می‌دانیم که وقوف در عرفات و مشعر باید همراه با قصد قربت باشد و غرض از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۹

وقـوفین بـدون قصـد قربـت حاصـل نمی‌شـود، هرچنـد نمی‌دانیم هـدف از وقـوف در عرفـات و مشـعر چیست؟ اگرچه در بعضـی از روایات،[۲۴۳] اشاراتی شده است ولی فهم و حتی دانستن آنها برای ما لازم نیست. اما واجب توصّلی واجبی است که غرض از آن، حصول مأمور به در خارج است، خواه همراه با قصـد قربت باشـد یا نباشد. در نتیجه روی مبنای اینان، واجب تعبّدی واجبی است که اگر قصـد قربت همراه آن نباشـد، غرض از آن حاصـل نمی‌شود و حتی اگر ذرّه‌ای خـدشه پیـدا کنـد و ریـا کنار آن باشـد فایـده‌ای ندارد. ولی ملاک واجب توصّلی عبارت از تحقّق مأمور به در خارج است.

خواه قصـد قربت باشـد یا نباشـد. اشـکال: تعبیر به «واجب» در مورد توصـلیات صـحیح نیست، زیرا عملی که بر انسان واجب است و انسان می‌خواهـد آن را انجام دهـد، بایـد خصوصـیات زیرا را دارا باشـد: اوّلًا: عمل را خود انسان انجام دهد، یعنی مباشـرت، در آن دخالت دارد. مگر در بعضی از موارد که- بر خلاف قاعده- دلیل بر جواز استنابه قائم شده است. و الّا در هرجایی که دلیلی بر جواز اسـتنابه قائم نشـده است، مسأله مباشـرت مطرح است. ثانیاً: آن عمل، با اراده و التفات و توجه باشـد. اگر کسـی در حال خواب، بلند شـد و نماز خوانـد، این نماز، فایـده‌ای نـدارد. ثالثاً: اگر آن عمل، واجب تعبـدی (یا تقربی) است، باید همراه با قصد قربت نیز باشد. این سه مرحله، در واجبات تعبّـدی (یا تقرّبی) معتبر است اما در واجبات توصّـلی معتبر نیست. در واجب توصّـلی، نه تنها قصـد قربت معتبر نیست بلکه التفات و توجه هم معتبر نیست. اگر کسـی در حال خواب، لباس خود را تطهیر کنـد و یا شـخص دیگری بیایـد این کار را انجام دهد- هرچند بدون اطلاع انسان- غرضِ تطهیر حاصل شده و اشکالی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۰

اشـکال این است که امر «اغسل ثوبک» دارای مخاطب است و مخاطب آن، مکلّف است. درحالی‌که شـما می‌گوییـد: نه قصد قربت می‌خواهد، نه اراده و التفات و نه مباشـرت و حتی اسـتنابه هم نمی‌خواهد بلکه اگر باد هم بوزد و لباس را در حوض بیندازد و مدّتی در حوض بماند، مأمور به در «اغسل ثوبک» تحقّق پیدا کرده است. در این صورت، شـما چگونه این را واجب می‌نامید؟ چگونه این را تکلیف می‌نامیـد؟ جواب: بـا درنظر گرفتن دو نکته، اشـکال برطرف می‌شود: ۱- اگرچه لازم نیست غرضِ واجب برای مـا معلوم

باشد ولی در اینجا می‌دانیم که غرض از «اغسل ثوبک» حصول طهارت است، از هر طریقی باشد. ۲- چون مسأله تکلیف مطرح است و تکالیف، مشروط به قدرت مکلّف بر انجام مکلّف به می‌باشند، فرض را باید در جایی به کار ببریم که مکلّف، قادر بر انجام مأمور به است. حال که از طرفی قدرت حاصل است و از طرفی تحقّق مأمور به، به هر صورتی باشد کفایت می‌کند، چه اشکالی پیش می‌آید؟ توجّه تکلیف، دارای اشکال نیست، زیرا مکلّف، قادر بر انجام مأمور به است. سقوط تکلیف هم دارای اشکال نیست، زیرا سقوط تکلیف، به واسطه حصول غرض از تکلیف است و در صورت حصول غرض، حالت انتظاری برای ما وجود ندارد.

بحث دوم: کیفیت اعتبار قصد قربت در واجب تعبّدی [۲۴۴]

اشاره

در بحث گذشته گفتیم: معروف این است که واجبات تعبّدی، واجباتی هستند که قصد قربت در آنها اعتبار

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۱

دارد و غرض و هدف مولا، بدون آن حاصل نمی‌شود. ولی واجبات توصّلی، واجباتی هستند که قصد قربت در آنها اعتبار ندارد. اکنون بحث در کیفیت اعتبار قصد قربت در واجبات تعبّدی است. تحریر محلّ بحث: واجب تعبّدی، دارای اجزاء و شرایطی است. آن اجزاء و شرایط در یک جهت با هم مشترکند و آن این است که همه آن‌ها تحت پوشش امر قرار می‌گیرند و در مأمور به- بما هو مأمور به- دخالت دارند. هریک از اجزاء صلاهٔ- مثل رکوع و سجود و ...- جزء مأمور به هستند یعنی در مقام تعلّق امر، به‌عنوان جزئیت، ملاحظه شده‌اند.

در باب شرایط نیز، تقیّد مأمور به به وجود این شرایط، در مقام تعلّق امر، ملاحظه شده است و امر- درحقیقت- به این‌ها تعلّق گرفته است.[۲۴۵] به‌عبارت دیگر: مولا وقتی می‌خواهد مرکّبی را مأمور به قرار دهد، اجزاء و شرایط این مرکّب را ملاحظه می‌کند سپس امر را متعلّق به این مرکّب مقید به شرایط می‌کند، که درحقیقت، این‌ها عنوان مأمور به پیدا می‌کنند. لذا در مقام تعریف مأمور به، اجزاء و شرایط مطرح می‌شوند. نزاع در این است که آیا قصد قربت که وجه امتیاز واجب تعبدی از واجب توصّلی است و زائد بر اجزاء و شرایط، اعتبار دارد، به چه کیفیتی در واجبات تعبّدی اعتبار شده است؟ آیا مانند سایر اجزاء و شرایط است؟ یعنی اگر عنوان جزئیت دارد، مثل سایر اجزاء، در مقام تعلّق امر ملاحظه شده است و اگر شرطیت دارد، مثل سایر شرایط در مقام تعلّق امر ملاحظه شده است؟ عده‌ای قائلند که مسئله به همین کیفیت است و قصد قربت مانند رکوع و سجود و طهارت است و هیچ ویژگی خاصی ندارد. شیخ انصاری رحمه الله اولین کسی است که فرموده است: قصد قربت، در ردیف سایر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۲

اجزاء و شرایط نیست و نمی‌تواند در متعلّق امر قرار گیرد. بعد از شیخ انصاری رحمه الله نیز جماعتی از بزرگان شاگردان ایشان- از جمله مرحوم آخوند- از استاد خود تبعیت کرده و همین مسیر را پیموده‌اند ولی نحوه استدلال آنان فرق دارد. ما قبل از اینکه کلام مرحوم شیخ و دیگران را نقل کنیم لازم است در ارتباط با ثمره این نزاع، بحثی داشته باشیم:

ثمره نزاع

این‌گونه نیست که بحث حاضر، یک بحث علمی محض باشد بلکه ثمره مهمی برآن مترتب است و آن در جایی است که وجوب

یک چیز برای ما یقینی باشد ولی شک در تعبّدیت و توصّلیت آن داشته باشیم. بیان مطلب: ما اگر در ارتباط با سایر اجزاء و شرایط- غیر از قصد قربت- شک کنیم، مثلًا شک کنیم که آیا سوره، جزء صلاهٔ است یا نه؟ در اینجا قبل از مطرح کردن مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی و بحث در ارتباط با جریان أصالهٔ البراءهٔ یا أصالهٔ الاشتغال، بحث دیگری مطرح است و آن این است که اگر دلیل وجوب صلاهٔ- یعنی (أقیموا الصلاهٔ)- اطلاق لفظی داشته باشد، ما به آن اطلاق تمسک می‌کنیم و جزئیت سوره را نفی می‌کنیم، زیرا اگر سوره، جزئیت داشت، مولا باید جزئیت آن را بیان می‌کرد، چون فرض این است که مولا در مقام بیان مأمور به بوده و قدر متیقنی هم در مقام تخاطب، وجود ندارد. مولا گفته: (أقیموا الصلاهٔ) و عنوان «صلاهٔ» هم بدون سوره تحقّق پیدا می‌کند و هم با سوره، و اگر ما شک در جزئیت سوره برای نماز داشته باشیم، در درجه اول باید به اطلاق لفظی (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کنیم. اگر (أقیموا الصلاهٔ) اطلاق لفظی نداشت- یعنی مقدمات حکمت تمام نبود- نوبت به اقل و اکثر ارتباطی می‌رسد و بحث می‌شود که آیا در اقل و اکثر ارتباطی، أصالهٔ البراءهٔ

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۳

جاری می‌شود یا أصالهٔ الاشتغال؟ روشن است که در صورت وجود دلیل لفظی- هر چند به‌صورت اطلاق- هیچ‌یک از أصالهٔ البراءهٔ و أصالهٔ الاشتغال جریان پیدا نمی‌کنند. همچنین اگر شک در شرطیت چیزی داشته باشیم، ابتدا به اطلاق لفظی مراجعه می‌کنیم. اطلاق لفظی، شرطیت آن چیز را نفی می‌کند. اگر اطلاق لفظی وجود نداشت، نوبت به اقلّ و اکثر ارتباطی می‌رسد و بحث می‌شود که آیا در اقلّ و اکثر ارتباطی، اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود یا أصالهٔ الاشتغال؟ پس در باب اجزاء و شرایط، این مسئله روشن است که در صورت شکّ در جزئیت و شرطیت، مرجع اوّلی ما اطلاق دلیل مأمور به است. حال در باب قصد قربت اگر قائل شدیم که قصد قربت، مانند سایر اجزاء و شرایط در مأمور به دخالت دارد و از نظر تعلّق امر، هیچ خصوصیتی برای قصد قربت مطرح نیست، در این صورت، اگر در مورد واجبی شک داشته باشیم که آیا قصد قربت اعتبار دارد یا نه؟ اگر اطلاق لفظی داشته باشیم به همان اطلاق لفظی تمسک کرده و حکم به عدم اعتبار قصد قربت می‌کنیم. ولی اگر همانند شیخ انصاری رحمه الله و شاگردان ایشان قائل شدیم «قصد قربت مانند سایر اجزاء و شرایط نیست و نمی‌تواند در مأمور به اخذ شود» در این صورت اگر در اعتبار قصد قربت در یک واجب شک کردیم، نمی‌توانیم به أصالهٔ الإطلاق تمسک کنیم، زیرا أصالهٔ الإطلاق در جایی قابل تمسک است که مأمور به، امکان تقیید داشته باشد، درحالی‌که اینان می‌گویند: «محال است قصد قربت بتواند در مأمور به اخذ شود»، در این صورت، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق کلام مولا تمسک کنیم. مولا اگرچه در مقام بیان بوده ولی نمی‌توانسته مأمور به را مقید به قصد قربت کند، زیرا چنین چیزی- به نظر اینان- استحاله دارد. لذا نمی‌توانیم به أصالهٔ الإطلاق تمسک کنیم. بنابراین نزاع مذکور دارای ثمره عملی مهمّی است. حال با توجه به اینکه- به حسب ظاهر- اولین کسی که استحاله را مطرح کرده مرحوم شیخ انصاری است، ما ابتدا به بررسی کلام ایشان می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۴

نظریه شیخ انصاری رحمه الله

شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: قیود و اوصافی که در مأمور به دخالت دارد بر دو قسم است: قسم اوّل: قیودی که قبل از تعلّق امر و با قطع نظر از تعلّق امر باشند و امکان دارد که مأمور به، متصف به آن قید نباشد. به عبارت دیگر: ما وقتی قبل از تعلّق امر، قید را در ارتباط با مأمور به ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم مأمور به دو حالت می‌تواند پیدا کند: همراه بودن با آن قید و خالی بودن از آن قید. در باب صلاهٔ، این مسئله هم در مورد اجزاء مطرح است و هم در مورد شرایط.

نماز- با قطع‌نظر از تعلّق امر- هم می‌توانـد با سوره واقع شود و هم بـدون سوره، هم می‌توانـد قبل از دخول وقت واقع شود و هم بعد از دخول وقت، هم می‌تواند با طهارت لباس باشد و هم بدون طهارت لباس، هم می‌تواند با طهارت از حدث همراه باشد و هم بدون طهارت از حـدث. بنابراین، قیود مـذکور قیودی هسـتند که با قطع‌نظر از تعلق امر به مأمور به، مأمور به نسـبت به آنها دو حالت دارد. این سنخ قیود می‌توانند در مقام تعلّق امر مطرح شوند، مثل اینکه مولا بگوید:

صلّ مع الرکوع، صلّ مع الطهارهٔ، صلّ بعـد دخول الوقت و .... قسم دوم: قیودی هسـتند که با قطع‌نظر از تعلق امر، مأمور به نسـبت به آن‌ها دو حالت ندارد. قبل از ذکر مثال، لازم است تشبیهی ذکر کنیم: عنوان «مأمور به» بودن عنوانی است که با قطع‌نظر از امر مطرح نیست. اگر مرکّبی را به‌عنوان «صـلاهٔ» تشـکیل دادیم، تـا وقتی که امر به آن تعلّق نگرفته نمی‌توان آن را «مـأمور به» نامیـد، نمی‌توان عنوان «واجب» یا «مسـتحب» را برآن تطبیق کرد. این مسئله، با رکوع و سـجود فرق دارد بایـد امر مولا بیاید تا بتوانیم به این مرکب، عنوان «مأمور به» را اطلاق کنیم و آن را «واجب» یا «مستحب» بنامیم. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: «قصد قربت» از این قبیل است. البته ما به‌زودی احتمالاتی در ارتباط با معنای «قصد قربت» مطرح خواهیم کرد ولی «قصد قربت» در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۵

کلام مرحوم شیخ انصاری و شاگردان ایشان به‌معنای «قصد الأمر»- که معنای شایع قصد قربت است- می‌باشد. یعنی انسان نماز را به داعی اینکه امر به آن تعلّق گرفته است انجام دهد. و به اصـطلاح دیگر اصولی، نماز را به «قصد امتثال امر» انجام دهد. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: چگونه می‌توانیم تا وقتی امری نیامده و تکلیفی به صـلاهٔ تعلّق نگرفته، بگوییم: «صـلاهٔ مقید به داعی امر»؟ امری نیست که «صـلاهٔ مقیّد به داعی امر» را درست کنیم. ابتدا باید امر بیاید تا بعد از آن بتوان صـلاهٔ را مقیّد به داعی امر کرد. همان‌طور که تا وقتی امر نباشـد، عنوان مأمور به و عنوان واجب و مسـتحب تحقق ندارد. مرحوم شـیخ انصاری می‌فرماید: قیود قسم اوّل، داخل در دایره مأمور به است ولی قیود قسم دوم نمی‌تواند داخل در دایره مأمور به باشد.[۲۴۶] ایشان به همین اندازه اکتفا کرده است ولی شاگردان ایشان- از جمله مرحوم آخوند- در مقام اقامه برهان و استدلال وارد شده و ادلّه متعدّدی را ذکر کرده‌اند.

معانی قصد قربت

معانی متعددی برای قصد قربت ذکر شده است: ۱- داعی امر: معنای معروف قصد قربت عبارت از این است که انسان مأمور به را به داعی امر انجام دهد. یعنی اگر از او سؤال کنند: چرا این مأمور به را انجام می‌دهی؟

بگویـد: به خاطر اینکه امر به آن تعلّق گرفته است. قصـد قربت در کلمات فقهاء معمولًا به این معنا می‌آید. ۲- داعی محبوبیت: یعنی انسـان مـأمور به را به داعی اینکه این عمل نزد مولا محبوبیت دارد، انجام دهـد. ۳- داعی مصـلحت ملزمه: یعنی انسان مأمور به را به داعی مصلحت ملزمه‌ای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۶

که- طبعاً- در آن واجبْ وجود دارد، انجام دهـد. ۴- داعی حُسن: یعنی انسان مأمور به را به داعی حسن آن عمل، انجام دهـد بدون اینکه کـاری به محبوبیت و مصـلحت ملزمه داشـته باشـد. مثل اینکه انسان زکات را به فقیر می‌دهـد و انگیزه او کمک کردن به فقیر اسـت و ایـن کـاری است که از نظر عقلاء دارای حسن است. ۵- داعی قرب به مولا: یعنی انسـان عمـل را به داعی قرب به مولا و نزدیـک شـدن به او انجـام دهـد. ولی همـان‌طوری که قبلًا اشاره کردیم، قصـد قربتی که در کلام شـیخ انصاری رحمه الله و بزرگان شاگردان ایشان- با واسـطه یا بدون واسـطه- مورد نفی و اثبات قرار گرفته «که آیا می‌شود در متعلّق امر اخذ شود یا نه؟» قصد قربت به معنای اوّل است. بحث در این است که آیا اتیان به داعی تعلق امر، می‌تواند در ردیف سایر اجزاء و شـرایط قرار گیرد یا نه؟ شـیخ

انصاری رحمه الله و شاگردان ایشان قائل به استحاله شده‌اند.

البته در کلمات اینان، اختلافی وجود دارد که آیا مقصود از این استحاله، استحاله ذاتی است یا استحاله بالغیر؟

آیا استحاله اخذ قصد قربت در متعلّق امر، استحاله ذاتی است یا استحاله بالغیر است؟

همان‌طور که واجب بر دو قسم است: واجب بالـذات و واجب بالغیر، ممتنع نیز بر دو قسم است: ممتنع بالـذات و ممتنع بالغیر. واجب بالـذات: عبارت از واجبی است که وجوب و لزوم تحقق آن به حسب ذات باشد، مثل باری تعالی که از وجوب وجودش، به وجوب وجود بالذات تعبیر می‌شود. واجب بالغیر:[۲۴۷] عبارت از چیزی است که به حسب ذاتش، ضرورتِ وجود ندارد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۷

ولی به‌واسطه غیر و به واسطه امر دیگری، ضرورتِ وجود پیدا کرده است، یعنی ضرورت وجود، در رابطه با ذاتش نیست بلکه مستند به غیر است، مثل وجوب وجودی که برای معلول تحقق پیدا می‌کند. معلول- به حسب ذات- ضرورتِ وجود ندارد ولی به واسطه وجود علت، ضرورتِ وجود پیدا می‌کند. علّت تامّه هر چیزی که تحقق پیدا کرد، آن چیز، واجب‌الوجود می‌شود ولی نه واجب‌الوجود بالـذات، بلکه واجب‌الوجود بالغیر است، یعنی واجب‌الوجود به سبب علتی که غیر از معلول و مغایر با معلول است. استحاله بالذات: مثل اجتماع نقیضین که در رأس تمامی استحاله‌ها قرار دارد.

تمام محالات باید رجوع به اجتماع نقیضین کند تا استحاله، تحقق داشته باشد. حتی در مورد اجتماع ضدّین نیز محققین می‌گویند: استحاله اجتماع ضدّین، به خاطر این است که منتهی به اجتماع نقیضین می‌شود نه اینکه اجتماع ضدین، در ردیف اجتماع نقیضین باشد. هرچند در این جهتی که ما بحث می‌کنیم فرقی ندارد. اجتماع نقیضین، استحاله ذاتی دارد، اجتماع ضدّین هم استحاله ذاتی دارد، حال ریشه آن همان اجتماع نقیضین باشد یا نباشد. استحاله بالغیر: مثال استحاله بالغیر، همان مثال واجب بالغیر است. اگر معلول بخواهد با قید معلولیّت خود، بدون علّت، تحقق پیدا کند، محال است. امّا استحاله آن، استحاله ذاتی نیست. تحقق حرارت، استحاله ذاتی ندارد ولی با توجه به اینکه معلول است، نمی‌تواند بدون علّت تحقق یابد. چنین چیزی استحاله دارد و از آن به «استحاله بالغیر» تعبیر می‌کنیم.[۲۴۸] حال بحث در این است که کسانی که می‌گویند: «اخذ قصد قربت در متعلّق امر، استحاله دارد» کلماتشان متفاوت است. از کلمات بعضی از آنان «استحاله ذاتی» و از کلمات بعضی دیگر «استحاله بالغیر» استفاده می‌شود. مثلًا مرحوم آخوند وقتی می‌خواهد مسئله را عنوان کند، ظاهرش این است که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۸

می‌خواهد استحاله ذاتی را مطرح کند. ولی وقتی در مقام استدلال وارد می‌شود، از دلیل ایشان، استحاله بالغیر استفاده می‌شود. و ما به‌زودی کلام مرحوم آخوند را مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد. برای حفظ ترتیب بحث، مناسب است که ابتدا ادلّه قائلین به استحاله ذاتی و پس از آن، ادلّه قائلین به استحاله بالغیر مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اگرچه نتیجه هر دو دسته ادلّه یک چیز است و آن استحاله اخذ قصد قربت در متعلّق امر است.

ادلّه قائلین به استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر[۲۴۹]

دلیل اوّل همان نسبتی که بین عرض و معروض در تکوینیات وجود دارد، بین حکم و متعلّق حکم در شرعیات نیز وجود دارد

. توضیح: وقتی یک بیاض- به‌عنوان عرض- عارض بر جسم می‌شود و جسمْ عنوان معروضیت به خود می‌گیرد، آیا عرض و

معروض در رتبه واحدی هستند یا بین آنها نوعی تقدّم و تأخّر- هرچند رتبی باشد- وجود دارد؟ بدون اشکال، بین عرض و معروض، نوعی تقدّم و تأخّر وجود دارد، چون معروض، در وجود خودش استقلال دارد اما عرض، در عین اینکه واقعیت است، سنخ وجودی آن سنخی است که نیاز به یک محلّ و معروض در ذات آن مطرح است. چون این نیاز در ذات آن مطرح است اقتضاء می‌کند که ما نتوانیم عرض و معروض را در رتبه واحدی قرار دهیم بلکه معروض، تقدّم بر عرض دارد، البته نه تقدّم زمانی بلکه همان گونه که گفته شد تقدّم رتبی است، مثل تقدّمی که علت بر معلول دارد. این دلیل می‌گوید: در باب تشریعیات نیز همین‌طور است. نسبتی که بین متعلّق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۹

حکم و خود حکم وجود دارد همانند نسبتی است که بین جسم و بیاض وجود دارد.

صلاهٔ، عنوان معروضیت دارد و امر دارای عنوان عرض است و لازمه اینکه نسبت میان آنها نسبت بین معروض و عرض است، تقدّم رتبی صلاهٔ نسبت به امر است، یعنی وقتی صلاهٔ را با امر متعلّق به آن مقایسه کنیم باید صلاهٔ، تقدّم رتبی بر امر داشته و امر، تأخّر رتبی از صلاهٔ داشته باشد. مستدلّ سپس نتیجه‌گیری کرده می‌گوید: ما وقتی سراغ متعلّق- یعنی صلاهٔ- می‌آییم می‌بینیم تقدّم رتبی رکوع، سجود، طهارت لباس، طهارت بدن و سایر اجزاء و شرایط بر امر مانعی ندارد، یعنی ممکن است مولا قبل از آنکه امر کند، در رتبه متقدّم بر امر، این خصوصیات و اضافات را ملاحظه کند. ولی وقتی نوبت به «قصد الأمر» می‌رسد می‌بینیم قصد الأمر نمی‌تواند تقدّم بر امر داشته باشد. وقتی از مولا امری صادر نشده، چگونه می‌توانیم بگوییم: قصد الأمر، تقدّم بر امر دارد؟ اضافه، بدون تحقق مضاف الیه، معنا ندارد، شما در رتبه متقدّمه می‌خواهید این قصد الأمر را بیاورید درحالی‌که در این رتبه، امری وجود ندارد. نتیجه این می‌شود که اگر ما بخواهیم قصد الأمر را در متعلّق اخذ کنیم لازمه‌اش این است که قصد الأمر، تقدّم رتبی بر امر داشته باشد درحالی‌که مسئله برعکس است، یعنی قصد الأمر، متوقف بر امر است و چیزی که توقف بر امر دارد، باید متأخر از امر باشد. به‌عبارت دیگر: اگر بخواهیم قصد الأمر- مانند سایر اجزاء و شرایط- در رتبه متقدّم بر امر اخذ شود، لازم می‌آید که در آنِ واحد، هم متقدّم بر امر باشد و هم متأخر. و چنین چیزی استحاله ذاتیه دارد. بنابراین، از دلیل فوق، استحاله ذاتیه استفاده می‌شود.

بررسی دلیل اوّل: ما قبول داریم که در باب عرض و معروض تکوینی، معروض، تقدّم رتبی بر عرض دارد و عرض، تأخر رتبی از معروض دارد. ولی شما که می‌گویید: «بین حکم و متعلّق حکم نیز همان نسبت میان عرض و معروض تکوینی برقرار است، یعنی در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۰

آنجا هم تقدّم و تأخّر رتبی مطرح است» ما از شما سؤال می‌کنیم: آیا مقصود شما از حکم مولا چیست؟ آیا مقصود، اراده نفسانیه است که قائم به نفس مولاست یا مراد، بعث و تحریک اعتباری است که مفاد هیئت افعل است؟ در موالی عرفیه، صدور دستور مولا نسبت به عبد، متوقف بر مقدّماتی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت از اراده نفسانیه‌ای است که قائم به نفس مولا است و آن اراده، متعلّق به مراد است. مولا- وقتی به عبد می‌گوید: «اشتر اللحم»، اینجا یک اراده نفسانیه‌ای از مولا- به مراد- یعنی اشتراء لحم- تعلّق گرفته است و این اراده، قبل از دستور مولاست. ما از مستدلّ می‌پرسیم: آیا مقصود شما از حکم، همین اراده نفسانیه است که این اراده نفسانیه، یک واقعیت است. واقعیت، حتماً به این نیست که چیزی مشاهَد و محسوس خارجی باشد بلکه چون اراده قائم به نفس است واقعیتش به این است که تحقق داشته و قائم به نفس باشد، زیرا واقعیت هر چیز به حسب خود آن چیز است و واقعیت امور نفسانیه به این است که قائم به نفس باشند، همان‌طور که وجود ذهنی، یک واقعیت است ولی طرف وجودش ذهن است. اراده، مانند علم است، عالم بودن به یک چیز، امر اعتباری نیست، علمْ یک واقعیت است. معنای ذات الاضافه بودن علم، اعتباری بودن آن نیست. ولی معنای واقعیتْ این نیست که انسان آن را به چشم ببیند.

بلکه معنای واقعیتْ این است که در محل مناسبش تحقق واقعی داشته باشد. علم به یک مسئله دارای واقعیتی است که قائم به نفس

عـالم است نه اینکه واقعیـتی محسـوس و مشاهَـد در خـارج باشـد. در بـاب اراده نفسـانیه هم همین‌طور است. شـما که از منزل اراده می کنیـد در درس شـرکت کنیـد، نمی توانیم بگوییم: «این اراده، امر اعتبـاری است و واقعیت نـدارد». اراده، دارای واقعیت است ولی واقعیتی که ذات الاضافه است، یعنی نیاز به متعلّق دارد. علم، نمی‌توانـد بـدون معلوم تحقق پیـدا کنـد. کسـی نمی‌توانـد بگوید: «من عالم هسـتم» ولی وقتی نسبت به متعلق علم از او سؤال کنند، بگوید: «آن دیگر لازم نیست، بلکه من اجمالًا عالم هستم». چنین چیزی معنا ندارد. در باب اراده هم همین‌طور است. اراده،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۱

یک واقعیت ذات الإضافه است و نیاز به متعلّق دارد. کسـی نمی‌تواند بگوید: «من اراده کرده‌ام» ولی وقتی نسبت به متعلّق اراده از او سؤال کننـد، بگویـد: «لازم نیسـت اراده من به چیزی تعلّق گرفته باشـد، بلکه اصـل اراده تحقـق دارد». چنین چیزی صـحیح نیست. خلاصه اینکه ما به مستدل می گوییم: آیا مقصود شـما از حکم، همین اراده‌ای است که قائم به نفس مولاست و متعلِّق به مراد است، یا اینکه مقصود از حکم، همان بعث و تحریک اعتباری است که مفاد هیئت افْعَلْ می‌باشـد؟[۲۵۰] احتمال اوّل: این است که مقصود از حکم، همـان اراده باشـد. در این صورت می گوییم: ما دو مطلب را در ارتباط با اراده می‌پـذیریم: ۱- یک مطلب همان واقعیت و نفسانیت اراده است که جای هیچ تردیدی نیست.

و در این جهت، مثل عرض است. همان‌طور که بیاضِ عارض بر جسم، یک واقعیت غیر قابل انکار است، اراده قائم به نفس هم یک واقعیت غیر قابـل انکار است. ۲- مطلـب دیگری که مسلّم است و در این جهت شباهت به عرض دارد، این است که همـان‌طور که عرض نیـاز به معروض دارد و متقـوّم به معروض است، اراده هم به‌عنوان اینکه یـک امر ذات الإضـافه است، تعلّق به مراد دارد، اراده بـدون مراد معنـا نـدارد، مستحیل است اراده‌ای باشـد و مرادی نباشـد. این دو مطلب را ما قبول داریم ولی بحث در این است که آیا متعلّق اراده چیست؟

آیـا متعلّق اراده، عبارت از آن مراد خارجی است؟ وقتی شـما شـرکت در این درس را اراده می کنیـد، مراد شـما و متعلّق واقعی اراده شما چیست؟ آیا متعلّق واقعی عبارت از این شـرکت خارجی شـما در درس است؟ شـرکت خارجی که یک ساعت بعد از اراده شما تحقق پیدا می کند. بدون شک، حرکت شما از منزل، یک حرکت اختیاری و مسبوق به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۲

اراده است. ولی آیا متعلّق این اراده چیست؟ اگر اراده، بایـد به مراد خارجی تعلّق بگیرد و بـدون مراد خارجی تحقق پیـدا نمی کنـد، چطور یک ساعت قبل از شـرکت در درس اراده می کنیـد شـرکت در درس را؟ در حال اراده که شـرکت در درس واقعیتی ندارد و هنوز تحقق پیـدا نکرده است، پس اراده شـما به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ عین همین مسـئله در بـاب علم نیز مطرح است. علم هم یـک واقعیت نفسـانیه‌ای است که نیاز به معلوم دارد. اگر معلوم، امری است که بعـداً می‌خواهـد تحقق پیـدا کنـد، آیا الآن که معلوم متحقق فی الخارج نـداریم، علم هم نـداریم؟ محققین می گوینـد: در باب علم، یک معلوم بالذات وجود دارد و یک معلوم بالعرض، موجود در خـارج همـان معلوم بـالعرض است و معلوم بالـذات، عبـارت از صورت ذهنیّه این معلوم بالعرض است. یعنی مثلًا شـما که الآن عالم هستیـد به این که سه روز دیگر جمعه است، با وجود اینکه جمعه الآن تحقق پیـدا نکرده است ولی علم، قطعاً تحقق دارد. پس معلوم شـما چیست؟ معلوم شما همان صورت ذهنیه از روز جمعه است که الآن در نفس شما وجود دارد. ارتباط اوّلی با علم را، آن صـورت ذهنیّه دارد و روز جمعه‌ای که سه روز دیگر تحقق پیـدا می کنـد، ارتبـاط بـالعرض بـا علم دارد. پس چـون این صورت ذهنیّه، صورت ذهنیّه آن واقعیت است، آن واقعیت، اتصاف به معلومیت پیـدا می کنـد ولی اتصاف آن به معلومیت به‌عنوان معلومیت بالعرض است. لـذا محققین در باب علم می گوینـد: ما یک معلوم بالذات داریم، که در حالِ علم، تحقق دارد- ولی در نفس شـما و در ذهن شـما- و آن صورت ذهنیه معلوم در خـارج است و خود معلوم در خارج، عنوان معلومیت بالعرض را دارد. در باب اراده نیز

همین‌طور است. شما وقتی از منزل خارج می‌شوید، بدون شک، اراده‌ای دارید و اراده، هم امر واقعی است و هم نیاز به متعلّق دارد که نمی‌توان گفت:

فعلًا متعلّقی وجود ندارد، در نتیجه باید بگوییم: متعلّق این اراده عبارت از صورت ذهنیّه مراد است و آن صورت ذهنیّه، در حال اراده وجود دارد، اگرچه مراد، بعداً تحقق پیدا می‌کند. شما الآن اراده می‌کنید یک ماه بعد به مسافرت بروید، مراد شما الآن تحقق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۳

دارد و آن صورت ذهنیّه‌ای است که در ارتباط با سفر بعد از یک ماه تحقق دارد ولی خارجیت مراد، یک ماه بعد تحقق پیدا می‌کند و صورت ذهنیه‌اش، هنگام تحقق اراده باید وجود داشته باشد و الّا لازم می‌آید اراده، فاقد متعلّق باشد. حال می‌گوییم: شما که می‌گویید: «حکم، نسبت به متعلّق، مثل بیاض نسبت به جسم است» اگر بنا باشد حکم، به‌معنای اراده باشد- که احتمال اوّل همین بود- در این صورت، لازم نیست که مراد شما الآن واقعیت خارجی داشته باشد، متعلّق اراده شما، صورت ذهنیّه صلاة است. و به عبارت دیگر: وقتی مولا می‌خواهد به صلاة، امر کند، و شما هم حکم را به‌معنای اراده دانستید، می‌گوییم: این اراده هم نیاز به مراد دارد ولی مرادش صلاة خارجی با قصد امر خارجی نیست. این مراد بالعرض است. مراد بالذات، صورت ذهنیّه صلاة و صورت ذهنیّه قصد الأمر است. آیا برای مولا ممتنع است که همان‌طور که در مقام اراده، صلاة را متعلّق اراده قرار می‌دهد، صورت ذهنیّه قصد الأمر را هم متعلّق اراده قرار بدهد؟ این چه مانعی دارد؟ صورت ذهنیّه قصد الأمر که توقف بر امر ندارد.

صورت ذهنیّه قصد الأمر، عبارت از همان تصویری است که مولا- دارد. همان‌طور که مولا، صلاة را- قبل از وجود خارجی‌اش- تصویر می‌کند و آن را متعلّق اراده قرار می‌دهد، تقیّد این صلاة به‌صورت ذهنیّه قصد الأمر را هم متعلّق اراده قرار می‌دهد و این اشکالی ندارد. این کجا توقف بر آمدن امر دارد؟ در حالی که باید مسئله برعکس باشد یعنی اوّل باید قصد الأمر تحقق پیدا کند تا امر بتواند محقق شود. بنابراین آنچه موجب توهّم این مستدلّ شده، این است که خیال کرده اراده، مستقیماً به مراد خارجی تعلّق می‌گیرد، در حالی که نه تنها در اینجا صورت ذهنیّه مطرح است بلکه مراد بالذات، همان صورت ذهنیّه است و مراد بالعرض عبارت از آن واقعیتی است که بعداً تحقق پیدا می‌کند. این در صورتی است که حکم به‌معنای اراده باشد و بعید نیست که مقصود آنان از حکم، همان اراده باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۴

احتمال دوم: این است که مقصود از حکم، عبارت از بعث و زجر اعتباری باشد همان‌طور که این معنا، مشهور بین متأخرین از اصولیین می‌باشد. توضیح: بعث و زجر اعتباری در مقابل بعث و زجر حقیقی است. معنای بعث و زجر حقیقی این است که کسی دیگری را گرفته و به‌طور تکوینی، مجبور به انجام کاری بنماید و یا او را تکویناً از انجام کاری بازدارد. ولی بعث و زجر اعتباری این است که مولا- با امر یا نهی خود، مأمور را در عالم اعتبار، تحریک به انجام مأمور به بنماید و یا او را از انجام کاری بازدارد. بعث و تحریک اعتباری، مانند سایر امور اعتباریه است ولی وقتی کلمه «اعتبار» به گوش ما می‌خورد، معمولًا مثالهای معروف آن- مانند ملکیت و زوجیت ۲۵۱]- به ذهنمان می‌آید، در حالی که یکی از مصادیق امور اعتباریه، همان بعث و تحریک اعتباری- در باب اوامر- و زجر و نهی اعتباری- در باب نواهی- است. و اگر پای امر اعتباری به‌میان آمد، حسابش با عرض و معروض جدا می‌شود، زیرا در باب عرض و معروض، دو واقعیت وجود دارد: یکی جسم، که استقلال در وجود دارد و دیگری بیاض، که استقلال در وجود ندارد و نیاز به معروض دارد. در باب عرض و معروض، این حرف درست است که معروض، تقدّم رتبی بر عرض دارد و عرض، تأخّر رتبی از معروض دارد. آنجا دو واقعیت مطرح است که بین آن دو، تقدّم و تأخّر رتبی وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۵

اما در باب امور اعتباریه این گونه نیست. امر اعتباری، واقعیتی ندارد که تقدّم و تأخّر، نسبت به آن مطرح باشد. این امر اعتباری،

توجه پیدا می‌کند به صلاهٔ مقیّد به قصد الأمر، شما می‌گویید: «برای توجّه امر اعتباری به صلاهٔ مقیّد به قصد الأمر، باید قصد الأمر، وجود خارجی داشته باشد»، اگر قصد الأمر، نیاز به وجود خارجی دارد، پس خود صلاهٔ هم وجود خارجی می‌خواهد زیرا مقیّد، عبارت از صلاهٔ است. درحالی‌که شما تعلّق امر اعتباری را به خود صلاهٔ- به‌عنوان مقیّد- متوقف بر وجود خارجی صلاهٔ نمی‌دانید، زیرا اگر صلاهٔ، وجود خارجی پیدا کند، بعث و تحریک اعتباری، تحصیل حاصل خواهد بود. بنابراین همان‌طورکه تعلّق بعث و تحریک اعتباری به ذات مقیّد- که عبارت از صلاهٔ است- به معنای این نیست که قبل از تعلّق امر، باید صلاهٔ در خارج وجود پیدا کند- هرچند به تقدّم رتبی باشد- در رابطه با قیدش هم همین‌طور است.

لازم نیست که ابتدا امر و قصد الأمر وجود داشته باشد تا امر بتواند به آن تعلّق گیرد.

بلکه واقعیت مسئله این است که مولا در مقام تعلّق بعث و تحریک اعتباری، «صلاهٔ مقیّد به قصد الأمر» را ایجاد نمی‌کند بلکه آن را تصور می‌کند، سپس با «أقیموا الصلاهٔ» بعث و تحریک اعتباری را متوجّه به آن می‌کند. همان‌طور که تصوّر صلاهٔ، قبل از تحققش در خارج، خالی از اشکال است، تصور قصد الأمر هم اشکال ندارد. الآن که شما کلمه «قصد الأمر» را می‌شنوید، آن را تصوّر می‌کنید، آیا این به این معناست که باید امری تحقق داشته باشد؟ خیر، مولا صلاهٔ مقیّد به قصد الأمر را تصور می‌کند، سپس این مقیّد را متعلّق بعث و تحریک اعتباری قرار می‌دهد، کجای این کار اشکال دارد؟ این مسئله، مثل مسأله بیاض و جسم نیست. آنجا دو واقعیت است. در واقعیت عرض، تقوّم به واقعیت و خارجیتِ معروض دخالت دارد نه تقوّم به صورت ذهنیّه معروض. اما در اینجا وقتی بعث و تحریک، یک امر اعتباری شد، آنچه به‌عنوان مقدّمه این بعث و تحریک اعتباری مطرح است، همین تصوّر مقیّد با قید آن می‌باشد همان‌طور که نفس تصور مقیّد- با اینکه در خارج اثری از آن نیست- مانعی ندارد، تصور قید هم که عبارت از قصد الأمر است چنین است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۶

در اینجا لازم است مؤیّد ی ذکر شود که در آینده نیز خیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد: یک مؤیّد روشن بر اینکه احکام، قابل مقایسه با اعراض نیست، این است که در باب اعراض، اگر جسمی معروض بیاض شد، درحالی‌که معروض بیاض است، نمی‌تواند معروض سواد هم باشد، اگرچه از ناحیه دو شخص باشد. چنین چیزی معقول نیست، زیرا تضادّ در واقعیت، امکان ندارد. اما در باب احکام، مسئله این‌طور نیست. اگر ما فرض کردیم پدری به فرزند خود بگوید: «باید سفر بروی» و مادر گفت: «نباید سفر بروی»، چگونه بین این دو، جمع می‌شود؟ آیا می‌گویید: «محال لازم می‌آید؟» این خود دلیل بر این است که مسأله احکام با مسأله اعراض فرق دارد و نمی‌توان امور اعتباریه را با واقعیات مقایسه کرد. در باب عرض و معروض، اجتماع دو عرض متضاد بر معروض واحد در آنِ واحد، مستحیل است اگرچه از ناحیه دو شخص باشد ولی در باب احکام، اجتماع دو حکم مختلف بر متعلّق واحد، در جایی که از ناحیه دو شخص باشد، مستحیل نیست. بنابراین مقایسه احکام با اعراض باطل است. این مؤیّد در خیلی موارد- از جمله مسأله اجتماع امر و نهی- مورد استفاده قرار می‌گیرد.

دلیل دوم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر

تردیدی نیست که قصد الأمر با سایر اجزاء و شرایط فرق دارد، زیرا سایر اجزاء و شرایط اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، نیاز به امر ندارد ولی قصد الأمر اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند متوقف بر امر است تا آن امر داعویت داشته باشد و انسان عمل را به داعی آن امر انجام دهد. از طرف دیگر ما وقتی شرایط تکلیف را بررسی می‌کنیم می‌بینیم یکی از شرایط عامّه تکلیف، عبارت از قدرت بر انجام تکلیف است. یعنی قدرت، تقدّم بر تکلیف دارد و قبل از تحقق تکلیف، باید تحقق پیدا کند. همان‌طور که

استطاعت، شرط تکلیف در باب حج است، یعنی استطاعت، در رتبه مقدّم بر تکلیف است و پس از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۷

حصول استطاعت، تکلیف به حجّ در رتبه متأخر از آن تحقق پیدا می‌کند با این تفاوت که استطاعت، شرط شرعی در ارتباط با وجوب حجّ و قدرت بر تکلیف، شرط عقلی در ارتباط با همه تکالیف است. پس اگر قدرت، یکی از شرایط عامّه عقلیه تکلیف شد، معنایش این است که تکلیف، توقف بر قدرت دارد و قدرت، در رتبه متقدّم بر تکلیف است. در نتیجه، امر توقف بر قدرت بر متعلّق دارد و چون قصد الأمر در متعلّق امر اخذ شده است و قصد الأمر توقف بر امر دارد پس قدرت بر متعلّق هم متوقف بر امر است.

به بیان دیگر: با توجه به اینکه اینان مسئله را روی واقعیت قصد الأمر پیاده کرده‌اند- نه تصور آنکه ما می‌گفتیم- قدرت بر متعلّق، متوقّف بر امر است چون قصد الأمر در متعلّق اخذ شده است و از طرفی، امر توقف بر قدرت دارد زیرا قدرت، یکی از شرایط عامّه تکلیف است. پس امر، متوقف بر قدرت و قدرت متوقف بر امر است و این دور صریح است و استحاله ذاتی دارد، همان‌طور که در فلسفه ثابت شده است. بررسی دلیل دوم: برای پاسخ از اشکال دور، باید به دو مطلب توجه شود: مطلب اوّل: آیا قدرت بر متعلّق که به‌عنوان شرط عقلی تکلیف است، باید در حین تکلیف، تحقق داشته باشد یا در حین تحقّق مأمور به؟ درست است که تکلیف به غیرِ مقدور جایز نیست و انسان حتماً باید قدرت بر مکلّف به داشته باشد ولی آیا این قدرت، در چه ظرفی باید باشد؟ روشن است که این قدرت باید در ظرف تحقق امتثال باشد، و لازم نیست در ظرف خود تکلیف وجود داشته باشد. مثلًا اگر مولا به عبدش دستور دهد که باید جمعه آینده به تهران سفر کنی، بدون شک عبد باید در روز جمعه، قدرت بر مسافرت داشته باشد، زیرا ظرف تحقق مأمور به، عبارت از روز جمعه است. بنابراین همین مقدار که امکانات سفر، در روز جمعه برای او فراهم باشد تکلیف به او متعلّق می‌شود اگرچه الآن هیچ وسیله مسافرتی در اختیار او نیست. و کسی نمی‌تواند بگوید:

«عقل در اینجا حکم به انتفاء تکلیف می‌کند». البته ما که پای عقل را به‌میان می‌آوریم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۸

به این جهت است که مسئله، یک مسأله تعبدی نیست که بخواهیم در ارتباط با مفاد دلیل شرعی بحث کنیم بلکه حکم عقل در کار است. عقل می‌گوید: «اگر مولایی به عبدش امر کند که روز جمعه به تهران برو، عبد باید در روز جمعه قادر به مسافرت باشد و در زمان تکلیف- و حتی بعد از آن تا قبل از جمعه- قدرت بر تکلیفْ ضرورتی ندارد. در نتیجه قدرت بر تکلیف که یک شرط عقلی است مربوط به زمان انجام تکلیف است و قدرت در زمان تکلیف هیچ نقشی ندارد. چه‌بسا مکلّف در زمان تکلیف و بعد از آن- تا قبل از زمان انجام تکلیف- قدرت دارد ولی هنگام انجام تکلیف، قادر به اتیان آن نیست، این قدرت (قدرت در زمان تکلیف تا قبل از انجام تکلیف) هیچ نقشی در تکلیف ندارد. مطلب دوم: این مطلب هم یک مطلب عقلی است و ربطی به تعبد ندارد. و آن این است که آیا قدرت بر متعلّق در ظرف انجام آن، باید قدرتی باشد که با قطع‌نظر از امر تحقق داشته باشد یا اگر جایی فرض کردیم که خود امر، در تحقق قدرت تأثیر دارد، این قدرت هم کفایت می‌کند؟ ابتدا یک مثال عرفی مطرح می‌کنیم: فرض کنیم کسی خدمتکار یک مرجع تقلید است و می‌خواهد به مسافرت برود و وسیله‌ای ندارد و کسی هم وسیله در اختیار او نمی‌گذارد ولی اگر از ناحیه مرجع تقلید، دستوری در ارتباط با این سفر صادر شود، افراد متدین حاضرند وسیله در اختیارش قرار دهند، آیا اینجا می‌گویید: «چون این شخص، با قطع‌نظر از امر، قدرت ندارد پس این امر درست نیست»؟ خیر، بلکه می‌گویید، «مسأله اعتبار قدرت، یک شرط عقلی است و عقل می‌گوید: در جایی که امر هست قدرت هم باید باشد و از هرکجا آمده باشد فرقی نمی‌کند، چه از ناحیه خود امر بیاید چه با قطع‌نظر از امر وجود داشته باشد». حال در ما نحن فیه می‌گوییم: یک طرف توقف را ما قبول داریم و آن این است که تحقق قصد الأمر از ناحیه عبد، توقف بر امر دارد و نمی‌تواند بدون امر تحقق پیدا کند. اما طرف دیگر آنکه مربوط به

حکم عقل است را قبول نداریم. شما می گویید: «امر، توقف بر قدرت بر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۹

متعلّق دارد» می گوییم: «آیا معنای توقف این است که قدرت بر متعلّق باید مقدّم بر امر باشد- هرچند تقدّم رتبی- و سپس امر بیاید؟»، این را ما قبول نداریم، چون ما ثابت کردیم که گاهی قدرت از ناحیه خود امر می آید و در چنین صورتی معنا ندارد که قدرت، تقدّم بر امر داشته باشد. بله، این مسئله را در باب استطاعت می توانید مطرح کنید چون در آنجا ما با دلیل شرعی روبرو هستیم و ظاهر دلیل شرعی می گوید:

«المستطیع یجب علیه الحجّ»، یعنی اوّل باید استطاعت حاصل شود و بعد از آن مسأله وجوب حجّ بیاید. و ما چاره‌ای غیر از التزام به ظاهر دلیل شرعی نداریم. ولی در اینجا مسأله ظهور نیست بلکه حکم عقل مطرح است و عقل- همان‌طور که گفتیم- قدرت ناشی از خود امر را نیز کافی می‌داند. در نتیجه ما نمی‌توانیم بگوییم: «الأمر یتوقف علی القدرة»، زیرا معنای توقّف، تقدّم رتبی است و ما گفتیم: «هیچ ضرورتی ندارد که قدرت بر متعلّق، قبل از امر تحقق پیدا کند، بلکه اگر بعد از امر هم بیاید مانعی ندارد». در نتیجه از این راه هم نمی‌توان استحاله ذاتی را ثابت کرد.

دلیل سوم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر

اخذ قصد الأمر در متعلّق، دارای تالی فاسد محالی است، زیرا لازم می آید که دو لحاظ به خود امر تعلّق گرفته باشد: لحاظ آلی و لحاظ استقلالی. و شیء واحد نمی‌تواند در آنِ واحد، هم مورد لحاظ آلی و هم مورد لحاظ استقلالی قرار گیرد. بیان مطلب: وقتی مولا- به یک مأمور به امر می کند، لحاظ مولا در ارتباط با خود امر، لحاظ آلی است زیرا امر، هدف او نیست، بلکه امر، وسیله‌ای برای تحقق مأمور به است. امر، مثل آینه‌ای است که انسان خودش را در آن می‌بیند که خودِ آینه، هدف نیست بلکه هدف، صورتی است که در آینه ملاحظه می‌شود. ولی مأمور به را- با تمام خصوصیات و قیودش- به‌طور مستقلّ، مورد لحاظ قرار می‌دهد، زیرا هدف اصلی مولا، همان متعلّق و مأمور به است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۰

حال در ما نحن فیه وقتی سراغ متعلّق می آییم می‌بینیم اجزاء و شرایط- غیر از قصد الأمر- را می توان مستقلًا[۲۵۲] مورد لحاظ قرار داد. آن‌وقت اگر قصد الأمر- که مضاف و مضاف الیه است- هم داخل در متعلّق شد، باید هم مضافِ آن- یعنی نیت- استقلالًا ملحوظ شده باشد و هم مضاف الیه آن و مضاف الیه آن عبارت از امر است. در نتیجه، امر، از طرفی به‌عنوان آلیت ملاحظه شده است- چون وسیله تحقق مأمور به در خارج است- و از طرفی استقلالًا ملاحظه شده- چون قیدی است که در متعلّق اخذ شده است- بنابراین دو لحاظ به امر تعلّق گرفته است: لحاظ آلی و لحاظ استقلالی. و جمع بین دو لحاظ، در آنِ واحد، ممکن نیست، حتی اگر دو لحاظ استقلالی هم باشند، چه رسد به اینکه یکی آلی و دیگری استقلالی باشد، که آلیت و استقلالیت، دو نقطه مقابل یکدیگرند. بررسی دلیل سوم: این را ما قبول داریم که اگر امر به‌عنوان وسیله تحقق مأمور به باشد، لحاظ متعلّق به آن، آلی و اگر به‌عنوان مضاف الیه قصد باشد، لحاظ متعلّق به آن، استقلالی است، چون قصد الأمر در متعلّق اخذ شده است و خصوصیات متعلّق باید استقلالًا ملحوظ شود. ولی این را قبول نداریم که این دو لحاظ در آنِ واحد می‌باشند. مولا که می‌خواهد امر کند، ابتدا متعلّق را لحاظ می کند و در لحاظ متعلّق، باید خود متعلّق و خصوصیات آن، مورد لحاظ استقلالی قرار گیرند. وقتی این لحاظ تمام شد، نوبت به امر می‌رسد که لحاظ آلی به آن تعلّق می گیرد. پس بدون تردید، دو لحاظ وجود دارد، یکی آلی و دیگری استقلالی است ولی این دو لحاظ، در آنِ واحد نیستند بلکه مانند جاهایی که قصد الأمر در کار نیست، مولا ابتدا متعلّق را لحاظ می کند سپس امر

را لحاظ می‌کند و جمع بین دو لحاظ در دو زمان مانعی ندارد و موجب استحاله نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۱

دلیل چهارم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر

مهم‌ترین دلیلی که در ارتباط با استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر ذکر شده، دلیلی است که مرحوم محقق نائینی ذکر کرده و آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نیز آن را به‌عنوان بهترین دلیل دانسته است: خلاصه فرمایش ایشان- با توضیحی از جانب ما- این است: نوع قضایایی که در مقام بیان احکام شرعیه وارد شده، قضایای حقیقیه است.[۲۵۳] مثلًا در باب حجّ از روایات استفاده می‌شود که: «المستطیع یجب علیه الحجّ»، در اینجا «المستطیع» ناظر به افراد است ولی نه خصوص افرادی که در زمان صدور حکم، مستطیع باشند بلکه هر انسانی که در آینده هم وجود پیدا کند و مستطیع شود، این حکم شامل حال او می‌شود. سپس می‌فرماید: قضیّه حقیقیّه، رجوع به قضیّه شرطیه می‌کند، یعنی با اینکه صورتش صورت قضیّه حملیّه است و در قضیّه حملیه، موضوع و محمول و اتحاد و هوهویت مطرح است ولی در باطن، به قضیّه شرطیه برگشت می‌کند و در قضیّه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۲

شرطیه، مقدّم و تالی مطرح است نه موضوع و محمول. در نتیجه قضیّه «المستطیع یجب علیه الحجّ» به قضیّه «إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ» برگشت می‌کند، یعنی «المستطیع» که عنوان موضوع داشت، در اینجا عنوان مقدّم، و «یجب علیه الحجّ» که عنوان محمول داشت، عنوان تالی پیدا می‌کند. مرحوم نائینی می‌فرماید: اگر قضیّه شرطیه شد، قضیّه شرطیه دارای این خصوصیت است که اگر مولا گفت: «إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ» مفاد این قضیّه این نیست که «بر شما لازم است مستطیع شوید تا حجّ بر شما واجب شود» بلکه وجود استطاعت را فرض کرده و فرموده: «اگر شما مستطیع شدید، حجّ بر شما واجب می‌شود ولی به شما نمی‌گویم بروید تحصیل استطاعت کنید اگرچه تحصیل استطاعت، مقدور شما هم باشد»، این قضیّه، از این جهت مانند «إن جاءك زید فأكرمه» است، معنای «إن جاءك زید فأكرمه» این نیست که اگر شما- فرضاً- بتوانید مقدّمات مجیء زید را فراهم کنید، برایتان لازم باشد فراهم کنید. خیر، معنای این قضیّه این است که وجوب اکرام، برفرض تحقّق مجیء است و تهیّه مقدّمات مجیء- به‌طوری که مجیء تحقق پیدا کند- بر شما لازم نیست. مرحوم نائینی می‌فرماید: نه تنها در «المستطیع یجب علیه الحجّ» این‌طور است بلکه در آیه شریفه (أوفوا بالعقود) نیز همین‌طور است. این آیه نمی‌گوید: «شما حتماً باید عقدی واقع سازید» بلکه می‌گوید: «اگر عقدی واقع شد وفای به آن واجب است». سپس می‌فرماید: بنابراین، استطاعت و عقد، با وجود اینکه اختیاری است و مولا- می‌توانست مثلًا تحصیل استطاعت را واجب کند و انسان هم می‌تواند آن را ایجاد کند ولی لازم نیست چنین کاری را انجام دهد بلکه اگر موضوع آن وجود پیدا کرد، به دنبال آن، حکم می‌آید. از این بالاتر، اموری است که در اختیار مکلّف نیست و ما به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم آن‌ها را در دایره تکلیف بیاوریم، مثل بلوغ و عقل که در اختیار مکلّف نیست و مولا نمی‌تواند کسی را که بالغ نیست، امر به بالغ شدن بنماید. و مثل زوال شمس در آیه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۳

شریفه (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلوكِ الشَّمسِ إلى غَسَقِ اللَّيلِ)،[۲۵۴] آیا کسی می‌تواند توهّم کند که ایجاد زوال شمس- با اینکه امری غیر اختیاری است- داخل در تکلیف مولا شود؟ و یا مسأله عقل نسبت به کسی که عاقل نیست، داخل در دایره تکلیف مولا قرار گیرد و مولا او را مکلّف به عاقل شدن بنماید؟ مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: در ما نحن فیه، که شما قصد قربت را به «قصد الأمر» معنا کردید، بدون تردید، امر کار مولاست و کار مولا در اختیار خود اوست نه در اختیار دیگری. حتی در «إن جاءك زید فأكرمه» اگر

بخواهیم بگوییم: مجیء زید، اختیاری است، اختیاری بودن نسبت به خود زید است نه نسبت به عَمرو. مجیء زید، چگونه می‌تواند در اختیار عَمرو قرار گیرد؟ مگر اینکه آوردن زیـد مطرح باشـد نـه آمـدن او، و بین آوردن و آمدن فرق است. مرحوم نـائینی می‌فرمایـد: مضاف الیه قصـد، عبارت از امر است و امر، کـاری نیست که در اختیار عبـد باشـد بلکه مربوط به مولاست. پس وقتی مضاف الیه، خارج از دایره اختیار مکلّف شـد، با اضافه مضاف به آن، قصـد الأمر هم یک چیز غیر اختیاری می‌شود و در نتیجه باید وجود آن فرض شود نه اینکه داخل در دایره تکلیف شده و جزء مکلّف به قرار گیرد. مثل مسأله بلوغ و عقل و زوال شمس است. در مسأله زوال شمس، امکان نداشت که زوال شمس، همانند صلاهٔ، داخل در دایره تکلیف باشـد. در مورد زوال شمس، تعبیر روشنی در روایت وجود دارد. می‌فرماید:

«إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین»[۲۵۵] یعنی به صورت قضیّه شرطیه مطرح کرده و زوال شمس را مفروض الوجود دانسته است و به دنبال فرض وجود، مسأله وجوب نماز ظهر و عصر مطرح می‌شود. در قصد الأمر هم همین‌طور است. چون قصد الأمر نیز خارج از دایره اختیار مکلّف است، بایـد مفروض الوجود قرار داده شود نه اینکه در دایره تکلیف قرار گیرد. و اگر بخواهد داخل در دایره تکلیف شود، تکلیف به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۴

غیر مقدور است، زیرا قصد الأمر- مثل مجیء زید- غیر اختیاری است.[۲۵۶] و اگر بگویید: «هم فرض وجود شده، در ارتباط با خود تکلیف، و هم داخل در متعلّق است»، اشکال دیگری- غیر از مسأله تکلیف به غیر مقدور- لازم می‌آید و آن اتحاد حکم و موضوع است، یعنی لازم می‌آید چیزی که در ردیف حکم است، در موضوع هم باشد. از طرفی قصد الأمر چیزی است که در ردیف حکم است، یعنی حکم، با فرض وجود آن تحقق می‌یابد و از طرفی- به‌لحاظ اینکه در متعلّق اخذ شده و قید برای صلاهٔ قرار گرفته- در موضوع حکم هم قرار می‌گیرد و رتبه موضوع، مقدّم بر حکم است. در نتیجه لازم می‌آید قصد الأمر، هم در رتبه نفس حکم باشد و هم در رتبه قبل از حکم و چنین چیزی استحاله ذاتی دارد. محال است چیزی در آنِ واحد، در دو رتبه متقدّم و متأخّر واقع شود. و علت استحاله دور هم همین است یعنی در دور لازم می‌آید شیء واحد، در آنِ واحد، هم در رتبه متقدّمه باشد و هم در رتبه متأخّره. خلاصه اینکه مرحوم نائینی معتقد است: قصد الأمر نمی‌تواند در متعلّق اخذ شود، زیرا قصد الأمر، غیر اختیاری است و اگر اختیاری هم بود، مثل استطاعت و عقد و ...

داخل در دایره متعلّق نبود.[۲۵۷] بررسی کلام مرحوم نائینی در کلام ایشان، نکاتی وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد: اوّلًا: آیا تمام قضایا و یا نوع قضایایی که متضمن احکام شرعیه‌اند، به‌صورت قضیّه حقیقیّه می‌باشند؟ قضیّه حقیقیّه، یکی از اقسام قضیّه حملیّه خبریّه است. قضیّه «المستطیع یجب علیه الحجّ» را می‌توان قضیّه حقیقیّه دانست ۲۵۸] ولی آیا چگونه می‌توان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۵

(أقیموا الصلاهٔ) و (آتوا الزکاهٔ) و (أوفوا بالعقود) را قضیّه حقیقیه دانست؟

این‌ها جمله انشائیه و از طریق هیئت افْعَلْ است و متضمن بیان حکم است و معنا ندارد ما اسم این‌ها را قضیّه حقیقیّه بگذاریم. در باب معاملات هم مهم‌ترین مسئله (أوفوا بالعقود) است که در تمامی معاملات، به‌عنوان ملاک مطرح است. و یا در باب عهد، قرآن می‌فرماید: (أوفُوا بِالعَهد إنّ العَهد کانَ مَسئولًا)[۲۵۹] و یا در مورد نذر داریم: (و لیوفوا نذورهم)[۲۶۰]. آیا می‌توان این سنخ ادلّه را- که تقریباً اکثر ادلّه متضمن احکام است- قضیّه حقیقیّه دانست؟ حتی قضیّه «المستطیع یجب علیه الحجّ» قضیّه‌ای است که از ادلّه و روایات به دست آورده‌اند و الّا آیه شریفه این‌گونه عنوان نکرده است. آیه می‌گوید: (للّهِ عَلی النّاسِ حِجُّ البَیتِ مَنِ اسْتَطاعَ إلیهِ سَبیلًا)،[۲۶۱] مگر اینکه بتوانیم از «من استطاع» عنوان «المستطیع یجب علیه الحجّ» را به‌صورت یک قضیّه حقیقیّه درآوریم. ثانیاً: برفرض که (أقیموا الصلاهٔ) هم مانند «المستطیع یجب علیه الحجّ» به‌عنوان قضیّه حقیقیّه مطرح باشد، ولی آنچه شما گفتید که «همه

قضایای حقیقیّه، به قضایای شرطیّه رجوع می‌کنند» مورد قبول ما نیست بلکه این مطلب تنها در مورد بعضی از قضایای حقیقیّه امکان دارد. مثلًا قضیّه «المستطیع یجب علیه الحجّ» را می‌توان به قضیّه «أیّها المکلّفون إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ» درآورد ولی برفرض که ما از اشکال اوّل صرف‌نظر کنیم و بپذیریم که (أقیموا الصلاة) قضیّه حقیقیّه است، چگونه می‌توانیم آن را به‌صورت قضیّه شرطیه درآوریم؟ اگر بخواهیم آن را به‌صورت قضیّه شرطیه درآوریم، جزایش عبارت از «وجوب اقامه صلاة» است ولی آیا شرط آن چیست؟ چیزی نداریم که بتوانیم شرط قرار دهیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۶

از اینجا ما به یک ضابطه کلی می‌رسیم و آن این است که قضایای حقیقیه‌ای رجوع به قضیّه شرطیه می‌کند که در آنها مکلّف، علاوه بر مکلّف بودن- که عنوان عامی است- دارای عنوان خاص دیگری هم باشد و به‌عبارت دیگر: خصوصیت دیگری، زاید بر عنوان مکلّف بودن، در ثبوت آن تکلیف اخذ شده باشد. مرحوم نائینی در این زمینه اصطلاح خاصی را به کار برده که در خیلی از موارد مفید است، ایشان می‌گوید: در بعضی تکالیف، علاوه بر اصل تکلیف، یک موضوع داریم و یک متعلَّق.[۲۶۲] مراد از متعلَّق، چیزی است که تکلیفْ به آن تعلّق می‌گیرد- که ما از آن به مأمور به تعبیر می‌کنیم- ولی موضوع تکلیف، عبارت از عنوان خاصی است که تکلیف، روی آن عنوان گذاشته شده است، مثلًا در آیه حجّ، (للَّه) تکلیف را و (حجّ البیت) متعلّق تکلیف را و (من استطاع إلیه سبیلًا) موضوع تکلیف- یعنی کسی که تکلیف بر او قرار داده شده- را بیان می‌کند. «من استطاع» عنوان خاصی است که زاید بر عنوان مکلّف بودن است. ارجاع این‌گونه قضایای حقیقیّه به قضیّه شرطیّه مانعی ندارد. و اگر کسی آیه (للَّه علی الناس ...) را به معنای «أیّها الناس إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ» تفسیر کند، کسی به او اشکال نخواهد کرد. اما در (أقیموا الصّلاة) ما یک تکلیف داریم که مفاد هیئت افْعَلْ است. تکلیف همان وجوب است که از آن به بعث و تحریک اعتباری تعبیر می‌کنیم. و یک مکلّف به (یا متعلّق) داریم که عبارت از «إقامة الصلاة» است ولی در اینجا چیزی به‌عنوان موضوع نداریم. موضوع، عبارت از یک عنوان خاص است و ما در اینجا عنوان خاصی نداریم تا بتوانیم آن را به‌صورت قضیّه شرطیه درآوریم. (أقیموا الصلاة) را چگونه می‌توان به‌صورت قضیّه شرطیه درآورد.؟ معنای «أیّها المکلّفون یجب علیکم إقامة الصلاة» که دیگر شرط و جزاء ندارد که ما بگوییم: (أقیموا الصلاة) هم رجوع به قضیّه شرطیه می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۷

بله، نسبت به قیود غیر اختیاری می‌توان این حرف را زد و اصولًا چاره‌ای هم نداریم جز اینکه بگوییم: «قیود غیر اختیاری باید به‌صورت شرط در قضیّه شرطیه مطرح شود» مثلًا بگوییم: «أیّها الناس إذا بلغتم یجب علیکم إقامة الصلاة»، چون مسأله بلوغ و عقل و امثال این‌ها در دایره اختیار مکلّف نیست و به فرموده محقق نائینی رحمه الله باید فرض وجود این‌ها بشود. معنای فرض وجود، همان قضیّه شرطیه و تعلیق است. ممکن است گفته شود: با این بیان شما، کلام مرحوم نائینی تمام است، زیرا ایشان در ما نحن فیه فرمود: «قصد الأمر، کار مولاست و کار مولا در اختیار عبد نیست، بنابراین قصد الأمر، از امور غیر اختیاری است. در نتیجه قصد الأمر هم مانند بلوغ و عقل و زوال شمس، رجوع به قضایای شرطیه می‌کند». می‌گوییم: این حرف مورد قبول نیست زیرا: اوّلًا: ما قبول نداریم که قصد الأمر، از امور غیر اختیاری باشد. ما در بحث‌های گذشته گفتیم: «قدرتی که در متعلّق امر شرط است، مربوط به زمان امتثال است و در زمان صدور و جعل حکم، وجود و عدم آن مساوی است» و نیز گفتیم: «قدرتی که ما در ارتباط با متعلّق داریم دارای توسعه است و هم قدرتی را که با قطع نظر از امر است شامل می‌شود و هم قدرتی را که از طریق خود امر حاصل شود شامل می‌شود». حال می‌گوییم: قصد الأمر نیز مانند قدرت بر متعلّق است یعنی در زمان امتثال امر مورد نیاز ماست و در زمان تعلّق حکم نقشی ندارد. ملاک این است که وقتی عبد می‌خواهد نماز بخواند بتواند قصد الأمر داشته باشد. بنابراین قصد الأمر از امور اختیاری است و نمی‌توان آن را در ردیف بلوغ و عقل و زوال شمس قرار داد. زوال شمس در اختیار ما نیست، چه قبل از تکلیف مولا و چه

بعـد از آن، ولی قصـد الأـمر، در ظرف امتثـال- که مـا با آن کار داریم- در اختیار ماست و نمی‌توانیم آن را به قضـیّه شـرطیه رجوع بدهیم. ثانیاً: برفرض که بپذیریم قصد الأمر از امور غیر اختیاری است ولی می گوییم: «در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۸

قضـیّه «إذا زالت الشـمس تجب الصـلاتان» که شـما قضـیّه شـرطیه تشـکیل می‌دهید، مفاد قضـیّه شـرطیه عبارت از این است که زوال شمس، دخـالت در ترتب جزاء- یعنی وجوب نمـاز ظهر و عصـر- دارد. یعنی زوال شـمس، شـرط وجوب است و تـا وقـتی که زوال شمس تحقق پیـدا نکند، وجوبْ تحقق پیدا نمی کند». حال فرض می کنیم حرف شـما درست باشد و قصد الأمر از امور غیر اختیاری باشد، در این صورت باید بتوانیم آن را به قضیّه شرطیّه «إذا قصدت الأمر یجب علیک الصلاهٔ» ارجاع دهیم، یعنی باید بگوییم: «قصد الأمر، در تحقق وجوب نماز دخالت دارد» و به عبارت دیگر: «همه عبادات در ارتباط با قصـد الأمر، عنوان واجب مشـروط را دارنـد. یعنی وقتی زوال شـمس حاصل شـد، باز هم نماز، واجب مشـروط است و بایـد شـرط دیگر آن- که قصـد الأمر است- بیایـد تا نماز واجب شود. پس به همان کیفیتی که زوال شـمس به‌عنوان شـرط، نقش در ترتب جزاء دارد، قصـد الأمر نیز همین‌طور است». و اگر بخواهیم اشکال دوم را به عبارت علمی‌تر بگوییم تا با کلام مرحوم نائینی تطبیق بیشتری داشته باشد، می گوییم: مرحوم نائینی فرمود: «اموری که به‌صورت شـرط در قضایا واقع می‌شوند، مولا آن‌ها را در مقام جعل و صدور حکم، مفروض الوجود قرار داده است». ما باید قدری این عبارت را تحلیل کنیم ببینیم آیا مراد از مفروض الوجود چیست؟

آیـا مراد این است که وجود ذهنی و لحـاظ ذهنی آنهـا در ترتّب جزاء دخالت دارد؟ یا مراد این است که وجود خارجی آن‌ها فرض شـده و وجود خارجی، دخالت در ترتب جزاء دارد. اگر بگوییـد: «معنای مفروض الوجود این است که وجود ذهنی این‌ها دخالت در جعل حکم دارد». می گوییم: «در این صورت بین مقـدور و غیر مقـدور فرقی نمی کند. شـما آمدید بین زوال شـمس و طهارت ثوب فرق گذاشتیـد. طهارت ثوب را مقـدور و زوال شـمس را غیر مقـدور دانستیـد. درحالی که فرق بین مقـدور و غیر مقـدور، مربوط به مرحله وجود

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۹

خارجی است نه مربوط به مرحله تصوّر. هر دوی آنها در مقام تصور، مقدور می‌باشند.

همـان‌طور که شـما می گوییـد: «فرض محـال، محـال نیست». یعنی تصور محـال و وجود ذهنی دادن به آن، محـال نیست. و نیز وقتی می گوییـد: «شـریک الباری ممتنع»، بـدون شک به «شـریک الباری» وجود ذهنی داده‌اید و الّا نمی‌توانستید آن را موضوع قرار دهید. محال بودن «شـریک الباری» به حسب وجود خارجی است و به حسب وجود ذهنی، هیچ اسـتحاله‌ای ندارد. بنابراین اگر مقصود شما از مفروض الوجود، عبارت از تصور وجود است- که ظاهر عبارت هم همین است- در این صورت نباید بین زوال شـمس و طهارت ثـوب فرقی وجـود داشـته باشـد، زیرا هر دو قابـل تصـور ذهنی هسـتند و آنچه در زوال شـمس غیر مقـدور است تحقـق خـارجی آن می‌باشد». اما اگر مقصود شما از مفروض الوجود، همان وجود خارجی باشد، می گوییم: قبول داریم که در وجود خارجی، بین زوال شمس و طهارت ثوب، فرق وجود دارد. خارجیّت زوال شـمس، غیر مقدور و خارجیت طهارت ثوب، مقدور است. ولی اشـکال این است که شـما نبایـد قصـد الأـمر را در ردیف زوال شـمس قرار می‌دادیـد بلکه بایـد آن را در ردیف طهـارت ثوب قرار دهیـد، زیرا همـان‌طور که طهارت ثوب، مقـدور است، قصـد الأمر هم مقـدور است. ولی شـما می گوییـد: «طهارت، با قطع‌نظر از امر هم مقـدور است»، می گـوییم: این دیگر فرقی نمی کنـد. آنچه مـا می‌خواهیم مقـدوریت در ظرف امتثـال است و این مقـدوریت، از هر نـاحیه‌ای تحقق پیـدا کنـد- هرچنـد از نـاحیه امر باشـد- فرق نمی کنـد. در نتیجه دلیـل مرحوم نـائینی هم به نظر مـا تمام نیست. نتیجه بحث از مباحث گذشـته معلوم گردیـد که هیـچ‌یک از ادلّه چهارگانه‌ای که برای اثبات اسـتحاله ذاتی اخذ قربت در متعلّق امر، اقامه کرده‌اند تمام نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۰

ادلّه قائلین به استحاله بالغیر اخذ قصد قربت در متعلّق امر

کلام مرحوم آخوند

از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان معتقد است اخذ قصد قربت در متعلّق امر، استحاله بالغیر دارد. ایشان وقتی مسئله را مطرح می‌کند، مدّعای خود را در قیافه استحاله ذاتی مطرح می‌کند ولی از دلیلی که اقامه می‌کند، استحاله بالغیر استفاده می‌شود. مرحوم آخوند در مدّعای خود این‌گونه تعبیر می‌کند: «لاستحالة أخذ ما لا یکاد یتأتّی إلّا من قبل الأمر بشیء فی متعلّق ذاک الأمر». این بیان، قدری ظهور در مسأله دور و تقدّم شیء و تأخّر آن در آنِ واحد دارد و این مساوق با استحاله ذاتی است. ولی وقتی دلیل اقامه می‌کند می‌فرماید: اگر قصد الأمر در مکلّف به (/ متعلّق) اخذ شود و در ردیف سایر اجزاء و شرایط قرار گیرد، مکلّفْ قادر بر امتثال نخواهد بود. دلیل این مطلب- با توضیح ما- این است که تکلیف به غیر مقدور محال است ولی نوع استحاله آن، استحاله بالغیر است، یعنی چون مکلّف، قدرت بر امتثال ندارد، تکلیفْ محال می‌شود، مثل استحاله معلول بدون علت که استحاله بالغیر است. بنابراین در دلیل مرحوم آخوند استحاله بالغیر مطرح شده است. سپس مرحوم آخوند در مقام اثبات این مطلب برمی‌آید که چرا مکلّف، قدرت بر امتثال ندارد؟ ممکن است کسی بگوید: در مقام تعلّق امر و جعل حکم، تصور مأمور به کافی است و نیازی به تحقق خارجی آن نیست، بلکه اصولًا نباید وجود خارجی داشته باشد.

و همان‌طور که مولا در مقام جعل حکم، مأمور به را تصوّر می‌کند، و بعد از آن، امر را متوجّه این مأمور به می‌سازد، می‌تواند قصد الأمر را هم تصور کند. تصور قصد الأمر، نیازی به امر ندارد. آنچه نیاز به امر دارد، وجود خارجی قصد الأمر است. اما تصور

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۱

قصد الأمر، مانند تصور خود عنوان صلاة است که هیچ ربطی به وجود خارجی ندارد.

بنابراین مولا در مقام جعل حکم، صلاة و قصد الأمر را تصور می‌کند و امر خودش را متعلق به «صلاة با قصد الأمر» می‌کند. اما از نظر مقام امتثال، درست است که مکلّف باید قدرت بر امتثال داشته باشد ولی این قدرت، مربوط به زمان امتثال است و در زمان امتثال هم، امر وجود دارد و قصد الأمر امکان دارد. خلاصه اینکه متوهّم می‌گوید: مکلّف، قدرت بر امتثال دارد و نه اشکالی در مرحله جعل حکم وارد می‌شود و نه در مرحله امتثال، پس چگونه شما می‌فرمایید: «اگر قصد الأمر در متعلّق اخذ شود، مکلّف، قادر بر امتثال نخواهد بود». مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: ما برای اثبات عدم قدرت بر امتثال از راه دیگری وارد می‌شویم و آن این است که می‌گوییم: مکلّف می‌خواهد نماز را به داعی امری که به صلاة تعلّق گرفته انجام دهد.

درحالی‌که براساس مبنای شما (مستشکل)، صلاة، امر ندارد. آنچه امر دارد عنوانی مقیّد است. شما (مستشکل) می‌گویید: «صلاة با قصد الأمر» به‌عنوان مأمور به است. پس صلاة به تنهایی متعلّق امر نیست و چیزی که امر به آن تعلّق نگرفته چگونه می‌توان آن را به داعی امرِ متعلّق به آن انجام داد؟ به عبارت دیگر: آنچه در صلاة مطرح است این است که انسان صلاة را به داعی امر متعلّق به صلاة انجام دهد، پس باید صلاة، مأمور به باشد تا بتوانیم صلاة را به داعی امر متعلّق به صلاة انجام دهیم. در حالی که شما می‌گویید: صلاة، مأمور به نیست بلکه «صلاة مقیّد به قصد الأمر» مأمور به است، بنابراین «صلاة تنها» مأمور به نیست و چیزی که مأمور به نیست نمی‌توان آن را به داعی امر متعلّق به آن انجام داد، زیرا امری به آن تعلّق نگرفته است. اشکال: چگونه شما (مرحوم آخوند) می‌فرمایید: «صلاة، امر ندارد»؟ درست است که مأمور به، صلات مقیّد است ولی وقتی مقیّد- بما هو مقیّد- مأمور به شد، ذات مقیّد هم مأمور به است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۲

مرحوم آخوند می‌فرماید: اشکال همین‌جاست. هرجایی که مسأله مقیّد مطرح است، دو جزء تحلیلی عقلی در کار است، یکی ذات مقیّد، دیگری هم تقیّد مقیّد به این قید. هرچند قید، خارج است ولی تقیّد، جزء است و جزئیت آن‌هم جزئیت تحلیلی عقلی است نه جزء خارجی و واقعی. ذات مقیّد هم همین‌طور است. این‌گونه نیست که در موارد وجود مقیّد، ما یک جزء خارجی داشته باشیم و یک جزء تحلیلی عقلی. در مسأله مقیّد، دو جزء داریم ولی هر دو، جزء تحلیلی عقلی می‌باشند و در اجزاء تحلیلی عقلی، که درحقیقت، یک وجود واحد و یک حقیقت واحد است، همین وجود واحد، به‌عنوان مأمور به است، و نمی‌توانید بگویید: «به هریک از این اجزاء تحلیلی عقلی هم امر تعلّق گرفته است». خیر، هیچ‌یک از این دو جزء تحلیلی عقلی- یعنی ذات مقیّد و تقیّد- متعلّق امر قرار نگرفته‌اند بلکه شی‌ء واحد به‌عنوان مأمور به قرار گرفته است. گویا کسی به مرحوم آخوند می‌گوید: کلام شما در صورتی درست است که قصد الأمر را به‌عنوان قیدیت و شرطیت در مأمور به اخذ کنیم ولی اگر قصد الأمر را در ردیف اجزاء- مثل رکوع و سجود و ...- قرار دهیم، کلام شما (مرحوم آخوند) مورد قبول نیست، زیرا در آنجا دیگر اجزاء تحلیلیه نداریم. چیزی که مرکّب از اجزاء است، اجزائش حقیقی می‌باشند نه تحلیلی عقلی. بنابراین ما می‌گوییم: امر، به «صلاة مرکّب از اجزاء که از جمله آنها قصد امر است» تعلّق گرفته است. یعنی قصد الأمر را هم- در ردیف رکوع و سجود- در متعلّق بیاوریم. در نتیجه قصد الأمر هم مانند رکوع و سجود و ...

مأمور به خواهد شد، زیرا در باب مرکّبات گفته‌اند: «مرکّبات، وجودی غیر از وجود اجزاء ندارد، بلکه مرکّب، همین اجزاء است نه اینکه متحصّل از اجزاء و امری غیر از اجزاء باشد» در این صورت، لازمه تعلّق امر به صلاة، تعلّق آن به رکوع و سجود است. و ما اگر قصد الأمر را در ردیف سایر اجزاء بیاوریم، می‌توان آن را به داعی امر متعلّق به آن اتیان کرد. همان‌طور که می‌توان رکوع را به داعی امر متعلّق به آن انجام داد. مجموعه صلاة را به طریق اولی می‌توان به داعی امر متعلّق به آن اتیان کرد. خلاصه اینکه مستشکل می‌گوید: مدّعای شما (مرحوم آخوند) این بود که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۳

قصد الأمر نمی‌تواند در متعلّق نقش داشته باشد، نه به‌عنوان جزئیت و نه به‌عنوان شرطیت. درحالی‌که دلیل شما تنها نسبت به شرطیت تمامیت داشت ولی نسبت به جزئیت ناتمام بود و مکلّف، قادر است صلاة را به داعی امر متعلّق به آن اتیان کند و نمی‌توانید بگویید: «صلاة، مأمور به نیست» زیرا اجزاء مأمور به، مأمور به می‌باشند همان‌طور که رکوع و سجود و ... مأمور به می‌باشند. مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: شما (مستشکل) می‌گویید: «مأمور به گویا مرکّب از دو جزء است: صلاة و قصد الأمر، و همان‌طور که صلاة، مأمور به است، قصد الأمر هم مأمور به می‌شود، زیرا قصد الأمر، مانند رکوع و سجود است و همان‌طور که آنها مأمور به می‌باشند، قصد الأمر هم مأمور به است». این کلام شما دارای دو اشکال است: اوّلًا: قصد به معنای اراده است و ما (مرحوم آخوند) در جای خود ثابت کرده‌ایم ۲۶۳] که افعال اختیاری انسان، به خاطر مسبوقیت به اراده، عنوان ارادیت و اختیاریت پیدا می‌کند. اما خود اراده، اگر بخواهد اختیاری باشد، باید مسبوق به یک اراده دیگر باشد و اگر اراده دوم هم بخواهد اختیاری باشد، باید مسبوق به اراده سوم باشد و ... این منجر به تسلسل می‌شود. لذا برای اینکه تسلسل پیش نیاید از اوّل می‌گوییم: فعل اختیاری، به خاطر مسبوقیت به اراده، عنوان اختیاری پیدا می‌کند اما خود اراده، غیر اختیاری است، زیرا مسبوق به اراده نیست، چون اگر بخواهد مسبوق به اراده باشد، تسلسل لازم می‌آید. مرحوم آخوند می‌فرماید: حال که اراده، غیر اختیاری است و متعلّق امر هم باید مسأله‌ای اختیاری باشد، قصد الأمر به‌معنای «اراده امر»، نمی‌تواند جزء مأمور به باشد، زیرا اگر جزء مأمور به شد، باید امر به آن تعلّق بگیرد، و چون قصد الأمر، غیر اختیاری است نمی‌تواند امر به آن تعلّق گیرد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۴

ثانیاً: برفرض که از اشکال اوّل هم صرف‌نظر کنیم و قصد الأمر را مانند خود صلاهٔ، امری اختیاری بدانیم و بگوییم: «هر دو می‌توانند متعلّق امر قرار گیرند»، ولی در اینجا اشکال دیگری وجود دارد و آن اشکال این است که اگر امر به این مجموع تعلّق گرفت، معنایش این است که شما بتوانید این مجموع را به داعی امر متعلّق به مجموع، اتیان کنید. صلاهٔ را اگر بخواهید به داعی امر اتیان کنید، مانعی ندارد ولی داعی امر- که جزء دوم است- را نمی‌توان به داعی امر اتیان کرد. چگونه ممکن است محرک و متحرک، شیء واحدی باشند؟ داعی امر یعنی محرکیت امر و همین داعی امر که مأمور به واقع می‌شود به‌معنای محرکیت می‌شود. در نتیجه داعی امر، هم محرّک است و هم متحرّک، و چنین چیزی معقول نیست. ممکن است گفته شود: ما صلاهٔ را به داعی امر اتیان می‌کنیم ولی خود داعی امر را به داعی امر اتیان نمی‌کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: شما نمی‌توانید چنین کاری بکنید، زیرا اینکه شما شنیده‌اید که انسان می‌تواند رکوع را به داعی امر متعلِّق به رکوع انجام دهد، در مورد جایی است که بخواهد همه نماز و مأمور به را به داعی امر متعلِّق به مجموع انجام دهد و الّا آیا کسی می‌تواند از مجموع نماز فقط به رکوع اکتفا کرده و رکوع را به داعی امر متعلّق به رکوع انجام دهد؟ خیر، اینکه می‌گویند رکوع را به داعی امر متعلِّق به رکوع می‌توان انجام داد، مراد این است که در ضمن مجموع این کار انجام دهد، نه اینکه رکوع و سجود به تنهایی را بتوان به داعی امر متعلّق به آن انجام داد. و ما نحن فیه از این قبیل است. شما نمی‌خواهید مجموع صلاهٔ و قصد الأمر را به داعی امر اتیان کنید، بلکه می‌خواهید جزئی از این مأمور به را به داعی امر متعلّق به این جزء اتیان کنید و این عیناً مثل این است که بخواهید رکوع را به تنهایی، به داعی امر متعلّق به رکوع انجام دهید. همان‌طور که این فایده ندارد، صلاهٔ به تنهایی را- که جزء مأمور به است- نیز اگر بخواهید به داعی متعلّق به آن جزء فقط انجام دهید، صحیح نیست. بنابراین اگر بخواهید مجموع- یعنی صلاهٔ با قصد الأمر- را به داعی امر انجام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۵

دهید، معنایش این است که داعی امر را هم به داعی امر انجام داده باشید و اگر بخواهید خصوص صلاهٔ را به داعی امر انجام دهید، معنایش این است که تنها جزئی از مأمور به را به داعی امر متعلّق به آن انجام داده باشید و این مفید نیست. در نتیجه همان‌طور که قصد الأمر- به‌عنوان قیدیت و شرطیت- نمی‌تواند در مأمور به اخذ شود، به‌عنوان جزئیت و شرطیت هم نمی‌تواند در مأمور به اخذ شود. سپس مرحوم آخوند مسأله تعدّد امر را مطرح کرده و راه وارد شدن از طریق تعدّد امر را مسدود می‌کند، که این قسم از کلام ایشان نیاز به توضیح ندارد. پس برهان مرحوم آخوند در ارتباط با استحاله قصد الأمر در متعلّق، عبارت از عدم قدرت بر امتثال است که نتیجه آن استحاله بالغیر است.[۲۶۴]

بررسی کلام مرحوم آخوند[۲۶۵]

اشاره

اصول فقه شیعه ؛ ج۳ ؛ ص۳۲۵

کلام مرحوم آخوند، جواب‌های متعدّدی داده شده است که در ذیل به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۱- کلام مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله در پاسخ به کلام مرحوم آخوند

کلام این دو بزرگوار مبتنی بر چند مقدّمه است:[۲۶۶] مقدّمه اوّل: چون بحث ما در ارتباط با متعلّق امر است، ابتدا باید ببینیم آیا متعلَّق امر عبارت از چیست؟ در بدو نظر، سه احتمال جریان دارد:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۶

احتمال اوّل: متعلّق امر، عبارت از نفس ماهیات باشد بدون هیچ‌گونه تقیّدی، نه در ارتباط با وجود ذهنی و نه در ارتباط با وجود خارجی. به عبارت دیگر: نفس ماهیت که خارج از دایره وجود است و نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، متعلّق امر می‌باشد. احتمال دوم: متعلّق امر، عبارت از ماهیّت مقیّد به وجود ذهنی مولا- نه وجود ذهنی مکلّف- باشد، یعنی وقتی مولا می‌فرماید: «الصلاهٔ واجبهٔ»- که عبارت دیگری از (أقیموا الصلاهٔ) است- کلمه «واجبهٔ» در این قضیّه حملیه بر ماهیت صلاهٔ حمل نشده است. بلکه موضوع، عبارت از صلاتی است که مولا در ذهنش تصور کرده و با وصف متصوّر بودن و موجود بودن در ذهن مولا، موضوع برای «واجبهٔ» قرار گرفته است، مثل اینکه مولا تصریح کند که صلاهٔ متصور و موجود در ذهن من- با قید وجود ذهنی‌اش- متعلّق وجوب قرار گرفته است. احتمال سوم: متعلّق امر، عبارت از ماهیت مقیّد به وجود خارجی آن می‌باشد، یعنی «الصلاهٔ المتصفهٔ بالوجود الخارجی محکومهٔ بالوجوب». حال ببینیم آیا کدام یک از این سه احتمال درست است؟ بررسی احتمال سوم: اگر ما پای وجود خارجی را به میان آوریم و بگوییم:

«صلاهٔ مقیّد به وجود خارجی معروض وجوب قرار گرفته و واجب است»، اگرچه ما در اینجا کلمه عرض و معروض را مجازاً به کار می‌بریم ۲۶۷] ولی بالاخره، یک تقدّم و تأخّر رتبی- از نظر موضوع و حکم- در کار است. همیشه رتبه موضوع، مقدّم بر حکم است، همان‌طور که رتبه موصوف، مقدّم بر صفت است. در این صورت باید بگوییم: «صلاهٔ موجود در خارج، تقدّم بر وجوب دارد» یعنی اوّل باید نماز در خارج وجود پیدا کند، سپس اتصاف به وجوب پیدا کند. این حرف، در ارتباط با ملکیت و زوجیت و امثال آن درست است. تا وقتی که زوجین در خارجْ وجود نداشته باشند، اتصاف به وصف زوجیت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۷

پیدا نمی‌کنند. تا خانه‌ای در خارجْ وجود نداشته باشد، نمی‌تواند اتصاف به مملوک بودن پیدا کند، هرچند ملکیت و زوجیت دو امر اعتباری هستند. اما در ارتباط با وجوب، نمی‌توان گفت: «اوّل باید نماز در خارجْ وجود پیدا کند سپس اتصاف به وجوب پیدا کند»، اگرچه بعدیّت، رتبی باشد. زیرا تا نماز واجب نشود، کسی آن را در خارج ایجاد نمی‌کند و بعد از آنکه وجود پیدا کرد، دیگر غرض مولا حاصل می‌شود و با حصول غرض مولا، تکلیف ساقط می‌شود. لذا در اصول جمله مشهوری است که در بسیاری از جاها مطرح می‌کنند و می‌گویند: «خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت آن . بنابراین، بین وجوب با ملکیت و زوجیت تفاوت وجود دارد، اگرچه همه آن‌ها امور اعتباری می‌باشند. زوجیت و ملکیت، نیاز به وجود خارجی دارند ولی در باب وجوب، اگر وجود خارجی تحقق پیدا کرد، وجوبْ ساقط می‌شود. وقتی غرض حاصل شد، نه حدوث امر معنا دارد و نه بقاء امر می‌تواند معنا داشته باشد. در نتیجه احتمال سوم، بدون اشکال کنار می‌رود. بررسی احتمال دوم: اگر «صلاهٔ متّصف به وجود ذهنی مولا» واجب باشد، دیگر قابلیت امتثال نخواهد داشت، زیرا در این صورت، «ذات مقیّد» مطرح نیست بلکه «مقیّد با وصف تقیّدش» مطرح است. صلاهٔ مقیّد به وجود ذهنی مولا را چگونه می‌توان امتثال کرد؟ اگر بخواهید وجود ذهنی خودتان را امتثال «الصلاهٔ واجبهٔ» قرار دهید، دارای دو اشکال است: اوّلًا: وجود ذهنی شما غیر از وجود ذهنی مولاست. این دو، مثل زید و عَمرو می‌باشند. اگر مولا بگوید: «أکرم زیداً» و شما بروید عَمرو را اکرام کرده و بگویید: «زید و عَمرو، دو فرد انسان می‌باشند»، این معنا قابل تعقّل نیست. وجود ذهنی مولا با وجود ذهنی شما همین حکم را دارد. بلکه اگر یک مطلب را شما دو بار تصور کردید، در همان ذهن شما هم بین این دو، مغایرت وجود دارد، زیرا دو وجود ذهنی است و دو وجود، امکان ندارد یکی باشد. دو وجود ذهنی، مثل دو وجود خارجی است. همان‌طور

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۸

که دو وجود خارجی- با وصف تخصّص به خصوصیاتشان- با هم مغایرت دارند، دو وجود ذهنی هم مغایرت دارند، اگرچه در

ذهن یک نفر باشند، زیرا هر وجود ذهنی همراه با یک خصوصیت فردیّه است و معنا ندارد که ما دو فرد را یکی حساب کنیم. ثانیاً: برفرض که آنچه در ذهن شماست همان چیزی باشد که در ذهن مولاست و با وصف تقیّد هم مغایرتی بین آنها نباشد ولی واقعاً می‌دانیم مطلب این‌طور نیست.

امتثال «الصلاهٔ واجبهٔ» به این نیست که انسان، اوّل ظهر روبه‌قبله بنشیند و نماز را تصوّر کند بلکه امتثال به این است که انسان در خارج نماز را اتیان کند و اگر مسأله خارج به‌میان آمد، دیگر بین خارج و بین وجود ذهنی مولا مباینت کامل تحقق دارد وجود خارجی با وجود ذهنی قسیم یکدیگرند و دو نوع وجود به‌حساب می‌آیند، مثل انسان و بقر می‌باشند. انسان و بقر اگرچه دو نوع از حیوانند و در جنس قریب- یعنی حیوان- با یکدیگر مشترکند ولی امکان ندارد فردی از افراد انسان، برای بقر هم فردیّت پیدا کند. لازمه تنوّع و تعدّد انواع این است که بین این‌ها مغایرت کلی باشد، به این معنا که هیچ فردی از افراد این نوع نتواند مصداق نوع دیگر واقع شود و هیچ فردی از افراد نوع دوم هم نتواند مصداق نوع اوّل واقع شود. مسأله وجود ذهنی و وجود خارجی، دارای چنین حالتی می‌باشند، دو نوع از وجودند و قسیم هم می‌باشند و اگر قسیم بودند، دیگر معقول نیست که اتحادی بین آنها به‌وجود آید یعنی موجود در ذهن- بما أنّه موجود ذهنی- معقول نیست که در خارج تحقق پیدا کند. بله، ماهیت در خارج تحقق پیدا می‌کند ولی نه ماهیت مقیّد به وجود ذهنی. همان‌طور که ماهیت مقیّد به‌وجود خارجی نمی‌تواند در ذهن بیاید. اشکال: پس ما چگونه موجودات خارجی را تصوّر می‌کنیم؟ آیا ما زیدی را که در حیاط مسجد حرکت می‌کند تصور نمی‌کنیم؟ مگر تصور، وجود ذهنی نیست؟ پس این موجود خارجی، وجود ذهنی پیدا کرده است یعنی درحقیقت، بین وجود خارجی و بین وجود ذهنی جمع شد. جواب: ما در بحث‌های مربوط به اراده گفتیم: اراده، شبیه علم است. چون تصوّر،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۹

یک نوع از علم است. در منطق می‌خوانیم: العلم إن کان إذعاناً للنسبهٔ فتصدیق و إلّا فتصوّر.[۲۶۸] و در باب علم گفتیم: ما یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. در جایی که علم شما به امور آینده تعلّق می‌گیرد، مثلًا علم پیدا می‌کنید که فردا پنج‌شنبه است، درحالی‌که هنوز آینده‌ای تحقق پیدا نکرده است، شما به چه چیزی علم پیدا می‌کنید؟ آنجا گفتیم: آنچه معلوم بالذات است، صورت ذهنیه‌ای است که در ارتباط با پنج‌شنبه در ذهن شما مرتسم است ولی واقعیت و خارجیت پنج‌شنبه برای شما به‌عنوان معلوم بالعرض است و اگر بخواهد به‌عنوان معلوم بالذات مطرح باشد شما نمی‌توانید بگویید من علم دارم، زیرا علم، معلوم می‌خواهد و در اینجا معلومی وجود ندارد، هنوز پنج‌شنبه‌ای تحقق پیدا نکرده است پس چطور می‌شود هم علم باشد و هم نیاز علم به معلوم محرز باشد و هم معلومی وجود نداشته باشد. این ما را راهنمایی می‌کند به اینکه معلومی که طرف اضافه علم است و برای تحقق علم باید وجود داشته باشد، عبارت از معلوم بالذات است و آن عبارت از صورت نفسانیه حاصل در نفس انسان است و الّا پنج‌شنبه‌ای که بعداً می‌آید، معلوم بالعرض است. در باب وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی هم همین‌طور است، زید خارجی- با وصف خارجیتش- نمی‌تواند در ذهن شما بیاید. آنچه در ذهن شما می‌آید، صورت و نقشه این زید خارجی است. پس اینکه شما می‌گویید: «من زید را تصوّر کردم و تصوّر هم یکی از شعبه‌های علم است، یعنی وجود ذهنی به زید دادم» معنایش این نیست که همین زید موجود در خارج، موجود در ذهن شد، چنین چیزی معقول نیست بلکه آنچه در ذهن شماست و از آن به تصور و علم تعبیر می‌کنید، صورت حاصله از این موجود خارجی است. در نتیجه اگر مراد از صلاهٔ در «الصلاهٔ واجبهٔ» عبارت از «صلاهٔ مقیّد به وجود ذهنی مولا» باشد، چنین صلاتی قابلیت امتثال در خارج را ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۰

لذا احتمال دوم هم باطل است. بررسی احتمال اوّل: با بطلان احتمال دوم و سوم، آنچه برای ما متعیّن می‌شود، احتمال اوّل است، یعنی موضوع در «الصلاهٔ واجبهٔ»، عبارت از ماهیت صلاهٔ- با قطع‌نظر از تقیّد به وجود خارجی یا وجود ذهنی- می‌باشد، زیرا اگر

تقیّدها را مطرح کنیم، تالی فاسد به دنبال می‌آورد.[۲۶۹] مقدّمه دوم: این جمله که مرحوم آخوند می‌فرماید و تقریباً مشهور هم هست که «الأمر یکون داعیاً إلی متعلّقه»، یعنی امر، داعی و باعث و محرِّک به سوی متعلّق خود می‌باشد. آیا این محرّکیت و باعثیت به چه معناست؟ در محرّک‌ها و باعث‌های تکوینی ملاحظه می‌کنیم که اگر کسی را تکویناً اجبار به انجام عملی بنمایند، این بعث تکوینی، جدای از انبعاث نخواهد بود، یعنی به دنبال بعث تکوینی، هدف- و لو اجباراً و بدون اختیار- تحقق پیدا می‌کند. آیا اینکه می‌گویید:

«الأمر یکون داعیاً إلی متعلّقه»، داعی و محرّک را به‌صورت مجاز استعمال می‌کنید یا اینکه داعویت امر در این عبارت، یک داعویت حقیقی است؟ روشن است که داعویت امر، یک داعویت مجازی است، زیرا اگر حقیقی بود، باید همه تحت تأثیر قرار گیرند، درحالی‌که ما- هم در اوامر عرفیه و هم در اوامر شرعیه- ملاحظه می‌کنیم که افراد بسیاری- از قبیل کفّار و افراد عاصی- تحت تأثیر داعویت امر قرار نگرفته و با آن مخالفت می‌کنند. از این بالاتر، حتی در مورد افرادی که تحت تأثیر داعویت امر قرار گرفته و متعلَّق امر را اتیان می‌کنند، وقتی ریشه‌یابی می‌کنیم می‌بینیم انگیزه‌ها و دواعی آنان برای این عمل تفاوت دارد. مثلًا اگر از فردی عادی در مورد علت اقامه نماز سؤال کنیم، جواب می‌دهد: «چون اگر اقامه نکنم، مسأله عذاب در کار است»، بنابراین، اعتقاد راسخی که در قلب مسلمانان نسبت به مسأله ترتب عذاب و استحقاق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۱

عقوبت بر مخالفت امر مولاست، سبب انجام اوامر پروردگار شده است. به‌طوری که اگر مسأله ثواب و عقاب مطرح نبود، این‌گونه افراد- که در مراتب ضعیف ایمان قرار گرفته‌اند- به سراغ عبادت نمی‌رفتند. همین‌طور، درجات متوسط و درجات بالایی وجود دارد که هرکدام در مورد خودشان به‌عنوان علت اصلی و داعویت اصلی مطرحند.

علت عبادت بعضی، این است که خداوند منعم است و شکر منعم عقلًا واجب است و تجلّی شکر خداوند، در اطاعت اوامر خداوند است. و حتی ممکن است کاری به بهشت و جهنم هم نداشته باشد. علّت عبادت عده‌ای دیگر، عظمت خداوند است. زیرا یکی از اموری که در طبیعت انسان نهاده شده است، خضوع در برابر عظمت معنوی است که بالاترین مراتب آن، عظمت مقام پروردگار می‌باشد. بالاترین مرتبه عبادت، عبادتی است که امیر المؤمنین علیه السلام مطرح می‌کند «إلهی ما عَبدْتک خوفاً مِن عِقابکَ و َلا طَمعاً فی ثَوابِک، بَل وَجدْتکَ أهلًا لِلعِبادهٔ فَعبدْتک».[۲۷۰] در این عبارت لازم است روی کلمه «وجدت» دقّت شود. امیر المؤمنین علیه السلام نمی‌گوید:

«من یقین. دارم که تو اهل برای عبادت هستی پس تورا عبادت می‌کنم» بلکه می‌گوید:

«وجدتک» یعنی به عین‌الیقین یافتم که تو اهل برای عبادت هستی، نه مجرّد یقین و نه مجرّد علم، بلکه عین‌الیقین. بنابراین دواعی عبادت متعدّد است. حال آیا امر مولا در ارتباط با این دواعی چه نقشی دارد؟ امر مولا، زمینه‌ساز تحقق این دواعی است و به‌عبارت علمی: صغرای این کبریات را درست می‌کند، باید عقابی در کار باشد تا کسی بتواند خدا را به جهت خوف از عقابش عبادت کند. و این عقاب را امر درست می‌کند، چون بر مخالفت امر، استحقاق عقوبت مترتب است. بنابراین ارتباط مولا به این داعی، ارتباط صغروی و زمینه‌ای است، یعنی اگر امری نبود، عقابی هم وجود نداشت، «خوفاً من عقابه» نمی‌توانست عنوان داعی و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۲

محرّک پیدا کند. «طمعاً فی الجنهٔ» هم به‌همین‌صورت است، یعنی چون موافقت امر موجب استحقاق ثواب و دخول در بهشت است، لذا امر، زمینه‌سازی کرده و موضوع جنّت را درست کرده و اگر امر نبود، استحقاق ثواب، بر موافقت چه چیزی مترتب می‌شد؟ عبادت مردم، نوعاً در همین مرحله خوف از جهنم و طمع در بهشت می‌باشد.

و همین جهت است که داعی و محرّک است. در مورد کسی هم که به جهت «شکر منعم» خدا را عبادت می‌کند، امر می‌آید و

موضوع شکر را درست می کند، یعنی می‌بینند اطاعت امر مولا شکر مولاست ولی آنچه او را بر انجام این شکر تحریک کرده، حکم عقل به وجوب شکر منعم است. مثل اینکه اگر کسی به ما احسان کرد و سپس از ما تقاضایی کرد، به تقاضای او جواب مثبت می‌دهیم، البته اگر تقاضا نبود، جواب مثبت، معنایی نداشت، زیرا جواب مثبت، به دنبال تقاضا و درخواست است ولی محرّك بر این جواب مثبت، همان شکر و سپاسگزاری در مقابل منعم است که در نفس ما رسوخ کرده است. در نتیجه ارتباط امر خداوند با مسأله شکر منعم، ارتباط صغروی و ارتباط تهیه زمینه و تهیه موضوع است نه اینکه اصل شکر منعم نقش داشته و علت تحقق شکر منعم، وجود امر باشد. علت تحقّق شکر منعم، همان حکم عقل است که نفس انسان آن را پذیرفته است و آن عبارت از وجوب شکر منعم است. در مورد جمله امیر المؤمنین علیه السلام نیز به‌همین‌صورت است. امیر المؤمنین علیه السلام به خداوند نمی گوید: «امر تو باعث شد که من تورا عبادت کنم» بلکه می گوید: «آنچه که باعث عبادت تو شد، عین‌الیقین- که در ارتباط با اهلیت تو نسبت به عبادت برای من حاصل شد- می‌باشد. عین‌الیقین از حالات نفسانی امیر المؤمنین علیه السلام است و این حالت، داعویت به عبادت پیدا کرد و محرّك برای عبادت شد و امر خداوند در (أقیموا الصّلاهْ) مثل این است که خداوند فرموده باشد: «الصلاهْ عبادهْ». پس گویا امیر المؤمنین علیه السلام می گوید: «من تورا اهل برای عبادت یافتم- و صلاهْ هم عبادت است- پس تورا عبادت کردم»، بنابراین در اینجا هم مسأله امر به‌عنوان زمینه تحقق موضوع نقش دارد نه اینکه به‌عنوان داعویت و محرکیت نقش داشته باشد. «وجدتک»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۳

حالت نفسانی امیر المؤمنین علیه السلام است و امر مربوط به خداوند است. امیر المؤمنین علیه السلام به خداوند عرض می کند: «وجدتک أهلًا للعبادهْ فعبدتک» یعنی محرّك من «عین‌الیقین» من بود. پس (أقیموا الصلاهْ) نزد امیر المؤمنین علیه السلام- درحقیقت- به منزله «الصلاهْ عبادهْ» است و گویا امری در اینجا دخالت ندارد. یعنی اگر خداوند به‌جای (أقیموا الصلاهْ) می‌فرمود: «الصلاهْ عبادهْ» باز هم امیر المؤمنین علیه السلام خدا را عبادت می کرد و حضرت دنبال این نبود که امری به اقامه صلاهْ از جانب خداوند صادر شود و او اطاعت کند. بنابراین چگونه ما می‌توانیم بگوییم: «الأمر یکون داعیاً إلی متعلَّقه»؟ کجا امر، داعویت به متعلّق خود دارد؟ امر فقط موضوع را درست می کند، زمینه ترتب عقاب بر مخالفت و ثواب بر موافقت را درست می کند، زمینه شکر منعم و زمینه «وجدتک أهلًا للعبادهْ» را درست می کند. و آنچه مشهور شده و در ذهن ما هم رسوخ کرده که «امر، داعویت به متعلّق دارد» درست نیست. امر، فقط نقش صغروی دارد و داعی واقعی عبارت از همان حالت نفسانیه‌ای است که به اختلاف عبادت‌کنندگان فرق دارد. و اگر گفته شود: «معنای داعویت در عبارت فوق همین زمینه‌سازی و ایجاد موضوع است» می گوییم: «اگر چنین بود، اشکالی نداشت ولی این معنا خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر این عبارت این است که امر این نقش را دارد». مقدّمه سوم: جمله دیگری که در کلام مرحوم آخوند است، جمله «و لا یکاد یدعو إلی غیر متعلّقه» می‌باشد. معنای این عبارت این است که محدوده داعویت امر، همان متعلّق خودش می‌باشد و از دایره متعلَّق، تجاوز به غیر متعلّق نمی کند. این مطلب را یک‌وقت ما براساس مبنای مرحوم آخوند و مشهور- که در مقدّمه دوم، قائل به داعویت امر نسبت به متعلّق بودند- بحث می کنیم و یک‌وقت براساس مبنایی که خودمان در مقدّمه دوم ذکر کردیم. بنا بر مبنای مرحوم آخوند و مشهور ما باید ببینیم محدوده «متعلّق» چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۴

اوّلًا: شرایط، خارج از محدوده متعلّق است. وقتی مولا می گوید: (أقیموا الصلاهْ)، صلاهْ، یک مجموعه مرکب از اجزاء است که شرایطی هم- مثل طهارت و غیره- در ارتباط با آن مطرح است. بر این اساس، معنای عبارت شما این است که امر، داعویت به شرایط نمی کند، زیرا شرایط، خارج از دایره متعلّق امر است و شرایط، اگرچه تقیّدشان هم جزئیت ۲۷۱] داشته باشد ولی خودشان خارج از دایره متعلّق بوده و جزئیت ندارند. بنابراین وقتی امر، داعویت به غیر متعلّق خود نداشت، نسبت به شرایط هم داعویت ندارد، زیرا شرایط، خارج از دایره متعلّق می‌باشند. ثانیاً: این مسئله در باب خود اجزاء هم قابل مناقشه است، زیرا اگرچه ما تغایر

اجزاء را بـا کـلّ، تغـایر اعتبـاری بـدانیم، نه تغایر خارجی و بگوییم: «در خارج، کلّ همین اجزاء است و تغایرشان اعتباری است»، اما چون در بـاب متعلّق امر، ما بر عناوین تکیه داریم، ما گفتیم: متعلّق، وجود خارجی و یا وجود ذهنی نیست، بلکه متعلَّق، نفس طبیعت و مـاهیت است. بنابراین اگر چیزی با این ماهیت، تغایر اعتباری داشـته باشـد، بایـد آن را خارج از دایره متعلَّق به‌حساب آوریم، زیرا متعلّق که خـارج نیست تـا شـما بگوییـد: «در خـارج، اجزاء و کـلّ، یکی هسـتند»، ما هم قبول داریم که در خارج، اجزاء و کلّ یکی هسـتند. مسـأله محصِّل و متحصّـِل هـم نیست که بگـوییم: «اجزاء به‌عنـوان محصِّلات و کـلّ به‌عنـوان متحصّـِل مطرح است» بلکه در خـارج، عین هم هسـتند. نماز، همین اجزائی است که در خارج تحقق پیـدا می‌کنـد اما در مسأله تعلّق امر، ما کاری به خارج نـداریم همـان‌طور که کـاری به تقیّـد به وجود ذهنی نـداریم. مـا روی نفس ماهیت و نفس طبیعت تکیه می‌کنیم. اگر در آن مرحله، تغایری بین اجزاء و کلّ وجود داشـته باشـد لازمه‌اش این می‌شود که اجزاء هم مأمور به نباشـند. و اگر اجزاء، مأمور به نبودند و شـما هم که می‌گوییـد: «الأمر لا یکاد یـدعو إلی غیر متعلّقه»، نتیجه این می‌شود که (أقیموا الصـلاة) ما را به رکوع و سـجود دعوت نمی‌کند زیرا این‌ها غیر مأمور به می‌باشند.

مـأمور به عبارت از کلّ است، آن‌هم در مرحله ماهیت و طبیعت نه در مرحله خارج. حاصل اینکه مغایرت اعتباری سـبب می‌شود که اجزاء، عنـوان متعلّق پیـدا نکننـد، زیرا در این صورت، متعلَّق امر، عبـارت از مجموعه مرکّب است و مجموعه مرکّب، مغـایر بـا اجزاء است، هرچند مغایرت آنها اعتباری باشد. برای حلّ این مشکل در باب اجزاء، بعضی قائل به تبعّض شده‌اند و گفته‌اند:

«همـان‌طور که مأمور به، ذات اجزاء است، امر نیز با وجود اینکه واحـد است، چنـد جزء می‌شود و جزءجزء شـدن منافات با وحـدت ندارد. یک جزء آن متعلّق به رکوع و جزء دیگر آن متعلّق به سجود است و ... مثل اینکه چند نفر در زیر یک لحاف جمع باشند که هر جزئی از این لحاف، سـهم یکی از آنان است، با اینکه لحافْ واحـد است. ما در بحث مقـدّمه واجب، این بحث را به‌طور مفصّـِل مطرح خواهیم کرد. بعضـی دیگر، اجزاء را به‌عنوان مقـدّمه واجب، محکوم به وجوب غیری کرده‌انـد و گفته‌اند: «همان‌طور که سایر مقـدّمات- به‌عنوان مقـدّمیت- وجوب غیری پیـدا می‌کننـد، اجزاء نیز- به‌عنوان اینکه مقدّمه تحقق مأمور به هسـتند و تحقق مأمور به توقف بر آنها دارد- وجوب غیری پیـدا می‌کنند». بنابراین اگر ما قائل به داعویت امر شویم، هم در باب اجزاء و هم در باب شـرایط، با مشـکل مواجه می‌شویم. ولی اگر داعویت را به همان معنایی که خودمان گفتیم معنا کنیم، با آن مراتب مختلفی که دارد، مشـکل برطرف می‌شـود. اگر مـا داعی را خـوف از عقـاب قرار دادیم. مکلّـف از طرفی می‌بینـد خداونـد فرموده است: (أقیموا الصـلاة) و از طرفی در روایت داریم «لا ـ صَـلاة إلّا بِطَهور»،[۲۷۲] در اینجـا خوف از عقـاب، انسـان را هم دعوت به صـلاة می‌کنـد وهم دعوت به اینکه نمازش با طهارت باشد، یعنی داعویتِ خوف از عقاب، از نظر داعویتش بین شرایط و مأمور به فرق نمی‌کند. به‌عبارت دیگر: همان جهتی که اقتضاء می‌کند انسان نماز بخواند، اقتضاء می‌کند که انسان نمازش را با

طهـارت بخوانـد و فرقی میان این دو وجود نـدارد. نمی‌خواهیم بگوییم: «شـرایط، داخل در دایره امر است»، روشن است که شـرایط، خـارج از ذات مـأمور به است، اما آنچه در ارتباط با امر، شـهرت پیـدا کرده «که امر، داعویت به مأمور به دارد» درست نیست. آنچه داعویت دارد، خوف از عقـاب است و در داعویت خوف از عقـاب، فرقی میـان نماز و شـرایط نماز وجود نـدارد. زیرا همان‌طور که ترک اصل نماز موجب ترتب عقاب است، ترک تحصـیل طهارت هم موجب ترتب عقاب است. چه فرقی وجود دارد بین کسـی که نماز نخواند و کسـی که بدون طهارت نماز بخواند. و اگر ما داعویت را نسـبت به شـرایط پذیرفتیم، در باب اجزاء به طریق اولی باید بپـذیریم. اگرچه شـما بگوییـد: «اجزاء، مغـایر بـا ذات مـأمور به است و اجزاء- بمـا هی أجزاء- متعلّق امر نیسـتند بلکه کلّ، متعلّق امر است». در مسـأله داعویت خوف از عقـاب، فرقی بین این‌هـا نیست. بالاـخره آن نمـازی که انسـان را از عقـاب نجـات می‌دهـد، نماز

مشتمل بر اجزاء است و داعی هم عبارت از خوف از عقاب است. مراتب بعدی داعویت نیز همین‌طور است. شکر منعم، با نمازی تحقق پیدا می‌کند که اجزاء و شرایط را دارا باشد، لذا اگر ما داعی را شکر منعم قرار دادیم، این داعی، ما را دعوت می‌کند به این که ذات مأمور به، اجزاء مأمور به و شرایط آن را انجام دهیم.

همچنین اگر برسیم به مرتبه‌ای که امیر المؤمنین علیه السلام در پیشگاه خداوند عرض کرد:

«وجدتک أهلًا للعبادة فعبدْتک»، در اینجا «عبدتک» یعنی نماز را با اجزاء و شرایط انجام دادم. «عبدتک» به دنبال وجدان اهلیت و اینکه خداوند را به عین‌الیقین اهل برای معبودیت و پرستش یافته است می‌باشد نه اینکه قبل از آن باشد. آیا می‌شود کسی عبارت را این‌طور معنا کند که من ذات مأمور به را انجام دادم و کاری به شرایط و اجزاء آن ندارم؟ خیر، عین‌الیقین، داعویت به‌سوی عبادت کامل دارد، عبادتی که همه اجزاء و شرایط را دارا باشد. در نتیجه راهی که ما در ارتباط با داعویت مطرح کردیم، مشکل را- در همه مراحل- حل می‌کند و دیگر لازم نیست ببینیم چه چیزی داخل در دایره متعلَّق و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۷

چه چیزی خارج از آن است. از نظر این دواعی، هیچ فرقی بین ذات مأمور به و اجزاء و شرایط آن وجود ندارد. رجوع به اصل بحث بحث ما در ارتباط با پاسخی بود که مرحوم بروجردی و حضرت امام خمینی رحمه الله نسبت به کلام مرحوم آخوند مطرح کرده بودند که پس از بیان مقدمات فوق، به بیان کلام این دو بزرگوار می‌پردازیم: مرحوم آخوند فرمود: «ما چه قصد الأمر را به‌صورت شرطیت در متعلّق اخذ کنیم و چه به‌صورت جزئیت اخذ کنیم دارای استحاله است». ایشان در تقریب استحاله اخذ قصد الأمر به‌عنوان شرطیت در متعلّق امر فرمود: «شما در خارج، نماز را به داعی امر متعلّق به آن اتیان می‌کنید، درحالی‌که مکلّف قدرت ندارد نماز را به داعی امر متعلّق به نماز انجام دهد، زیرا امر، به ذات نماز تعلّق نگرفته است بلکه به مقیَّد- بما هو مقیَّد- تعلّق گرفته است و در چنین صورتی، ذات مقیَّد، مأمور به نیست. نماز مأمور به، نماز مقیّد به قصد قربت و داعی امر است، امّا در مقام عمل، نماز را به داعی امر متعلِّق به نماز انجام می‌دهید، اوّل ثابت کنید نماز مأمور به است بعد بگویید «ما نماز را به داعی امر متعلِّق به نماز انجام می‌دهیم». در پاسخ به مرحوم آخوند می‌گوییم: اگر داعی را به آن صورت که ما ذکر کردیم مطرح کنیم، اشکال برطرف می‌شود، زیرا در این صورت «خوف از عقاب» هم به‌عنوان داعی بر اتیان مأمور به مطرح است و هم جنبه شرطیت دارد، یعنی نماز مأمور به، عبارت از نمازی است که داعی بر اتیان آن خوف از عقاب باشد. کجای یک چنین نمازی غیر مقدور برای مکلّف است؟ و همان‌طور که در مقدّمه بحث مطرح کردیم، داعویت، مسائل مختلفی است که بر حسب مبادی و مبانی اعتقادی و اختلاف درجات عبودیت در افراد تحقق دارد، که معمولًا در ما به‌صورت «خوف از عقاب» یا «طمع در ثواب» است. در این صورت اگر از ما سؤال کنند: «مأمور به چیست؟» جواب می‌دهیم:

«صلاة مقیّد به داعی الهی، که این داعی الهی، نسبت به مراتب عبودیت انسان‌ها فرق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۸

می‌کند، مثلًا در مورد ما پایین‌ترین مرتبه آنکه «خوف از عقاب» است تحقق دارد» یعنی نماز با شستن لباس فرق دارد، شستن لباس لازم نیست به داعی الهی باشد ولی نماز باید به داعی الهی باشد. بنابراین داعویت امر، مطرح نیست بلکه داعویت خوف از عقاب، طمع در ثواب و ... مطرح است. خلاصه اینکه اگر ما داعی امر و قصد قربت را به همین معنای داعی الهی بگیریم- که واقعیت هم همین است- این داعی می‌تواند به‌صورت شرط در مأمور به اخذ شود. و چنین چیزی از قدرت مکلّف خارج نیست. ما حتی در باب شرایط هم گفتیم: «داعی الهی انسان را تحریک به تحصیل شرایط می‌کند، دیگر در مورد ذات صلاة به طریق اولی است». مرحوم آخوند می‌فرمود: «اگر قصد قربت، به‌صورت جزئیت اخذ شود، دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: قصد به معنای اراده است و اراده اگر بخواهد جزء مأمور به باشد، امکان ندارد، زیرا اراده، امری غیر اختیاری است و اگر ما بخواهیم اراده را اختیاری بدانیم

باید مسبوق به اراده دیگر باشد و این مستلزم تسلسل است، لذا برای دفع تسلسل، اراده را غیر اختیاری دانسته می گوییم: «فعل، اختیاری است چون مسبوق به اراده است اما اراده، مسبوق به اراده دیگر نیست بلکه اراده، غیر اختیاری است و وقتی غیر اختیاری شد نمی‌تواند داخل در دایره مأمور به باشد». در جواب مرحوم آخوند می گوییم: ما در بحث‌های مربوط به اراده گفته‌ایم که اراده، امری اختیاری است و نفس انسانی به‌واسطه عنایت پروردگار قدرت خالقیت در مسأله اراده دارد یعنی می‌تواند اراده را خلق کند و این خالقیت را خداوند متعال به نفس انسانی عنایت کرده است و نفس انسانی در این جهت، مظهر خلّاقیّت پروردگار است.

و الّا اگر بخواهیم اراده را غیر اختیاری بدانیم، دیگر فعل اختیاری نخواهیم داشت، چیزی که ریشه‌اش غیر اختیاری است، چگونه می‌تواند خودش اختیاری باشد؟ اگر شما در اختیاریت اراده تردید کنید، باید در اختیاریت فعل اختیاری هم تردید کنید زیرا ریشه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۹

آن عبارت از یک امر غیر اختیاری خواهد بود. اشکال دوم که مرحوم آخوند مطرح کرد این بود که اگر مسأله قصد امر به‌صورت جزئیت در متعلَّق اخذ شود و گفته شود: «نماز و قصد امر هر دو جزء مأمور به هستند» لازم آید امری که متعلّق به مجموع می‌شود، داعویت برای هر دو جزء داشته باشد.

یعنی همان‌طوری که امر، داعویت به صلاهٔ- که یکی از اجزاء است- پیدا می کند، داعویت به جزء دیگر- یعنی داعویت امر- نیز پیدا می کند، یعنی امر باید داعویت داشته باشد به داعویت امر، و چنین چیزی غیر معقول است. در پاسخ به مرحوم آخوند می گوییم: همان گونه که گذشت، ما داعویت امر به این صورت را نمی‌پذیریم، بلکه اگر مسأله جزئیت مطرح باشد می گوییم: «امر، به دو جزء تعلّق گرفته است: یک جزء آن صلاهٔ و جزء دیگر آن داعویت‌های الهی- مثل خوف از عقاب و ...- است» در این صورت لازم نمی‌آید که امر داعی به داعویت خودش باشد بلکه امر اصلًا داعی نیست. ما این داعی الهی- به‌معنای قصد قربت- را جزء مأمور به قرار می‌دهیم و می گوییم: «امر تعلّق به صلاهٔ و داعی الهی- به صورت جزئیت- پیدا کرده است و این اشکالی ندارد».

در نتیجه هر دو شقّ مسئله قابل قبول است و استحاله ندارد.[۲۷۳]

۲- کلام مرحوم حائری در پاسخ به مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم حائری، دو جواب از کلام مرحوم آخوند ذکر کرده است:

جواب اوّل:

ایشان ابتدا به‌عنوان مقدّمه می‌فرماید: افعالی که متعلّق تکلیف واقع شده و حکمی روی آن بار می‌شود- خواه حکم وضعی باشد یا حکم تکلیفی- بر دو قسمند:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۰

قسم اوّل: افعالی است که مجرّد تحقق آنها در خارج، موضوعیت برای حکم دارد و به صرف تحقق آنها در خارج، حکمْ مترتب می‌شود و دیگر لازم نیست انسان عنوان آن فعل را قصد کند، بلکه حتی لازم نیست آن فعل، در حال توجه و التفات مکلّف تحقق پیدا کند و اگر در حال غفلت یا در حال خواب هم تحقق پیدا کند، برای ترتب حکم کفایت می کند، مثلًا موضوع در قاعده اتلاف- یعنی «من أتلف مال الغیر فهو له ضامن»- عبارت از «اتلاف مال غیر» است. اتلاف، یک عنوان قصدی نیست، اگر کوزه‌ای

را به قصـد گذاشـتن بر زمین، زمین گذاشت ولی این کوزه شـکست، عنوان «اتلاف» تحقق پیدا کرده است، با اینکه قصد اتلاف در کار نبوده است ولی موضوع برای ضـمان تحقق پیدا کرده است. اگر کسـی در حال خواب هم مال غیر را اتلاف کند، حکم ضـمان برآن مترتب است. و نیز اگر صبی چنین کاری انجام دهـد، حکم به ضـمان ترتب پیدا می‌کند و ولیّ صبی باید از مال او جبران کند و اگر ولیّ نـدارد، باید خودش بعد از بلوغ جبران کند. قسم دوم: عناوینی است که متقوّم به قصد است و تا وقتی که قصد آن عنوان حاصـل نشـود، خود آن عنوان تحقق پیـدا نمی‌کنـد، عنوان تعظیم- در عنـاوین عرفیه- از این قبیـل است. اگر شـخص محـترمی وارد مجلس شـد و شـما خواستیـد به احترام او قیام کنیـد، این قیام شـما باید به قصد تعظیم باشد و اگر به قصد تعظیم نباشد، عنوان تعظیم برآن منطبق نمی‌شود. اگر شـما هنگام ورود آن شـخص محترم، قیام کردیـد تا قرآنی را در قفسه قرار دهید، اگرچه قیام حاصل شده ولی عنوان تعظیم حاصـل نشـده است زیرا قصـد تعظیم در کـار نبوده است. مرحوم حـائری پس از بیان مقـدّمه فوق می‌فرمایـد: باب عبـادات از قبیـل قسم دوم است و اصولًا حقیقت عبادت، همان تعظیم و خضوع و خشوع در برابر ذات مقـدّس پروردگار است و غیر از این معنایی ندارد. در باب تعظیم، گاهی از اوقات مسائلی هست که ما خودمان- به‌عنوان عرف و عقلاء- عنوان تعظیم بودنش را- در مقابل خداوند- درک می‌کنیم. عقول ما، عنوان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۱

عبادیت را- که متقوم به تعظیم است- در ارتباط با بعضی از اشیاء، درک می‌کند و نیازی به هدایت و راهنمایی شارع مقدّس ندارد. مثلًا در مورد سـجود در پیشـگاه خداونـد، عقل ما این را می‌فهمد که سـجود، بالاترین مرتبه خضوع و خشوع نزد خداوند است. و به تعبیر ایشان: عبادیت سـجود، امری ذاتی است و امری است که برای ما قابل درک است و تردیدی در آن نداریم. اما بعضـی از امور وجود دارنـد که عقول مـا نمی‌توانـد جنبه عبـادیت آن را درک کنـد، زیرا عقول مـا احـاطه به همه مسائـل نـدارد، لـذا به این موارد نمی‌توانیم- با قطع‌نظر از هدایت شارع- عنوان عبادیت بدهیم. مثلًا نسـبت به نماز، اگرچه بعضـی از اجزاء آن، مانند سـجود، عبادیت ذاتی دارد و برفرض که رکوع را هم از این بـاب بـدانیم ولی نماز، منحصـر در رکوع و سـجود نیست. نماز، عبارت از یک مجموعه مرکّب از اجزاء است و مـا بـا عقول خود نمی‌توانیم عبادیت این مجموعه را درک کنیم، این نیاز به هـدایت و راهنمایی دارد. یا مثلًا در بـاب صوم که عبارت از مجموعه امساک‌ها یا ترک‌هاست، عقل ما نمی‌توانـد عبادیت این مجموعه را درک کنـد، مخصوصاً که مفطر بودن بعضی از مفطرات آن- مثل سر زیر آب فروبردن- با عقل ما تطبیق نمی‌کند. و در این قبیل موارد، ما نیاز به هدایت شارع داریم. شـارع بایـد عبـادیت این مجموعه‌هـا را برای مـا بیان کنـد. مرحوم حائری می‌فرمایـد: از راه امری که از ناحیه شارع، متعلّق به صلاهٔ شده است، به‌ضـمیمه اینکه صـلاهٔ، دارای حقیقت تعظیم در پیشـگاه خداوند و خضوع و خشوع در برابر خداوند است، کشف می‌کنیم که مجموعه صـلاهٔ، مانند سـجود است، با این تفاوت که سـجده، خضوع و خشوع و تعظیمش یک معنای ذاتی روشن است امـا عبادیت و تعظیم بودن و خضوع و خشوع این مجموعه مرکّب- یعنی صـلاهٔ- به‌وسـیله امر شارع تحقق پیـدا کرده است. در نتیجه آنچه محور اصلی کلام مرحوم حائری است این است که ما نمازی می‌خواهیم که عبادت واقع شود، عبادت هم مصداق تعظیم است تعظیم هم عنوان قصـدی است. بنـابراین اگر شـما با نمازتان همان صـلاهٔ تعظیم در پیشـگاه خداونـد را قصـد کردیـد، عبادیت با آن تحقق پیدا می‌کند و دیگر لازم نیست شما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۲

مسأله قصـد الأـمر و داعویت امر را پیش بیاوریـد. بنـابراین به مرحوم آخونـد گفته می‌شود: خداونـد به صـلاتی امر کرده که دارای عنوان تعظیم در پیشـگاه اوست و عنوان تعظیم، به قصـد تعظیم و قصـد خضوع و خشوع تحقق پیـدا می‌کند، آن‌وقت چه مانعی دارد که این قصـد تعظیم که عنوان عبادیت را درست می‌کنـد، داخل در مأمور به باشد یعنی گویا خداوند در (أقیموا الصّ‍لاهٔ) می‌خواهد بگویـد: «یجب علیکم إقامهٔ الصـلاهٔ المقرونهٔ بقصـد عنوانها الذی هو عنوان التعظیم و الخضوع و الخشوع» در این صورت چه مانعی

دارد که «قصـد تعظیم» به‌عنوان جزئیت یا شـرطیت، داخل در مأمور به باشـد؟ خلاصه کلام مرحوم حائری در جواب اوّل این شد که روح عبـادات، عبـارت از تعظیم و خضوع و خشوع است و خود تعظیم و خضوع و خشوع، نیاز به قصـد دارد، به‌عبارت دیگر: نیاز به قصـد عنوان صـلاهٔ دارد و اگر قصـد عنوان صـلاهٔ، محقِّق عبادیت شـد، مانعی نـدارد که این قصـد، داخل در دایره مأمور به باشـد و به‌عنوان تعظیم در پیشگاه خداوند، دخالت در مأمور به داشته باشد.[۲۷۴] اشکالات کلام مرحوم حائری: اشکال اوّل (اشکال مرحوم بروجردی به محقق حائری رحمه الله): مرحوم بروجردی خطاب به مرحوم حائری می‌فرماید: شـما محور عبادیت را قصد عنوان صلاهٔ قرار دادید در حالی که در کتاب صلاهٔ می‌گویند: در باب صلاهٔ، دو امر لازم است یکی قصد عنوان صلاهٔ- یعنی باید هدف مکلّف از انجـام این حرکـات، عنوان صـلاهٔ باشـد نه چیز دیگر- و دیگری قصـد قربت. بنابراین قصـد قربت به‌عنوان یک امر زائـد بر عنوان صلاهٔ مطرح شده است و در نزد فقهاء، قصد قربت به‌عنوان محور و ملاک است.[۲۷۵]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۳

پاسـخ اشـکال مرحوم بروجردی پاسـخ این اشـکال متوقف بر بیان مقدّمه‌ای است که خود مرحوم بروجردی در کتاب الصـلاهٔ مطرح کرده و ما آن را در نهایهٔ التقریر[۲۷۶] ذکر کرده‌ایم. ایشان می‌فرماید: با کمال اهمیتی که قصد قربت در عبادات دارد و حتی محور عبادیت به‌حساب می‌آید ولی در هیچ آیه یا روایتی مطرح نشده است، در حالی که اهمیت قصد قربت اقتضاء می‌کرده که در آیه یا روایتی مطرح شود. آنچه در روایات مطرح شده، تنها چیزهایی است که مانعیت از قصد قربت دارد، و به عبارت دیگر: چیزهایی که تضاد با قصـد قربت دارد. مثل اینکه نماز ریائی باشد که باطل است، اگرچه یکی از اجزاء مسـتحبی آن توأم با ریا باشد. خداوند در حدیث قدسـی فرموده است: «أنا خیر شریک»[۲۷۷] من شـریک خوبی هسـتم، اگر کسی عملی را برای من و غیر من انجام دهد، من همه عمل را در اختیار غیر می‌گذارم.[۲۷۸] حال ما به مرحوم بروجردی می‌گوییم: با توجه به اینکه بالاترین ضـدّ عبادت، مسأله ریا بوده و آنچه محقِّق ریا می‌باشد عبارت از صورت نماز است نه حقیقت آن، یعنی اگر کسـی بایسـتد و بدون قصد نماز، تمامی افعال نمـاز را انجـام دهـد، ریـا حاصل می‌شود. چشم مردم ظاهر را می‌بینـد، و نمی‌داننـد در قلب انسان چه می‌گـذرد. بنابراین محقِّق ریا، عبارت از ظاهر صلاهٔ است.

در این صورت ما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر کسـی صـلاهٔ را به قصد عنوان صلاهٔ انجام داد، ریاکار بوده و نمازش ریائی باشد، زیرا ریا احتیاج به قصد عنوان صلاهٔ ندارد، ریا روی همان اعمال ظاهری صلاهٔ متکی است. کسی که کنار انسان است ممکن

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۴

است قرائت و اذکار و ... را بشـنود ولی قصد عنوان صـلاهٔ را نمی‌تواند بفهمد، او خیال می‌کند این شـخص قصد عنوان صـلاهٔ کرده است. به‌عبارت دیگر: اگر کسـی قصـد عنوان صـلاهٔ کرد، از اضدادی که در روایات به‌عنوان سـبب بطلان نماز مطرح است، به دور خواهـد بود، در نتیجه قصـد تقرب برای او حاصـل است بنـابراین نبودن ریـا و عجب و سـایر دواعی غیر الهی، ملازم با قصـد تقرب است. ما می‌خواهیم ادعای ملازمه کنیم بین قصد عنوان صـلاهٔ و بین قصد تقرّب، و همان‌طوری که مرحوم حائری قصد عنوان صلاهٔ را محقِّق عبادیت می‌دانـد، ما هم از راه ملازمه بین قصـد عنوان صـلاهٔ و قصد قربت، به‌عنوان عبادیّت تحقّق بخشـیده می‌گوییم: اگر قصد عنوان صـلاهٔ بشود، قصد تقرب هم حاصل شده است. سؤال: اگر قصد عنوان صـلاهٔ، ملازم با قصد تقرّب است، پس چرا فقهاء این دو را به‌صورت دو شـرط و دو قیـد در عبـادت مطرح کرده و هر دو را لاـزم دانسـته‌اند تـا ظـاهر در عـدم ملازمه باشـد؟ جواب: اگرچه عنوان کردن دو چیز در عبـادیتِ عبـادت، ظهور در عـدم ملاـزمه دارد، ولی مـا وقتی خـارج را ملاحظه کنیم می‌بینیم ملازمه تحقق دارد و الّـا قصـد عنوان صـلاهٔ چه ضـرورتی دارد؟ اگر می‌خواهـد مقـدس‌نمایی کنـد و عمل ریائی انجام دهـد، همان صورت صلاـهٔ کـافی است و در باب ریا، نیازی به قصـد عنوان صـلاهٔ نیست. اشـکال دوم بر کلام مرحوم حائری: اگرچه ما در مقابل مرحوم بروجردی، از کلاـم محقـق حـائری رحمـه الله دفـاع کردیـم ولی درعین‌حـال کلاـم محقـق حـائری رحمـه الله دارای اشـکال اسـت و

نمی‌توانـد به‌عنوان جواب از کلام مرحوم آخونـد باشـد، زیرا کلام محقق حائری رحمه الله براساس مبنایی است که خارج از فرض مرحوم آخوند است. بیان مطلب: مطلبی که مرحوم آخوند در ارتباط با استحاله اخذ قصد قربت در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۵

متعلّق امر مطرح کرد- و ما گفتیم «مراد ایشان استحاله بالغیر است»- مبتنی بر دو مبنا بود: ۱- قوام عبادیت و محور عبادیت را- مانند مشهور- قصد قربت بدانیم و بگوییم:

امتیاز واجب تعبّدی از واجب توصّلی در ارتباط با قصـد قربت است. در نتیجه، قصد قربت به‌عنوان فصل ممیّزی در واجبات تعبّدیه مطرح می‌شود. ۲- قصـد قربت، به‌معنـای قصـد الأمر و داعویت امر است. و الّا اگر قصـد قربت را به‌معنای دیگر- مثل انجام عمل به داعی محبوبیت یـا حسن و ...- بـدانیم، مـانعی نـدارد که قصـد قربت در متعلّق امر اخـذ شود، چه به‌صورت جزئیت و چه به‌صورت شرطیت. و این مطلبی است که مرحوم آخونـد به آن تصریح کرده است.[۲۷۹] ولی مرحوم آخونـد به دنبال این مطلب می‌فرمایـد: امور دیگر- غیر از قصـد الأمر- در مأمور به معتبر نیست زیرا تردیـدی نیست که همین اندازه که انسان نماز را به داعی امر اتیان کند کفـایت می‌کنـد و داعی محبـوبیت یـا حسن و ... معتبر نیست. مرحوم آخونـد بر اسـاس دو مبنـای فوق می‌فرمایـد: «قصـد الأمر، نه می‌توانـد به‌صورت شـرطیت در مأمور به اخـذ شود و نه به‌صورت جزئیت». ولی اگر کسـی هیچ‌یک از این دو مبنا را قبول نکرد و یا مثـل مرحوم حائری مبنای اوّل را نپـذیرفت و براساس مبنای دیگری- غیر از مبنای مرحوم آخونـد- کلام مرحوم آخونـد را ردّ کرد، پاسـخ او نمی‌توانـد به‌عنوان جواب کلام مرحوم آخونـد باشـد. مرحوم حائری معتقـد است: ملاک عبادیت، قصـد قربت نیست بلکه خصوصـیتی اسـت که در عبـادت وجـود دارد و آن عبـارت از تعظیم در مقابـل خداونـد و خضـوع و خشـوع در پیشگاه پروردگـار می‌باشـد و در مورد صـلاهٔ و امثال آن، هـدایت پروردگـار، مارا راهنمایی کرده که صـلاهٔ، تعظیم پروردگار است. اگرچه تعظیم در بعضی از اجزاء آن- مثل رکوع و سجود- ذاتی است و با عقول ما درک می‌شود ولی تعظیم بودن مجموعه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۶

آن نیاز به هـدایت شارع دارد و با عقول ما قابل درک نیست. ایشان فرمود: قصد تعظیم، در تحقق عبادت کفایت می‌کند و تعظیم از عنـاوین قصـدی است و اگر صـلاهٔ به قصـد تعظیم پرودگار باشـد، عبادیت تحقق پیـدا کرده است. بنابراین مرحوم حائری مبنای اوّل مرحوم آخونـد را قبول نـدارد و کلام ایشان نمی‌توانـد به‌عنوان پاسخ کلام مرحوم آخوند باشد. اشـکال: ممکن است کسـی بگوید: «اشـکالی که مرحوم بروجردی و حضـرت امام خمینی رحمه الله نسبت به کلام مرحوم آخوند مطرح کردند نیز از همین سـنخ است زیرا این دو بزرگوار نیز مبنای دوم مرحوم آخوند را نپذیرفتند و بر کلام مرحوم آخوند اشکال کردند.

مرحوم آخونـد روی داعویت امر تکیه داشت ولی این دو بزرگوار داعویت امر را انکار کرده و عقیـده داشـتند: آنچه داعویت دارد، خوف از عقاب و طمع در ثواب و شـکر منعم و وجدان المعبود أهلًا للعبادهٔ است و امر، هیچ‌گونه داعویتی ندارد. پس چرا شما کلام مرحوم حائری را نپذیرفتیـد ولی بیان این دو بزرگوار را پذیرفتیـد؟». پاسـخ: مرحوم آخونـد، روی داعویت امر تکیه می‌کند و معانی دیگر را قبول نـدارد و مـا به‌طور کلّی داعویت را انکـار می‌کنیم. به‌عبـارت دیگر: اگرچه کلام مرحوم حائری، براساس مبنایی غیر از مبنـای مرحوم آخونـد است ولی این‌گونه نیست که یکی از این دو مبنـا، مبنـای دیگر را مستحیل بدانـد، مرحوم آخونـد، ملاک در عبـادیت را قصـد تقرّب می‌دانـد ولی مرحـوم حـائری نمی‌گویـد: «چنین چیزی ممکن نیست»، بلکه اسـتظهار می‌کنـد که ملاـک در عبـادیت، همـان عنوان تعظیم و خضوع و خشوعی است که در ذات عبـادت وجود دارد. امـا مرحوم بروجردی و مرحوم امـام خمینی مدّعی هسـتند که داعویت امر، چیز غیر معقولی است، زیرا اگر امر بخواهد داعویت داشته باشد، تخلّف مأمور به از امر امکان ندارد، داعویت امر مثل علت برای تحقق مأمور به خواهـد بود و همان‌طور که تخلّف معلول از علت امکان ندارد، تخلّف مأمور به از امر هم نباید امکان داشته باشد.

لذا نمی‌توان گفت: «نزاع این دو بزرگوار با مرحوم آخوند، مجرّد اختلاف مبناست» بلکه به این برمی‌گردد که مرحوم آخوند مطلبی را ذکر کرده ولی گویا به عمق و باطن آن

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۷

نرسیده است درحالی‌که این مطلب، باطناً غیر معقول است. آنچه داعی بر اتیان مأمور به است یا ترس از جهنم و یا طمع در بهشت و ... است.

جواب دوم مرحوم حائری از کلام مرحوم آخوند

مقدّمه: معروف این است که واجب بر دو قسم است: واجب نفسی و واجب غیری. واجب نفسی: عبارت از واجبی است که تعلّق وجوب به آن، به‌عنوان مقدّمیت نباشد بلکه به‌عنوان خودش باشد. واجب غیری: واجبی است که تعلّق وجوب به آن، به‌عنوان مقدّمیت باشد، مثلًا کسانی که در بحث مقدّمه واجب، قائل به وجوب مقدّمه هستند، وجوب مقدّمه را وجوب غیری و ترشحی می‌دانند، یعنی وجوبی که از ذی المقدّمه آمده و از وجوب ذی المقدّمه ترشح پیدا کرده است. مرحوم حائری می‌فرماید: واجب نفسی بر دو قسم است: واجب نفسی للنفس و واجب نفسی للغیر. و این قسم دوم، غیر از واجب غیری است. واجب نفسی للنفس: واجبی است که خودش موضوعیت دارد و بر ترک آن استحقاق عقوبت مترتب است، مثل نماز. واجب نفسی للغیر: واجبی است که بر ترک آن استحقاق عقوبت مترتب است ولی خودش موضوعیت ندارد، مثل اینکه طریقیت برای چیز دیگری داشته باشد. برای روشن شدن مطلب، ابتدا مثالی از خودمان و سپس مثال مرحوم حائری را بیان می‌کنیم: مثال اوّل: در روایات ملاحظه می‌کنید که روز قیامت به جاهل مقصّر گفته می‌شود: «چرا تکالیف مولا را عمل نکردی؟» جواب می‌دهد: «جاهل بودم» به او می‌گویند: «چرا نرفتی یاد بگیری»؟[۲۸۰]. لذا بعضی از فقهاء معتقدند که تعلّم مسائل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۸

واجب است و وجوب آن‌هم وجوب نفسی است نه وجوب غیری. و همان‌طور که مرحوم آخوند در بحث برائت و اشتغال کفایهٔ الاصول اشاره می‌کند، تعلّمْ واجب نفسی تهیُّئی است و به تعبیر مرحوم حائری واجب نفسی للغیر است. یعنی از طرفی جاهل را مأمورْ به تعلّم می‌کنند و اگر تعلّم نکرد او را عقاب می‌کنند ولی از طرف دیگر، تعلّمْ اصالت ندارد، خودش موضوعیت ندارد، بلکه برای عمل به احکام است و برای این است که مأمور به در خارج تحقق پیدا کند. پس تعلّم، هم عنوان نفسیّت در وجوبش هست و هم وجوبش للغیر است. مثال دوم: اگر کسی در ماه رمضان جنب شود، واجب است غسل جنابت را قبل از طلوع فجر انجام دهد. این وجوب از طرفی واجب غیری و مقدّمی نیست، زیرا اگر بخواهد واجب غیری و مقدّمی باشد لازم می‌آید که مقدّمه قبل از ذی المقدّمه وجوب پیدا کند، هنوز طلوع فجر نیامده تا روزه- که به‌عنوان ذی المقدّمه است- واجب شود، بنابراین نمی‌شود مقدّمه آن وجوب داشته باشد. و از طرفی این وجوب، تکلیف مستقلّی نیست بلکه در ارتباط با روزه ماه رمضان است به‌طوری که اگر کسی غسل نکند روزه‌اش باطل می‌شود. بنابراین باید بگوییم: غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان، وجوبش للغیر است نه غیری و نه نفسی مستقل. مرحوم حائری پس از بیان مقدّمه فوق می‌فرماید:[۲۸۱] در مثل نماز- از واجبات عبادی- مشهور این است که ما دو چیز داریم: یکی ذات صلاهٔ و دیگری قصد قربت، که الآن مورد بحث ماست و در کلام مرحوم آخوند به «داعی الأمر» معنا شده بود و ما گفتیم: «استحاله، روی همین مبناست». اگر داعی الأمر به‌صورت جزئیت مطرح باشد، معنایش این است که مأمور به دارای دو جزء است: یکی صلاهٔ و دیگری داعی الأمر. و اگر داعی الأمر به‌صورت شرطیت مطرح باشد، معنایش این است که مأمور به، صلاهٔ مقیّد به داعی الأمر است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۹

ایشان می‌فرمایـد: معروف این است ولی ما در اینجا مطلب دیگری می‌گوییم و آن مطلب این است که ما سه چیز داریم: یکی صـلاهٔ و دیگری نبـودن دواعی غیر الهی- مثـل ریـا- و دیگری وجـود داعی الأـمر. بنـابراین مـا داعی الأـمر را به‌عنـوان مطلـب سـوم معرفی می‌کنیم، حال فرق نمی‌کند که شـما مسئله را به‌صورت جزئیت مطرح کنید یا به‌صورت شرطیت. اگر مسئله به‌صورت جزئیت مطرح شود می‌گوییم:

مـأمور به مـا دارای سه جزء است: صـلاهٔ، نبـودن دواعی غیر الهی، وجـود داعی الأـمر. و اگر مسـئله به‌صـورت شـرطیت مطرح شود، می‌گوییم: مـأمور به ما عبارت از صـلاهٔ مقیّـد است و آن قیـد، مرکّب از دو جزء است: یکی نبودن دواعی غیر الهی و دیگری وجود داعی الأـمر که داعی الهی است. ایشـان می‌فرمایـد: در اینجا بین نبودن دواعی غیر الهی و بودن داعی الهی ملازمه وجود دارد، یعنی این‌طور نیست که نه دواعی غیر الهی وجود داشـته باشد و نه داعی الهی، بلکه هرجا دواعی غیر الهی وجود نداشته باشد، حتماً داعی الهی وجـود دارد و فرض سـومی- فرض عـدم هر دو- امکـان نـدارد. سـپس می‌فرمایـد: مـا ابتـدا صورت جزئیت را مطرح می‌کنیم. آنجـایی که «صـلاهٔ و نبودن دواعی غیر الهی و وجود داعی الهی» را به‌عنوان سه جزء مـأمور به بـدانیم، در این صورت ما می‌گوییم: امر، بـه دو جزء اوّل تعلّق گرفتـه اسـت و تعلّق امر بـه این دو، للغیر است یعنی به خـاطر جزء سـوم- یعنی داعی الهی- می‌باشـد و ما گفتیم: بین نبودن دواعی غیر الهی با بودن داعی الهی ملازمه وجود دارد. و مطرح شدن داعی الأمر به این صورت، قابل تعقّل است. از طرفی قـدرت بر امتثال، در ظرف تکلیف، نقش نـدارد، بلکه آنچه نقش در تکلیف دارد، قـدرت بر امتثال در ظرف امتثال است و مـا وقـتی ظرف امتثـال را ملاـحظه می‌کنیـم می‌بینیـم نقص و کمبـودی وجـود نـدارد. اگر داعی الأـمر به‌صـورت جزء متعلّق مطرح می‌گردید، اشکال می‌شد که داعویت امر نسبت به داعویت امر، غیر معقول است

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۰

ولی اگر ما متعلَّق امر را عبارت از صلاهٔ مقیّد به نبودن دواعی غیر الهی دانستیم و گفتیم: «امر، به این دو تعلّق گرفته و تعلّق آن‌هم به نحـو وجـوب للغیر است، یعنی برای این است که داعی الهی تحقق پیـدا کنـد» در این صورت خود داعی الأـمر، داخـل در محـدوده متعلّق نشـده ولی درعین‌حال، در ردیف «صـلاهٔ» و «نبودن دواعی غیر الهی» قرار گرفته است. مرحوم حائری می‌فرماید: اگر ما مسـئله را به این صورت مطرح کنیم چه اشکالی متوجه آن می‌شود؟ آیا لازم می‌آید که امر، داعویت به داعویت امر داشته باشد؟

خیر، امر داعـویت به متعلّق خودش دارد و عنوان سوم خـارج از دایره متعلّق است ولی بـا جزء دوم- یعنی نبودن دواعی غیر الهی که در متعلّق اخذ شده- ملازم است. و اگر مسـئله را به‌صورت قیدیت مطرح کنیم و بگوییم: «مأمور به عبارت از «صـلاهٔ مقیّد» ی است که قید آن، مرکب از دو جزء است: نبودن دواعی غیر الهی و وجود دواعی الهی»، در این صورت ما می‌گوییم: امر به «صلاهٔ مقیّد به جزء اوّل از قیـد» تعلّق گرفته است ولی وجوب «صـلاهٔ مقیّـد به جزء اوّل از قیـد» به‌عنوان وجوب للغیر است یعنی برای این است که جزء دوم قیـد- یعنی داعی الأـمر و داعی الهی- تحقق پیـدا کنـد، زیرا بین نبودن دواعی غیر الهی و وجود داعی الهی، ملازمه وجود دارد. بالأـخره مرحوم حـائری در این جواب دوم خود نتیجه می‌گیرد که ما مسأله داعی الأمر را می‌توانیم از طریق «وجوب للغیر» حل کنیم خواه داعی الأـمر را جزء متعلّق امر بـدانیم یـا قیـد آن.[۲۸۲] بررسـی جواب دوم مرحوم حـائری این کلاـم مرحوم حـائری چند اشـکال دارد: اشکال اوّل: ما نمی‌خواهیم از خودمان چیزهایی مطرح کرده و آنها را به واقعیات ضمیمه کرده یا کم کنیم و با آن کم و زیاد کردن، مسئله را حلّ کنیم. آنچه در حلّ مسئله

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۱

نقش دارد، واقعیت مسـئله است. آیا در باب نماز کسی این احتمال را داده که وجوب متعلّق به صلاهٔ، وجوب للغیر باشد؟ آیا نماز با این اهمیتی که دارد و «إن قُبلت قُبـل مـا سواهـا و إن رُدَّت رُدّ مـا سواهـا»[۲۸۳] شبیه غسـل جنـابت قبـل از طلوع فجر در ماه رمضان

است؟ این در مقام تصوّر درست است ولی واقعیت مسئله در ارتباط با تعلّق امر به صلاهٔ، چنین نیست، در این صورت چگونه می‌توانند اشکال را حل کنند؟ هیچ‌کدام از فقهاء نگفته است که اگر ما در مسأله قصد قربت، قائل به داعی الأمر شویم، سه جزء وجود دارد: یکی از آنها نبودن دواعی غیر الهی و دیگری وجود داعی الهی و ... یعنی در اینجا یک قید عدمی هم معتبر است و حتی نقش قید عدمی بالاتر از قید وجودی است، زیرا آن قید عدمی داخل در مأمور به است ولی قید وجودی نمی‌تواند داخل در دایره مأمور به واقع شود. بنابراین اگر مسئله، با قطع‌نظر از موقعیت صلاهٔ نزد فقهاء و در کتاب و سنت مطرح باشد، از این راه‌ها می‌توان جواب داد ولی اگر با ملاحظه این‌ها بخواهیم مسئله را جواب دهیم، این جواب، به تخیّل شبیه‌تر است تا به تطبیق بر واقعیت. اشکال دوم: این اشکال بر اساس مبنای خود ما بر مرحوم حائری وارد است. ما داعویت امر را به‌طور کلّی انکار کردیم ولی مرحوم حائری در مقام تصحیح مسأله داعویت امر است. ما گفتیم: داعویت امر، واقعیت ندارد، آنچه انسان را به‌سوی انجام مأمور به تحریک می‌کند، عبارت از اموری است که بر حسب اعتقادات عبادت‌کننده و بر حسب مراتب عبودیت او، در نفس او رسوخ دارد. حتّی در موالی عرفیه هم همین‌طور است. عبدی از مولای خودش اطاعت می‌کند چون می‌بیند اگر اطاعت نکند تنبیه خواهد شد، دیگری اطاعت می‌کند چون می‌بیند در صورت اطاعت، مولا رسیدگی بیشتری به او خواهد کرد. دیگری اطاعت می‌کند، چون به مولا علاقه دارد و حقوقی از مولا به گردن خودش احساس می‌کند. ولی در مورد خداوند، مراتب بالاتری هم تصوّر می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۲

اشکال سوم: مرحوم حائری مسأله داعویت امر نسبت به داعویت امر را دارای اشکال دانستند درحالی‌که همان اشکال بر خود ایشان نیز وارد است. بیان مطلب: مرحوم حائری مأمور به را- روی حساب جزئیت- عبارت از صلاهٔ و نبودن دواعی غیر الهی می‌داند. معنای این حرف این است که هم صلاهٔ باید به داعی امر للغیرش انجام شود و هم نبودن دواعی غیر الهی باید در ردیف صلاهٔ واقع شود و به داعی امر للغیر باشد. شما می‌گویید: انجام دادن صلاهٔ به داعی امر للغیرش مانعی ندارد زیرا امر، در ظرف تحقق امتثال وجود دارد، در این صورت باید نبودن دواعی غیر الهی هم به داعی امر باشد، درحالی‌که این مسئله، اگر معقول هم باشد،[۲۸۴] هیچ ضرورتی ندارد. آنچه لازم است این است که انسان- با قطع‌نظر از اشکالی که مطرح کردیم- نماز را به داعی امر متعلّق به نماز انجام دهد. بنابراین برفرض که ما از حرف خودمان در ارتباط با داعی الأمر صرف‌نظر کنیم باز هم اشکال سوم به ایشان وارد است.

۳- کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در پاسخ به کلام مرحوم آخوند

کلام ایشان مبتنی بر دو مقدّمه است که جنبه توضیحی دارد: مقدّمه اوّل: واجبات عبادیه‌ای که قصد قربت در آنها معتبر است، به سه قسم قابل تصوّر است: قسم اوّل: واجبی که تمام اجزاء و شرایط و تقیّد واجب به شرایط، عبادت بوده و قصد قربت- و به تعبیر مرحوم آخوند، داعی الأمر- در همه آنها لازم باشد و اگر به غیر این صورت انجام شود، آن واجب، تحقق پیدا نخواهد کرد. قسم دوم: واجبی که عبادیت آن فقط در ارتباط با اجزاء باشد و شرایط آن لازم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۳

نیست مقرون به قصد قربت باشد و طبعاً تقیّد به این شرایط هم لازم نیست که مقرون به قصد قربت باشد. قسم سوم: واجبی که حتی در ارتباط با اجزائش هم تفکیک و تبعیض وجود داشته باشد، یعنی بعضی از اجزائش عبادیت داشته و بعضی دیگر، غیر عبادی باشد. اکنون که از مقام تصوّر فارغ شدیم، باید ببینیم آیا همه این اقسام، در فقه اسلامی تحقق دارد یا نه؟ اما قسم اوّل: آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما در فقه، واجبی که در آن تمام اجزاء و شرایط و قیود و حتی تقیّد واجب به این قیود، جنبه عبادی داشته باشد، نداریم زیرا مهم‌ترین واجب عبادی ما نماز است و خیلی از شرایط نماز، دارای جنبه عبادی نیست، مثلًا طهارت ثوب، و

استقبال قبله- اگرچه مقارن با نماز می‌باشند- ولی لازم نیست توأم با قصد قربت باشند. در بین شرایط، تنها همین طهارات سه‌گانه- وضو، غسل و تیمم- است که باید توأم با قصد قربت باشند ولی در عین حال لازم نیست تقیّد صلاهٔ به این‌ها توأم با قصد قربت باشد، یعنی هنگامی که انسان به نماز می‌ایستد، لازم نیست «وقوع صلاتش در حال وضو و مقیّد شدن صلاتش به وضو» هم با قصد قربت باشد. وضو، عبادت است، صلاهٔ هم عبادت است ولی تقیّد صلاهٔ به وضو، امری عبادی نیست. شاهدش این است که اگر چیزی عبادت شد و قصد قربت در آن لازم بود، انسان باید التفات به آن چیز داشته باشد. کسی نمی‌تواند از یک امر عبادی تخلف داشته باشد و درعین‌حال، آن امر عبادی تحقق پیدا کند. اگر کسی بدون توجه به صلاهٔ، بایستد و نماز بخواند و خیال کند مشغول کار دیگری است، نماز او صحیح نیست. در قصد قربت، باید چیزی که به‌وسیله آن تقرّب حاصل می‌شود مورد التفات انسان باشد. درحالی‌که در مورد «تقیّد صلاهٔ به وضو» این‌گونه نیست. در فقه گفته‌اند: اگر کسی وضو داشت ولی هنگام صلاهٔ، بدون اینکه توجّهی به وضو داشته باشد، مشغول نماز شده و نماز را انجام دهد و بعد از نماز

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۴

متوجّه شود نمازش با وضو بوده، نماز او صحیح است، با اینکه در حال نماز کاملًا از وضو غافل بوده است. آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: این فرع فقهی دلیل بر این است که «تقیّد صلاهٔ به وضو» امری عبادی نیست، زیرا اگر جنبه عبادیت داشت، نمی‌توانست با غفلت از وضو، تحقق پیدا کند، چون در صورت عبادیت، باید نسبت به تقیّد هم قصد قربت داشته باشد و چگونه می‌شود کسی که غافل از وضوست، نسبت به تقیّد، قصد قربت داشته باشد؟ اما قسم سوم:[۲۸۵] ایشان می‌فرماید: در واجبات بالأصالهٔ- مثل نماز، روزه و حجّ- ما نتوانستیم واجبی را پیدا کنیم که بعضی از اجزاء آن عبادت بوده و بعضی از اجزائش عبادت نباشد. ولی در واجبات بالعرض- یعنی آنهایی که از ناحیه نذر و امثال آن و از ناحیه شرط ضمن عقد وجوب پیدا می‌کنند- ممکن است مثالی برای قسم سوم پیدا کنیم، مثل اینکه کسی نذر کند «اگر حاجت من برآورده شد، دو روز روزه بگیرم و فلان کار راجح شرعی را انجام دهم، این مثال در صورتی به بحث ما ارتباط پیدا می‌کند که این دو عمل- یعنی روزه و آن عمل راجح- به‌عنوان یک عمل و یک وفای به نذر شناخته شود.[۲۸۶] این مثال شبیه اقلّ و اکثر ارتباطی است. دو عمل را به‌عنوان یک شیء، متعلّق نذر قرار دهد به‌گونه‌ای که اگر مجموع دو عمل را در خارج انجام داد وفای به نذر حاصل شده ولی اگر یکی را انجام داد و دیگری را انجام نداد، وفای به نذر حاصل نشده و گویا هیچ‌کدام را انجام نداده است. اگر ما نذری به این صورت درست کنیم، واجبی می‌شود که قسمتی از آن عبادت و قسمت دیگر آن غیر عبادت است و مجموع دو عمل هم به عنوان شیء واحد،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۵

متعلّق نذر واقع شده است. اما قسم دوم: و آن صورتی است که همه اجزاء آن عبادت بوده ولی شرایطش لازم نیست عبادت باشد، مثل نماز که اجزاء آن عبادت است ولی بسیاری از شرایط آن- مثل طهارت ثوب و بدن و استقبال قبله و ...- لازم نیست عبادت باشد. بله در بین شرایط آن فقط طهارات سه‌گانه- یعنی وضو، غسل و تیمم- است که جنبه عبادیت دارد. اما در همین‌ها هم که قصد قربت معتبر است، تقیّد صلاهٔ به این‌ها نیازی به قصد قربت ندارد که توضیح آن را در ضمن قسم اوّل بیان کردیم. مقدّمه دوم: به‌طور کلّی- حتی در غیر عبادات- اگر امری به یک مرکّبِ دارای اجزاء تعلّق گرفت، آیا اجزاء هم متعلّق امر قرار گرفته‌اند یا اینکه متعلّق امر، عبارت از مجموع است و اجزاء، خارج از دایره تعلّق امر و مأمور به می‌باشند؟ آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما معتقدیم که امر متعلّق به مرکّب، به عدد اجزاء آن مرکب، انحلال پیدا می‌کند.

اگر مرکّب دارای دو جزء باشد، انحلال به دو امر پیدا می‌کند و اگر دارای پنج جزء باشد انحلال به پنج امر پیدا می‌کند و ... ولی ما از این امرهای انحلالی به امر ضمنی تعبیر می‌کنیم. بنابراین اگر نماز مرکّب از ده جزء باشد، (أقیموا الصّلاهٔ) به ده امر ضمنی انحلال پیدا می‌کند و هریک از این ده امر، به جزئی از این اجزاء تعلّق پیدا می‌کند. ولی باید توجه داشت که تعلّق هر امر به یک جزء،

به‌صورت اطلاق نیست بلکه قید همراه آن می‌باشد. اگر ما رکوع را جزء نماز می‌دانیم و می گوییم: «یکی از اوامر انحلالی (أقیموا الصّلاة) به رکوع تعلّق می گیرد» در صورتی که شما یک رکوع به تنهایی انجام دهید، این امر امتثال نشده است، زیرا امر ضمنی متعلّق به رکوع، مقیّد به این است که قبل از آن، اجزاء دیگر آمده باشند و بعد از آن‌هم اجزاء دیگر بیاید. به‌عبارت دیگر: امر متعلّق به هر جزء، یک امر انحلالی ضمنی است ولی با قید وقوع آن جزء در محلّ خودش و رعایت مسبوقیت و ملحوقیت آن جزء.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۶

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» پس از بیان دو مقدّمه فوق، در پاسخ مرحوم آخوند[۲۸۷] می‌فرماید: صلاة عبادتی است که همه اجزاء آن عبادت می‌باشند، در این صورت ما می گوییم:

امرِ متعلّق به رکوع، متعلّق شده به رکوعی که مقیّد به قصد قربت است، مقیّد به این است که داعویت امر را در ارتباط با آن (یعنی رکوع) حفظ کنید. و یا می گوییم: امر، به رکوع و داعویت امرِ رکوعی نسبت به رکوع، تعلّق گرفته است. چه مسأله شرطیت را مطرح کنیم و چه مسأله جزئیت را، اشکالی به‌وجود نمی‌آید. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» خطاب به مرحوم آخوند می‌فرماید: شما در باب جزئیت می گفتید: «اگر داعویت امر، در متعلّق امر اخذ شده باشد لازم می‌آید که امر، هم داعی به صلاة باشد و هم داعی به داعویت خودش باشد و این معقول نیست که امر، داعی به داعویت خودش باشد». ما (آیت‌اللَّه خویی) در جواب می گوییم: «امرِ متعلّق به رکوع و داعی الأمر، مانند نذری است که متعلّق به عبادت و غیر عبادت- به‌صورت مجموع- است. در چنین صورتی ما باید قسمت اوّل نذر را به‌عنوان عبادت انجام دهیم ولی قسمت دوم آن را لازم نیست به‌عنوان عبادت انجام دهیم». در اینجا نیز می گوییم: «امر، به رکوع و قصد قربت تعلّق گرفته است و چون در این صورت مسأله انحلال در کار است لذا آن امر انحلالی که متعلّق به رکوع است، عبادی بوده و قصد قربت در آن معتبر است ولی امر انحلالی دیگر- که متعلّق به قصد قربت است- به‌عنوان یک واجب توصّلی است و قصد قربت در آن اعتبار ندارد. در این صورت، چگونه امر، داعویت نسبت به داعویت خودش پیدا می کند؟ رکوع، متعلّق امر عبادی قرار گرفته و قصد قربت، متعلّق امر توصّلی قرار گرفته است. این امر توصّلی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۷

می گوید: «نسبت به امر رکوعی، قصد قربت لازم است» و ما هم نسبت به امر رکوعی قصد قربت می کنیم یعنی داعی ما نسبت به اتیان رکوع، تعلّق امر به رکوع است ولی داعی ما نسبت به قصد قربت، نباید یک داعویت دیگر باشد چون این خودش، امر توصّلی است و قصد قربت در آن اعتبار ندارد. وقتی گفتند: «یجب قصد القربة»، این «یجب» تعبّدی نیست بلکه توصّلی است و آنچه قصد قربت می‌خواهد، واجب تعبّدی است. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: شما (مرحوم آخوند) در مورد شرطیت می گفتید: «چون مأمور به، صلاة مقید به قصد قربت است، بنابراین «ذات صلاة» نمی‌تواند مأمور به باشد بلکه مأمور به، مقیّد بما هو مقیّد است. پس اگر کسی قصد امرِ صلاتی را کرد، چیزی را قصد کرده که مأمور به نیست». ما (آیت‌اللَّه خویی) در پاسخ مرحوم آخوند می گوییم: «وقتی یکایک اجزاء صلاة را به‌عنوان مأمور به دانستیم، دیگر جایی برای این حرف باقی نمی‌ماند که کسی بگوید: «رکوع، امر ندارد. سجود، امر ندارد و ...» ما برای تمامی این اجزاء، اوامر انحلالی ضمنی درست کردیم. پس رکوع، مأمور به است، قصد قربت هم به‌عنوان قید آن می‌باشد و قصد قربت، در ارتباط با امر رکوع است نه اینکه خود قصد قربت متعلّق امر باشد. در نتیجه ما هم می‌توانیم قصد قربت را به‌عنوان قیدیت و شرطیت اخذ کنیم و هم به‌عنوان جزئیت و هیچ‌گونه استحاله‌ای پیش نمی‌آید».[۲۸۸] بررسی کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»: ابتدا باید به این نکته توجه داشت که کلام ایشان، اقتباس از یک «إن قلت» است که مرحوم آخوند مطرح کرده است ۲۸۹] اگرچه خود مرحوم آخوند از آن «إن قلت» جواب

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۸

داده است و ما به‌زودی در ارتباط با آن بحث خواهیم کرد. به‌هرحال، کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در صورتی تمام است که دو

مطلب زیر را بپـذیریم: مطلب اوّل: مسأله انحلالی است که ایشان مطرح کرد. البته ما در مباحث مربوط به مقـدّمه واجب، نحوه تعلّق حکم به اجزاء مـأمور به را مورد بحث و بررسـی قرار خواهیم داد. در آنجا یک احتمال همین چیزی است که ایشان مطرح فرمود که بگوییم: اگر مـأمور به، بسیط باشـد، مـا بیش از یـک امر نـداریم ولی اگر مأمور به، مرکّب باشـد، اوامر متعـددی- به تعـداد اجزاء- داریم، البته بـا آن قیـدی که ایشان اضافه کرد.[۲۹۰] ولی مـا فعلًا کاری با آن قیـد نـداریم، ما روی نفس تعـدّد امر تکیه می‌کنیم. ما می‌خواهیم ببینیم آیـا وقتی امری به مرکّب تعلّق می‌گیرد، عقلاـء مسـأله انحلال را مطرح می‌کننـد یا اینکه مجموع را شـیء واحـدی می‌بیننـد، اگرچه در عـالم اعتبـار باشـد، یعنی- همـان‌طور که قبلًا گفتیم- صـلاهٔ، یک مرکّب اعتباری است، زیرا اجزاء آن، مقولات مختلفـهٔ الحقـایق است که امکـان وحـدت حقیقی در مورد آنهـا وجود نـدارد، اما در عالم اعتبار، این مسائل مطرح نیست. شارع، در عالم اعتبار، همین اجزاء مختلفهٔ الحقیقه را شـیء واحـدی می‌بینـد و مردم را با (أقیموا الصّـلاهٔ) به اقامه آن دعوت می‌کند. آیا اینجا انحلال وجود دارد، که اگر کسـی نداند صلاهٔ دارای پنج جزء است یا ده جزء، برای او معلوم نباشد که (أقیموا الصّلاهٔ) پنج امر است یـا ده امر؟ این‌ها شاهـد بر این است که امر به مرکّب، ماننـد امر به بسـیط است. ما خودمان اگر بخواهیم فرزنـدمان را مأمورٌ به انجام کاری بنماییم، بین جایی که مأمور به آن بسـیط باشـد و جایی که مأمور به آن مرکّب باشد فرقی وجود ندارد. این یک مطلب عرفی و عقلائی است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۹

البته فعلًا نمی‌خواهیم همه جوانب انحلال را بررسـی کنیم ۲۹۱] ولی حـد اقل آن این است که مسأله انحلال، مسأله روشـنی نیست و قابـل منـاقشه است. مطلب دوم: همـان گونه که در کلاـم مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله ملاحظه شـد، اختلاف اساسـی با مرحوم آخونـد در ارتبـاط بـا داعویت امر بود. مـا- به تبعیت از مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله- گفتیم: داعویت امر، یک معنای غیر معقولی است. اگر امر، داعویت و محرّکیت داشته باشـد، نبایـد از تحقق مأمور به انفکاک پیدا کند، درحالی‌که مسـئله به این صورت نیست. محرّک انسان به طرف انجام مأمور به، عبارت از خصوصـیاتی است که به سـبب بعضی از عقاید، در نفس انسان رسوخ دارد، مثـل مسـأله اعتقـاد به معـاد و بهشت و جهنّم و ... به‌طوری که اگر این مسائـل نبود، شایـد نود و نه درصـد اوامر عبادی امتثال نمی‌شـد. ما گفتیم: امر، صـغرای مسـئله را تأمین می‌کند. موضوع عقاب و ثواب را درست می‌کند و اگر امری نباشد، زمینه‌ای برای اسـتحقاق عقاب یا اسـتحقاق ثواب وجود ندارد ولی وقتی امر وجود پیدا کرد، صغری به‌وجود آمده است و ما در کبرای مسئله بحث داریم. آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در اینجـا همـان راه مرحوم آخونـد را طی کرده و داعی الأـمر را به همان صورت مطرح کرده است ولی از راه انحلال، که توضیـح آن گـذشت. بنابراین اگر ما این دو مبنا- یعنی مسأله انحلال و مسأله داعویت امر به کیفیتی که مرحوم آخوند مطرح کرد- را بپذیریم، کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» تمام خواهد بود ولی اگر حد اقل یکی از این دو مطلب مورد مناقشه باشـد، همین مقـدار در ردّ کلام ایشان کافی است، چه رسـد به اینکه ما مطلب دوم را به‌طور کلّی نفی کردیم. البته ما گفتیم: ایـن کلاـم ایشـان، یـک کلاـم ابتکـاری نیست بلکه از «إن قلت» مرحـوم آخونـد اقتبـاس شـده است، که مـا در اینجـا به بررسـی آن می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۰

آیا شارع می‌تواند قصد قربت را از راه تعدّد امر، در متعلّق قرار دهد؟

اشاره

عنوان اصلی بحث ما این نبود که آیا شارع می‌توانـد قصد قربت- به‌معنای داعی الأمر- را در ردیف رکوع و سـجود و سایر اجزاء و

شرایط قرار دهد یا نه؟ بلکه عنوان بحث این بود که آیا شارع می‌تواند قصد قربت- به‌معنای داعی الأمر- را مأمور به قرار دهد، هرچند به‌واسطه دو امر باشد؟ مرحوم آخوند در ضمن یک «إن قلت» این مسئله را تصویر کرده و سپس به ردّ آن می‌پردازد. حاصل «إن قلت» این است که ممکن است کسی بگوید: قبول کردیم که اگر شارع بخواهد قصد قربت را داخل در دایره مأمور به قرار دهد، با امر واحد امکان ندارد ولی آیا با تعدّد امر هم نمی‌توان چنین کاری انجام داد؟ مثل اینکه شارع یک امر را متعلّق به ذات صلاهٔ کند، سپس امر دومی بگوید: «بر شما واجب است که صلاهٔ مأمور به به امر اوّل را به داعی امر متعلّق به خودش انجام دهید» در این صورت دو امر در کار است: امر اوّل به تمام اجزاء غیر از مسأله قصد قربت تعلّق گرفته و امر دوم هم متعلّق به قصد قربت است. ولی این دو امر با هم فرق دارند: امر اوّل، امر تعبدی است، امری که متعلّق به ذات صلاهٔ است، یک امر عبادی است، یعنی اتیان صلاهٔ، قصد قربت می‌خواهد. اما امر دوم که متعلّق به خود قصد قربت است، امر توصّلی است و قصد قربت- و اینکه به داعی امر باشد- لازم ندارد. ولی این امر دوم ما را هدایت می‌کند به اینکه امر اوّل تعبّدی است [۲۹۲]. همان گونه که گفتیم، کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» از این «إن قلت» مرحوم آخوند اقتباس شده است ولی مرحوم آخوند مسئله را روی مجموع صلاهٔ برده و گفته است:

یک امر، به صلاهٔ تعلّق گرفته و امر دیگر هم به اینکه صلاهٔ باید به داعی امر متعلّق به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۱

صلاهٔ اتیان شود. ولی آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» مسأله انحلال را مطرح کرده و می‌گوید:

در باب رکوع، یک امر انحلالی به رکوع تعلّق گرفته و کنار آن امر دیگری است به اینکه امر به رکوع را باید به‌صورت عبادیت انجام دهید. مرحوم آخوند، «إن قلت» فوق را به دو صورت جواب می‌دهد: جواب اوّل: برفرض که این «إن قلت» را بپذیریم ولی ما در شریعت چنین چیزی نداریم که به یک عبادت، دو امر تعلّق گرفته باشد، یک امر به ذات عبادت و امر دیگر به قصد قربت در رابطه با امر اوّل. جواب دوم: امر اوّل که متعلّق به صلاهٔ شده است یا تعبّدی است و یا توصّلی و یا اینکه تعبّدی و توصّلی بودن آن مشکوک است. اگر تعبّدی باشد معنایش این است که تا قصد قربت نباشد غرض از آن امر حاصل نشده و امتثالی تحقق پیدا نمی‌کند، در این صورت ما نیازی به امر دوم نداریم، زیرا تعبّدی بودن امر اوّل اقتضاء می‌کند که مأمور به را با قصد قربت انجام دهیم. و اگر امر اوّل توصّلی باشد، معنایش این است که غرض آن، بدون قصد قربت حاصل می‌شد و اگر غرض حاصل شد، جایی برای امر دوم باقی نمی‌ماند، زیرا امر دوم می‌خواهد بگوید: «تا قصد قربت نباشد، غرض حاصل نمی‌شود»، درحالی‌که ما فرض کردیم غرض از امر اوّل، با اتیان صلاهٔ بدون قصد قربت، تحقق پیدا می‌کند. و اگر شک در تعبّدیت و توصّلیت داشته باشیم، باز هم نیازی به امر دوم نیست، زیرا ما در ذیل همین بحث [۲۹۳] خواهیم گفت که در صورت شک در تعبّدیت و توصّلیت مأمور به، عقل حکم می‌کند به اینکه باید قصد قربت رعایت شود، زیرا اگر قصد قربت رعایت نشود، نمی‌دانیم که غرض مولا حاصل شده یا نه؟ و جایی که امر آمد، در مقام امتثال باید یقین به تحصیل غرض مولا پیدا کنیم و با خالی بودن از قصد قربت، یقین

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۲

به تحصیل غرض مولا- حاصل نمی‌شود. در نتیجه در مورد شک در تعبّدیت و توصّلیت نیز احتیاجی به امر دوم احساس نمی‌شود.[۲۹۴]

بررسی پاسخ مرحوم آخوند

به‌نظر ما پاسخ مرحوم آخوند، نادرست است: اما پاسخ اوّل ایشان که فرمود: «ما در شریعت، دو امر نداریم» دارای دو اشکال است: اوّلًا: این کلام ایشان، بحث از وقوع و عدم وقوع است و ما در وقوع و عدم وقوع، بحث نداریم، بحث ما در مقام ثبوت- یعنی مقام

امکان و استحاله- است. ما گفتیم:

«بعضی در این مسئله قائل به استحاله ذاتیه و بعضی قائل به استحاله بالغیر شده‌اند و صدر کلام مرحوم آخوند، ظهور در استحاله ذاتیه دارد اما استدلال ایشان منطبق بر استحاله بالغیر است. آیا بحثی که بر محور استحاله و غیر استحاله دور می‌زند، تناسب دارد که بگوییم: «در شرع وقوع ندارد»؟ ما کاری به مقام اثبات نداریم، ما می‌خواهیم ببینیم آیا برای شارع ممکن است که قصد قربت را در متعلّق امر اخذ کند یا امکان ندارد؟ ثانیاً: علاوه بر این، اصل این کلام هم درست نیست، زیرا در شرع، دو امر داریم.

ما گفتیم: اگر چه در مورد (أقیموا الصّلاة) ما امر دیگری نسبت به قصد قربت نداریم ولی یک نهی نسبت به چیزهایی که ضدّ قصد قربت است داریم. ریا، منهی عنه است.

وقتی ریا و سایر دواعی نفسانی، منهی عنه شد، کسی که ریا می‌کند، نه تنها عمل حرامی انجام داده بلکه عبادت او هم باطل است. بنابراین وقتی ما کنار (أقیموا الصّلاة)، یک سلسله نواهی به این صورت داریم، معنایش این است که یک امری هم نسبت به قصد قربت داریم و لازم نیست که حتماً تصریحی به این امر شده باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۳

اما پاسخ دوم ایشان که فرمود: «اگر امر اوّل تعبّدی است، نیازی به امر دوم نیست و اگر توصّلی است، خلاف فرض ماست، و اگر شک در تعبّدیت و توصّلیت داشته باشیم، عقل حکم می‌کند که باید قصد قربت رعایت شود، بنابراین وجهی برای امر دوم باقی نمی‌ماند». این جواب ایشان قابل مناقشه است، زیرا بالاخره مرحوم آخوند قبول دارند که ما در شریعت دو نوع واجب داریم: واجب تعبّدی و واجب توصّلی. نماز، واجبی است تعبّدی که قصد قربت در آن معتبر است ولی دفن میت واجب توصّلی است و قصد قربت نمی‌خواهد. حال از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم که ما این‌ها را از کجا به دست بیاوریم؟ شما که دست شارع را به‌طور کلّی می‌بندید و می‌گویید: «شارع نمی‌تواند مسأله قصد قربت را بیان کند، نه به‌واسطه یک امر و نه به‌واسطه دو امر» پس ما از کجا این‌ها را به دست آوریم؟ آیا عقول ناقص ما بین صلاة بر میت و دفن میت فرق قائل است؟ یا اینکه این مسئله ریشه شرعی دارد؟ چگونه می‌توان گفت: «ریشه شرعی دارد» درحالی‌که شما همه راهها را به روی شارع می‌بندید و به‌هیچ عنوان ممکن نمی‌دانید که شارع مسأله قصد قربت را در متعلّق امر اخذ کند، نه به‌صورت شرطیت و نه به‌صورت جزئیت. بنابراین، کلام مرحوم آخوند، کلام قابل قبولی نیست. راه استکشاف عبادیت و غیر عبادیت، شارع است. همان‌طور که شارع در «لا صلاة إلّا بطهور»[۲۹۵] شرطیت طهارت را بیان می‌کند و خودِ این «لا ـ صلاة إلّا بطهور» متضمن امر است- ولی امری که متعلّق به شرط است- و همان‌طور که «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب»[۲۹۶] جزئیت فاتحة‌الکتاب را برای نماز مطرح می‌کند، اگر بیان شارع نبود ما از کجا می‌فهمیدیم که فاتحة‌الکتاب جزئیت دارد، طهور شرطیت دارد؟ شما سایر اجزاء و شرایط مأمور به را در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۴

عبادت، با نیت قصد قربت به‌وجود می‌آورید، پس چگونه می‌گویید: شارع نمی‌تواند اعتبار قصد قربت را بیان کند، نه به‌صورت جزئیت و نه به‌صورت شرطیت؟ آیا این حرف را می‌توان قبول کرد؟ عقول ناقص ما از کجا می‌تواند بفهمد که فلان چیز عبادت است یا فلان چیز عبادت نیست؟ باید از راه بیان ادلّه شرعیه و تبیین شارع این مسائل را به دست آوریم. این یک اشکال کلّی به مرحوم آخوند است که با قطع‌نظر از اشکالاتی که به جواب از این «إن قلت» وارد است، خود این مسئله، انسان را به نادرست بودن کلام مرحوم آخوند، مطمئن می‌کند. خلاصه اینکه اگر ما نتوانیم از همه حرف‌های مرحوم آخوند جواب بدهیم ولی نتیجه ایشان را نمی‌توانیم بپذیریم، ما نمی‌توانیم قبول کنیم که شارع، نسبت به قصد قربت، دستش بسته است، همه اجزاء و شرایط را می‌تواند بیان کند ولی قصد قربت را نمی‌تواند بیان کند. آنچه گفتیم در ارتباط با اصل کلام مرحوم آخوند بود ولی در کلام ایشان نکات دیگری نیز وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرند:

بررسی سایر نکات کلام مرحوم آخوند

ایشان فرمود: «اگر عبادیت امر اوّل- که متعلّق به صلاهٔ است- را احراز کردیم، چه نیازی به امر دوم داریم؟ و اگر در عبادیت آن شک کردیم، عقلْ مستقلًا حکم می‌کند که در موارد شک در تعبّدیت و توصّلیت، باید قصد قربت را رعایت کرد، زیرا اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد و تا وقتی ما قصد قربت را نیاوریم، یقین به برائت برایمان حاصل نمی‌شود». به‌نظر ما این کلام مرحوم آخوند دارای اشکال است، زیرا: اوّلًا: در مورد شک در تعبّدیت و توصلیّت، ممکن است شارع بیان نکند ولی ما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۵

قطع به عدم تعبّدیت پیدا کنیم، شک در تعبّدیت و توصّلیت چیزی نیست که همه جا تحقق پیدا کند. ممکن است انسان غافل از تعبّدیت و توصّلیت باشد و یا به‌صورت جهل مرکّب، برای او قطع به عدم تعبّدیت حاصل شود، زیرا برای ما بیانی از طرف شارع نیامده، شارع، اشاره‌ای به مسأله تعبّدیت نداشته تا انسان احتمال ثبوت یا عدم ثبوت آن را بدهد. و در این صورت، هریک از احتمالات فوق، امکان دارد. پس اینکه شما مسئله شک را به‌صورت غالب و فرض بیشتر در مسئله قرار دادید، محلّ اشکال است. ثانیاً: خود این فرض هم قابل مناقشه است. فرض کنیم شما همه جا یا قطع به عبادیت دارید و یا شک در تعبّدیت و توصّلیت دارید. اگر قاطع باشید باید مأمور به را به قصد قربت انجام دهید و اگر هم شک داشته باشید، از باب حکم عقل و قاعده اشتغال، باید قصد قربت مراعات شود. ما می‌گوییم: این حکم عقل، از کدام نوعِ احکام عقلیه است؟ آیا این حکم عقل، مثل آن احکام فطریه عقلیه است، یعنی همان عقلی که در مسأله اثبات صانع، بالفطره حاکم است که در عالم، صانع وجود دارد و امکان ندارد که این عالم، بدون مبدأ هستی تحقق پیدا کند و اگر کسی صانع را انکار کند، به فطرت خودش توجهی نکرده است، آیا حکم عقل در اینجا هم از این قبیل است؟ یا اینکه خود این حکم عقل هم محلّ اختلاف است. شما می‌گویید: «عقل من حکم می‌کند»، در مقابل شما هم کسانی می‌گویند: «عقل ما حکم نمی‌کند». همان‌طور که در مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی از نظر برائت عقلی دو قول وجود دارد: یکی می‌گوید: «در اقلّ و اکثر ارتباطی، عقلْ حکم به برائت می‌کند» دیگری می‌گوید: در اقلّ و اکثر ارتباطی، عقلْ حکم به اشتغال می‌کند» آیا چون عقل شما حکم به اشتغال می‌کند- درحالی‌که عقل دیگران چنین حکمی نمی‌کند- پس شارع باید مسائل را روی عقل شما بیان کند؟ آیا حرف شما غیر از این است؟ یعنی چون عقل من در مسأله شک در تعبدیت و توصلیت، حکم به لزوم رعایت قصد قربت می‌کند، پس ضرورتی ندارد شارع مسأله قصد قربت را مطرح کند. در مقابل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۶

عقل شما، عقل‌هایی است که چنین حکمی نمی‌کند. آنها می‌گویند: «اگر شارع، تعبدیت را بیان نکند، رعایت قصد قربت لزومی ندارد» همان‌طور که در همه اجزاء و شرایط در اقلّ و اکثر ارتباطی این حرف را می‌زنند. بنابراین، مسأله حکم عقل، دارای مناقشه است. ثالثاً: برفرض که این حکم عقل، مورد اتفاق همه باشد و در باب اقلّ و اکثر ارتباطی هم یک چنین حرفی بزنیم، در این صورت دو اشکال پیش می‌آید: اشکال اوّل: اگر همه عقول در باب اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به جریان قاعده اشتغال هستند پس چرا شارع، سایر اجزاء و شرایط را بیان کرده و فقط قصد قربت را بیان نکرده است؟ همان‌طور که مسأله قصد قربت نیاز به بیان ندارد، مسأله فاتحهٔ‌الکتاب هم نیاز به بیان ندارد، جزئیت سوره هم نیاز به بیان ندارد، زیرا شما شک می‌کنید و همه عقول می‌گویند: «در صورت شک، رعایت احتیاط واجب است» پس چرا شارع می‌گوید: «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب»؟ براساس چه خصوصیتی ما قصد قربت را از سایر اجزاء و شرایط جدا کنیم و به شارع حق دهیم که سایر اجزاء و شرایط را بیان کند با اینکه در صورت شک، قاعده اشتغال، در آنها هم حکم به اشتغال می‌کرد و همه عقول، حکم به اشتغال می‌کرد. اشکال دوم: اگر مطلبی را همه عقول درک کنند

و فرض کنیم هیچ اختلافی بین آنها نیست، مثلًا همه عقول، در اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به اشتغال شوند، آیا نتیجه این می‌شود که نیازی به بیان شارع نیست، یا نتیجه این می‌شود که محال است شارع بیان کند؟ این دو با هم فرق دارند، شما مدّعی استحاله هستید شما می‌گویید: «چه از طریق امر واحد و چه از طریق دو امر، محال است شارع قصد قربت را در متعلّق امر بیاورد» ولی این بیان، استحاله را نمی‌گوید: این بیان می‌گوید: «اگر مطلبی را همه عقول قبول کردند، نیازی به بیان شارع نیست»، ممکن است نیازی نباشد ولی شارع بخواهد بیان کند. بنابراین دلیل شما با مدّعایتان تطبیق نمی‌کند. دلیل شما عدم نیاز به بیان شارع و مدّعایتان استحاله است و این دو با هم تطبیق نمی‌کنند. خصوصاً با توجّه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۷

به اینکه ما یک سری احکام عقلیه داریم که عقول در مورد آنها اختلافی ندارند ولی با وجود این، شارع حکم آنها را بیان کرده است، مثلًا ظلم، عقلًا قبیح است و همه عقول به قبح آن معتقد است ولی شارع مقدّس نیز حرمت آن را بیان کرده است. و این حکم شرع هم مولوی است نه ارشادی، به‌همین‌جهت اگر کسی ظلم کند، حرام شرعی را مرتکب شده و مستحق عقوبت است. بله در بعضی موارد، حکم شرع ارشادی است، مثل آیه (أطیعوا اللّه ...) که ارشاد به حکم عقل است. و نیز مسأله ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، برخلاف شماست، زیرا ملازمه می‌گوید: «آنجایی که حکم عقل هست، حکم شرع هم هست» و نمی‌گوید: «آنجا که حکم عقل هست، نیازی به حکم شرع نیست» درحالی‌که براساس مبنای مرحوم آخوند باید وقتی عقل حکم دارد، نیازی به حکم شارع نباشد. در نتیجه، بیانی که مرحوم آخوند در پاسخ از «إن قلت» مطرح کرده، علاوه بر اشکال کلّی که برآن وارد است، جزئیات آن نیز دارای اشکال است.

کلام مرحوم آخوند در مورد معانی دیگر قصد قربت

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما که می‌گوییم: «اخذ قصد قربت در متعلّق امر استحاله دارد»، در صورتی است که قصد قربت به معنای داعی الأمر باشد، ولی اگر از قصد قربت معنای دیگری اراده کنیم، با چنین اشکالی مواجه نخواهیم شد. مثلًا اگر کسی نماز را به داعی حسن بودن آن بخواند، مانعی ندارد که این معنا در متعلّق امر اخذ شود، یعنی مولا بگوید: «نماز بر تو واجب است، به داعی این که حسن است» در این صورت، دور و امثال آن لازم نمی‌آید. همچنین اگر کسی نماز را به داعی اینکه نماز دارای مصلحت است بخواند و ما این معنا را عبارت اخری از قصد قربت بدانیم، مولا می‌تواند این عنوان را در متعلّق اخذ کند و بگوید: «یجب علیک الصلاة بداعی کونها ذات مصلحة»، این نیز مستلزم دور و امثال آن نیست. و نیز اگر کسی نماز را برای خدا اتیان کند، بدون اینکه پای امر و داعویت امر در میان باشد، این «برای خدا بودن» نیز

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۸

می‌تواند داخل در متعلّق امر باشد و شارع می‌تواند بگوید: «یجب علیک الصلاة للّه»، خواه «للّه» به صورت جزئیت باشد یا به صورت شرطیت. مرحوم آخوند می‌فرماید: «اگر قصد قربت را به یکی از سه معنای اخیر معنا کنیم، اخذ آن در متعلّق امر مانعی ندارد، ولی این معانی قطعاً در عبادات اعتبار ندارند، زیرا همین اندازه که انسان نماز را به داعی امر اتیان کند، کفایت می‌کند»[۲۹۷]. بررسی کلام مرحوم آخوند: ابتدا به ذهن می‌آید که کافی بودن قصد قربت به معنای داعی الأمر، دلالت ندارد بر اینکه قصد قربت، به آن سه معنا قطعاً اعتبار نداشته باشد. ممکن است قصد قربت به معنای داعی الأمر کافی باشد ولی در عین حال، همه معانی دیگر یا بعضی از آنها هم کافی باشد. بعضی از محشّین ۲۹۸] کفایة الاصول در توضیح این مطلب فرموده است: قصد قربت، به یکی از آن سه معنا دارای دو احتمال است: یا باید حتماً اعتبار داشته باشد، مثل واجب تعیینی و یا باید به صورت تخییر معتبر باشد و شقّ سومی ندارد. اگر بخواهد به صورت تعیین معتبر باشد، این با کفایت قصد قربت به معنای داعی الأمر سازگار

نیست، زیرا معنای اعتبار یکی از آن سه معنا به صورت تعیین، این است که غیر از آن معنا فایده‌ای ندارد، در حالی که به طور مسلّم قصد قربت به معنای داعی الأمر کفایت می کند، بنابراین کفایت قصد قربت به معنای داعی الأمر دلیل بر عدم تعیین یکی از آن سه معناست. امّا اگر بخواهد تخییراً معتبر باشد[۲۹۹]، یعنی انسان در عبادات مخیّر باشد بین قصد قربت به معنای داعی الأمر یا قصد قربت به یکی از آن سه معنای دیگر، و این تخییر

هم تخییر شرعی باشد نه تخییر عقلی ۳۰۰]. در تخییر شرعی، باید اطراف تخییر، قابلیت تعلّق امر داشته باشند و اگر یکی از اطراف آن قابلیت تعلّق امر نداشته باشد، نمی‌شود تخییر شرعی تحقّق پیدا کند و بعد از آنکه ما فرض کردیم قصد قربت به معنای داعی الأمر نمی‌تواند در مأمور به دخالت داشته باشد، چطور در اینجا تخییر شرعی امکان دارد؟ پس استدلال ایشان را به این صورت باید توضیح داد، لذا ایشان در اینجا قیدی را مطرح کرده می‌فرماید: «لکفایهٔ الاقتصار علی قصد الامتثال الذی عرفت عدم إمکان أخذه فیه»[۳۰۱]، ذکر این خصوصیت برای یادآوری این مطلب است که نه به صورت تعیین می‌توان یکی از آن معانی سه‌گانه را مطرح کرد و نه به صورت تخییر، زیرا یک طرف آن قابلیت ندارد که امر به آن تعلّق بگیرد. ولی ما با مرحوم آخوند، در ارتباط با اصل کلامشان بحث داریم. ایشان در حقیقت بین اینکه قصد قربت به معنای داعی الأمر باشد و یا به یکی از معانی سه‌گانه باشد تفصیل داد و فرمود: «در صورت اوّل، نمی‌توان قصد قربت را در متعلّق امر اخذ کرد ولی در صورت دوم، اخذ آن ممکن است» ما می‌خواهیم ببینیم آیا با توجه به بیانات خود مرحوم آخوند در ارتباط با داعی الأمر- و اینکه قصد قربت به این معنا نمی‌تواند در متعلّق اخذ شود- این فرق وجود دارد یا نه؟ در کلام مرحوم آخوند، دو نکته مطرح شده بود که لازم است به آنها توجه شود: نکته اوّل: مطلبی بود که در مورد استحاله اخذ قصد قربت به عنوان شرطیت مطرح شده بود. ایشان فرمود: اگر نماز، مقیّد به داعی الأمر باشد و این مقیّد- بما هو مقیّد- مأمور به باشد، در این صورت ذات صلاهٔ، مأمور به نیست، پس مکلّف چگونه

می‌تواند صلاهٔ را به داعی امر آن اتیان کند؟ چون صلاهٔ، مأمور به نیست. آنچه مأمور به است، مقیّد- بما هو مقیّد- است و در اجزاء تحلیلیه عقلیّه حتی تبعیض از نظر تعلّق امر معنا ندارد، پس مکلّف چطور می‌تواند صلاهٔ را به داعی امر صلاهٔ اتیان کند؟ نکته دوم: مطلبی بود که ایشان در مورد استحاله اخذ قصد قربت به عنوان جزئیت مطرح کرد و آن این بود که اگر داعویت امر در متعلّق اخذ شد، لازم می‌آید که امر، هم داعی به صلاهٔ باشد و هم داعی به داعویت خودش باشد و چگونه معقول است که چیزی داعی به داعویت خودش باشد؟ حال مرحوم آخوند در اینجا می‌فرماید: اخذ قصد قربت به یکی از معانی سه‌گانه- حسن بودن، دارای مصلحت بودن و بخاطر خدا بودن- در متعلّق امر مانعی ندارد، مثلًا مکلّف می‌تواند صلاهٔ را به داعی حسن انجام دهد و اخذ این معنا در متعلّق هم امکان دارد. اکنون که مکلّف در مقام عمل می‌خواهد صلاهٔ را به داعی حُسن آن انجام دهد، ما می گوییم: آنچه حُسن دارد، صلاهٔ مقیّد به داعی حسن است و خود صلاهٔ، حَسَن نیست. همان‌طورکه در آنجا صلاهٔ مقیّد، مأمور به است در اینجا نیز صلاهٔ مقیّد به داعی حُسن، مأمور به است و دارای حُسن می‌باشد. در این صورت، مکلّف چگونه می‌تواند صلاهٔ را به داعی حسن صلاهٔ انجام دهد؟ به عبارت دیگر: در اینجا ذات صلاهٔ حُسن ندارد بلکه صلاهٔ مقیّد- بما هو مقیّد- حسن دارد. اگر بگویید: «وقتی صلاهٔ مقیّد، دارای حسن بود، ذات صلاهٔ هم حُسن خواهد داشت»، می گوییم: پس چرا شما این حرف را در مورد داعی الأمر نمی گویید؟ در آنجا هم بگویید: «اگر صلاهٔ مقیّد به داعی الأمر، مأمور به شد، معنایش این است که نفس صلاهٔ هم مأمور به است» اگر چنین است شما چرا گفتید: «مکلّف قدرت ندارد نماز را به داعی امرش انجام دهد»؟

شما در تعلیل این مطلب می گفتید: «چون صلاهٔ، مأمور به نیست» ما هم در اینجا می گوییم: «آنچه در اینجا حُسن دارد، صلاهٔ مقیّد- بما هو مقیّد- است و ذات صلاهٔ، حُسن ندارد». همچنین اگر قصد قربت را به معنای داعویت مصلحت معنا کنید، ما می گوییم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۱

مکلّف در مقام عمل نمی‌تواند صلاهٔ را به داعی مصلحت انجام دهد زیرا آنچه دارای مصلحت است صلاهٔ مقیّد به داعی مصلحت است نه صلاهٔ تنها، در این صورت چگونه مکلّف می‌تواند صلاهٔ را به داعی مصلحت متحقّق در صلاهٔ اتیان کند؟ مصلحت، در ذات صلاهٔ نیست بلکه در صلات مقیّد است. اگر شما در اینجا نیز بگویید: «وقتی صلاهٔ مقیّد دارای مصلحت شد، ذات صلاهٔ هم دارای مصلحت خواهد بود» ما در جواب می‌گوییم: «پس همین حرف را در باب داعی الأمر هم بگویید. یعنی بگویید: وقتی صلاهٔ مقیّد به داعی الأمر، مأمور به شد، ذات صلاهٔ هم دارای عنوان مأمور به است و مکلّف می‌تواند آن را اتیان کند». این اشکال در ارتباط با معنای سوم قصد قربت هم مطرح است. شما می‌گویید:

«صلاهٔ را «للّه» اتیان می‌کند» ما می‌گوییم: «آنچه می‌تواند اضافه به خداوند داشته باشد، صلاهٔ مقیّد به قصد قربت است، امّا نفس صلاهٔ- با قطع نظر از تقیّدش- نمی‌تواند للّه باشد». بنابراین چه قصد قربت را به معنای داعی الأمر بدانیم و چه به یکی از معانی سه‌گانه بدانیم، در ارتباط با شرطیت، اشکال وجود دارد. امّا در ارتباط با جزئیت، مرحوم آخوند می‌فرمود: «اگر داعویت امر، به عنوان جزء متعلّق باشد، لازم می‌آید که امر، همان‌طور که داعی به نفس صلاهٔ است، داعی به داعویت خودش هم باشد و چنین چیزی معقول نیست» آیا این حرف در ارتباط با سه معنای دیگر به چه کیفیت است؟ اگر ما گفتیم: «قصد قربت به معنای داعی الحسن است و متعلّق امر هم عبارت از صلاهٔ و داعی الحسن باشد»، یعنی داعی الحسن به صورت جزئیت مطرح باشد، در این صورت داعی الحسن باید هم داعویت به صلاهٔ داشته باشد و هم داعویت به داعی الحسن داشته باشد، چون داعی الحسن هم جزء مأمور به است، این چه فرقی با داعی الأمر می‌کند؟ همان‌طور که داعویت امر به داعویت خودش محال است، داعویت حسن به داعویت حسن هم محال است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۲

در باب مصلحت هم همین‌طور است. اگر داعویت مصلحت، به عنوان جزء مأمور به باشد، داعویت مصلحت نسبت به داعویت خودش لازم می‌آید و چنین چیزی محال است. در فرض سوم هم همین‌طور است. یعنی اگر قید «للّه» به عنوان جزء مأمور به باشد لازم می‌آید للّه، داعویت داشته باشد به داعویت للّه و چنین چیزی غیر معقول است. در اینجا باید توجه داشت که ما نمی‌خواهیم بگوییم: «تمام ادلّه‌ای که بر استحاله اقامه شده است، در اینجا جریان دارد». طرف صحبت ما در اینجا مرحوم آخوند است و ما می‌خواهیم بگوییم: «راهی را که ایشان طی کرد و محوری را که در مسأله استحاله شرطیت و استحاله جزئیت مطرح کرد در سایر معانی قصد قربت هم جریان دارد».

البته بعضی از ادلّه استحاله‌ای که دیگران مطرح کرده‌اند در اینجا جریان ندارد. ولی جای این سؤال از مرحوم آخوند است که چطور شما تفصیل دادید که اگر قصد قربت به معنای داعی الامر باشد، استحاله بالغیر دارد و اگر به یکی از معانی سه‌گانه باشد، استحاله‌ای ندارد؟ به نظر ما ملاک یکسان است و ادلّه استحاله در تمامی آنها جریان پیدا می‌کند. نتیجه بحث در ارتباط با اخذ قصد قربت در متعلّق امر از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما چه قصد قربت را به معنای داعی الأمر بگیریم و چه به معنای داعی الحسن یا معانی دیگر، اخذ آن در متعلّق مانعی ندارد، خواه به نحو شرطیت و خواه به نحو جزئیت.

بحث سوم: شک در تعبدیّت و توصّلیت

اشاره

در فقه به بسیاری از موارد برخورد می‌کنیم که چیزی واجب شده ولی نمی‌دانیم آیا وجوب آن تعبّدی است به گونه‌ای که در حصول غرض آمر، علاوه بر اصل عمل،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۳

قصد قربت [۳۰۲] هم لازم باشد، یا اینکه وجوب آن توصّلی است و در حصول غرض مولاـ نیازی به قصد قربت نیست؟ در اینجا می‌خواهیم ببینیم مقتضای ادلّه در صورت شک در تعبّدیت و توصّلیت چیست؟ برای حلّ این مسئله، در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اوّل: آیا می‌توان از ادلّه لفظیه- مثل أصالهٔ الإطلاق- به تعبّدی بودن یا توصّلی بودن واجب پی برد؟ مقام دوم: اگر نتوانستیم از ادلّه لفظیّه استفاده کنیم- خواه به خاطر عدم وجود دلیل لفظی یا بخاطر قصور آن- و نوبت به اصول عملیه رسید، آیا چه اصلی پیاده می‌شود؟ آیا باید اصالهٔ البراءهٔ را جاری کرده و لزوم رعایت قصد قربت را نفی کنیم یا أصالهٔ الاحتیاط را جاری کرده و حکم به لزوم رعایت قصد قربت نماییم؟

مقام اوّل: ادلّه لفظیّه و شک در تعبّدیت و توصلیت

نظریه مرحوم آخوند

اشاره

در بحث گذشته دانستیم که مرحوم آخوند بر دو مطلب تکیه دارد: ۱- قصد قربت به معنای قصد الأمر است. ۲- قصد الأمر را- حتی به صورت تعدّد امر هم- نمی‌توان در متعلّق اخذ کرد، نه به صورت شرطیت و نه به صورت جزئیت. حال با توجه به این دو مبنا می‌فرماید: در غیر مسأله قصد قربت، اگر شک در جزئیت یا شرطیت چیزی داشته باشیم، می‌توانیم به أصالهٔ الإطلاق تمسک کنیم، مثلًا در مورد شک در جزئیت سوره برای نماز، چنانچه شرایط تمسک به اطلاق وجود داشته باشد، می‌توانیم به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۴

اطلاق (أقیموا الصلاهٔ) تمسک کنیم [۳۰۳]. ولی در ارتباط با قصد قربت، مرحوم آخوند بر اساس مبنای خود[۳۰۴] می‌فرماید: «شک در تعبّدیت و توصّلیت، مانند شک در جزئیت و عدم جزئیت سوره نیست تا بتوانیم به اطلاق تمسک کنیم. اینجا نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد زیرا تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است یعنی ما لفظ «اعْمی را به کسی اطلاق می‌کنیم که شأن او این است که بصیر باشد و آن را بر جدار اطلاق نمی‌کنیم، چون جدار، شأنیت بصیر بودن را ندارد. تقابل این‌ها تقابل عدم و ملکه است، اطلاق، عبارت از عدم تقیید است ولی آن «عدم تقیید» ی که امکان تقیید در مورد آن وجود داشته باشد و الّا مجرّد عدم تقیید را- هرچند قابلیت تقیید در آن نباشد- نمی‌توان مطلق نامید. در مسأله جزئیت سوره که شما اطلاق را پیاده می‌کنید، این اطلاق به معنای عدم تقیید است و مورد آن‌هم جایی است که امکان تقیید وجود دارد، مولاـ می‌توانست بگوید: «أقیموا الصلاهٔ المشتملهٔ علی السورهٔ»، امّا در مسأله قصد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۵

قربت به این صورت نیست. زیرا در مسأله قصد قربت به نظر ما (مرحوم آخوند) نمی‌توان قصد قربت را داخل در دایره متعلّق آورد، نه به صورت جزئیت و نه به صورت شرطیت، لذا وقتی قابلیت تقیید وجود ندارد، اطلاق هم وجود نخواهد داشت، بنابراین شما می‌خواهید به کدام اطلاق تمسک کنید؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: این معنا اختصاص به داعی الأمر ندارد بلکه در تمام مواردی که از امر ناشی می‌شوند جریان دارد، مثلًا مسأله قصد وجه که در باب واجبات به معنای نیت وجوب و در باب مستحبات به معنای نیت

استحباب است، اگر شک در اعتبار و عدم اعتبار داشته باشید، نمی‌توانید به أصالهٔ الإطلاق لفظی تمسک کنید. بنابراین مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: «زحمتی که ما تا به حال کشیدیم و استحاله اخذ داعی الامر را در متعلّق ثابت کردیم، ثمره عملی بسیار مهمی دارد و آن عدم جواز تمسک به أصالهٔ الإطلاق در مورد شک در تعبدیّت و توصلیّت است». سپس می‌فرماید: «البته ما می‌توانیم از راه دیگری به اطلاق تمسک کنیم و آن اطلاق مقامی [۳۰۵] است». اطلاق مقامی این است که اگر ما در جایی فرض کنیم مولا در مقام این نیست که بخواهد خصوص چیزهایی را که داخل در دایره متعلّق امر است بیان کند بلکه بیان مولا در ارتباط با محدوده وسیع‌تر و گسترده‌تری است، یعنی مولا می‌خواهد جمیع مسائلی را که در تحقق غرض مولا دخالت دارد بیان کند- چه آنهایی را که خود مولا می‌تواند در متعلّق امر اخذ کند و چه آنهایی را که مولا نمی‌تواند در متعلّق امر اخذ کند- مثلًا می‌خواهد جمیع آنچه را که در خصوص معراجیت صلاهٔ نقش دارد بیان کند، در این صورت طبعاً مولا نمی‌تواند در چهره یک آمر و مُنْشِئ وارد صحنه شود بلکه باید در قیافه یک مخبر صادق و عالم به حقایق وارد صحنه شود. مخبری که می‌خواهد واقعیاتی را در اختیار مردم قرار دهد، و الّا اگر مولا بخواهد شرطیت یا جزئیت چیزی را

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۶

بیان کند، هرچند به صورت «لا صلاهٔ إلّا بطهور» یا «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» باشد، این‌ها اگرچه در ظاهر، اخبار است ولی باطن آن جنبه انشائیت دارد. همه مواردی که در ارتباط با بیان اجزاء و شرایط است- به هر لسان و بیانی که باشد- باطن آن، انشائیت است، حتی آنجایی که تعدّد امر مطرح باشد که امر دوم، امر شرطی بود نه امر استقلالی، زیرا گاهی شرطیت به صورت امر واقع می‌شود مثل «اغسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه»[۳۰۶] و گاهی به صورت قضیّه خبریّه که در باطن، انشاء است. ولی در اطلاق مقامی که اینجا مطرح می‌شود، ظاهر و باطن قضیّه، جنبه خبریّت محض دارند، زیرا اگر ذرّه‌ای انشائیت در آن وجود داشته باشد، باز- بنا بر نظر مرحوم آخوند- در ارتباط با قصد الأمر با مشکل مواجه خواهیم شد. البته این نکته در کلام مرحوم آخوند مطرح نشده است ولی اساس کلام ایشان بر همین نکته استوار است که موقعیت در اطلاق مقامی، موقعیت اخبار و موقعیت آگاهی عبد نسبت به واقعیات است، و هیچ‌گونه مسأله انشائی- حتی در ارتباط با عنوان شرطیت و جزئیت- در کار نیست. در این صورت اگر ما احراز کردیم که مولاـ در مقام بیان همه چیزهایی است که دخالت دارند در ترتب غرض صلاهٔ برآن- مثل معراجیت و قربانیت و ...- بعد دیدیم مولا، رکوع، سجود، فاتحهٔالکتاب و ... را مطرح کرده ولی اسمی از قصد قربت به میان نیاورده است، ما از این اطلاق مقامی استفاده می‌کنیم که قصد قربت، در غرض مولا دخالت ندارد زیرا اگر دخالت داشت، چرا مولائی که در مقام بیان جمیع خصوصیات است- آن‌هم به صورت یک مخبر- حتی اشاره‌ای هم به مسأله قصد قربت نکرده است؟

تفاوت‌های اطلاق لفظی و اطلاق مقامی

بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی، سه فرق وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۷

۱- اطلاق لفظی مربوط به لفظ است و یکی از اصول لفظیّه به حساب می‌آید ولی اطلاق مقامی ربطی به لفظ ندارد و جزء اصول لفظیّه به حساب نمی‌آید. ۲- در اطلاق لفظی، مولاـ در مقام بیان حکم است، یعنی مولا جمله انشائیه صادر می‌کند و اگر هم در ظاهرْ جمله خبریه باشد ولی باطنش جمله انشائیه است. جمله «لا صلاهٔ إلّا بطهور» اگرچه در ظاهر، جمله خبریّه است ولی باطن آن جمله انشائی است و به معنای «یشترط فی الصلاهٔ الطهور» می‌باشد. امّا در اطلاق مقامی، شارع به عنوان انشاءکننده و حاکم مطرح نیست بلکه به عنوان مخبر صادق و شخص مطّلع بر واقعیات مطرح است. او می‌داند صلاتی که معراج مؤمن است چه خصوصیاتی

دارد، صلاتی که قربان کلّ تقی است چه خصوصیاتی دارد. لذا در اطلاق مقامی، انشاء و حکم به هیچ صورتی- نه به صورت نفسیت و نه به صورت غیریت- مطرح نیست. ۳- در باب مطلق و مقیّد، وقتی شرایط تمسّک به اطلاق لفظی (/ مقدّمات حکمت) را ذکر می‌کنند، اولین شرط آن عبارت از این است که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال، در آنجا می‌گویند: «اگر مولاـ گفت: (أقیموا الصلاهٔ) این دارای سه حالت است: الف: یک وقت ما از خارج احراز کرده‌ایم که مولاـ در مقام بیان است و می‌خواهد چیزهایی را که در مأمور به دخالت دارد بیان کند. ب: یک وقت از خارج احراز کرده‌ایم که مولا در مقام بیان نیست، بلکه می‌خواهد به نحو اجمال روی وجوب اقامه صلاهٔ تکیه کند. امّا اینکه صلاهٔ چیست؟ خصوصیات معتبر آن کدام است؟ مولا در مقام بیان این‌ها نیست. ج: گاهی ما شک می‌کنیم که آیا مولا در مقام بیان است یا نه؟ در این صورت، عقلاء بنا می‌گذارند بر اینکه مولاـ در مقام بیان بوده است. بنابراین از سه صورتی که گفتیم، فقط یک صورت است که مقدمات حکمت تمام نیست و آنجایی است که ما از خارج احراز می‌کنیم که مولا در مقام بیان نیست ولی در دو صورت دیگر، مقدّمات حکمت تمام است. در اطلاق لفظی مسئله به این صورت است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۸

امّا در اطلاق مقامی این‌گونه نیست. ما فقط در یک صورت می‌توانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم و آن جایی است که احراز کرده باشیم که مولا در این مقام است که می‌خواهد تمام خصوصیات معتبر در ترتب آثار نماز را بر نماز بیان کند. این مسئله یا از راه تصریح خود مولاـ و یا از راه قرائن و شواهد دیگر احراز می‌شود ولی اگر در جایی شک کردیم که آیا وقتی مولا خصوصیات نماز را بیان می‌کند، واقعاً در مقام بیان تمام خصوصیات نماز است- چه آنهایی که می‌تواند در مأمور به اخذ شود و چه آنهایی که نمی‌تواند- در این صورت، دیگر قاعده و بنای عقلائی وجود ندارد که براساس آن بگوییم: مولا در مقام بیان تمام خصوصیات است. بنابراین یک فرق مهم اطلاق لفظی و اطلاق مقامی در صورت شک، در این است که آیا مولا در مقام بیان است یا نه؟ در اطلاق لفظی، قاعده عقلائیه بر وجود بیان است ولی در اطلاق مقامی چنین قاعده‌ای وجود ندارد. خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که در مورد شک در تعبدیت و توصلیت نمی‌توان به اطلاق لفظی تمسک کرد ولی تمسک به اطلاق مقامی مانعی ندارد.[۳۰۷]

بررسی کلام مرحوم آخوند:

بعضی از بزرگان در این زمینه مطالبی را مطرح کرده‌اند که لازم است به نقد و بررسی آنها بپردازیم: کلام مرحوم حائری مرحوم حائری که از شاگردان مرحوم آخوند است، بیان مفصّلی در این زمینه ذکر کرده و برای نتیجه‌گیری، سه مقدّمه مطرح کرده که بعضی از مقدّمات ایشان اختصاصی به بحث ما ندارد و در بعضی از مسائل دیگر اصولی هم جریان دارد و اگر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۹

این مقدّمات ثابت شود ثمراتی برآن مترتب می‌شود: مقدّمه اوّل: مطلبی است که در بعضی از مباحث قبل نیز به آن اشاره کردیم و آن این است که متعلّق احکام، عبارت از نفس طبایع و ماهیات است، بدون اینکه قید وجود در آن مطرح باشد. البته وجودی که در اینجا مطرح است اعم از وجود ساری و صِرف الوجود است. توضیح: در ارتباط با وجود، گاهی به صِرف الوجود تعبیر می‌شود که معنای آن عبارت از تحقق طبیعت در خارج است خواه در ضمن یک فرد باشد یا در ضمن ده فرد، هیچ فرقی نمی‌کند. صرف الوجود، یعنی روی اصل وجود طبیعت تکیه شده است نه روی تعدّد آن. و گاهی به وجود ساری و گسترده تعبیر می‌شود. مراد از وجود ساری این است که در تمام افراد و مصادیق طبیعت جریان دارد و همه افراد را شامل می‌شود. ایشان می‌فرماید: ما قید وجود را

از دایره متعلّق حکم خارج می‌دانیم، هم صِرف الوجودْ خارج از دایره متعلّق است و هم وجود ساری خارج است. آنچه متعلّق حکم است، نفس طبیعت و نفس ماهیت و نفس مفهوم است. مقدّمه دوم: علل شرعیه، مانند علل تکوینیه هستند و خصوصیات و آثار و احکامی که در علل تکوینیه وجود دارد، در علل شرعیه هم وجود دارد. یکی از خصوصیات علل تکوینیه این است که به مجرّد تحقق علت، معلول هم تحقق پیدا می‌کند و بین علت تکوینی و معلول تکوینی، انفکاکی وجود ندارد. نمی‌شود نار تحقق پیدا کند و احراق تحقق پیدا نکند. یکی دیگر از خصوصیات علل تکوینیه این است که اجتماع دو علت مستقلّ- بدون اینکه قدر جامعی داشته باشند- بر معلول واحد امکان ندارد. همچنین اگر علت واحد بخواهد بر دو معلول مستقل و متباین- بدون اینکه قدر جامع داشته باشند- اثر کند، محال است، زیرا باید بین علّت و معلول، سنخیت وجود داشته باشد. در علل تشریعیه نیز همین‌طور است. اگر شارع فرمود: «اتلاف مال غیر، سبب ضمان است» در صورتی که دو اتلاف تحقق پیدا کند، دو ضمان برآن بار می‌شود، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۰

دو علت، دارای دو معلول خواهد بود و معنا ندارد که دو اتلاف تحقق پیدا کند و هر دو به عنوان سبب برای یک ضمان باشند. همچنین وقتی شارع می‌گوید: «جنابت، سبب برای وجوب غسل است» قاعده اوّلیه اقتضا می‌کند که هر جنابتی سبب مستقلّی برای وجوب غسل باشد. و نیز در علل تکوینیه اگرچه روی جریانات ظاهری نمی‌توان بین علت و معلول جدایی انداخت ولی جدایی بین علت و معلول، از طریق اعجاز یا تعلّق اراده خداوند امکان دارد. ممکن است نار تحقّق پیدا کند ولی احراق تحقق پیدا نکند بلکه (برداً و سلاماً) باشد، که طبق روایات ۳۰۸] اگر کلمه (سلاماً) بعد از (برداً) نبود، حضرت ابراهیم علیه السلام از شدت سرما تلف می‌شد. در علل شرعیه نیز ممکن است شارع بین علت و معلول جدایی بیندازد و مثلًا بگوید: «در ارتباط با جنابت، تداخل اسباب جریان دارد و حتی اگر کسی ده بار هم جنب شده باشد، یک غسل کافی است» درحالی‌که چنین چیزی بر اساس قاعده امتناع اجتماع دو علت مستقل بر معلول واحد، محال است ولی در عین حال شارع می‌تواند بر خلاف قاعده اوّلیه، این نقش را داشته باشد. با وجود اینکه خودش جنابت را سبب وجوب غسل قرار داده و سببیت شرعیه هم مانند سببیّت تکوینیه است امّا بر خلاف قاعده خودش بیاید چنین کاری انجام دهد. البته باید توجه داشت که این مسئله فقط در جایی می‌تواند جریان پیدا کند که دلیلی برای آن داشته باشیم ولی در مواردی که دلیل نداریم باید همان قاعده اوّلیه را اخذ کنیم. بنابراین یکی از ثمرات مشابهت علل تشریعی با علل تکوینی همین مسأله تداخل اسباب است که آیا قاعده اوّلیّه چه چیزی را اقتضاء می‌کند؟ ایشان می‌فرماید:

قاعده اوّلیّه اقتضای عدم تداخل می‌کند، زیرا هر علتی، معلول مستقلی لازم دارد و نمی‌شود دو علت، دارای یک معلول باشند و مواردی که دلیلی بر خلاف این قاعده قائم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۱

شد، اخذ می‌کنیم و در غیر آن موارد به مقتضای قاعده اوّلیه عمل می‌کنیم. مرحوم حائری می‌فرماید: یکی از مباحثی که متفرّع بر این مقدّمه است، بحث مرّه و تکرار است. در اصول بحث می‌شود که آیا امر، دلالت بر مرّه می‌کند یا بر تکرار یا بر هیچ‌کدام دلالتی ندارد؟ ایشان می‌فرماید: روی حرف ما باید قول اوّل را اختیار کنیم و بگوییم: «امر، دلالت بر مرّه می‌کند» زیرا سببیت امر اگرچه سببیت شرعیه است نه سببیت تکوینیه، ولی همان احکام سببیت تکوینیه برآن مترتب است. در سببیت تکوینیه، وقتی یک سبب پیدا شد، به دنبال آن یک مسبّب می‌آید و تکرار، معنا ندارد.

گفته نشود: «مرّه هم دخالت ندارد» زیرا می‌گوییم: همان‌طور که «مرّه»، در اسباب تکوینیه دخالت دارد در اسباب شرعیه هم دخالت دارد و مسبّب آنها عبارت از «ایجاد الطبیعة مرّةً واحدةً» است. بحث دیگری که متفرّع بر این مقدّمه است، بحث فور و تراخی است. در باب امر، این مسئله مطرح است که آیا امر دلالت بر فور می‌کند یا دلالت بر تراخی و یا اینکه بر هیچ‌کدام از فور و تراخی دلالت نمی‌کند؟ محققین معتقدند: فوریت و تراخی از مفاد امر خارجند و امر بر هیچ‌کدام از آن دو دلالت ندارد. ولی مرحوم حائری

می‌فرمایـد: براساس راهی که ما طی کردیم بایـد معتقـد شویم که امر دلالت بر فوریت می کنـد، زیرا همان‌طورکه در علل تکوینیه و اسباب تکوینیه مسأله فوریت مطرح است و به مجرّدی که نار تحقق پیدا می کند، احراق هم تحقق پیدا می کند و هرجا علّتی تکوینی وجود داشته باشد معلول آن‌هم فوراً وجود پیدا می کند، لذا در علل تشریعیه نیز باید بگوییم:

«امر، علت شـرعی برای تحقق مـأمور به است پس بایـد در اینجـا هم مسـأله فوریت مطرح باشـد و فوریت داخـل در مفاد امر باشـد».

مقـدّمه سوم: قیودی که در متعلّق دخالت دارنـد- و تا وقتی آن قیود نباشـند، امکان نـدارد که متعلّق تحقّق پیـدا کنـد- بر دو قسـمند: قسم اوّل که اکثریت قیود را تشکیل می‌دهد قیودی است که خود مولا می‌تواند به طور مستقیم آنها را به عنوان قیدیت، در متعلّق امر اخذ کند، مثل طهارت، که شارع

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۲

می توانـد بگوید: صلّ مع الطهارهٔ. البته مقصود ایشان از قید، اعمّ است و شامل شـرطیت و جزئیت می‌شود. قسم دوم قیودی است که مولا ـ در مقـام امر نمی‌توانـد آنها را در متعلّق ذکر کنـد ولی در عین حال، متعلّقْ دارای اطلاق نیست تا شامل وجود این قیـد و عـدم وجـود آن بشود، بلکه در ارتبـاط بـا این قیود، نوعی تضـییق و محـدودیت ذاتی برای متعلّق وجود دارد و تقریبـاً برای این قیود، یک حالت برزخی وجود دارد. هم در متعلّق اخذ نشده است، زیرا اخذ آنها مستلزم دور و امثال آن است و هم متعلّق دارای اطلاق نیست تا مورد وجود و عدم وجود قید را شامل شود. لازمه این تضـیّق این است که اگر این قید وجود داشته باشد، مأمور به هم وجود دارد و اگر قید نباشد، مأمور به هم وجود ندارد.

مرحوم حـائری برای این مطلب دو مثـال ذکر می کنـد: مثـال اوّل: در مسـأله مقـدّمه واجب، هم قـائلین به وجوب و هم منکرین، لزوم عقلی مقـدّمه واجب را قبول دارنـد ولی قائلین به وجوب مقـدّمه واجب می گوینـد: «مقـدّمه واجب، دارای وجوب شـرعی نیز هست، همان‌طورکه ذی المقدّمه دارای وجوب شـرعی است ولی وجوب شرعی مقدّمه، از راه ملازمه عقلیه بدست می‌آید. بنابراین ملازمه، عقلیه است، امّا طرفین ملازمه- یعنی وجوب مقـدّمه و وجوب ذی المقدّمه- شـرعی هسـتند. ولی منکرین وجوب مقدّمه، این ملازمه عقلیّه را نمی‌پذیرند و تنها همان لزوم عقلی را قائلند. حال اگر کسـی وجوب شرعی مقدّمه را بپذیرد- البته به صورت وجوب غیری، که بر مخـالفت و مـوافقت آن اسـتحقاق عقـاب و ثواب مطرح نیست- در این صورت بین قـائلین به وجوب مقـدمه نزاعی واقع شـده است: صـاحب فصـول رحمه الله معتقـد است: آنچه متعلّق وجوب غیری در بـاب مقـدّمه است، عبـارت از «مطلق مقـدّمه» نیست بلکه «خصوص مقدّمه موصله»- یعنی مقدّمه‌ای که به دنبال آن ذی المقدّمه تحقق پیدا کند- می‌باشد. اگر مولا، بودن بر پشت بام را برای ما واجب کند و ما ملاحظه کنیم که نصب نردبان، مقدّمیت دارد برای این واجب، هر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۳

«نصب نردبان» ی وجوب غیری نـدارد. بلکه آن نصب نردبان وجوب غیری دارد که به دنبال آن، بودن بر پشت بام تحقق پیـدا کند، و الّـا اگر این مکلّف، نردبـان را نصب کرده و به دنبال کارش برود، بـدون این که بودن بر پشت بام تحقّق پیـدا کنـد، چنین «نصـب نردبان» ی وجوب غیری نـدارد[۳۰۹]. ایشـان می‌فرمایـد: متعلّق وجوب، روی مبنـای غیر صـاحب فصول رحمه الله عبارت از «نصـب نردبان» است بدون اینکه قیدی داشته باشد. ولی بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، متعلّق وجوب عبارت از «نصب نردبان مقیّد به قیـد ایصال» است. مراد از قیـد ایصال، ترتّب ذی المقـدّمه بر مقـدّمه است نه بناگذاری بر انجام ذی المقدّمهٔ، بنابراین مقدّمه موصـله، مقـدّمه‌ای است که به دنبال آن، ذی المقـدّمه تحقق پیـدا کند. در اینجا این سؤال مطرح است که مولا چگونه می‌تواند ایصال به این معنا را در متعلّق وجوب غیری شـرعی اخـذ کنـد؟ لازمه اخـذْ این است که ابتـدا مقـدّمه و پس از آن ذی المقدّمه تحقق پیدا کنند تا وجوب غیری پیـدا شود، زیرا معنـای ایصـال- همـان‌طورکه گفتیم- ترتب خارجی ذی المقـدّمه است بنابراین تا وقتی ترتب خارجی نباشـد، موضوع وجوب غیری تحقق پیـدا نمی‌کنـد و وقتی که ترتب خارجی ذی المقـدّمه تحقق پیدا کرد، دیگر چه نیازی به مقدّمه

است؟ لذا اخذ ایصال خارجی در متعلّق، ممتنع است و از طرفی هم با توجه به اینکه وجوب مقدّمه، وجوب غیری است، یعنی مولا نصب نردبان را برای رفتن به پشت بام می‌خواهد نه برای خودِ نصب نردبان، به‌همین‌جهت اگر مکلّف نردبان را نصب کرد و به دنبال کار خود رفت و ذی المقدّمه تحقق پیدا نکرد، مطلوب غیری مولا حاصل نشده است. در نتیجه از یک طرف، در متعلّق امر غیری محدودیت در کار است و آن «نصب نردبان» ی مطلوب مولاست که به دنبال آن ذی المقدّمه تحقق پیدا می کند، از طرف دیگر با توجه به اینکه مراد از ایصال همان ایصال خارجی است، ایصال خارجی نمی‌تواند در متعلّق امر غیری اخذ شود. پس اینجا چه باید گفت؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۴

ایشان می‌فرماید: اینجا از قبیل همان چیزی است که ما در مقدّمه سوم عرض کردیم که مولا از یک طرف دستش بسته است و نمی‌تواند قید را در متعلّق بیاورد و از طرفی هم دایره متعلّق، اطلاق ندارد و نمی‌تواند بگوید: «بودن و نبودن این قید برای من فرقی نمی‌کند»، بلکه وجود این قید مورد نظر مولاست لذا اینجا باید همان حالت برزخیت را قائل شویم و بگوییم: «قید، ذکر نشده و متعلّق هم اطلاق ندارد بلکه دارای نوعی تضیّق و محدودیت است و لازمه آن تضیّق این است که این متعلّق، تنها بر موردی صادق است که این قید وجود داشته باشد و اگر در جایی این قید وجود نداشت، این متعلّق- به جهت محدودیت ذاتی‌اش- تطبیق بر این مورد خالی از قید نمی‌کند». مثال دوم: داعی الأمر را نمی‌توان به عنوان جزئیت، در متعلّق امر اخذ کرد، زیرا لازم می‌آید که امر، داعی به داعویت خودش باشد[۳۱۰] و مخصوصاً با توجه به مقدّمه دوم- که علل تشریعیه مانند علل تکوینیه است- لازم می‌آید که امر، سببیت داشته باشد برای سببیت خودش. ایشان می‌فرماید: این حرف ما خیلی به ذهن شما بعید نیاید، زیرا در علل تکوینیه هم مسئله به‌همین‌صورت است، برای اینکه وقتی گفته می‌شود: «نار، سببیت برای احراق دارد» ما سؤال می‌کنیم: «آیا نار، سببیت برای مطلق احراق دارد، هرچند منشأ احراق، غیر نار باشد؟» روشن است که کسی نمی‌تواند چنین چیزی را بگوید. از طرفی نمی‌توان قید را آورده و گفت: «نار، سببیت برای احراقی دارد که از ناحیه نار آمده باشد» این (آوردن قید در مسبّب) معنایش این است که نار، هم در سببیّت نقش داشته باشد و هم در مسبّب. لذا باید در مورد علل تکوینیه هم بگوییم:

«نار، سبب احراق است» ولی کدام احراق؟ احراقی که نه اطلاق دارد- تا احراق از ناحیه غیر نار را هم بگیرد- و نه قید دارد- که مسأله نار، در مسبّب هم مطرح باشد-. پس مسبّب چیست؟ مسبّب، عبارت از ناری است که ذاتاً محدود است و لازمه محدودیت آن عبارت از این است که این مسبّب در مورد احراق ناشی از غیر نار، تحقق پیدا نکند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۵

حال می‌آییم سراغ علل تشریعیه- که عبارت از داعویت امر و علّیت امر است-.

مرحوم حائری می‌فرماید: علّیت امر، علّیت شرعیه و سببیت شرعیه است، ولی آیا مسبّب آن کدام است؟ اگر بگوییم: «مسبّب آن، صلاة به داعی الأمر است» معنایش این است که مسأله داعویت، هم در سبب و هم در مسبّب مطرح باشد، مثل عنوان نار که در علل تکوینیه در سبب و مسبّب مطرح بود. و اگر بخواهیم بگوییم: «داعویت و سببیّت به مطلق صلاة دارد، اگرچه نماز، ریائی یا همراه سایر دعوات نفسانی باشد» این هم معنا ندارد. پس مجبوریم در اینجا به یک معنای برزخی و معنایی که لازمه‌اش تضیّق و محدودیت است قائل شویم و بگوییم: «اوامر شرعیه در عبادات، سببیّت دارد برای مأمور به، امّا کدام مأمور به؟ کدام عبادت؟ عبادتِ مقیّد به این سببیت؟

عبادت مقیّد به این داعویت؟» خیر، نمی‌شود داعویت، سببیّت برای داعویت داشته باشد. پس از یک طرف عنوان داعویت در متعلّق به صورت قیدیت اخذ نشده است و از طرف دیگر صلاة هم اطلاق ندارد و نمی‌توانیم بگوییم: «هر فردی از افراد صلاة- اگرچه ریائی باشد- مأمور به است» بلکه باید همان‌طور که نار، سبب برای احراقی است که تضیّق ذاتی دارد و بر احراق ناشی از غیر نار

صدق نمی‌کند، سببیّت امر هم به همین کیفیت باشد. یعنی باید بگوییم: «امر، سببیّت دارد برای صلاهٔ، امّا نه صلاهٔ مقیّد به این سببیّت و نه صلاهٔ مطلق، بلکه صلاتی که دارای تضیّق ذاتی است و فقط بر موردی منطبق می‌شود که همین سببیّت وجود داشته باشد». رجوع به اصل بحث: مرحوم حائری پس از بیان مقدّمات سه‌گانه فوق نتیجه می‌گیرد که مقتضای اصل لفظی در موارد شک در تعبدیت و توصّلیت، عبارت از تعبّدیت است. البته ایشان توضیحی برای این مطلب بیان نکرده است.[۳۱۱]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۶

بررسی کلام مرحوم حائری برفرض که ما همه مقدّمات ایشان را بپذیریم ولی ثمره‌ای که ایشان بر این مقدّمات مترتب کرده است برای ما قابل قبول نیست، زیرا ما از مرحوم حائری سؤال می‌کنیم که آیا تضیّق ذاتی که در متعلّق وجود دارد- و در مقدّمه سوم ثابت شد-[۳۱۲] در جمیع موارد است یا در بعض موارد؟ اگر تضیّق ذاتی در جمیع موارد باشد، پس ما نباید هیچ واجب توصّلی داشته باشیم زیرا خواه‌ناخواه یک چنین تضیّقی بوجود می‌آید. به عبارت دیگر: آیا عبادیّت واقعیّه این عمل، ایجاد تضیّق می‌کند یا عدم امکان اخذ قصد قربت؟ اگر عدم امکان اخذ قصد قربت، ایجاد تضیّق می‌کند و تضیّق در جمیع موارد است، باید ما در باب توصّلیّات هم این تضیّق را قائل شویم. پس چرا در توصّلیاتْ چنین تضیّقی وجود ندارد و در تعبدیات وجود دارد؟ اگر در هر دو وجود دارد، پس معنای واجب توصّلی چیست که هیچ‌گونه مسأله داعویت امر در آن ضرورت ندارد؟ و اگر تضیّق ذاتی، فقط در مورد واجبات تعبّدی باشد، فرض این است که ما در تعبدی و توصّلی بودن این واجب، شک داریم و لازمه چنین شکی این است که تضیّق و عدم تضیّق هم برای ما مشکوک باشد پس چطور می‌گویید: مقتضای اصل لفظی، عبارت از تعبدّیت است؟ به عبارت دیگر: از تشبیهی که محقق حائری مطرح کرد و ما نحن فیه را به مقدّمه موصله و وجوب شرعی غیری متعلّق به آن تشبیه کرد، معلوم می‌شود که تضیّق، در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۷

ارتباط با خصوص واجبات تعبّدیه است و شامل سایر واجبات نمی‌شود. آیا لازم است در واجبات توصّلیه این تضیّق را قائل شویم؟ همان‌طور که در بحث مقدّمه واجب، کسانی که در برابر صاحب فصول رحمه الله قرار گرفته‌اند و مطلق مقدّمه را- چه موصله باشد یا غیر موصله- واجب غیری می‌دانند، می‌گویند: در متعلّق واجب غیری، هیچ‌گونه تضییقی وجود ندارد و مقدّمه واجب غیری، محکوم به وجوب غیری است، خواه موصله باشد یا نباشد. بنابراین، تضییق در ارتباط با مقدّمه موصله است. امّا اگر کسی- همانند مشهور- قائل به وجوب مطلق مقدّمه شد، دیگر تضییقی در متعلّق وجوب غیری نمی‌بیند و در مسأله قصد قربت و داعی الأمر ناچار است تضییق را در ارتباط با خصوص واجبات عبادیّه مطرح کند ولی در واجبات توصّلیه که دواعی آن فرقی نمی‌کند- چه داعی الهی باشد یا داعی غیر الهی- چه ضرورتی دارد که ما مسأله تضییق در متعلّق را قائل شویم؟ خصوصاً با توجّه به مقدّمه اوّل ایشان که فرمود: «متعلّق اوامر، نفس طبیعت است و وجود، هیچ‌گونه نقشی در آن ندارد» در این صورت، چه وجهی دارد که ما در متعلّق امر، تضییقی قائل شویم؟ در نتیجه، تضییق در واجب تعبدی وجود دارد ولی در واجب توصّلی وجود ندارد، در این صورت وقتی ما در تعبّدی و توصّلی بودن واجبی شک کنیم، کدام اصل لفظی اقتضای تعبدیت می‌کند؟ بله ممکن است کسی در اینجا اصل عملی را مطرح کرده و بگوید: «در اینجا چیزی مأمور به واقع شده که احتمال مضیّق بودن آن را می‌دهیم و اگر ما مأمور به را بدون داعی امر اتیان کنیم شک می‌کنیم که عنوان مأمور به تحقّق پیدا کرده یا نه؟ و ما باید در مقام امتثال، یقین کنیم که مأمور به را آورده‌ایم». ولی این به عنوان اصل عملی و اصالهٔ الاشتغال مطرح است و ما فعلًا در ارتباط با اصل لفظی بحث داریم. ما در مقابل مرحوم آخوند که راه تمسک به اطلاق را به عنوان یک دلیل لفظی مسدود کرده بود، می‌خواستیم راهی برای تمسک به اصل لفظی پیدا کنیم. بنابراین برفرض که ما مقدّمات سه‌گانه مرحوم حائری را بپذیریم، ولی ترتب

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۸

ثمره، یک امر غیر واضح است، زیرا در مسأله توصّلی، نیازی نیست که برای متعلّق، تضیّق درست کنیم و تضیّق در محدوده واجبات تعبّدی است. در این صورت وقتی ما شک در تعبدیت و توصّلیت واجبی بنماییم کدام اصل لفظی می‌آید بگوید: «در متعلّق این واجب، تضیّق اخذ شده است»؟ آیا ما اصل لفظی به نام اصالهٔ التضیّق داریم؟ با وجود اینکه ظاهر عبارت مولا این است که هیچ‌گونه محدودیتی در دایره متعلّق وجود ندارد. خلاصه این که ما قبل از ایراد اشکال نسبت به مقدّمات، در خصوص نتیجه‌ای که مرحوم حائری مترتب بر مقدّمات کرده است اشکال داریم و به ایشان می‌گوییم: شما که از این مقدّمات، أصالهٔ التعبدیهٔ را- به عنوان یک اصل لفظی- استفاده کردید، از کجای این مقدّمات می‌خواهید یک چنین استفاده‌ای بنمایید؟ ما گفتیم: اگر بخواهید تضیّق را مطلقاً- حتی در واجبات توصّلی- مطرح کنید، اگرچه کلام شما درست باشد ولی وجهی برای آن تضیّق وجود ندارد. و اگر بخواهید بین واجبات تعبّدیه و توصّلیه، از نظر تضیّق و عدم تضیّق، تفصیل قائل شوید- که حتماً باید چنین کاری انجام دهید- در صورت شک در تعبّدی و توصّلی بودن یک واجب، کدام اصل لفظی اقتضای تضیّق متعلّق را می‌کند؟ کدام اصل لفظی به عنوان أصالهٔ التعبّدیهٔ حاکم است و مسأله تعبّدیت را ثابت می‌کند؟ اشکالات امام خمینی رحمه الله به مرحوم حائری [۳۱۳] امام خمینی رحمه الله پس از نقل کلام مرحوم حائری، مقدّمات ایشان را مورد اشکال قرار داده است که ما برای روشن شدن مطلب، با قدری توضیح بیان می‌کنیم: اشکال اوّل: مرحوم حائری در مقدّمه دوم کلام خود فرمود: «علل تشریعیه، همانند علل تکوینیه است و خصوصیات و آثاری که در علل تکوینیه وجود دارد، در

علل تشریعیه نیز وجود دارد» این کلام مرحوم حائری قابل قبول نیست، زیرا: اوّلًا: چه کسی این حرف را زده که «علل تشریعیه، مانند علل تکوینیه است»؟ آیا آیه یا روایتی وارد شده که بگوید: «العلل التشریعیهٔ کالعلل التکوینیهٔ» تا شما بگویید:

«در اینجا چون وجه شبه حذف شده و چیزی هم به عنوان اظهر خواص و آثار مطرح نیست، پس ظهور در جمیع آثار داشته و عمومیت دارد، در نتیجه علل شرعیه، در جمیع آثار و احکام، همانند علل تکوینیه می‌باشند»؟ ثانیاً: ما دلیل داریم که علل شرعیه مانند علل تکوینیه نیست، زیرا در تکوینیات، وقتی مسأله علت و معلول مطرح می‌شود، ذهن ما فوراً به سراغ این می‌رود که «النّار علّهٔ للإحراق» و «الشمس علهٔ للحرارهٔ» و «الماء علّهٔ للبرودهٔ» و ... درحالی‌که از نظر فلسفه، این‌ها علیت فلسفی ندارند، بلکه این‌ها به عنوان مُعِدّات مطرحند و در فلسفه، علّت به چیزی گفته می‌شود که در وجود معلول اثر گذاشته و معلول از آن ترشح پیدا کند، گویا علت نسبت به معلول، عنوان خالقیت و موجدیت دارد و به قدری در این موجدیت و مؤثریت نقش دارد که اصلًا معلول، در مقابل علت، فاقد هرگونه شخصیت است بلکه به عنوان شعاع علت و سایه علت مطرح است، لذا صدر المتألهین در اسفار وقتی در باب ارتباط بین ممکن و واجب بحث می‌کند می‌فرماید: «ارتباط ممکن و واجب به این گونه نیست که واجب، یک چیز و ممکن، چیز دیگری باشد و بین آنها ارتباط علیت و معلولیت وجود داشته باشد، بلکه حقیقت وجود ممکنات، عین ربط به خالق و عین ربط به باری‌تعالی است. مسأله علّیت در فلسفه به این معناست، لذا علت‌العلل که عبارت از ذات مقدّس پروردگار است، تمام موجودات و مخلوقات به عنوان سایه و شعاع او هستند بدون اینکه بتوانیم در این‌ها سر سوزنی شیئیت ذاتی تصور کنیم».[۳۱۴] آیا ما می‌توانیم چنین معنایی را در مورد علل تشریعیه پیاده کنیم؟ روشن است که

ما حتی در مواردی هم که شارع مقدس به سبب و علت تعبیر می‌کند، نمی‌توانیم این معنای فلسفی را پیاده کنیم. مثلًا در همین مثالی که مرحوم آخوند در ارتباط با احکام وضعیّه مطرح کرده و در مورد آیه شریفه (أقم الصلاهٔ لدلوک الشمس إلی غسق اللیل)،[۳۱۵] دلوک شمس را سبب وجوب صلاهٔ دانسته است، معنای این سببیّت، چیزی جز این نیست که شارع، به دنبال دلوک شمس، صلاهٔ را واجب کرده است. آن ارتباطی که بین علت با معلول در تکوینیات وجود دارد، بین علّت و معلول در شرعیّات وجود ندارد. ارتباطی

که میان نار و احراق وجود دارد، بین جنابت و وجوب غسل و اتلاف مال غیر و ضمان وجود ندارد. پیداست که علل تشریعیه که با علل واقعیه قابل مقایسه نیست با این علل تکوینیّه هم قابل مقایسه نیست. و گفتیم حتی اگر مسأله علّت هم در لسان شارع ذکر شده باشد، این غیر از مسأله علّت تکوینی است تا چه رسد به علل واقعی که در فلسفه مورد بحث است. اشکال دوم: مرحوم حائری می‌فرمود: «امر، داعی و علت به سوی مأمور به است، البته به نحو علّیت شرعیّه». ما می‌گوییم: شما امر را به چه معنایی می‌دانید؟ ما قبلًا دو احتمال دادیم: یکی اینکه مراد از امر- حتی در موالی عرفیه- اراده قائم به نفس مولا باشد، یعنی مولا وقتی می‌گوید: «اشتر اللّحم» همان اراده نفسانیه متعلّق به این که عبد اشتراء لحم کند، عبارت از امر و حکم است. و دیگر اینکه مقصود همان بعث اعتباری و تحریک ایقاعی اعتباری باشد که با گفتن «اشتر اللّحم» تحقق پیدا می‌کند و احتمال سومی در این زمینه وجود ندارد. هرکدام از این دو احتمال را که شما بگویید، مسئله را از علّیت جدا می‌کند، زیرا در باب علّیت، کمترین چیزی که انسان باید ملتزم شود، تقدّم رتبه علّت بر معلول است. در باب علّت و معلول، این معنا وجود دارد. ولی اگر ما امر و حکم را عبارت از اراده گرفتیم،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۱

اراده، یک امر ذات الإضافهٔ است، امر ذات الإضافهٔ به دو طرف نیاز دارد. اراده، تقوّم دارد به مرید و مراد، یعنی نمی‌شود اراده باشد و مرید و مرادی وجود نداشته باشد. حال آیا مرید و مراد، تقدّم بر اراده دارد یا اراده، تقدّم بر مرید و مراد دارد؟ بدون اشکال، مرید و مراد، تقدّم بر اراده دارد، زیرا تشخّص اراده به مراد است. اگر مسأله علّیت در باب اراده مطرح است، پس اراده باید تقدّم بر مراد داشته باشد، حدّ اقل چیزی که شما در باب علّیت مطرح می‌کنید مسأله تقدّم علت بر معلول است. در سایر امور اضافیه- مثل علم- نیز همین‌طور است، علم، یک امر ذات‌الاضافه‌ای است که به عالم و معلوم نیاز دارد، ولی در عین حال، تشخص علم به معلوم است و معلوم، متقدّم بر علم است. در نتیجه اگر شما حکم را عبارت از اراده گرفتید، با توجه به اینکه اراده از امور ذات الاضافه است و امور ذات الاضافه متقوّم به مضاف الیه خود می‌باشد و مضاف‌الیه آن، موجب تشخص این امر اضافی است، معنا ندارد که در اینجا مسأله علّیت را مطرح کنید. همین‌طور اگر مراد شما از حکم، عبارت از بعث اعتباری باشد، در این صورت، برفرض که از این اشکال صرف‌نظر کنیم که «عنوان علّیت، در ارتباط با امور اعتباریه، معنا ندارد» ولی همین بعث اعتباری هم از امور ذات الاضافه است، یعنی مبعوث الیه لازم دارد و وقتی بعث، تقوّم به مبعوث الیه داشت، رتبه مبعوث الیه مقدّم بر رتبه بعث خواهد بود پس چگونه شما می‌گویید: «الأمر علّهٔ لتحقق المأمور به»؟ چرا می‌گویید: «الأمر علّهٔ شرعیهٔ بالإضافهٔ إلی المتعلّق»؟ این چه علتی است که مقام و رتبه‌اش تأخر از معلول دارد؟ علّت، یک امر اضافی است و لازمه اضافی بودن، تقوّم به طرف دیگر است و لازمه تقوّم به آن طرف، مقدّم بودن آن طرف است. پس در حقیقت، ما دلیل داریم بر اینکه علل تشریعیه نمی‌تواند مثل علل تکوینیه باشد. اشکال سوم: مرحوم حائری می‌فرمود: «هر علّتی نیاز به معلول مستقل دارد و همان‌طور که در تکوینیات، اجتماع دو علّت مستقل بر معلول واحد ممکن نیست، در باب تشریعیات هم مسئله به‌همین‌صورت است. پس اگر جنابت، سببیّت برای وجوب

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۲

غسل پیدا کرد، قاعدتاً باید هر جنابتی سبب مستقل باشد و به دنبال آن وجوب غسل مستقلّی مترتب شود، مگر این که دلیل بر خلاف آن قائم شود، که در اینجا دلیل بر خلاف آن داریم». امام خمینی رحمه الله در جواب از این کلام مرحوم حائری می‌فرماید: در باب علّت و معلول تکوینی، علّیتْ در ارتباط با وجود مطرح است و معنا ندارد که ما یک ماهیت را علّت برای ماهیّت دیگر بگیریم. بنابراین اگر ما بگوییم: «العلهٔ سبب للمعلول» واقعیتش این است که وجود علّت، سبب و مؤثر برای وجود معلول است. پس چون علّیتْ در ارتباط با وجود مطرح است، اگر ما دو علّت داشتیم و دو وجود برای علّت تحقق پیدا کرد، لازمه‌اش این است که معلول هم وجودِ متعدّد باشد، زیرا- همان‌طور که قبلًا گفتیم- معلول، سایه‌ای از علّت و پرتوی از علّت است و نمی‌شود علّتْ متعدّد و معلول شیء واحد باشد، ولی در شرعیات این‌گونه نیست. اگر ما در وجوب غسل، وجوب را به معنای اراده بگیریم، با توجّه به

اینکه اراده، نیاز به مضاف الیه دارد، اراده می‌خواهد به غسل متعلّق شود، چگونه ممکن است اراده متعلّق به غسل، تعدّد داشته باشد؟ چگونه ممکن است کسی در زمان واحد، نسبت به شیء واحد، دو اراده داشته باشد؟ چنین چیزی غیر ممکن است، زیرا- همان‌طور که گفتیم- تشخص اراده، به مراد است و اگر مرادْ از جمیع جهاتْ واحد باشد، اراده هم حتماً باید واحد باشد مگر اینکه برای مراد، تعدّد فرض کنیم، هرچند تعدّد از ناحیه زمان یا مکان یا سایر قیود باشد. امّا اگر در مراد، تعدّدی نبود- مثل غسل جنابت که به دنبال اراده مولاـ متعلّق اراده او واقع می‌شود- چگونه می‌شود دو اراده، به غسل تعلّق بگیرد؟ لذا کسانی که قائل به عدم تداخل می‌باشند، می‌گویند: باید قیدی اضافه شود تا دوئیّت مطرح شود، یعنی وقتی می‌گوید: «إذا حصلت الجنابهٔ یجب الغسل» به دنبال آن بگوید: «و إذا حصلت جنابهٔ اخری یجب غسل آخر» باید تقییدی بیاید تا متعلّق آن را از متعلّق اوّل جدا کند و الّا اگر بدون هیچ قید و شرطی بخواهد دو وجوب به معنای اراده یا دو وجوب به معنای بعث اعتباری تأسیسی- نه تأکیدی- به چیزی متعلّق شود، امکان ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۳

لذا حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما نمی‌توانیم علل تشریعیه را با علل تکوینیّه مقایسه کنیم. مطلب دیگری که دلیل بر بطلان مقایسه بین علل تشریعی و علل تکوینی است، مسأله واجب تعلیقی می‌باشد. توضیح اینکه: در علل تکوینیه، معلول از علّت منفکّ و جدا نمی‌شود. وقتی علّت، با وصف تامّه بودن تحقق پیدا کند، معلول نیز به دنبال آن تحقق پیدا خواهد کرد. بله، گاهی خودِ زمان و مرور زمان، در تمامیّت علّت نقش دارد که این از بحث ما خارج است. ولی در علل تشریعیه، انفکاک معلول از علّت، امکان دارد. شما خواه وجوب را به معنای بعث اعتباری و یا به معنای اراده نفسانیه تشریعیه مولا بدانید، در واجب تعلیقی، انفکاک بین اراده و مراد، قابل تحقق است. مثلًا وقتی استطاعت حاصل شود، وجوب حجّ تحقق پیدا کرده و تکلیف به حجّ، فعلیّت پیدا می‌کند ولی واجب، در ایّام مخصوصی تحقق پیدا می‌کند و چه‌بسا بین وجوب و واجب، ماهها فاصله باشد و شما وجوب را به هر معنایی بگیرید، بین وجوب و واجب، این مقدار فاصله وجود دارد. و حق هم این است که واجب تعلیقی، یک امر صحیحی است و بزرگان در مسأله حجّ نسبت به موسم، وجوب حجّ را به نحو تعلیقی دانسته‌اند. البته وجوب حجّ نسبت به استطاعت، وجوب مشروط است ولی نسبت به موسم، وجوب تعلیقی است. در نتیجه، مبنایی که مرحوم حائری در اینجا مطرح کرده غیر صحیح است و آثاری که بر این مبنا مترتب کرده است، نمی‌تواند مورد قبول واقع شود، پس ما باید دوباره به کلام مرحوم آخوند برگردیم، زیرا مرحوم حائری- در حقیقت- می‌خواست کلام مرحوم آخوند را جواب دهد. مرحوم آخوند، در مسأله شک در تعبّدیت و توصلیّت، روی مبنایی که داشت، تمسک به اطلاق لفظی را غیر ممکن می‌دانست و محقق حائری رحمه الله می‌خواست یک اصل لفظی به نام اصالهٔ التعبدیهٔ در اینجا مطرح کند که ما از ایشان نپذیرفتیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۴

رجوع به کلام مرحوم آخوند:

همان گونه که قبلًا اشاره کردیم، کلام مرحوم آخوند مبتنی بر دو مقدّمه است که ما روی همان مقدّمه اوّل جواب ایشان را خواهیم داد و سپس این مطلب را بحث خواهیم کرد که اگر مقدّمه اوّل ایشان را بپذیریم آیا مقدّمه دومشان قابل قبول است یا نه؟ مقدّمه اوّل: مرحوم آخوند قائل بود که «اخذ قصد قربت- به معنای داعی الأمر- در متعلّق، امکان ندارد». پاسخ مقدّمه اوّل مرحوم آخوند: ما معتقدیم که اخذ قصد قربت در متعلّق، امکان دارد. و داعی الأمر در بین اجزاء و شرایط، خصوصیتی ندارد. مسأله داعی الأمر مانند سایر اجزاء و شرایط است، همان‌طور که در ارتباط با سایر اجزاء و شرایط، در صورت تمامیت مقدّمات حکمت، می‌توان به

اصالـهٔ الاطلاـق تمسـک کرد و در ارتباط با جزئیت و شـرطیت، شک را برطرف کرد، درباره قصـد قربت هم مسئله به‌همین‌صورت است.

وقتی شک کردید که فلان واجب، تعبّدی است یا توصّـلی؟ می‌توانید به اطلاق (أقیموا الصـلاهٔ) تمسک کنید و یا در مورد نذر- که اختلاـف هم وجود دارد- می‌توانیـد به اطلاـق دلیـل وجوب وفـای به نـذر تمسک کرده و عبادیت آن را نفی کنیـد. این روی مبنای خود مـا بود و مـا نیز اشـاره کردیم که تمسـک به اطلاـق، براسـاس قول اعمی در بحث صـحیح و اعم درست است و الّما اگر کسـی صحیحی شود نه تنها در مسأله قصد قربت، بلکه در سایر اجزاء و شـرایط مشکوک هم نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند، زیرا متعلَّق- روی مبنای صـحیحی- عبارت از صـلاهٔ صحیح است و شما نمی‌دانید که نماز بدون سوره صحیح است یا غیر صحیح؟ و در تمسک به اطلاق بایـد تطبیق عنوان مطلق را احراز کرده باشـید، مثلًا در باب أعتق الرقبهٔ شـما یک وقت شک می‌کنید که آیا قید ایمان معتبر است یا نه؟ در این صورت، اگر مقـدّمات حکمت تمام باشد به اطلاق أعتق الرقبهٔ تمسک کرده و قیدیت ایمان را نفی می‌کنید ولی اگر در جایی شک داشته باشید که آیا عنوان رقبه تحقق دارد یا نه؟ دیگر نمی‌توانید به اطلاق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۵

أعتق الرقبهٔ تمسک کنید، باید انطباق عنوان رقبه، محرز باشد و شک شما در محدوده قید- یعنی ایمان- باشد. در ما نحن فیه نیز اگر الفاظ عبادات را موضوع برای صـحیح بـدانیم، نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم، نه در مورد قصـد قربت و نه در مورد سایر اجزاء و شرایط. بنابراین وقتی ما می‌گوییم: «تمسک به اطلاق، جایز است»، روی همان مبنای اعمی است، که حق تمسک به اطلاق در مورد شـک در جزئیت و شـرطیت دارد. در نـتیجه مـا در همین مقـدّمه اوّل، بـا مرحـوم آخونـد تسـویه حسـاب می‌کنیم. ایشـان می‌فرمـود: «تمسک به اطلاق جایز نیست، زیرا اخذ قصد قربت به معنای داعی الأمر، در متعلّق ممکن نیست» ولی ما چون اخذ قصد قربت را در متعلّق امر جـایز دانستیم، می‌گوییم: «تمسک به اطلاق، ممکن است». امّا کلام مرحوم آخونـد با این مطلب تمام نمی‌شود زیرا ممکن است کسـی در مقابـل مرحـوم آخونـد بگویـد: «شـما معتقدیـد تقییـد متعلّق به داعی الأـمر غیر ممکن است، مـا نمی‌خواهیم به تقیید تمسـک کنیم بلکه می‌خواهیم به اطلاق تمسک کنیم برای نفی تقییـد، پس چطور در اینجا جلوی تمسک به اطلاق را می‌گیریـد؟».

مقـدّمه دوم: در این مقـدّمه بایـد ببینیم آیـا تقابـل میـان اطلاق و تقییـد چه نوع تقابلی است؟ آیا تقابلِ تضاد است؟ یا تقابل سـلب و ایجاب یا تقابل عـدم و ملکه است؟ احتمال اوّل (تقابل تضاد): اگر تقابل بین اطلاق و تقییـد، تقابل تضاد باشـد، لازمه‌اش این اسـت که ما همان‌طورکه تقییـد را عبارت از امر وجودی می‌گیریم، بایـد اطلاق را هم امری وجودی بـدانیم و نمی‌توانیم اطلاق را به «عدم التقییـد» معنا کنیم، زیرا متضادان، دو امر وجودی هسـتند. در این صورت، وجودی بودن تقییـد، روشن است امّا اگر بخواهیم معنایی وجودی برای اطلاـق بیـان کنیم بایـد این‌طور معنا کنیم- که ظاهراً مشـهور هم همین‌طور معنا کرده‌انـد[۳۱۶]- که اطلاـق، به معنای «عدم تقیید»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۶

نیست، بلکه به معنای «القاء قیود» است که در این صورت، تقییـد به معنای «اخـذ قید» و اطلاق به معنای «رفض قید» است و اطلاق و تقییـد، دو امر وجودی و متضاد با یکـدیگر خواهنـد بود. نتیجه این احتمال این است که همان‌طورکه تقیید، نیاز به لحاظ دارد، چون امر وجـودی است، اطلاـق هم نیـاز به لحـاظ دارد، چـون اطلاـق هم امر وجودی است، و آن کنـار گذاشـتن همه قیود است. مرحوم آخوند از این معنا به «سریان» تعبیر کرده است.[۳۱۷] سریان، یعنی لحاظ شمول در همه افراد طبیعت، چه رقبه مؤمنه باشد و چه غیر مؤمنه. احتمال دوم (تقابل سلب و ایجاب): اگر تقابل بین اطلاق و تقییـد، تقابل سـلب و ایجاب باشد، اطلاقْ به معنای «عدم تقیید»- که امری سـلبی است- می‌باشـد ولی تقییـد، امری وجودی می‌باشد. احتمال سوم (تقابل عدم و ملکه): مرحوم آخوند و محقّق نائینی رحمه الله معتقدنـد که تقابل بین اطلاق و تقییـد، تقابل عـدم و ملکه است،[۳۱۸] یعنی اطلاـق یک معنای عـدمی است، البته نه یک

معنای عدمی صِرف، بلکه مانند اعْمی است اعْمی به معنای «عدم البصر صِرْف» نیست تا بر جدار هم منطبق شود بلکه به معنای «عدم البصر ممّن له قابلیهٔ البصر» است. این دو بزرگوار می‌گویند: اطلاق، عبارت از «عدم التقیید» در جایی است که قابلیت تقیید را دارا باشد و اگر قابلیت تقیید، وجود نداشته باشد، اطلاقْ صدق نمی‌کند. بنابراین، نتیجه‌ای که مرحوم آخوند گرفته است براساس این مبنا می‌باشد که ایشان تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل عدم و ملکه می‌داند و الّا اگر این‌طور نباشد، ممکن است کسی به مرحوم آخوند بگوید: «شما در مقدّمه اوّل، استحاله تقیید را ثابت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۷

کردید و ما در مقام اصالهٔ الاطلاق، کاری به استحاله تقیید نداریم، بلکه در حقیقت می‌خواهیم به اطلاق در مقابل تقیید تمسک کنیم، استحاله تقیید، چگونه می‌تواند جلوی تمسک به اطلاق را بگیرد؟» این روی همین مبناست که اگر تقیید مستحیل شد، اطلاق هم تحقق ندارد، زیرا اطلاق در موردی است که صلاحیت و قابلیت تقیید وجود داشته باشد، امّا اگر شما می‌گویید: «مقیّد شدن مأمور به، به قصد قربتْ امکان ندارد و صلاحیت چنین تقییدی در آن وجود ندارد»، در این صورتْ اطلاقی وجود ندارد، پس چگونه می‌توان به اطلاق لفظی تمسک کرده و حکم به عدم اعتبار قصد قربت نمود؟ امّا طبق آن دو مبنای دیگر- که تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل تضاد یا تقابل سلب و ایجاب باشد- کلام مرحوم آخوند ناتمام است، حتی اگر قائل به استحاله تقیید شویم، زیرا اگر تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل تضاد بدانیم، اطلاق و تقیید مانند سواد و بیاض می‌شوند و اگر یکی از متضادان، ممتنع شد، لازمه‌اش این نیست که دیگری هم ممتنع شود. لازمه متضادان این است که این دو در آنِ واحد، امکان اجتماع ندارند، امّا اگر جسمی به یک علّتی نتواند معروض بیاض قرار گیرد، آیا تضاد اقتضا می‌کند که معروضیت آن برای سواد هم ممتنع باشد؟ لازمه تضادّ، چنین چیزی نیست.

ممکن است چیزی نتواند معروض بیاض قرار گیرد ولی معروضیت آن برای سواد، هیچ‌گونه امتناعی نداشته باشد. بنابراین اگر بین اطلاق و تقیید، مسئله تضاد مطرح باشد، چنانچه ما مقدّمه اوّل مرحوم آخوند- یعنی امتناع تقیید متعلّق به قصد قربت- را هم بپذیریم، نتیجه نمی‌دهد که اطلاق آن‌هم ممتنع است. تمسک ما به اطلاق، برای تقیید نیست تا امتناع داشته باشد بلکه برای نفی تقیید است. در نتیجه، می‌توانیم در این صورت به اصالهٔ الاطلاق تمسک کرده و جلوی مدخلیت قصد قربت را گرفته و قائل به توصّلیت شویم. همچنین اگر تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل سلب و ایجاب بگیریم، در صورتی که ایجاب ممتنع باشد، لازم نمی‌آید که سلب هم ممتنع باشد. تمسک ما به اطلاق،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۸

برای ایجاب نیست بلکه برای سلب است و معنای امتناع ایجاب، امتناع سلب نیست.

لذا اگر تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل سلب و ایجاب باشد، باز هم مرحوم آخوند از مقدّمه اوّل- به تنهایی- نمی‌تواند استفاده کند. مرحوم آخوند و محقّق نائینی رحمه الله که تمسک به اصالهٔ الاطلاق را صحیح نمی‌دانند، از ضمیمه کردن دو مقدّمه، این دو مطلب را نتیجه گرفته‌اند: ۱- تقیید مأمور به به قصد قربت ممتنع است. ۲- تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است. روشن است که اگر تقیید، امکان نداشته باشد، دیگر اطلاقی وجود ندارد تا بتوان به آن تمسک کرد. پس در موارد شک در تعبدیّت و توصلیّت، اطلاقی وجود ندارد تا بتوان به آن تمسک کرد.[۳۱۹] اشکال بر کلام مرحوم آخوند و محقق نائینی رحمه الله: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» که از شاگردان مبرّز مرحوم نائینی است، این کلام مرحوم آخوند و مرحوم نائینی را مورد اشکال قرار داده و دو جواب نسبت به آن ارائه کرده است: ۱- جواب نقضی: ما مواردی از تقابل عدم و ملکه را مشاهده می‌کنیم که در عین اینکه ملکه آن محال است، عدم آن نه تنها اتصاف به استحاله ندارد، بلکه اتصاف به ضرورت هم دارد: یکی از این موارد مسأله جهل و علم است. تقابل بین این دو، تقابل عدم و ملکه است. جاهل به کسی گفته می‌شود که شأنش این است که عالم باشد، لذا به جماد،

جاهل گفته نمی‌شود، زیرا شأنیت اتصاف به علم را ندارد. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۹

بعضی از موارد علم- مثل علم به کُنه ذات پروردگار- دارای امتناع است و بشر با تمام استعدادی که دارد، نمی‌تواند علم به کُنه ذات پروردگار پیدا کند. موجود ممکن در مرتبه و سطحی قرار گرفته که نمی‌تواند احاطه علمی به حقیقت ذات واجب پیدا کند، اگرچه اصل وجود صانع را می‌تواند بالفطره و با دلیل درک کند. حال شما که می‌گویید:

«هرجا وجود ملکه ممتنع شد، عدمش هم ممتنع است» پس باید وقتی علم به کُنه ذات پروردگار ممتنع است، عدم آن- یعنی جهل به کُنه ذات پروردگار- نیز ممتنع باشد، زیرا تقابل بین جهل و علم، تقابل عدم و ملکه است و هرجا وجود، ممتنع شد باید عدمش هم ممتنع باشد. درحالی‌که جهل به ذات پروردگار، نه تنها استحاله ندارد بلکه ضرورت هم دارد، یعنی حتماً تحقّق دارد. مورد دیگری که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» به عنوان نقض مطرح می‌کند، مسأله قدرت طیران به آسمان در مورد انسان است. قدرت طیران به آسمان در مورد انسان استحاله دارد[۳۲۰]، در این صورت باید- روی بیان مرحوم آخوند و مرحوم نائینی- عدم قدرت نیز استحاله داشته باشد، زیرا تقابل بین قدرت و عدم آن، تقابل ملکه و عدم است. درحالی‌که عدم قدرت طیران انسان به آسمان، نه تنها امتناع ندارد بلکه ضرورت هم دارد، البته همان‌طورکه امتناع، امتناع عادی است، ضرورت هم ضرورت عادی است نه عقلی. این مثالها به عنوان نقض بود اگرچه مناقشه در این مثالها ممکن است ولی عمده، جواب حلّی آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نسبت به کلام مرحوم آخوند و مرحوم نائینی است. ۲- جواب حلّی: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما که مسأله عدم و ملکه را مطرح می‌کنیم، آیا در ارتباط با قابلیت‌های شخصّیه مطرح می‌کنیم؟ به عبارت دیگر: آیا ما مسأله عدم و ملکه را نسبت به هر مورد خاصّی می‌سنجیم؟ به این معنا که اگر از ما سؤال کردند: آیا بین علم و جهل، تقابل عدم و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۰

ملکه وجود دارد؟ ما بگوییم: این سؤال شما درست نیست، شما باید بگویید: آیا بین علم به فلان چیز و جهل به آن، تقابل عدم و ملکه وجود دارد؟ اگر این‌طور شد ما باید بگوییم: در بعضی از مواردِ علم و جهل، تقابل ملکه و عدم وجود دارد و در بعضی از مواردش چنین تقابلی نیست. آنجایی که مسأله کُنه ذات پروردگار مطرح است، علم و جهلش تقابل ملکه و عدم ندارد، زیرا بشر با وصف امکانی بودنش، قابلیت احاطه علمی به کُنه ذات پروردگار را ندارد. آیا وقتی بعضی از موارد علم و جهل- که خیلی هم نادر است- به این صورت است، ما نمی‌توانیم به صورت مطلق، روی علم و جهل حکم کرده و تقابل آن دو را تقابل ملکه و عدم بدانیم؟ آیا باید متعلّق علم و جهل را ملاحظه کنیم و اگر متعلّق آن، مسأله کُنه ذات پروردگار بود، تقابل آن را ایجاب و سلب بدانیم و اگر موارد دیگر- که اکثر موارد است- بود، تقابل را تقابل ملکه و عدم بدانیم؟ واقعیت مسئله این‌گونه نیست، ما در تقابل‌ها، قابلیت‌های شخصیّه و موارد خاصّه را ملاحظه نمی‌کنیم بلکه نوع قابلیت را ملاحظه می‌کنیم. و ما وقتی مسئله را در ارتباط با نوع بررسی می‌کنیم می‌بینیم بین علم و جهل تقابل ملکه و عدم وجود دارد زیرا انسان قابلیت احاطه علمی به اکثر اشیاء را دارد. ما باید مسئله را این‌گونه ملاحظه کنیم و الّا اگر بخواهیم قابلیت‌های شخصیّه را مورد ملاحظه قرار دهیم، لازمه‌اش این است که کسی حق نداشته باشد از تقابل علم و جهل سؤال کند و کسی هم حق نداشته باشد جواب مطلق تقابل علم و جهل را بدهد بلکه باید از سائل بپرسد: «علم و جهلی که تقابلش را می‌پرسید، نسبت به چه چیزی است؟» درحالی‌که چنین مسأله‌ای مطرح نیست بلکه سؤال و جواب، روی مطلق تقابل علم و جهل است و این کشف می‌کند که در تقابل باید روی قابلیت نوعیه حساب باز کرد. در این صورت، نتیجه این می‌شود که بعضی از مواردی که جانب ملکه امتناع دارد، لازمه‌اش این نیست که جانب عدم هم امتناع داشته باشد. تقابل بین مطلق جهل و مطلق علم، تقابل عدم و ملکه است و لازمه چنین چیزی این نیست که اگر در یک موردی- مثل مسأله کُنه ذات پروردگار- جانب علم، امتناع پیدا کرد، جانب جهل هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۱

ممتنع شود. درحالی‌که جانب جهل آن نه تنها امتناع نـدارد بلکه ضـرورت هم دارد. وقتی مسـئله به این صورت شـد، در ما نحن فیه می‌گوییم: شـما تقابـل اطلاق و تقییـد را مطرح می‌کنیـد، و در تقابل اطلاق و تقییـد، نوع اطلاق و تقییـد در نظر گرفته می‌شود و در حـدود نود و نه درصـد اطلاـق و تقییـدها، هم تقییـد امکـان دارد و هم اطلاق ممکن است و اگر در یک موردی- مثل مسأله قصـد الأمر- ما به امتناع تقییـد برخورد کردیم، نمی‌توانیم بگوییم: تقابل، اقتضاء می‌کنـد که اطلاق هم ممتنع باشـد. و در نتیجه وقتی تقیید متعلّق به قصد الأمر ممتنع شد نمی‌توانیم بگوییم: «پس اطلاق هم ممتنع است و تمسک به أصالهٔ الإطلاق صحیح نیست». بنابراین، در عین حال که تقابل اطلاق و تقییـد، تقابل عـدم و ملکه است ولی اسـتحاله تقیید، مسـتلزم اسـتحاله اطلاق نیست. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس دو مکمّـِل برای این مطلب ذکر می‌کنـد: مکمّل اوّل: ایشان می‌فرمایـد: شـما که می‌گوییـد: «تقییـد به قصـد قربت ممتنع است»، معنـایش این است که قصـد قربت را نمی‌توان اخـذ کرد. از آن طرف هم می‌گوییـد: «اطلاـق هم اسـتحاله دارد»، آیـا معنـای اطلاـق چیست؟ روشن است که معنـای اطلاق، چیزی غیر از «عـدم مـدخلیت قصـد قربت» نیست. آن‌وقت ما چگونه این دو را با هم جمع کنیم که هم اعتبـار قصـد قربت اسـتحاله داشـته باشـد و هم عـدم اعتبار آن؟ مکمّل دوم: مسأله عـدم و ملکه، در حقیقت همان سلب و ایجاب است ولی در عدم و ملکه، قیدی وجود دارد که در سلب و ایجاب، وجود ندارد. به عبارت دیگر:

شما در عـدم و ملکه می‌گوییـد: «قابلیت، اعتبار دارد» امّا در سـلب و ایجاب نمی‌گوییـد: «عـدم قابلیت، معتبر است» بلکه می‌گوییـد: «قابلیت، اعتبار ندارد، خواه باشد یا نباشد». حال که این مسـئله روشن شد می‌گوییم: «در سـلب و ایجاب، مسأله‌ای مطرح است و آن این است که اگر در جایی ایجاب ممتنع باشد، لازمه آن، امتناع سلب نیست بلکه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۲

برعکس، سلبْ ضرورت پیدا می‌کند و این معنا در باب عدم و ملکه هم تحقق دارد، زیرا عدم و ملکه همان سلب و ایجاب است، با این تفـاوت که در عـدم و ملکه، یـک قیـد اضـافی وجود دارد و آن «اعتبار قابلیت» است که در سـلب و ایجاب، چنین قیـدی وجود ندارد. آیا «اعتبار قابلیت» اقتضا می‌کند که اگر ایجاب ممتنع شد، عدم هم ممتنع شود؟

خیر، بلکه در صورت امتناع ایجاب، نه تنها سلبْ ممتنع نمی‌شود بلکه ضـرورت هم پیـدا می‌کنـد. عین همین معنا را بایـد در عدم و ملکه پیاده کرد، که اگر تقییـدْ ممتنع شـد، اطلاقْ ممتنع نمی‌شود بلکه ضـرورت پیـدا می‌کند. حاصل جواب حلّی این شد که اگر ما تقابـل بین اطلاـق و تقییـد را تقابـل عـدم و ملکه بگیریم، لازمه‌اش این نیست که اگر تقییـدْ ممتنع باشـد، اطلاق هم ممتنع است. در نتیجه ما می‌توانیم به أصالهٔ الإطلاق تمسک کرده و مـدخلیت قصد قربت را نفی کنیم.[۳۲۱] پس هر دو مبنای مرحوم آخونـد مورد اشـکال است: هم اصل اسـتحاله اخـذ قصـد قربت و هم اینکه اگر تقابل اطلاق و تقییـد، تقابل عـدم و ملکه باشـد، در صورت امتناع تقییـد، باید اطلاق هم ممتنع باشد. نتیجه بحث در رابطه با مقام اوّل نتیجه بحث در تمسک به دلیل لفظی این شد که در مورد شـک در تعبـدیت و توصـلیت، ما می‌توانیم- در صورت تمام بودن مقـدمات حکمت- به أصالهٔ الإطلاق تمسک کرده و اعتبار قصد قربت را نفی نمـاییم، همـان‌طورکه در ارتبـاط بـا سایر اجزاء و شـرایط، چنین می‌کردیم. امّا مرحوم آخونـد و محقق نائینی رحمه الله معتقد بودند که نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد، که این مطلب، مورد اشکال واقع شد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۳

مقام دوم اصول عملیه و شک در تعبدیت و توصلیت

اشاره

براساس مبنای ما که در مورد شک در تعبدیت و توصّلیت، تمسک به اطلاق را جایز می‌دانستیم، اگر در جایی- به جهت عدم تمامیت مقدّمات حکمت- تمسک به اطلاقْ امکان نداشت ۳۲۲] و نوبت به اصل عملی رسید آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ در اینجا هم بحث در دو جهت است: جهت اوّل: آیا مقتضای اصل عملی عقلی چیست؟ جهت دوم: آیا مقتضای اصل عملی شرعی چیست؟[۳۲۳]

جهت اوّل: آیا مقتضای اصل عملی عقلی چیست؟

اشاره

در اینجا لازم است همه فروض و مبانی این مسئله و نیز دو قولی که در ارتباط با اقلّ و اکثر ارتباطی- که از بحث‌های مهم باب اشتغال است- مطرح شده، مورد بررسی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۴

قرار دهیم. در مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی ۳۲۴]، در جایی که اطلاق وجود ندارد و مقدّمات حکمت تمام نیست، از نظر اصل عملی عقلی، دو مبنا مطرح است: بعضی مقتضای حکم عقل را برائت و بعضی اشتغال می‌دانند. در مسأله قصد قربت نیز دو مبنا وجود داشت: یکی این که اخذ قصد قربت- به معنای داعی الأمر- در متعلّق امر، هیچ‌گونه استحاله‌ای ندارد و شارع، همان‌طورکه می‌تواند سایر اجزاء و شرایط را در متعلّق امر، اخذ کند، قصد قربت را هم می‌تواند به عنوان جزئیت یا شرطیت، در متعلّق امر اخذ کند.

و ما- به تبعیت از حضرت امام خمینی رحمه الله- همین مبنا را اختیار کردیم. مبنای دیگر این بود که اخذ قصد قربت در متعلّق امر استحاله دارد. حال ما باید در اینجا، دو مبنایی را که در مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی بود با دو مبنایی که در مسئله قصد قربت وجود داشت، روی هم ملاحظه کنیم، بنابراین می‌گوییم: اگر کسی در مسأله قصد قربت، همان مبنای ما را اختیار کرد، در این صورت ما نحن فیه نیز یکی از صغریات مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی خواهد بود و خصوصیت زایده‌ای در آن وجود ندارد، زیرا فرقی بین قصد قربت و سوره وجود نخواهد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۵

داشت و اخذ هر دو، در متعلّق امر ممکن خواهد بود. بنابراین هر حکمی که در اقلّ و اکثر ارتباطی پیاده شد، در اینجا نیز پیاده می‌شود. ولی طبق مبنای مرحوم آخوند و محقق نائینی رحمه الله اگر ما در مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی، مقتضای حکم عقل را عبارت از اشتغال و احتیاط بدانیم، لازمه‌اش این است که همان احتیاط و اشتغال را در ما نحن فیه نیز به طریق اولی جاری کنیم. توضیح اینکه: در اقلّ و اکثر ارتباطی- مثل شک در جزئیت سوره برای نماز- اگر کسی مقتضای حکم عقل را عبارت از اشتغال بداند و بگوید: «حساب اقلّ و اکثر ارتباطی با اقلّ و اکثر استقلالی فرق می‌کند. در باب دین، وقتی انسان مردّد باشد بین اینکه آیا صد تومان به زید بدهکار است یا دویست تومان؟- و فرض این است که مدّعی و منکری هم وجود ندارد- نسبت به صد تومان، یقین دارد و نسبت به ما زاد آن شک دارد، بنابراین چون ما زاد، مشکوک و در حکم تکلیف زاید است، نسبت به آن اصل برائت جاری می‌شود، امّا در اقلّ و اکثر ارتباطی، فرض این است که مجموعه اجزاء و شرایط به هم ارتباط دارند، به طوری که اگر تکلیف- به حسب واقع- روی اکثر باشد و کسی اقلّ را اتیان کند، گویا چیزی را نیاورده است». لذا اگر کسی روی این مبنا بیاید در مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی، مثل مسأله سوره مشکوک الجزئیة- با این که امکان اخذ در متعلّق را دارد- قائل به أصالة الاشتغال شود، در ما نحن فیه- روی مبنای مرحوم آخوند- به طریق اولی باید قائل به أصالة الاشتغال شود، زیرا در آنجا، امکان اخذ سوره در متعلّق

امر وجود داشت و در عین حال، عقل حکم به اشتغال می‌کرد، پس در اینجا که قصد قربت امکان اخذ در متعلّق ندارد، روی مبنای مرحوم آخوند، به طریق اولی باید اصالهٔ الاشتغال را پیاده کرد. در نتیجه روی مبنای مرحوم آخوند در اینجا، اگر ما در مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی در مورد سوره مشکوک الجزئیهٔ، قائل به اصالهٔ الاشتغال شدیم در ما نحن فیه- که شک در تعبدیت و توصلیت داریم- به طریق اولی باید قائل به اصالهٔ الاشتغال شویم و هیچ تردیدی در این معنا نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۶

امّا اگر ما در مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی در مورد سوره مشکوک الجزئیهٔ، قائل به برائت عقلیّه شدیم، آیا بنا بر مبنای مرحوم آخوند، در مسأله شک در تعبدیت و توصّلیت چه باید بکنیم؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: «اینجا حسابش با اقلّ و اکثر ارتباطی فرق می‌کند و ما اگرچه در مسأله شک در جزئیت سوره قائل به برائت عقلیه شویم ولی در مسأله شک در تعبدیت و توصلیت باید حتماً قائل به اصالهٔ الاشتغال شویم، زیرا در مسأله شک در جزئیت سوره، شکّ ما در کمیت مأمور به است، نمی‌دانیم آیا مأمور به، نه جزء است و سوره خارج از مأمور به می‌باشد یا اینکه ده جزء است و سوره داخل در مأمور به می‌باشد؟ و یا مثلًا نمی‌دانیم فلان شرط به عنوان یک امر زائد، در مأمور به دخالت دارد یا نه؟ پس در حقیقت، در مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر، شک ما در کمیّت مأمور به از حیث اجزاء و شرایط است. امّا در ما نحن فیه، چون ما معتقدیم اخذ قصد قربت در متعلّق امر، امکان ندارد و حساب قصد قربت، جدا از سایر اجزاء و شرایط است، وقتی در مورد واجبی شک می‌کنیم که آیا قصد قربت در آن اعتبار دارد یا نه؟ شک ما در کمیّت مأمور به نیست. ما می‌دانیم که اگر قصد قربت هم معتبر باشد، از دایره مأمور به خارج است و نمی‌تواند نقشی در مأمور به داشته باشد، نه به صورت جزئیت و نه به صورت شرطیت. پس شک ما در چیست؟ باید بگوییم: در اینجا یقین داریم که تکلیفی به ما متوجّه شده است ولی چون در تعبدیت و توصّلیت آن تردید داریم، پس شک ما در کیفیت خروج از عهده این تکلیفِ مسلّم است و نمی‌دانیم که اگر این تکلیف را بدون قصد قربت بیاوریم، آیا از عهده این تکلیفِ مسلّم خارج شده‌ایم یا نه؟ شک در کیفیت خروج، در حقیقت مثل شک در اصل خروج از تکلیف است. و روشن است که اگر تکلیفی به ما توجّه پیدا کرد و شک کردیم که آیا آن تکلیف را انجام داده‌ایم یا نه؟ اصالهٔ الاشتغال عقلی گریبان مارا می‌گیرد، مگر در بعضی از موارد که خود شارع دخالت کرده و جانب تسهیل را برای مکلّف در نظر گرفته است، مثل اینکه کسی بعد از وقت شک کند که آیا نمازش را در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۷

وقت خوانده است یا نه؟ در اینجا اگرچه مقتضای اصالهٔ الاشتغال عقلی این است که مکلّف باید نماز را در خارج از وقت قضا کند ولی شارع مقدّس به مکلّفین ارفاق کرده و قاعده شک بعد از وقت را مقرّر کرده که به مقتضای آن، مکلّفین نباید به شک بعد از وقت، ترتیب اثر دهند[۳۲۵]. بنابراین همان گونه که در شک در اصل خروج از تکلیف، اصالهٔ الاشتغال حاکم است، در مورد شک در نحوه خروج هم، اصالهٔ الاشتغال حاکم است. اشکال بر مرحوم آخوند: مستند برائت عقلیه، عبارت از قاعده قبح عقاب بلابیان است. این قاعده می‌گوید:

اگر از ناحیه مولا بیانی به ما نرسیده باشد و مولا بخواهد با نبودن بیان، عبد را عقاب کند، این عقابْ قبیح است و از حکیم صادر نمی‌شود. در این صورت ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا این بیانی که در قاعده قبح عقاب بلابیان مطرح است، عبارت از چیست؟ آیا مراد، بیان خصوص اجزاء و شرایطی است که مولا می‌تواند آنها را در مأمور به اخذ کند؟ خیر، وقتی لای نافیه بر سر کلمه بیان در می‌آید، معنایش این می‌شود که هیچ‌گونه بیان و اعلامی از ناحیه مولا در این زمینه نیامده باشد. بله اگر ما در جزئیت سوره شک داشته باشیم، بیان مولا- در ارتباط با سوره مشکوک الجزئیهٔ به این کیفیت است که سوره را در ردیف سایر اجزاء و شرایط بیان کند و همان‌طورکه در باب فاتحهٔ الکتاب فرموده است: «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» در مورد سوره هم بفرماید: «لا صلاهٔ إلّا مع السورهٔ»، امّا در باب قصد قربت که روی مبنای مرحوم آخوند، امکان اخذ در متعلّق ندارد، اگرچه- به قول مرحوم

آخونـد- نمی‌توان به اطلاـق لفظی تمسـک کرد ولی خود مرحوم آخونـد فرمود: در اینجـا می‌توانیم به اطلاـق مقامی تمسک کنیم. ایشـان در توضیـح اطلاـق مقامی فرمود: گاهی مولا در یک مقام و موقعیتی است که می‌خواهـد جمیع خصوصـیاتی را که در تحقق هدف مأمور به نقش دارد،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۸

بیان کند، اعم از خصوصـیاتی که امکان اخذ در متعلّق دارد و خصوصـیاتی که امکان اخذ در متعلّق را ندارد. ما در آنجا در توضیح کلام مرحوم آخوند گفتیم: «مولا اگر در چنین مقامی باشد، لابد در مقام انشاء نیست، زیرا انشاء- روی مبنای مرحوم آخوند- به هر کیفیـتی ممتنع است. بلکه مولاـ در مقـام اخبـار است و به عنوان اینکه یـک مخبر صـادق و مطّلع بر همه خصوصـیات معتبر در تحقق غرض است، خصوصـیات را بیـان می‌کنـد». بنـابراین شـما (مرحوم آخونـد) یـک راه بیان را برای مولا باز گذاشتیـد، لـذا تمسک به اطلاـق مقـامی را صـحیح دانستیـد و گفتیـد: اگر مولاـ در چنین مقامی بود و ما دیـدیم که همه مسائل را مطرح کرد ولی هیـچ‌گونه اشاره‌ای به قصـد قربت نکرد، در می‌یابیم که قصـد قربت، اعتبار نـدارد و الّا اگر اعتبار داشت، چرا مولا متعرّض آن نگردید با اینکه در چنین مقام و موقعیتی بود؟ پس اگر برای مولا یک راه بیان باز باشد، جایی برای تمسک به قاعده قبح عقاب بلابیان نیست، زیرا- همان‌طورکه گفتیم- «لا» ی داخل بر «بلابیان» نافیه است و معنای آن این است که هیچ‌گونه بیانی وجود نداشته باشد. و ما گفتیم که بیان، منحصـر در خصوص مواردی نیست که امکان اخـذ در متعلّق داشـته باشـند بلکه بیان در ارتباط با چیزهایی که امکان اخـذ در متعلّق را دارنـد، به این صـورت است که در متعلّق ذکر شونـد ولی نسبت به چیزهـایی که امکـان اخـذ در متعلّق را ندارنـد، به این کیفیت است که در ارتباط با اطلاق مقامی مطرح گردید. در این صورت، چه فرقی بین ما نحن فیه و مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی است که شـما می‌گویید: اگر در مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به برائت عقلیه شویم، در ما نحن فیه نمی‌توانیم قائل به برائت عقلیّه شویم؟ ملاک در برائت عقلیّه، عبارت از قاعده قبح عقاب بلابیان است و اگر این قاعده در آنجا جاری شود[۳۲۶]،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۹

چرا در اینجا جاری نشود؟ همان‌طورکه در اقلّ و اکثر ارتباطی و شک در جزئیت سوره، مولا می‌توانسته بیان داشته باشد، در ما نحن فیه- یعنی شـک در تعبـدیت و توصّـلیت- نیز برای مولاـ امکـان بیان مسأله قصـد قربت وجود داشـته است، اگرچه نحوه بیان آن- به فرمـوده مرحـوم آخونـد- از طریق اطلاـق مقـامی است. ولی در اصـل بیـان، بـا هم اشـتراک دارنـد. پس چرا شـما (مرحوم آخونـد) می‌فرمایید: برفرض اینکه در اقلّ و اکثر ارتباطی هم قائل به برائت شویم ولی در ما نحن فیه باید قائل به اشتغال شویم؟

بیان دیگری از مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند می‌گوید[۳۲۷]: هرجا امری از ناحیه مولا- حتی موالی عرفیه- صادر شد[۳۲۸] می‌فهمیم که آن چیزی که در حدوث این امر نقش داشـته، عبارت از هـدف و غرضـی است که بر تحقق مأمور به مترتب می‌شود و مسأله غرض، همان‌طورکه در حـدوث امر نقش دارد، در بقـای امر هم نقش دارد، مـا گـاهی از اوقـات مشاهـده می‌کنیم که مأمور به توسط عبـد انجام می‌شود ولی غرض مولا تأمین نمی‌شود. اینجا نمی‌توان گفت: «وظیفه عبد به پایان رسیده است مگر اینکه مولا امر جدیدی داشته باشد» مثلًا اگر مولا به عبدش دسـتور دهد که یک لیوان آب برای او بیاورد و عبد هم می‌داند که مولا تشنه است و آب را برای خوردن می‌خواهد. در این صورت، اگر عبـد برود و یـک لیوان آب تمیز برای مولاـ بیاورد ولی قبل از این که مولا آن آب را بیاشامـد، لیوان از دست او ساقط شـده و آب بر زمین بریزد، آیا عبـد می‌توانـد بگویـد: من وظیفه خود را انجام داده‌ام و دیگر وظیفه‌ای ندارم و مولا اگر آب بخواهد باید دسـتور دیگری صادر کند؟ آیا مسـئله این‌طور است؟ عقل در اینجا حکم می‌کند که چون غرض مولا حاصل نشده، عبد وظیفه

دارد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۰

مجدداً ظرف آبی در اختیار مولا قرار دهـد و نیاز به امر جدیـدی نیست، بلکه همان امر اوّل کفایت می‌کند در اینکه عبد باید ظرف آب دیگری در اختیـار مولا قرار دهـد. اگر ما این حرف را- که حرف خوبی هم هست- مطرح کنیم و بگوییم: «مولا وقتی چیزی را برای ما واجب کرد و در توصّلی و تعبدی بودن آن تردید داریم، چنانچه این واجب را بدون رعایت قصد قربت انجام دهیم، شک در حصول غرض مولا داریم.

بنابراین، عقلْ ما را ملزم می‌کنـد که در مورد مشکوک التعبدیة و التوصلیة، قصد قربت را رعایت کنیم». اشکال بر مرحوم آخوند: این بیان مرحوم آخوند، هم دارای جواب نقضی است و هم دارای جواب حلّی. ۱- جواب نقضی: به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما چرا این حرف را در مورد اقلّ و اکثر ارتباطی نمی‌گوییـد؟ در آنجا هم اگر در جزئیت سوره شک کنیم، چنانچه نماز را بدون سوره بیاوریم، شک می‌کنیم که آیا غرض مولا حاصل شده است یا نه؟ پس آنجا هم باید أصالة الاشتغال را پیاده کنید. درحالی‌که فرض بحث مـا در جایی است که اگر در اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به برائت عقلیه شویم، در ما نحن فیه چه بایـد انجام دهیم؟ و الّا اگر آنجا قائل به اصالة الاشتغال شدیم، در اینجا به طریق اولی باید اصالة الاشتغال را جاری کنیم. ۲- جواب حلّی: در ارتباط با غرض مولا در بـاب اوامر، گـاهی مـا غرض مولاـ را می‌دانیم. در اینجا از خود مرحوم آخونـد هم پا را فراتر گذاشـته و حتی در موردی که امری از مولاـ صـادر نشـده ولی غرض مولاـ معلوم است، عبـد را مکلّف به انجـام دادن آن می‌دانیم. مثلًا اگر مولا در منزل نباشـد و کودک خردسال مولاـ در حوض افتـاد، لازمه عبودیت و مولویت این است که عبـد برای نجات فرزنـد مولا اقـدام کنـد و نمی‌توانـد کناری ایسـتاده و شاهـد غرق شـدن فرزنـد مولا باشـد و اگر مولا به او اعتراض کرد، بگوید: «شـما در این مورد، امری صادر نکرده بودید».
پس در جایی که غرض مولا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۱

مشخص است، عقل حکم می‌کند که در ارتباط با عبودیت و مولویت، نیازی به امر هم نیست و امر- در حقیقت- طریقی است برای اینکه انسان به غرض مولا واقف شود. امّا در مواردی که غرض مولا برای ما معلوم نیست، چنانچه اموری را به عنوان اجزاء و شرایط در متعلّق امرش اخذ کرد و ما نسبت به جزئیت یا شرطیت بعضـی از امور، شک داشتیم- و در ما نحن فیه، نسبت به مدخلیت چیزی در غرض مولا شک داشتیم- آیا عقل در اینجا هم حکم می‌کند که باید غرض مولا را تحصیل کنید؟ در مثال «جئنی بالماء» غرض مولاـ برای ما معلوم است. ما می‌دانیم مولا آب را برای رفع تشـنگی می‌خواهـد، لـذا اگر در دست مولا هم ظرف آب شـکست، عبد بایـد مجـدداً برای او آب بیـاورد. امّـا اگر در جایی غرض مولا را نفهمیـدیم، مثلًا نمی‌دانیم آیا غرض مولا رفع تشـنگی است یا نگاه کردن بـه آب؟ روشـن است اگر غرض او رفع تشـنگی باشـد، این غرض حاصـل نشـده است ولی اگر غرض او نگـاه کردن به آب باشـد، غرض او حاصـل شـده است. آیا در اینجا که غرض مولا برای ما معلوم نیست، عقلْ چه می‌گویـد؟ عقلْ در اینجا نمی‌گویـد: «بایـد مجـدداً برای او آب بیاوری». در نتیجه کسـی نمی‌توانـد از راه غرض وارد شده و اصالة الاشـتغال را پیاده کند، بلکه اگر ما در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت شدیم در اینجا هم قائل به برائت عقلیه خواهیم شد و هیچ فرقی بین آن دو نیست.

جهت دوم: آیا مقتضای اصل شرعی چیست؟

آیا در مورد شک در تعبـدیت و توصـلیت، ما می‌توانیم به اصالـهٔ البراءهٔ شـرعی- که از راه حدیث رفع و امثال آن اسـتفاده می‌شود- تمسک کنیم؟ در ارتباط با اصل شـرعی نیز ما بایـد همه مبانی را مورد بررسـی قرار دهیم: یکی اینکه آیا اخذ قصد قربت- به معنای

داعی الأمر- در متعلّق امر امکان دارد یا نه؟ این مبنایی است که دارای دو قول است. مبنای دیگر اینکه آیا مقتضای اصل عقلی در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۲

خصوص ما نحن فیه چیست؟ آیا برائت عقلیّه است یا احتیاط عقلی؟ فرض اوّل: همان چیزی است که ما در هر دو مورد اختیار کردیم، یعنی ما: اوّلًا: قائل بودیم که مولا می‌تواند قصد قربت- به معنای داعی الأمر- را در ردیف سایر اجزاء و شرایط، در متعلّق امر اخذ کند. ثانیاً: قائل شدیم که اگر در ما نحن فیه نوبت به اصل عملی عقلی رسید، برائت عقلیه- یعنی قاعده قبح عقاب بلابیان- پیاده می‌شود و این‌طور نیست که ما اگر در مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به برائت عقلیه شدیم ناچار باشیم که در ما نحن فیه قائل به اشتغال عقلی بشویم. خیر، همان برائت عقلیّه را در ما نحن فیه نیز پیاده می‌کنیم. نتیجه این دو مطلب اینکه ما در ارتباط با ما نحن فیه- یعنی شک در اعتبار قصد قربت- هیچ‌گونه خصوصیتی نمی‌بینیم. مسأله قصد قربت، هم در ارتباط با امکان اخذ در متعلّق با سایر اجزاء و شرایط مشارکت دارد و هم در ارتباط با جریان برائت عقلیّه در مورد شک در جزئیت و شرطیت با آنها مشارکت دارد و در هیچ‌کدام از این دو مسئله، خصوصیتی برای قصد قربت وجود ندارد. در مورد برائت شرعیه نیز مسئله به‌همین‌صورت است یعنی همان‌طوری که ما در مورد امور مشکوک الجزئیة یا امور مشکوک الشرطیة، به حدیث رفع تمسک می‌کنیم و شرطیت و جزئیت امور مشکوک را برطرف می‌کنیم، در ارتباط با قصد قربت نیز همین کار را انجام می‌دهیم، زیرا ما هیچ‌گونه خصوصیتی برای قصد قربت در نظر نگرفتیم، نه از جهت عدم امکان اخذ در متعلّق، خصوصیتی داشت و نه از جهت جریان برائت عقلیه. بنابراین می‌گوییم: ما نمی‌دانیم که آیا شارع مقدس، قصد قربت را در واجب اخذ کرده یا نه؟ درحالی‌که اوّلًا: اگر می‌خواست می‌توانست آن را در متعلّق امر اخذ کند و ثانیاً: اگر مسئله را به عقل واگذار می‌کرد، مقتضای حکم عقل، عبارت از برائت بود. پس در اینجا نیز حدیث رفع و برائت شرعیه جاری می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۳

فرض دوم: این است که ما در مسأله قصد قربت، قائل به امکان اخذ قصد قربت در متعلّق امر شدیم ولی در ارتباط با مقتضای حکم عقل، همانند مرحوم آخوند، قائل به اصالة الاشتغال شویم و بگوییم: «از نظر حکم عقل، بین ما نحن فیه و مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی فرق وجود دارد و عقلْ اگرچه در مسأله اقل و اکثر ارتباطی حکم به برائت می‌کند ولی در ما نحن فیه حکم به اشتغال می‌کند». در این صورت، آیا التزام ما به اینکه عقل در ما نحن فیه حکم به اشتغال می‌کند، مانع از تمسک به حدیث رفع است؟ ممکن است کسی بگوید: «آری، در اینجا نمی‌توان به حدیث رفع تمسک کرد.

حدیث رفع در جایی پیاده می‌شود که مولا بیانی ندارد و عقل هم نتواند حکمی داشته باشد، مثل مسأله شرب تتن که در کتاب برائت به عنوان مثال برای مورد جریان برائت مطرح می‌کنند. امّا در ما نحن فیه اگرچه خود شارع بیانی ندارد ولی ممکن است شارع، مسئله را به حکم عقل واگذار کرده باشد و فرض این است که عقل در اینجا حاکم به اشتغال است و معنای اشتغال، رعایت قصد قربت است و گویا شارع در اینجا ضرورتی نمی‌بیند که تعرّضی نسبت به مسأله قصد قربت داشته باشد بلکه حکم عقل به لزوم رعایت قصد قربت را کافی می‌داند». اگر بخواهیم این مطلب را در قالب اصطلاح علمی مطرح کنیم می‌گوییم: «بیان از ناحیه شارع، گاهی از طریق رسول اکرم صلی الله علیه و آله و گاهی از طریق عقل است. عقل، از جانب خداوند به عنوان رسول باطنی انسان قرار داده شده است. و در اینجا رسول الهی، برای ما اصالة الاشتغال را مشخص کرده است و نمی‌توانیم آن را داخل در «ما لا یعلمون» بدانیم». پاسخ: برای این مطلب، دو جواب وجود دارد: اوّلًا: برفرض که ما بگوییم: «عقل، حکم به اشتغال می‌کند» ولی این حکم عقل، از احکام ضروری و بدیهی عقل نیست، بلکه حکمی است که مورد اختلاف می‌باشد و بعضی از عقلاء، در همین مسئله، حکم به برائت می‌کنند. و اگر مسأله‌ای از نظر عقول

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۴

مکلفین مورد اختلاف بود، نمی‌تواند برای مولا به عنوان مجوّزی برای عدم البیان باشد، به گونه‌ای که اگر از مولا سؤال کنند: چرا مسأله اعتبار قصد قربت را مطرح نکردید؟- و فرض ما هم این است که امکان اخذ قصد قربت در متعلّق وجود دارد- مولا بگوید: «من اگرچه می‌توانستم قصد قربت را در ردیف سایر اجزاء و شرایط مطرح کنم ولی چون عقل در اینجا حاکم به اصالهٔ الاشتغال است، من با تکیه بر حکم عقل، از مطرح کردن قصد قربت صرف نظر کردم». این حرف مولا پذیرفته نیست، زیرا اگر مسئله، یک امر ضروری و بدیهی بود و عقول در این زمینه اتفاق داشتند و اختلافی در حکم عقل وجود نداشت، مولا می‌توانست به حکم عقل اتّکال کند، امّا با فرض اختلاف، آن‌هم اختلاف روشن که جماعت کثیری قائل به اصل برائت و قاعده قبح عقاب بلابیان و جماعت زیادی هم قائل به اصالهٔ الاشتغال شده‌اند، مولا نمی‌تواند در چنین مواردی، مسئله را به حکم عقل واگذار کند و از بیان نسبت به آن خودداری نماید. ثانیاً: برفرض که ما جریان اصالهٔ الاشتغال را در ما نحن فیه به عنوان مسأله عقلی ضروری بدانیم و فرض کنیم که هیچ اختلافی در آن وجود ندارد و عقول همه عقلاء، در مورد شک در تعبّدیت و توصّلیت، قائل به اصالهٔ الاشتغال باشند، ولی چنین چیزی مانع از تمسک به حدیث رفع نیست، زیرا اصالهٔ الاشتغال عقلی نمی‌تواند عنوان «ما لا یعلمون» در حدیث رفع را به «ما یعلمون» تبدیل کند. ما شک داریم که آیا قصد قربت اعتبار دارد یا نه؟ آیا وقتی عقل حکم به اصالهٔ الاشتغال کند، شک ما را برطرف کرده و یکی از دو طرف را برای ما مشخص می‌کند؟ خیر، حکم عقل به أصالهٔ اشتغال نیز مورد تردید است، چون مورد حکم عقل به أصالهٔ الاشتغال، عبارت از صورت شک در اعتبار قصد قربت است و معنا ندارد حکمی بیاید و موضوع خودش را از بین ببرد.

عقل می‌گوید: «چون شک داری، من احتیاط را بر تو لازم می‌دانم» آیا لزوم احتیاط، دلیل لزوم احتیاط را از بین می‌برد و با لزوم احتیاط، شک ما تبدیل به یقین می‌شود؟

خیر، شک ما به قوت خودش باقی است و در مورد شک، اصالهٔ الاشتغال مطرح است و ما اگر شک را از بین ببریم، اصالهٔ الاشتغال هم کنار می‌رود، چه جانب وجودش مسلّم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۵

باشد و چه جانب عدمش. آیا شما می‌توانید بگویید: «در مورد نماز ظهر، با اینکه وجوبش مسلّم است، ما قائل به اصالهٔ الاشتغال هستیم»؟ خیر، وقتی وجوب یا عدم وجوب چیزی معلوم شد، دیگر جایی برای اصالهٔ الاشتغال نیست. مورد اصالهٔ الاشتغال، جایی است که ما شک داشته باشیم. شک، به معنای جهل به واقعیت است و اصالهٔ الاشتغال نمی‌تواند مورد خودش را از بین ببرد. و به تعبیر دیگر: اگرچه اصالهٔ الاشتغال، یک حکم عقلی است ولی در عین حال، به عنوان یک حکم ظاهری مطرح است. عقل نیامده واقع را برای ما مشخص کند. موضوع اصالهٔ الاشتغال، شک در واقع است و هر حکمی که موضوعش شک در واقع باشد، به عنوان یک حکم ظاهری خواهد بود، اگرچه این حکمْ عقلی باشد. حال که چنین است، ما فرض می‌کنیم که جمیع عقول بشریت متّحد باشد بر جریان اصالهٔ الاشتغال، ولی در این صورت عنوان «ما لا یعلمون» تغییر نکرده است و هرجا که «ما لا یعلمون» وجود داشته باشد ما می‌توانیم به حدیث رفع تمسک کنیم. ما حتی از این مطلب هم پا فراتر گذاشته می‌گوییم: جریان اصالهٔ الاشتغال عقلی نه تنها عنوان «ما لا- یعلمون» را از بین نمی‌برد، بلکه خودش به عنوان مؤیّد تحقق عنوان «ما لا- یعلمون» است، زیرا مجرای اصالهٔ الاشتغال، عبارت از صورت جهل به واقع می‌باشد و چیزی که موضوع و موردش عبارت از جهل است، حکم آن نمی‌تواند موضوع خودش را از بین ببرد لذا ما اگر در مسأله حکم عقل هم قائل به اصالهٔ الاشتغال شدیم، این مانع از تمسک به برائت شرعیه نیست. ممکن است کسی بگوید: چگونه می‌شود که بین حکم عقل و حکم نقل اختلاف به وجود آید؟ پاسخ می‌دهیم: این مسئله مانعی ندارد، در همان دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی، بعضی قائل به اشتغال عقلی شدند امّا از نظر برائت، ادلّه شرعیه برائت را حاکم می‌دانند. تفکیک بین حکم عقل و حکم شرع از نظر برائت و اشتغال، مانعی ندارد و در این صورت، همان چیزی را که شارع بیان

کرده است اخذ می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۶

این دو فرض در جایی بود که ما قائل به امکان اخذ قصد قربت در متعلّق امر باشیم. فرض سوم: این است که ما مبنای مرحوم آخوند را پذیرفته و اخذ قصد قربت را در متعلّق امر غیر ممکن بدانیم، در این صورت آیا می‌توانیم به حدیث رفع تمسک کنیم. مرحوم آخوند در آخر کلامش وقتی مسأله حکم عقل را مطرح می‌کند و أصالة الاشتغال عقلی را پیاده می‌کند، قدری هم در مورد برائت شرعیه بحث می‌کند و می‌فرماید: «من گمان نمی‌کنم که این توهّم به ذهن شما برود که ادلّه برائت شرعیه در اینجا جریان پیدا کند، زیرا دلیل رفع در جایی پیاده می‌شود که «ما لا یعلمون» نسبت به شما، در ارتباط با شارع هم قابلیت رفع داشته باشد و هم قابلیت وضع و اثبات، یعنی زمام امرش به دست شارع باشد، در این صورت حدیث رفع می‌آید و به عنوان امتنان بر امّت، آن را رفع می‌کند ولی برای شارع امکان داشت که به جای رفع، در مقام وضع و اثبات آن امر مشکوک برآید. پس شرط شمول حدیث رفع این است که «ما» ی موصوله در «ما لا ـ یعلمون» چیزی باشد که زمام اختیارش- نفیاً و اثباتاً، رفعاً و وضعاً- به دست شارع باشد درحالی‌که مسأله قصد قربت، به این صورت نیست. قصد قربت، رفع و وضعش به دست شارع نیست، مدخلیت قصد قربت، مدخلیّت شرعیه نیست بلکه مدخلیّت واقعیه است». در اینجا گویا کسی به مرحوم آخوند می‌گوید: آیا مدخلیّت واقعیه را تنها در ارتباط با قصد قربت می‌دانید، یا در ارتباط با جزء مشکوک الجزئیة و شرط مشکوک الشرطیة- اگر جزئیت و شرطیت واقعیه داشته باشند- نیز مدخلیّت واقعیه را قائلید؟ مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: درست است که آنها هم نقش واقعی دارند و مدخلیّت واقعی دارند ولی در عین اینکه مدخلیّت واقعی دارند، شارع می‌تواند آنها را کم یا زیاد کند و زمام امر آنها به دست شارع است. شارع اگرچه می‌داند که سوره، جزئیت واقعی دارد امّا در مورد شک در جزئیت سوره، هم می‌تواند این جزئیت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۷

مشکوک را بردارد تا امرِ فعلی متوجه به مکلّف، عبارت از خصوص امر متعلّق به نماز بدون سوره باشد و هم می‌تواند اثبات کند جزئیت چیز مشکوک الجزئیة را. اما نسبت به قصد قربت، چون به نظر ما (مرحوم آخوند) شارع نمی‌تواند آن را در متعلّق امر اخذ کند، بنابراین رفع و وضع آن در دست شارع نیست لذا حدیث رفع- که مستند برائت شرعیه است- نمی‌تواند در مورد قصد قربت پیاده شود.[۳۲۹] بررسی کلام مرحوم آخوند: اشکالی که در ارتباط با قبح عقاب بلابیان مطرح کردیم، در اینجا نیز جریان دارد. ما گفتیم: بیان در قاعده قبح عقاب بلابیان، اختصاص به جایی ندارد که اخذ آن در متعلّق، برای شارع امکان داشته باشد، بلکه مقصود از بیان، مطلقِ بیان است، چه از راه اخذ در متعلّق باشد و چه- به فرموده خود مرحوم آخوند- از راه اطلاق مقامی باشد.

در اینجا ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما تمسک به اطلاق مقامی را جایز دانسته و گفتید: اگر مولا در مقام بیان جمیع چیزهایی باشد که مدخلیّت در حصول غرض دارند، و ذکری از قصد قربت به میان نیاورد، ما به اقتضای اطلاق مقامی حکم به عدم اعتبار قصد قربت می‌نماییم. آیا می‌شود ما از یک طرف پای اطلاق مقامی را به میان آورده و از راه عدم تعرّض مولا، عدم اعتبار قصد قربت را مطرح کنیم و از طرفی بگوییم: قصد قربت، ارتباطی به شارع ندارد و وضع و رفعش به دست شارع نیست، بلکه قصد قربت، یک شیء واقعی، مثل سایر امور تکوینیه است که ربطی به شارع- به عنوان شارع بودن- ندارد؟ اگر ربطی به شارع ندارد چرا در اطلاق مقامی به اطلاق کلامش تمسک می‌کنید؟ این دو حرف- به حسب ظاهر- با هم اجتماع ندارند و چون شما اطلاق مقامی را قائلید، اگر در جایی اطلاق مقامی وجود داشت ناچارید ملتزم شوید که ارتباط به شارع، یک مطلب است و عدم جواز اخذ در متعلّق مطلب دیگر است و آنچه شما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۸

روی آن تکیه دارید، عدم امکان اخذ در متعلّق است و این، ملازم با عدم ارتباط به شارع نیست. خیر، مسأله قصد قربت، با توجه به

اطلاق مقامی، مرتبط به شارع است و بیان آن‌هم برای شارع مقدور است و شارع می‌تواند- به فرموده مرحوم آخوند- از طریق اطلاق مقامی مسأله قصد قربت را مطرح کند. در نتیجه، بر اساس مبنای مرحوم آخوند، نباید تمسک به حدیث رفع، مانعی داشته باشد. و بالاخره ما هریک از سه فرض مذکور را که در نظر بگیریم می‌توانیم قائل به برائت شرعی شویم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۹

اطلاق صیغه امر و وجوب نفسی، تعیینی و عینی

اشاره

در ارتباط با اطلاق صیغه امر و وجوب نفسی، تعیینی و عینی از سه جهت بحث می‌شود:

جهت اوّل: دوران امر بین وجوب نفسی و وجوب غیری

بحث در این است که اگر وجوب چیزی مسلّم باشد ولی امر دائر باشد بین اینکه وجوب نفسی باشد یا وجوب غیری و مقدّمی باشد، آیا راهی برای تعیین یکی از این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: بلی، یک راه وجود دارد و آن اطلاق صیغه است. توضیح: واجب نفسی همان واجبی است که مقیّد به قیدی نیست و متوقّف بر وجوب شیء دیگر نیست. پس واجب نفسی یعنی وجوب مطلق، امّا واجب غیری واجبی است که قیدی به همراه آن می‌باشد. در ارتباط با وجوب وضو، ما نمی‌توانیم به طور مطلق بگوییم: «وضو واجب است» بلکه باید بگوییم: «الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة» یعنی وقتی ذی المقدّمه، واجب شد، مقدّمه هم به عنوان وجوب غیری، واجب می‌شود و الّا اگر مثلًا وقت نماز مغرب فرا نرسیده است ما نمی‌توانیم بگوییم: «وضو

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۰

واجب است»، زیرا ذی المقدّمه وجوب پیدا نکرده و با نبودن وجوب ذی المقدّمه، مقدّمه هم وجوب ندارد. در نتیجه، نفسیّت، یک وجوب مطلق، و غیریت، یک وجوب مقیّد است که قیدش عبارت از وجوب ذی المقدّمه است. در این صورت، اگر کلام مولا اطلاق داشت و مقدّمات حکمت تمام بود- که از جمله مقدّمات حکمت این است که در کلام مولا، قرینه‌ای برای تقیید وجود نداشته باشد- می‌توانیم به اطلاق تمسّک کرده و نفسی بودن واجب را استفاده کنیم.[۳۳۰] ما بزودی این کلام مرحوم آخوند را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

جهت دوّم: دوران امر بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری [۳۳۱]

اگر وجوب چیزی برای ما معلوم باشد ولی امر دائر باشد بین اینکه وجوب، تعیینی باشد یا وجوب تخییری، آیا راهی برای مشخّص کردن یکی از این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در این صورت نیز ما می‌توانیم از اطلاق صیغه استفاده کنیم. واجب تعیینی، دارای وجوب مطلق است، بدون اینکه هیچ‌گونه قیدی به همراه داشته باشد ولی واجب تخییری دارای قید است و آن قید این

است که در صورتی این طرفِ وجوب، واجب است که مکلّف، عِدل آن را اتیان نکرده باشد و اگر عِدل آن را اتیان کرده باشد، طرف دیگر آن، اتصاف به وجوب ندارد. به عبارت دیگر: در واجب تخییری، وقتی ما یک طرف را مشارالیه قرار می‌دهیم، نمی‌توانیم به طور مطلق بگوییم: «هذا واجب» بلکه باید بگوییم: «هذا واجب إن لم یؤت بالعِدل الآخر» ولی اگر عِدل دیگر را اتیان کرده باشیم نمی‌توانیم حکم به وجوب طرف مشارالیه بنماییم. بنابراین اگر مقدّمات حکمت تمام بود و اطلاق کلام مولا ثابت بود، ما از راه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۱

اطلاق، می‌توانیم تعیینی بودن واجب را استفاده کنیم، زیرا واجب تعیینی دارای وجوب مطلق و واجب تخییری دارای وجوب مقیّد است و چون در کلام مولا قرینه بر تقیید وجود ندارد، لذا ما از راه اطلاق، تعیینی بودن واجب را استفاده می‌کنیم.[۳۳۲] این کلام مرحوم آخوند نیز بزودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

جهت سوّم: دوران امر بین وجوب عینی و وجوب کفائی

اشاره

اگر وجوب چیزی برای ما مسلّم باشد ولی امر دائر باشد بین اینکه وجوب آن به نحو عینی باشد یا به نحو کفائی، آیا راهی برای تعیین یکی از این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا نیز ما می‌توانیم از اطلاق استفاده کنیم، زیرا واجب عینی دارای وجوب مطلق و واجب کفائی دارای وجوب مقیّد است و آن قید این است که دیگران، این واجب را نیاورده باشند. تجهیز میت، در صورتی برای ما واجب است که دیگران اقدام به انجام آن نکرده باشند، امّا اگر دیگران اقدام به چنین کاری کرده باشند، برای ما وجوبی نخواهد داشت. در نتیجه اگر مقدّمات حکمت تمام بود و کلام مولا اطلاق داشت، ما می‌توانیم از راه اطلاق، عینیت واجب را استفاده کنیم.[۳۳۳]

بررسی کلام مرحوم آخوند

ما در بعضی از مباحث گذشته، شبیه این مطلب را داشتیم و جوابی هم نسبت به آن مطرح کردیم. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: اگر واجب نفسی، واجب مطلق و واجب غیری،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۲

واجب مقیّد است، پس مقسم این‌ها چیست؟ شما می‌گویید: «الواجب إمّا نفسیّ و إمّا غیریّ»، اگر چیزی به عنوان مقسم قرار گرفت و دارای دو قسم شد، باید علاوه بر اینکه مقسم، در هر دو قسم وجود دارد، بین آن دو قسم نیز تباین و تخالف وجود داشته باشد و هر قسمی نیز- در ارتباط با مقسم- دارای خصوصیت زایدی باشد و نمی‌توان تصور کرد که بین قسم و مقسم، هیچ‌گونه اختلافی وجود نداشته باشد.

درحالی‌که شما وقتی واجب را مقسم قرار داده و آن را به نفسی و غیری تقسیم می‌کنید، چنانچه بگویید: «واجب نفسی، واجب مطلق و واجب غیری، واجب مقیّد است» واجب غیری، با مقسم مغایرت پیدا می‌کند ولی واجب نفسی، هیچ‌گونه مغایرتی با مقسم نخواهد داشت و به عبارت دیگر: واجب نفسی هم به عنوان مقسم و هم به عنوان قِسم قرار گرفته است و چنین چیزی غیر قابل تصوّر

است. در ارتباط با تقسیم واجب به تعیینی و تخییری نیز همین مطلب جریان دارد. شما وقتی می‌گویید: «الواجب إمّا تعیینی و إمّا تخییری» و سپس واجب تعیینی را به واجب مطلق و بدون قید و شرط معنا می‌کنید، لازمه این حرف این است که بین قسم- یعنی واجب تعیینی- و مقسم- یعنی مطلق واجب- هیچ‌گونه مغایرتی وجود نداشته باشد. و این معنا قابل تصور نیست که چیزی مقسم باشد و در عین حالی که مقسم است، قسم برای همان مقسم هم باشد. در مسأله تقسیم واجب به عینی و کفائی نیز همین اشکال جریان دارد.

دفاع محقق کمپانی رحمه الله از مرحوم آخوند

اشاره

محقق کمپانی رحمه الله ۳۳۴]، در مقام توجیه کلام مرحوم آخوند برآمده و می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۳

مرحوم آخوند نمی‌خواهد بگوید: «واجب نفسی، هیچ‌گونه قیدی ندارد» تا شما اشکال اتحاد قسم و مقسم را مطرح کنید. تردیدی در این معنا نیست که در قسم، باید خصوصیتی زاید بر مقسم وجود داشته باشد، لذا در واجب نفسی هم- مانند واجب غیری- باید ملتزم شویم که خصوصیتی زاید بر مقسم در آن وجود دارد. ولی فرق میان قید واجب غیری و قید واجب نفسی، در وجودی بودن قید و عدمی بودن آن می‌باشد.

قید در واجب غیری، قید وجودی است. وجوب وضو، مقیّد به وجوب ذی المقدّمه- یعنی صلاهٔ- است، امّا قید در واجب نفسی، قید عدمی است. وجوب صلاهٔ، مقیّد به وجوب چیز دیگر نیست، یعنی لازم نیست چیز دیگری وجوب داشته باشد تا صلاهٔ، وجوب پیدا کند. و این «عدم لزوم وجوب چیز دیگر» به عنوان یک قید عدمی در واجب نفسی مطرح است. محقق کمپانی رحمه الله سپس می‌فرماید: حال که وجوب نفسی هم دارای قید است، ما در مقام اطلاق می‌توانیم عدم مدخلیت قید وجودی را استفاده کنیم، زیرا قید وجودی، نیاز به مئونه زاید دارد ولی قید عدمی نیاز به مئونه زاید ندارد.[۳۳۵]

بررسی کلام محقق کمپانی رحمه الله

ابتدا به عنوان مقدّمه می‌گوییم: قضیّه سالبه دارای اقسامی است که ما در اینجا با دو قسم آن کار داریم: سالبه محصّله و سالبه معدوله. سالبه محصّله که اکثر قضایای سالبه متداول از این قبیل است- دارای خصوصیتی است که هم با وجود موضوع سازگار است و هم با انتفاء آن. شما وقتی می‌گویید: «زید لیس بقائم»، این هم می‌سازد با اینکه زید وجود داشته باشد ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۴

متّصف به صفت قیام نباشد و هم می‌سازد با اینکه زیدی وجود نداشته باشد تا اتصاف به صفت قیام داشته باشد. سالبه معدوله مانند قضیّه موجبه است. در قضیّه موجبه، به مقتضای «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»[۳۳۶]، حتماً باید موضوعْ وجود داشته باشد. در قضیّه «زید قائم» نمی‌توان قیام را برای زید ثابت کرد درحالی‌که زیدی وجود نداشته باشد.

مثال این قسم از قضایای سالبه این است که بگوییم: «زید لا قائم». در این مثال اگرچه کلمه نفی در کار است ولی عنوانش این است که شما «لا قائم» را حمل بر زید کرده و آن را برای زید ثابت کرده‌اید. این قضیه در این جهت که نیاز به موضوع دارد با «زید قائم» فرقی نمی‌کند. پس از بیان مقدّمه فوق، از مرحوم کمپانی سؤال می‌کنیم: «این قید عدمی که شما در واجب نفسی در نظر گرفتید،

کدام نوع از این دو قضیّه سالبه است؟». چاره‌ای ندارید جز اینکه بگویید: «از نوع سالبه معدوله است» زیرا اگر بخواهید آن را از نوع سالبه محصّله بدانید که با نفی موضوع هم سازگار باشد، موضوع در اینجا «وجوب مردّد بین نفسیّت و غیریّت» است، که شما نفسیّت را عبارت از وجوبی می‌دانید که مرتبط به وجوب غیر- یعنی ذی المقدّمه- نباشد، و اگر در اینجا مسأله سالبه محصّله مطرح باشد، اینکه می گویید: «مرتبط نباشد» هم می‌سازد با اینکه وجوبی باشد ولی مرتبط نباشد و هم می‌سازد با اینکه اصلًا وجوبی نباشد تا بخواهد مرتبط باشد. و این (صورت دوم) از مقسم واجب خارج است، شما می گویید: «الواجب إمّا نفسی أو غیری» پس هم در واجب نفسی و هم در واجب غیری، وجوبْ احراز شده است و ما نمی‌توانیم در واجب نفسی یک قید عدمی بیاوریم که آن قید عدمی حتّی با نبودن وجوب برای واجب نفسی سازگار باشد.

بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم: «قید عدمی در واجب نفسی، از قبیل سالبه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۵

معدوله است و در قضیّه معدوله باید حتماً موضوعْ وجود داشته باشد» در نتیجه قید عدمی واجب نفسی و قید وجودی واجب غیری، هر دو با فرض ثبوت و وجود اصل وجوب است. حال که تکلیف قید عدمی روشن گردید، به مرحوم کمپانی- که می‌خواهد به اطلاق تمسک کند- می گوییم: «شرایط تمسک به اطلاق این است که مولا در مقام بیان باشد، قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباشد، قرینه بر تقیید هم نباشد. آیا این شرط سوم، قرینه بر تقیید به قید وجودی را نفی می کند یا اینکه قرینه بر تقیید را به‌طور کلی نفی می کند؟ روشن است که وقتی گفته می‌شود: «قرینه بر تقیید نباشد»، هر تقییدی نفی می‌شود خواه تقیید به قید عدمی باشد یا تقیید به قید وجودی. مثلًا در «أعتق الرقبة» اگر ما فرض کردیم که ایمان عبارت از یک قید وجودی و کفر، عبارت از قید عدمی- یعنی عدم الإیمان- است، آیا به خودتان اجازه می‌دهید که از راه اطلاق، کفر را استفاده کنید، به اعتبار اینکه کفر، یک قید عدمی است و مئونه زاید لازم ندارد؟

خیر نمی‌توان چنین کاری کرد بلکه تقییدْ مطلقاً احتیاج به مئونه زاید بر اصل اطلاق دارد، خواه قید وجودی باشد یا عدمی. ما نمی‌توانیم بگوییم: «اگر قید عدمی شد- آن‌هم عدمی‌هایی که جنبه وصفی دارد و لازمه وصفی بودن، ثبوت موصوف است- احتیاج به مئونه زاید ندارد و این همان مطلق است». به عبارت دیگر: در مقدمات حکمت که مسأله «عدم قرینه بر تقیید» مطرح شده است، کسی- حتی خود مرحوم کمپانی- نیامده بگوید: «مقصود، عدم قرینه بر تقیید به قید وجودی است، امّا اگر قیدْ عدمی باشد، نیاز به قرینه بر تقیید ندارد». خیر، مقدّمه حکمت می گوید: «هیچ‌گونه قرینه‌ای بر تقیید، وجود نداشته باشد، خواه قید وجودی باشد یا قید عدمی. وقتی چنین قیدی وجود نداشت، مطلقْ ثابت می‌شود». یعنی ما نمی‌توانیم خصوص واجب نفسی را در نظر بگیریم، زیرا واجب نفسی قید می‌خواهد و مولا قیدی را بیان نکرده است و نیز نمی‌توانیم خصوص واجب غیری را در نظر بگیریم، زیرا واجب غیری هم قید لازم دارد و مولا قیدی را بیان نکرده است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۶

پس وقتی که هیچ‌گونه قیدی- نه وجودی و نه عدمی- در کلام مولا مطرح نبود، باید برویم سراغ مقسم- که همان مطلق است- زیرا مطلق، چیزی است که خالی از قید است و نتیجه اطلاق در ما نحن فیه این است که نه واجب نفسی برای شما مشخص می‌شود و نه واجب غیری، بلکه مطلق الوجوب ثابت می‌شود که نه قید وجودی به همراه دارد و نه قید عدمی. و نفسیّت و غیریّت را باید از جای دیگر استفاده کنیم. در مورد واجب تعیینی و تخییری و واجب عینی و کفائی نیز به‌همین‌صورت اشکال می‌شود.

راه دیگری برای تمسک به اطلاق

در اینجا بیـان دیگری وجود دارد که می‌توانـد اطلاـق را ثـابت کنـد، اگرچه این راه فقـط در ارتبـاط با واجب نفسـی و غیری پیاده می‌شود و در تعیینی و تخییری و عینی و کفائی جریان نـدارد. برای توضـیح این راه، ابتـدا مقـدّمه‌ای ذکر می‌کنیم: در دوران امر بین واجب نفسی و واجب غیری، ما در مقابل دو دلیل قرار داریم:

یکجـا مولاـ می‌گویـد: (أقیمـوا الصـلاهْ) و در جـای دیگر می‌گویـد: «الوضـوء واجب» و مـا در این «الوضـوء واجب» تردیـد داریم و نمی‌دانیم که آیـا وضو هم مثـل صـلاهْ، وجوب نفسـی دارد و در حقیقت، بین وضو و صـلاهْ ارتبـاطی وجود نـدارد یا اینکه «الوضوء واجب» در ارتبـاط بـا (أقیموا الصـلاهْ) است، یعنی وجوبِ وضو، غیری و متولّـد از وجوب اقـامه صـلاهْ است. بنـابراین در دوران بین نفسیّت و غیریت ما همیشه با دو دلیل مواجه هستیم و اگر فقط یک دلیل و یک تکلیف مطرح باشـد، ذی‌المقـدّمه‌ای وجود ندارد تا ما بتوانیم احتمال غیریت بدهیم. پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم: اگر وجوب وضو نفسی باشد، هیچ‌گونه ارتباطی به صلاهْ نخواهد داشت.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۷

امّا اگر غیری باشد، نه تنها وجوب وضو به وجوب صـلاهْ ارتباط دارد بلکه صلاهْ هم مربوط به وضو می‌شود، زیرا اگر وضو، وجوب غیری پیدا کرد، وجوب غیری از باب مقدّمیّت است و قدر مسلّم در باب مقدّمیت هم مسأله شرطیت است چون مسأله جزئیت، هم از نظر صـغری مورد بحث است و هم از نظر کبری. و ما این مطلب را در بحث مقدّمه واجب به طور مبسوط مورد بررسـی قرار خواهیم داد که آیا اجزاء، مقدمیّت دارند یا نه؟ و برفرض که مقدّمیت داشـته باشند، آیا وجوب غیری دارند یا نه؟ ولی آنچه در بحث مقدّمه واجب، مثال روشن دارد، مسأله شـرایط است. اگر وجوب وضو غیری باشـد، ارتباطی با وجوب نماز پیـدا می‌کند، به این معنا که هر زمـانی که نمـاز واجب شود، وضو هم واجب می‌شود. از طرف دیگر هم اگر وجوب وضو غیری باشـد لازمه‌اش این است که وضـو شرط نماز باشد، در این صورت نماز بدون وضو هم باطل است.

بنـابراین وقتی مـا شک می‌کنیم که آیا وضو واجب نفسـی است یا واجب غیری؟ در حقیقت شک ما به این برگشت می‌کنـد که آیا وضو شـرط صـلاهْ است یـا نه؟ روشن است که در سـایر مواردی که مـا شـک در شـرطیت چیزی برای صـلاهْ بنمـاییم، از راه اطلاق (أقیموا الصلاهْ)[۳۳۷] می‌تـوانیم شـرطیت آن را نفی نمـاییم. البته اطلاـقی که اینجـا مورد اسـتفاده قرار می‌گیرد اطلاـق در ارتبـاط با مـاده- یعنی صـلاهْ- است نه اطلاـق در ارتبـاط با وجوب و هیئت. در اینجا می‌گوییم: مولا به ما گفته است نماز بخوانیـد ولی آن را مقیّد به وضو نکرده است. بنابراین اگر ما شک کردیم که آیا وضو برای نماز شرطیت دارد یا نه؟

اصالـهْ الاطلاق در ماده (أقیموا الصـلاهْ) جاری شـده و شـرطیت را نفی می‌کند. البته تردیدی نیست که وضو واجب است امّا وجوب وضو، به معنای شـرطیت وضو برای صـلاهْ نیست. ما وقتی شک می‌کنیم که آیا وضو شـرط صـلاهْ است یا نه؟ شک می‌کنیم که آیا نماز بدون وضو صحیح است یا نه؟ لازمه وجوب غیری وضو، این است که هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۸

وضو به عنوان شـرط صـلاهْ باشد و هم صـلاهْ مشـروط به وضو باشد. و وقتی در تقیید صلاهْ به وضو شک کردیم، أصالهْ الاطلاق را جاری می‌کنیم. أصالهْ الاطلاق می‌گوید:

«صـلاهْ، مقیّـد به وضو نیست» در این صورت از راه حکم عقل می‌فهمیم که وضو، وجوب نفسـی دارد. اینجا به ذهن کسـی نیاید که این مُثْبِت است، زیرا مثبتـات اصول عملیه حجّت نیست امّـا مثبتـات امارات و ادلّه لفظیه حجّیت دارد. پس در اینجا از اطلاق در مادّه (أقیموا الصـلاهْ) و عدم تقیّد صلاهْ به طهارت کشف می‌کنیم که وضو، شرط صلاهْ نیست. در این صورت وجوب آن غیری نیست و وقتی غیری نشـد پس نفسـی خواهـد بود. البته مطرح کردن وضو و صـلاهْ از بـاب مثـال است. بنـابراین فرق بین این راه و راه مرحوم آخونـد این است که مرحوم آخونـد به خود دلیـل «یجب الوضوء» تمسـک می‌کرد آن‌هم نه به ماده‌اش- که عبارت از وضو باشـد-

بلکه به اطلاق حکم و مفاد هیئت، تمسک کرد، امّا راهی که ما مطرح کردیم، مربوط به اطلاق مادّه (أقیموا الصلاهٔ) است نه این که در ارتباط با حکم و مفاد هیئت باشد. البته همان‌طور که گفتیم این راه اختصاص به واجب نفسی و غیری دارد و شامل واجب تعیینی و تخییری نمی‌شود، زیرا در واجب تعیینی و تخییری و نیز در واجب عینی و کفائی ما در مقابل دو دلیل قرار نگرفته‌ایم که به اطلاق دلیل دوم تمسک کنیم. ممکن است کسی بگوید: در تعیینی و تخییری هم ما گاهی مواجه با دو دلیل هستیم. یک دلیل چیزی را واجب می‌کند و دلیل دیگر چیز دیگر را واجب می‌کند و ما مردّد می‌شویم که آیا وجوب این دو شیء به نحو وجوب تخییری است تا اتیان یکی از این دو شیء کفایت کند یا اینکه وجوبشان تعیینی است تا اتیان هر دو لازم باشد. در نتیجه آنچه در ارتباط با وجوب وضو و (أقیموا الصلاهٔ) مطرح کردیم در ارتباط با وجوب تعیینی و تخییری و وجوب عینی و کفائی هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۹

مطرح است. در جواب می‌گوییم: خیر، این راه در اینجا جریان پیدا نمی‌کند، زیرا در باب (أقیموا الصلاهٔ) و وجوب وضو، علاوه بر اینکه دو دلیل در کار بود ما به اطلاق مادّه (أقیموا الصلاهٔ) تمسک می‌کردیم و نفسی بودن را استفاده می‌کردیم بر خلاف مرحوم آخوند که به اطلاق هیئت دلیل وجوب وضو تمسک می‌کرد. امّا در باب تعیینی و تخییری، هر دو اطلاق در دو دلیل یکسان است زیرا اگر شما به اطلاق دلیل اوّل تمسک کردید، لابد به اطلاق هیئت آن تمسک می‌کنید، در این صورت دلیل دوم هم با دلیل اوّل فرقی ندارد. مسأله غیری و نفسی نیست که یکی مشروط و دیگری شرط باشد. و اگر از اطلاق دلیل اوّل صرف نظر کرده و به اطلاق دلیل دوم تمسک کنید، دلیل دوم هم عین دلیل اوّل است. دلیل اوّل می‌گوید: «این فعل واجب است»، دلیل دوم هم فعل دوم را واجب می‌کند و اگر قرار باشد که اطلاق بتواند تعیینیت را ثابت کند، در هر دو یکسان است و اگر هم نتواند- که ما گفتیم نمی‌تواند- آن‌هم در هر دو یکسان است، بخلاف نفسی و غیری. در (أقیموا الصلاهٔ) ما به اطلاق متعلّق تمسک می‌کردیم و مسأله غیریت و شرطیت را نفی می‌کردیم. امّا اینجا هر دو دلیل مثل هم می‌باشند و فرقی بین آنها وجود ندارد، اگر اطلاق دلیل اوّل نتواند تعیینیت را ثابت کند اطلاق دلیل دوم هم نمی‌تواند. پس در حقیقت، مجرّد وجود دو دلیل و عدم وجود آن مطرح نیست. آنچه مطرح است این است که دلیل دوم، اطلاقی مغایر با اطلاق دلیل اوّل داشته باشد. در دلیل اوّل می‌خواهیم به اطلاق هیئت تمسک کنیم و در دلیل دوم می‌خواهیم به اطلاق مادّه تمسک کنیم و این فقط در واجب نفسی و غیری است و در واجب تعیینی و تخییری و واجب عینی و کفائی جریان ندارد. نتیجه این راه این می‌شود که تمسک به اطلاق، فقط در دوران بین نفسیّت و غیریّت جریان دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۰

راه‌های دیگر برای استفاده وجوب نفسی، وجوب تعیینی و وجوب عینی

اشاره

در اینجا راه‌های دیگری- غیر از مسأله اطلاق- نیز مطرح شده است:

راه اوّل: تبادر

گفته شده است: همان‌طور که از هیئت افعل، معنای وجوب و الزام تبادر می‌کند، قیود «نفسیت، تعیینیت و عینیت» را نیز به همراه دارد، یعنی متبادر از هیئت افعل، وجوبِ نفسیِ تعیینیِ عینی است. البته مراد این نیست که معنای هیئت افعل، متعدّد است، بلکه مراد

این است که این مقیّد- یعنی وجوبِ نفسیِ تعیینیِ عینی- متبادر از هیئت افعل است و تبادر هم علامت حقیقت است.[۳۳۸] پاسخ راه اوّل: آیا ما می‌توانیم ملتزم شویم که هیئت‌های افعل که در غیر واجب نفسیِ تعیینیِ عینی بکار رفته بر سبیل مجاز است؟ مثلًا در آیه شریفه (یا أیّها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاهٔ فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق)[۳۳۹] هیئت افعل بکار رفته است، آیا می‌توان ملتزم شد که هیئت افعل دارد به صورت مجازی مسأله وضو را مطرح می‌کند و آن را به عنوان شرط برای نماز قرار می‌دهد؟ یا در جایی که خود مولا تصریح به تخییر می‌کند، مثلًا می‌گوید: «کفاره افطار عمدی ماه رمضان، عبارت از اطعام شصت مسکین یا صیام شصت روز یا عتق رقبه است» آیا می‌توان گفت: «هیئت افعل در اینجا به صورت مجازی بکار رفته است، زیرا موضوع له هیئت افعل، واجب

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۱

تعیینی است و استعمال آن در واجب تخییری مجاز است»؟ و یا در واجبات کفائیه‌ای که خود مولا تصریح به وجوب کفائی می‌کند و هیئت افعل را بکار می‌برد، آیا کسی می‌تواند ملتزم شود به اینکه موضوع له آن واجب عینی است و استعمال آن در واجب کفائی، استعمال مجازی است؟ روشن است که کسی نمی‌تواند به این امور ملتزم شود.

راه دوم (انصراف) و بررسی آن

راه دیگری که در اینجا مطرح شده، مسأله انصراف است، انصراف به کثرت استعمال تحقق پیدا می‌کند، آن‌هم باید به حدّی باشد که انسان وقتی لفظ را می‌شنود، ذهنش به همان معنای کثیر الاستعمال انتقال پیدا کند. اگر انصراف، به این حدّ رسید، می‌تواند به عنوان مستند و دلیل قرار گیرد. امّا در ما نحن فیه، بحث در صغرای این انصراف است. ما در همین موالی عرفیه مشاهده می‌کنیم مولایی که می‌خواهد دستوری صادر کند، مقدّمه و ذی المقدّمه را در ردیف یکدیگر ذکر می‌کند، مثلًا می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، ملاحظه می‌شود که دخول سوق جنبه مقدّمی دارد و وجوبش وجوب غیری است امّا می‌بینیم در کلام مولا ذکر شده است. و یا وقتی مولا می‌خواهد عبد خود را برای انجام کاری به سفر بفرستد، تمام مقدمات آن کار را متعلّق امر قرار می‌دهد. به او می‌گوید: «فردا صبح حرکت کن به تهران برو، در فلان خیابان با فلان شخص ملاقات کن» تمام این‌ها جنبه مقدّمی دارد و متعلّق امر قرار گرفته است. آن‌وقت آیا ما می‌توانیم بگوییم:

«کثرت استعمال هیئت افعل در وجوب نفسی به اندازه‌ای است که وقتی این هیئت به گوش انسان می‌خورد، وجوب نفسی در ذهن انسان منعکس می‌شود»؟ شاید کسی برعکس این بگوید: «آن‌قدر هیئت افعل در واجبات غیری استعمال می‌شود که چه‌بسا تعدادش از استعمال در واجبات نفسی بیشتر است».

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۲

بنابراین ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که انصرافی که می‌خواهد از راه کثرت استعمال تحقق پیدا کند، می‌تواند عناوین نفسیت و تعیینیت و عینیت را ثابت کند.

راه سوم

حضرت امام خمینی رحمه الله در ارتباط با اصل دلالت هیئت افعل بر وجوب، راهی را مطرح کردند که در اینجا نیز می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. و آن راه این است که بگوییم: اگر یک هیئت افعل از ناحیه مولا صادر شد، در حقیقت با این دستور، حجّت از

ناحیه مولا تمام شده است. مولا دستوری داده و رفته است، هیئت افعل هم- برفرض- از نظر وضع، دلالت بر وجوب نمی‌کند، از نظر انصراف هم دلالتی بر وجوب ندارد.[۳۴۰] حال عبد در مقابل این دستور، متحیر ایستاده است و نمی‌داند آیا این بعث مولا به هدف ایجاب بوده یا به هدف استحباب؟ در اینجا عقل- به نظر اینان- می‌گوید: «حجّت مولا نمی‌تواند بدون جواب بماند»، اگر مولا ترخیصی در ارتباط با ترک مطرح می‌کرد مسأله‌ای نبود، امّا فرض این است که مولا ترخیص نداده است.

اینجا عقل می‌گوید: «این حجّت مولا نباید بدون جواب باقی بماند»، اگر عبد در این شرایط، مخالفت کرد و وقتی علّت مخالفت را از او سؤال می‌کنند بگوید: «علّت مخالفت من این بود که وجوبی بودن بعث مولا- برای من روشن نبود، زیرا هیئت افعل، نه از نظر وضع و نه از نظر انصراف، دلالتی بر خصوص وجوب ندارد و من احتمال می‌دادم که مولا حکمی استحبابی را در اینجا بیان کرده است، لذا دستور مولا- را مخالفت کردم»، عقل این عذر خواهی را نمی‌پذیرد، بلکه می‌گوید: «حجّت از ناحیه مولا تمام بوده و نمی‌شود بدون جواب بماند» و لازمه اینکه جواب لازم دارد این است که موافقت دستور مولا حاصل شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۳

ما در اینجا نمی‌خواهیم راجع به صحت و سقم این مطلب، بحث کنیم- و راجع به این دلیل در مباحث مربوط به هیئت افعل به طور مبسوط سخن گفتیم- بلکه می‌خواهیم بگوییم: بزرگانی- مانند حضرت امام خمینی رحمه الله- در ارتباط با اصل دلالت هیئت افعل بر وجوب از این راه وارد شدند و در ما نحن فیه هم عین همین مطلب پیاده می‌شود. اگر مولا گفت: «وضو واجب است» ما احتمال می‌دهیم که این وجوب، نفسی باشد و احتمال هم می‌دهیم که وجوب، غیری باشد. اگر غیری باشد، در شرایطی وجوبْ تحقّق دارد که ذی‌المقدّمه‌اش واجب باشد و اگر ذی المقدّمه، واجب نباشد، مقدّمه هم اتصاف به وجوب غیری پیدا نمی‌کند. مثلًا وضو قبل از فرا رسیدن وقت نماز مغرب و عشا وجوبی ندارد، زیرا ذی‌المقدّمه آن وجوب ندارد. و اگر وجوب آن، نفسی باشد دیگر کاری به غیر ندارد. باید وضو تحقق پیدا کند، ارتباطی هم- برفرض- به صلاهٔ ندارد. پس اکنون مولا وضو را واجب کرده و عبد هم در حال تحیّر و تردّد است، آیا اگر مخالفت کرد و وضو نگرفت و از او سؤال شد: چرا وضو را ترک کردی؟

می‌تواند بگوید: «من احتمال می‌دادم که وجوب وضو، غیری باشد و وجوب غیری در زمانی ثابت است که ذی‌المقدّمه‌اش وجوب داشته باشد و چون هنوز وقت وجوب ذی المقدّمه فرا نرسیده است، من وضو را ترک کردم»؟ چنین عذری از عبد پذیرفته نمی‌شود. در مسأله تعیینی و تخییری نیز همین مطلب جریان دارد. مولا چیزی را واجب کرده، احتمال می‌دهیم به صورت واجب تعیینی باشد و احتمال می‌دهیم به صورت واجب تخییری باشد. معنای واجب تخییری این است که اتیان طرف دیگر- که احتمال دارد عِدلِ این طرف باشد- کفایت می‌کند، حال اگر این شخص، محتمل العِدلیهٔ را اتیان کرد و از او سؤال کردند: «چرا دستور مولا را رعایت نکردی؟» و او بگوید: «چون احتمال می‌دادم تخییری باشد و اگر تخییری باشد، اتیان محتمل العدلیهٔ کفایت می‌کند و من محتمل دیگرش را اتیان کردم» این عذر از جانب او پذیرفته نمی‌شود. عقل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۴

می‌گوید: در برابر تکلیف مولا- که متوجّه به عمل خاصّ است، صِرف احتمال اینکه این عمل به صورت تعیین مطرح نیست و به صورت تخییر مطرح است، نمی‌تواند مجوّزی برای مخالفت دستور مولا در ارتباط با این عمل شود. دستور مولا، جواب لازم دارد و اتیان محتمل العِدْلیهٔ نمی‌تواند پاسخ دستور مولا باشد. در مسأله واجب عینی و کفائی نیز همین مطلب جریان دارد. مولا برای یکی از عبیدش دستوری را صادر کرده و او مخالفت می‌کند، وقتی از او علّت مخالفت را سؤال می‌کنند بگوید: «احتمال می‌دادم که این واجب، واجب کفائی باشد و چون رفیق من این دستور را انجام داد، انجام آن برای من ضرورتی ندارد». عقل، این عذر عبد را نمی‌پذیرد.[۳۴۱] در نتیجه کسانی که این راه را در ارتباط با هیئت افعل پذیرفته‌اند، در اینجا هم باید بگویند: «مسأله نفسیّت و تعیینیت و عینیت، مثل خود وجوب است و همان‌طورکه اصل وجوب را از این راه استفاده کردیم که «دستور مولا نمی‌تواند بدون

جواب بماند» این خصوصیات را نیز از همین راه استفاده می‌کنیم». پس این مسئله تابع این است که آیا مبنای فوق را بپذیریم یا نه؟ و ما در بحث هیئت افعل، به طور مبسوط پیرامون آن بحث کردیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۵

امر بعد از حظر یا توهّم حظر

اشاره

بحث در این است که اگر هیئت امر- که به حسب ظهور اوّلی، ظهور در وجوب دارد- به دنبال یک نهی مسلّم واقع شود، یعنی چیزی منهی عنه بوده و سپس متعلّق امر قرار گیرد و یا بعد از توهّم [۳۴۲] نهی قرار گیرد، آیا وقوع امر در یکی از این دو موقعیت سبب می‌شود که ظهور اوّلی خودش را- که عبارت از وجوب است- از دست بدهد؟ در این مسئله نظریاتی وجود دارد:

۱- نظریه بعضی از علمای اهل تسنن

بعضی از علمای اهل تسنن قائلند که وقوع امر در یکی از این دو موقعیت هیچ‌گونه تغییری در مفاد هیئت امر ایجاد نمی‌کند. همان‌طور که هیئت امر در سایر موارد، ظهور در وجوب دارد، در این دو مورد نیز ظهور در وجوب دارد.[۳۴۳]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۶

۲- نظریه بعضی دیگر از علمای اهل تسنن

بعضی دیگر از علمای اهل تسنن، بین دو فرض مسأله تفصیل داده و گفته‌اند: امر واقع بعد از نهی، دارای دو صورت است: ۱- گاهی امر به صورت قضیّه شرطیه‌ای است که شرط آن عبارت از زوال علت نهی است. چنین امری ظهور پیدا می‌کند در حکمی که این واقعه، قبل از تعلّق نهی داشته است، مثلًا در آیه شریفه (یَسْئَلُونکَ عن الشهرِ الحرامِ قتالٍ فیه قُلْ قتالٌ فیه کبیرٌ)[۳۴۴] قتال در ماه‌های حرام، تقریباً مورد نهی قرار گرفته است. بعد آیه دیگری آمده و فرموده است: (فإذا انسلخ الأشهرُ الحرم فاقتلوا المشرکینَ)[۳۴۵] در این آیه امری آمده و معلّق به‌زوال علّت نهی شده است. گفته‌اند: امر در (فاقتلوا المشرکین) حکمی را برای قتال مشرکین بیان می‌کند که قبل از حرمت قتال در ماه‌های حرام وجود داشته است و حکم قتال مشرکین، در آنجا وجوب بوده، اینجا هم وجوب است. و اگر در جایی حکم قبلی عبارت از اباحه بود، در اینجا هم صیغه افعل ظهور در اباحه پیدا می‌کند. ۲- گاهی امر به صورت قضیّه شرطیه نیست و یا اگر به صورت قضیّه شرطیه باشد، شرط آن، زوال علت نهی نیست بلکه چیز دیگر است. در این دو مورد و نیز در جایی که امر بعد از توهّم نهی قرار گیرد، ظاهر این‌ها این است که همان ظهور اوّلی هیئت افعل، در جای خودش محفوظ می‌ماند.[۳۴۶]

۳- نظریه مشهور بین اصولیین

مشهور این است که امر واقع بعد از نهی یا توهّم نهی، نه تنها ظهور در معنای حقیقی ندارد بلکه یک ظهور ثانوی برای آن پیدا می‌شود و آن ظهور در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۷

اباحه است. در اینجا ما باید ابتدا توضیحی در ارتباط با کلام مشهور ذکر کرده و پس از آن به نقد و بررسی کلام آنان بپردازیم: ما این مسئله را بارها گفته‌ایم که مسأله ظهور، اعم از حقیقت است. اصالهٔ الظهور که یک اصل معتبر عقلایی است، اعم از اصالهٔ الحقیقهٔ است و هم در استعمالات حقیقی جریان دارد و هم در استعمالات مجازی محفوف به قرینه. در استعمالات حقیقی، ظهور به جای خودش محفوظ است. اگر گفتید: رأیت رجلًا شجاعاً و همان معنای حقیقی خودش را اراده کردید، جمله مذکور، ظاهر در معنای حقیقی خودش می‌باشد. امّا اگر استعمال به صورت استعاره و مجاز باشد و مثلًا شما گفتید: رأیت أسداً یرمی، اینجا هم أصالهٔ الظهور، محفوظ است، زیرا کلمه اسد، اگرچه به تنهایی ظهور در معنای حقیقی خودش دارد ولی وقتی محفوف به قرینه «یرمی» شد، با توجه به اینکه «یرمی» اظهر از ظهور اسد در معنای حقیقی خودش می‌باشد، مجموع «أسداً یرمی» ظهور در معنای استعاره‌ای و مجازی پیدا می‌کند.

بنابراین حمل «رأیت أسداً یرمی» بر معنای مجازی و استعاره‌ای، مستند به همان أصالهٔ الظهور است و ما نیامده‌ایم بر خلاف ظهور، کاری انجام دهیم. بنابراین مسأله اصالهٔ الظهور، اعمّ از اصالهٔ الحقیقهٔ است. و به عبارت دیگر: اصالهٔ الحقیقهٔ، شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است. در جایی که لفظ را بگویند و قرینه مجاز همراه آن نباشد، أصالهٔ الحقیقهٔ، به عنوان شعبه‌ای از أصالهٔ الظهور مطرح است. و به تعبیر دیگر، أصالهٔ الحقیقه یک اصل مستقل نیست و آنچه استقلال دارد، أصالهٔ الظهور است که هم در استعمالات حقیقی و هم در استعمالات مجازی محفوف به قرینه وجود دارد. حال ببینیم آیا مشهور که می‌گویند: «هیئت افعل اگر بعد از نهی یا بعد از توهّم نهی واقع شد، ظهور در اباحه دارد و در غیر این دو صورت، ظهور در وجوب دارد» این ظهور در اباحه را به چه کیفیتی مطرح می‌کنند؟ آیا ظهور در اباحه، از سنخ همان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۸

ظهور در وجوب است یعنی هر دو از مقوله ظهور در معنای حقیقی می‌باشند؟ به این کیفیت که فرضاً واضع در مقام وضع، دو حالت برای هیئت افعل در نظر گرفته، یکی حالت هیئت افعل در غیر این دو موقعیت و دیگری هم حالت هیئت افعل در این دو موقعیت. و گفته است: اگر هیئت افعل در غیر این دو موقعیت باشد، آن را برای بعث وجوبی (یا طلب وجوبی) وضع کردم و اگر در این دو موقعیت باشد، آن را برای اباحه وضع کردم، که مسأله ظهور در اباحه، مستند به وضع واضع باشد و هر دو ظهور، از یک سنخ می‌باشند؟ آیا این است معنای کلام مشهور؟ یا این که مشهور نمی‌خواهند این دو ظهور را از سنخ واحد بدانند، بلکه می‌خواهند بگویند: هیئت افعل، به حسب معنای حقیقی و به حسب وضع واضع، برای بعث وجوبی وضع شده است امّا وقوع آن در یکی از این دو موقعیت، به منزله «یرمی» در «رأیت أسداً یرمی» است و یک ظهور ثانوی در معنای مجازی- آن‌هم با استناد به قرینه- تحقق پیدا می‌کند، ولی قرینه بر دو قسم است: گاهی قرینه به صورت قرینه شخصیّه و جزئیه است، مانند «یرمی» در «رأیت أسداً یرمی» که سبب می‌شود جمله، ظهور در رجل شجاع پیدا کند و مقصود از اسد، معنای استعاره‌ای و مجازی باشد، و گاهی از اوقات هم قرینه به صورت قرینه عامّه و قرینه کلّیه است، مثل ما نحن فیه که وقوع امر بعد از نهی یا بعد از توهّم نهی، قرینه عامّه‌اند بر اینکه مقصود از امر، معنای حقیقی اوّلی آن نیست بلکه مقصود، معنای مجازی آن می‌باشد[۳۴۷] که به نظر مشهور، آن معنای مجازی

عبارت از اباحه است، آن‌هم با توجه به مبنایی که مشهور در باب مجاز دارند و مجاز را استعمال مستقیم لفظ در غیر ما وضع له می‌دانند[۳۴۸]؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۹

بررسی کلام مشهور مراد مشهور، همین احتمال دوم است. بنابراین مشهور در حقیقت دو ادّعا دارند:

یک ادّعای سلبی و یک ادّعای اثباتی. ادّعای سلبی: وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، باعث می‌شود که امر، ظهور اوّلی خود را از دست بدهد یعنی ظاهر در بعث وجوبی نباشد. ادّعای ایجابی: وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، باعث می‌شود که امر، ظهور در خصوص اباحه- که یکی از معانی مجازی امر است- پیدا کند. حال ببینیم آیا کدام یک از این دو ادّعای مشهور، مورد قبول است؟ به نظر ما ادّعای اوّل مشهور قابل قبول است و وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، سبب از بین رفتن ظهور اوّلی امر خواهد شد ولی ادّعای دوم آنان تمام نیست بلکه پس از رفتن ظهور اوّلی، هیچ ظهوری جایگزین آن نشده و امر دارای اجمال و ابهام خواهد شد. این مطلب، همان چیزی است که مرحوم آخوند اختیار کرده است که توضیح آن در ضمن بحث از نظریه مرحوم آخوند مطرح خواهد شد.

۴- نظریه مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: همه اقوالی که در ارتباط با این مسئله مطرح شد- حتی مشهور- به موارد استعمال تمسک کرده‌اند و توجه نداشته‌اند که موارد استعمال، دارای خصوصیات و قرائنی است که مسئله را روشن کرده است. مثلًا مشهور استدلال کرده‌اند به اینکه اگر مریضی به طبیب مراجعه کرد و طبیب تشخیص داد که بیماری مهمی دارد و نسخه‌ای به او داد و گفت: «فلان غذا را نخور»، و این شخص پس از مدتی که معالجه کرد، بهبودی پیدا کرد و نزد طبیب آمد و طبیب مشاهده کرد بیماری او برطرف شده است لذا به او گفت: «اکنون آن غذا را بخور» پیداست که مقصود طبیب این نیست که آن شخص را ملزم به خوردن آن غذا کند

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۰

بلکه می‌خواهد بگوید: «ممنوعیت قبلی نسبت به این غذا برداشته شد». آیا تمسک به چنین چیزی می‌تواند به عنوان دلیل مطرح باشد؟ خیر، در اینجا، مورد استعمال، خصوصیتی به همراه دارد و آن این است که انسان یقین دارد که ممنوعیت آن غذا در ارتباط با بیماری او بوده است و اکنون که بیماری برطرف شده است، طبیب نمی‌خواهد شخص را ملزم به خوردن آن غذا کند بلکه می‌خواهد بگوید:

«اکنون که بیماری تو برطرف شده، ممنوعیت آن غذا هم برطرف می‌شود» و طبعاً اباحه جایگزین نهی می‌شود». این معنا به درد مسأله اصولی نمی‌خورد، زیرا در اکثر مسائل اصولی، خصوصیات مورد برای ما معلوم نیست. ما هستیم و امر مولا که به دنبال یک نهی یا توهّم نهی آمده است و نمی‌توانیم مسأله طبیب را به عنوان یک ضابطه کلّی قرار داده و بگوییم:

«هرجا امری بعد از نهی یا بعد از توهم نهی آمد، ظهور در اباحه پیدا می‌کند». این دلیل با مدّعا تطبیق نمی‌کند. بنابراین ما باید مسئله را روی عنوان کلّی‌اش و با قطع نظر از موارد استعمال، مطرح کنیم تا ببینیم آیا کلام مشهور تا چه حدّی مورد قبول قرار می‌گیرد. مرحوم آخوند می‌فرماید: ما ادّعای اوّل مشهور را قبول داریم ولی ادّعای دوم آنان را نمی‌پذیریم. ما مدّعی هستیم که امر واقع در یکی از این دو موقعیت، ظهور اوّلی خود را از دست می‌دهد ولی این را قبول نداریم که ظهور در اباحه پیدا می‌کند، بلکه

معتقدیم در این صورت، امر در هیچ معنایی ظهور ندارد، نه در معنای حقیقی و نه در معنای مجازی. مبنای این مسئله، مطلبی است که مرحوم آخونـد در کفـایه مطرح کرده- و مطلب خوبی هم هست- و آن این است که اصولًا اگر در کلام متکلّم، قرینه‌ای وجود داشته باشد و ما روی جهتی برایمان شک پیدا شود که آیا متکلّم، بر این قرینه اعتماد کرده یا نه؟ مثلًا اگر متکلّم گفت: «رأیت أسداً یرمی» و ما به علتی شک کردیم که آیا متکلّم این «یرمی» را به عنوان قرینه آورده یا برای هدف دیگر آورده است؟ در این صورت،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۱

کلام دارای اجمال می‌شود و ما نمی‌توانیم به أصالهٔ الظهور تمسک کنیم، زیرا اصالهٔ الظهور، فرع این است که موضوعش محرز باشد و ما بایـد اصل ظهور را احراز کرده باشیم تا بتوانیم به أصالهٔ الظهور تمسک کنیم. باید در «رأیت أسداً یرمی» ظهور در اصل معنای مجازی را احراز کرده باشیم تا بتوانیم به أصالهٔ الظهور تمسک کنیم. ظهور در معنای مجازی وقتی احراز می‌شود که ما احراز کنیم که متکلّم، بر این قرینه اعتماد کرده است. هرچنـد تصور این مطلب در مورد «رأیت أسداً یرمی» قدری مشکل است. مثال روشن آنجایی است که دو مطلب باشد مشتمل بر یک قرینه که ما یقین داریم که این قرینه به یکی از این دو مطلب ارتباط دارد ولی ارتباط آن نسبت به مطلب دیگر مشکوک است، مثلًا اگر متکلّم بگوید: «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» در اینجا «یرمی» کلمه واحدی است و بدون اشکال در ارتباط با ذئب قرینیت دارد، چون دنبال ذئب واقع شده است همان گونه که صاحب معالم رحمه الله و دیگران در مورد استثناء می‌گویند: استثنایی که پشت سر جمل متعدد واقع می‌شود، قدر متیقن آن این است که به جمله اخیره- که متصل به استثناء است- ارتباط دارد. بنابراین «یرمی» قرینه است که مقصود از «ذئب» معنای حقیقی آن نیست بلکه معنای مجازی آن اراده شده است و آن عبارت از «شخص متهوّر و بی‌باک و شجاع» است. امّا آیا ارتباط «یرمی» با اسد را از کجا احراز کنیم؟ ما از طرفی احتمال می‌دهیم که «یرمی» هم در ارتباط با ذئب باشد و هم در ارتباط با اسد و از طرفی احتمال می‌دهیم که اختصاص به ذئب داشته باشد. و اگر اختصاص به ذئب داشته باشد، اسد در معنای حقیقی خودش استعمال شده و دلیلی بر اینکه در معنای مجازی استعمال شده باشد نداریم. اینجا چه باید گفت؟ در اینجا می‌گوییم: چنانچه کلام، محفوف به چیزی باشد که صلاحیت برای قرینیت دارد ولی ما شک کنیم که آیا متکلّم بر این قرینه اعتماد کرده یا نه؟ کلام نه ظهور در معنای حقیقی پیدا می‌کند و نه ظهور در معنای مجازی. امّا ظهور در معنای حقیقی ندارد، زیرا احتمال می‌دهیم متکلّم بر این قرینه اعتماد کرده باشد. امّا ظهور در معنای مجازی ندارد، زیرا احتمال می‌دهیم متکلّم بر این قرینه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۲

اعتماد نکرده باشد. پس اینجا جای أصالهٔ الظهور نیست. أصالهٔ الظهور، موضوعْ لازم دارد. باید ظهور تحقق داشته باشد، هرچند که ظهور، منحصر به محدوده معنای حقیقی نیست و همان‌طور که قبلًا گفتیم: «در معنای مجازی هم ظهور تحقق پیدا می‌کند». جریان اصالهٔ الحقیقهٔ: آیا در اینجا می‌توان اصالهٔ الحقیقهٔ را مطرح کرد؟ در اصالهٔ الحقیقهٔ دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: این است که أصالهٔ الحقیقهٔ، یک اصل مستقل نباشد بلکه شعبه‌ای از أصالهٔ الظهور باشد، زیرا أصالهٔ الظهور، هم در ظهور در معنای حقیقی مطرح است و هم در ظهور در معنای مجازی. و أصالهٔ الحقیقه، تنها بخش ظهور در معنای حقیقی را دلالت می‌کند. بنابراین احتمال- که واقع هم همین است- در جاهایی که کلام مشتمل بر چیزی است که صلاحیت قرینیت دارد، نه أصالهٔ الظهور پیاده می‌شود و نه أصالهٔ الحقیقه. احتمال دوم: این است که بگوییم: أصالهٔ الحقیقهٔ، یک اصل عقلایی تعبدی است که در بین عقلا هم، اصل تعبدی فرض کنیم و بگوییم: این اصل، هیچ پایه و ریشه‌ای ندارد، استناد به ظهور هم ندارد. مورد أصالهٔ الحقیقه جایی است که در حقیقی بودن و مجازی بودن یک استعمال شک کنیم، اگرچه در هیچ‌کدام هم ظهور نداشته باشد و گویا همین حقیقی بودن، یک رجحان و مزیّتی است که سبب می‌شود کلام را بر معنای حقیقی حمل کنیم، درحالی‌که از نظر عدم ظهور با معنای مجازی مشترک است. اگر ما در باب أصالهٔ الحقیقه یک چنین مبنایی را اختیار کردیم، باید در جمله «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» بگوییم: «اسد، حمل بر

معنـای حقیقی می‌شود ولی نه به خـاطر ظهور در آن معنا بلکه به خاطر أصالـهٔ الحقیقه که یک اصـلی است که تعبـداً نزد عقلا معتبر است». ولی این مبنا را نمی‌توان پذیرفت که اصلی در بین عقلا بدون جهت و فقط به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۳

عنوان تعبـد عقلایی معتبر باشد. و حق این است که أصالهٔ الحقیقه به عنوان شـعبه‌ای از أصالهٔ الظهور مطرح است و منحصـر به جایی است که لفظ ظهور در معنای حقیقی داشـته باشـد و آن در صورتی است که بدانیم متکلّم اعتماد بر قرینه نکرده است. بنابراین کلام مرحوم آخونـد که می‌فرمایـد: «امر واقع بعـد از نهی یـا بعـد از توهم نهی، هم ظهور در معنـای حقیقی‌اش را از دست می‌دهـد و هم ظهور در معنای مجازی پیـدا نمی‌کند» مسـتند به همین مبناست ولی فرق ما نحن فیه- یعنی امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهم نهی- با مثال «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» در دو جهت است: ۱- آن مثال به عنوان قرینه لفظیه مطرح بود ولی ما نحن فیه به عنوان قرینه حالیه مطرح است. حـتی در وقـوع پشت سـر نهی هم این‌طـور نیست که در خود جمله، قرینه لفظیّه وجود داشـته باشـد بلکه این سـابقه‌اش سـابقه خارجیه است، یعنی ما از خارج می‌دانیم که این شـیء قبلًا منهی عنه بوده است. لـذا قرینه در اینجا قرینه حالیه است و به تعبیر دیگر: قرینه‌ای است که مربـوط به موقعیت امر است نه قرینه لفظیه‌ای که در مقـام امر آورده شـده باشـد. ۲- قرینه در «رأیت أسـداً و ذئباً یرمی» علاوه بر اینکه قرینه لفظیّه است، قرینه شخصـیّه نیز می‌باشد، ولی در ما نحن فیه، قرینه عامّه مطرح است، یعنی هرجا امری بعـد از نهی یا بعـد از توهم نهی قرار گیرد. ولی این خصوصـیات، فرقی در مسئله ایجاد نمی‌کنـد بعد از اینکه همه این‌ها صـلاحیت برای قرینیت دارند.

دو نکته در کلام مرحوم آخوند

اکنون که از توضیـح کلام مرحوم آخونـد فارغ شدیم، لازم است دو نکته را که در کلام مرحوم آخوند مطرح شده مورد دقّت قرار دهیم: نکته اوّل: عبارت مرحوم آخونـد در بیان مختار ایشان، بر یک فرض مسئله دلالت می‌کنـد و آن «امر واقع بعـد از نهی» اسـت ولی ایشان این مسئله را به عنوان مثال مطرح

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۴

کرده و هر دو فرض را در نظر دارد. نکته دوم: در ابتدای برخورد با کلام مرحوم آخوند، ممکن است تصور شود که مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید: «ظهور در معنای مجازی از بین می‌رود و ما در میان معانی مجازیّه مردّد می‌باشیم و نمی‌دانیم کدام معنای مجازی اراده شـده است و به عبـارت دیگر: در اینجـا قرینه صـارفه وجـود دارد و قرینه معیّنه وجود نـدارد» ولی این معنـا مراد مرحوم آخوند نیست بلکه مراد ایشـان این است که امر واقع بعـد از نهی یـا بعـد از توهّم نهی، نه ظهور در معنـای حقیقی دارد و نه ظهور در معنای مجازی دارد، هرچنـد معنای مجازی به صورت مردّد باشـد که کسـی بگویـد: «اجمالًا معنای مجازی اراده شـده ولی نمی‌دانیم کـدام یک از معانی مجازیه اراده شـده است». ایشان وقتی می‌فرماید: «ظهور در هیچ‌یک از معانی سه‌گانه ندارد» می‌فرماید: «و التحقیق أنّه لا مجال للتشبث بموارد الاسـتعمال فإنّه قلّ مورد منها یکون خالیاً عن قرینـهٔ علی الوجوب أو الإباحـهٔ أو التبعیـهٔ» ملاحظه می‌شود که ایشـان در ارتبـاط بـا وجـوب هـم- که معنـای حقیقی است- می‌فرمایـد: در مـورد اسـتعمال آن قرینه بر وجـوب تحقـق دارد. سـپس می‌فرمایـد: «و مع فرض التجریـد عنهـا لم یظهر بعـد کون عقیب الحظر موجباً لظهورهـا فی غیر مـا تکون ظـاهرهٔ فیه» یعنی اگر جایی فرض کنیم که هیـچ قرینه‌ای وجود نـدارد، هنوز ظهوری پیـدا نشـده برای اینکه بودن امر بعـد از نهی موجب ظهور هیئت در معنـای مجـازی شود. سـپس می‌فرمایـد: «غایـهٔ الأمر یکون موجباً لإجمالها غیر ظاهرهٔ فی واحـد منها إلّا بقرینـهٔ اخری». یکی از موارد «منها»، خود وجوب است که عبـارت از معنـای حقیقی است. بنـابراین اگرچه در ابتـدای امر ممکن است به ذهن بیایـد که ایشان می‌خواهد

بگوید: «در هیچ‌یک از معانی مجازیه ظهور ندارد» ولی با توجه به اینکه وجوب را هم قبلًا ذکر کرده، وقتی کلمه «منها» را می‌گوید، شامل وجوب هم شده و معنای عبارت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۵

این می‌شود که امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهم نهی در هیچ معنایی ظهور ندارد، نه در وجوب- که معنای حقیقی است- و نه در اباحه و نه در تبعیت و امثال این‌ها که به عنوان معانی مجازیه مطرح است ۳۴۹]. نتیجه بحث در ارتباط با امر واقع بعد از نهی یا توهم نهی از آنچه گفته شد معلوم گردید که حق با مرحوم آخوند است که فرمود: ادعای اوّل مشهور مورد قبول است یعنی امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهم نهی، ظهور اوّلی خود را از دست می‌دهد ولی ادّعای دوم مشهور مورد قبول نیست و امر واقع بعد از نهی یا توهم نهی، پس از اینکه ظهور اوّلی خود را از دست داد، در هیچ معنایی ظهور پیدا نمی‌کند، بر خلاف مشهور که معتقد بودند در این صورت ظهور در اباحه پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۷

مرّه و تکرار

اشاره

تا اینجا عنوان بحث روی هیئت افعل و ما شابهها بود ولی در بحث مرّه و تکرار عنوان بحث را روی صیغه امر برده‌اند. صیغه عبارت از مجموع مادّه و هیئت است. بعداً بحث خواهیم کرد که آیا قرائنی وجود دارد که ما مسئله را در ارتباط با هیئت بدانیم؟ یا قرینه‌ای وجود دارد که مسئله را در ارتباط با مادّه بدانیم؟ یا قرینه‌ای وجود دارد که مسئله را در ارتباط با مجموع مادّه و هیئت بدانیم؟ بالاخره در اینجا عنوان بحث روی صیغه امر برده شده است. می‌خواهیم ببینیم آیا صیغه امر دلالت بر مرّه می‌کند یا دلالت بر تکرار می‌کند یا اینکه بر هیچ‌کدام از این دو دلالت نمی‌کند؟ قبل از پرداختن به اساس بحث لازم است دو مطلب را مشخص کنیم: ۱- آیا نزاع مربوط به هیئت است یا مربوط به مادّه یا مربوط به مجموع هیئت و مادّه است؟ ۲- آیا مقصود از مرّه و تکرار چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۸

مطلب اوّل آیا نزاع مرّه و تکرار مربوط به چیست؟

اشاره

آیا نزاع مربوط به هیئت است یا مربوط به مادّه و یا مربوط به مجموع هیئت و مادّه است؟ و آیا ما دلیلی داریم که یکی از این حالات را تعیین کند یا چنین دلیلی نداریم؟

نظریّه اوّل: (نزاع در ارتباط با هیئت است)

اشاره

این نظریه می گوید: نزاع در ارتباط با هیئت است، زیرا آنچه نزد متأخرین از ادباء مسلّم است این است که مشتقات، از نظر مواد یکسان هستند و اختلافی که بین آنها از نظر معنا وجود دارد، در ارتباط با هیئات این‌هاست. هیئت فعل ماضی است که معنای ماضی را ممتاز از مضارع می کند. هیئت فعل مضارع است که معنای مضارع را ممتاز از ماضی می کند. و نیز اختلاف میان اسم فاعل و اسم مفعول- که اختلاف بزرگی است- در ارتباط با هیئات آنهاست. هیئت فاعل، دلالت بر معنای فاعلی دارد و هیئت مفعول دلالت بر معنای مفعولی دارد. بنابراین در ما نحن فیه نیز نزاع در ارتباط با مرّه و تکرار، مربوط به هیئت امر است نه مربوط به مادّه آن، زیرا اگر مربوط به مادّه بود باید این نزاع در تمامی افعال و مشتقات جریان داشته باشد، یعنی همان‌طور که ما بحث می کنیم آیا معنای «اضرب» عبارت از «اضرب مرّةً» است یا «اضرب مکرّراً» و یا اینکه مرّه و تکرار خارج از معنای «اضرب» است؟ باید در معنای «ضَرَبَ» هم این اختلاف وجود داشته باشد که آیا «ضَرَبَ» به معنای این است که ضَرْب در زمان گذشته یک بار واقع شده است یا مکرّر واقع شده است و یا اینکه مرّه و تکرار خارج از معنای ضَرَبَ است؟ به عبارت دیگر: اگر نزاع در صیغه امر، در ارتباط با مادّه امر- یعنی ضربی که در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۹

اضْرِبْ وجود دارد- بوده است پس چرا این نزاع را فقط در مورد صیغه امر مطرح کرده‌اند و در مورد ماضی و مضارع مطرح نکرده‌اند؟ مادّه امر با مادّه مضارع و ماضی و اسم فاعل و اسم مفعول یکسان است، درحالی که در باب سایر افعال و مشتقات، کسی چنین نزاعی را مطرح نکرده است. این دلیل را مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده ولی استدلال صاحب فصول رحمه الله را بیان کرده است.

کلام صاحب فصول رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله دلیل اقامه کرده است که نزاع را از محدوده مادّه خارج کرده و منحصر به هیئت بنماید. ایشان می‌فرماید: سکّاکی که استاد ادبیات عرب است ادّعای اجماع و اتفاق کرده بر اینکه «المصدر إذا کان خالیاً من اللّام و التنوین لا یدلّ إلّا علی نفس الماهیة» یعنی مصدری که خالی از الف و لام و تنوین باشد، فقط بر نفس ماهیت دلالت می کند و عنوان دیگری همراه آن نیست. بنابراین، مادّه امر فقط بر نفس ماهیت دلالت می کند و آنچه مورد اختلاف است عبارت از مفاد هیئت می‌باشد. بحث در این است که آیا در کنار این ماهیت، قید مرّه هم هست؟ آیا قید تکرار هم هست؟ یا اینکه هیچ‌کدام از این‌ها نیست. پس صاحب فصول رحمه الله اجماعی را که سکّاکی نقل کرده، قرینه قرار داده بر اینکه نزاع در ما نحن فیه مربوط به هیئت است.[۳۵۰] اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله مرحوم آخوند می‌فرماید: این استدلال صاحب فصول رحمه الله درست نیست، زیرا معقد اجماع سکّاکی عبارت از مصدری است که مجرّد از لام و تنوین باشد. و مصدر، مادّه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۰

مشتقات نیست بلکه مصدر هم یکی از مشتقات است و مانند سایر مشتقات، دارای هیئت و مادّه است، خصوصاً با توجه به اینکه هیئات مصادر هم یک هیئات خاصه‌ای است و این‌طور نیست که هر هیئتی صلاحیت مصدریت داشته باشد. در ثلاثی مزید که نه تنها هیئات مصادر مشخص است بلکه منحصر هم هست و از آن ابوابی که ذکر کرده‌اند تجاوز نمی کند. در ثلاثی مجرّد هم هیئاتش محفوظ است، هر چیزی نمی‌تواند عنوان مصدری پیدا کند. در رباعی مجرّد و رباعی مزید نیز همین‌طور است. پس اینکه ما می‌بینیم مصادر دارای هیئات خاصّی است، دلیل بر این است که مصادر هم- مانند مشتقّات دیگر- دارای ماده و هم دارای هیئت

است و چیزی که هم دارای مـادّه و هم دارای هیئت است نمی‌توانـد مـادّه سـایر مشـتقات واقع شود. آنچه در مشـتقات جریـان دارد، نفس مـادّه است امّا هیئت مصـدر- مثل فَعْل- در ماضـی و مضارع محفوظ نیست آنچه محفوظ است، همان مادّه‌ای است که هم در مصـدر محفوظ است و هم در سایر مشـتقات. ممکن است کسـی بگویـد: ما تا به حال چنین چیزی نشـنیده بودیم. ما از روز اوّل که وارد بحث‌های ادبی شـدیم به ما می‌گفتنـد: «بـدان که مصدر اصل کلام است» و تا کنون فکر می‌کردیم معنای این جمله این اسـت که مصدر، مادّه برای افعال و مشـتقات است. ولی بنا بر آنچه شـما می‌گویید مصدر هم در ردیف سایر مشـتقات قرار گرفته و دارای مادّه و هیئت است و چیزی که مادّه و هیئت دارد نمی‌توانـد مادّه برای سایر مشـتقات واقع شود. مرحوم آخوند در پاسخ اشـکال فوق می‌فرمایـد: معنای جمله «مصدر اصل کلام است» این نیست که مصدر، مادّه مشـتقات است، بلکه اصل بودن مصدر به این معناسـت که واضع وقتی خواسـته لفظی را برای یک معنای کلّی وضع کنـد، اوّلین لفظی که در این زمینه وضع می‌کند مصدر است که دارای مادّه و هیئت می‌باشد. و پس از آن می‌آید مشتقات دیگری را که با این مصدر، در لفظ و معنا مشترکند وضع می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۱

بنابراین معنای اصل بودن، عبارت از تقدّم در وضع است. در این رابطه می‌گویند:

«واضع، آن چیزی را که اوّل وضع می‌کنـد، به وضع شخصـی وضع می‌کنـد و سـایر مشـتقات را- به لحـاظ موادشـان و هیئاتشان- به وضع نوعی یا شخصی [۳۵۱] وضع می‌کنـد. مثلًا واضع می‌خواهـد برای معنای «کتک» و «زدن» یک لفظی را وضع کند. آیا می‌تواند هیـچ هیئتی در نظر نگرفته و «ض، ر، ب،» را- به شـرط اینکه «ض» اوّل و «ر» دوم و «ب» سوم باشـد- برای معنـای «زدن» و «کتـک» وضع کنـد؟ معلوم است که چنین چیزی مسأله وضع را منضـبط نمی‌کنـد، لـذا می‌آیـد به مصدر اصالت می‌دهد یعنی ابتدا مصدر را وضع می‌کنـد نه اینکه معنای اصالت مصدر این باشد که مصدر در ضـمن همه مشـتقات وجود دارد. خلاصه اینکه مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله این اشـکال را دارد که اگر اتفاق و اجماعی روی مصـدر واقع شـد، شـما نمی‌توانیـد به عنوان اینکه مصدر، مـادّه مشـتقات است، این اجمـاع را در ارتباط با همه مشـتقات جاری بدانیـد.[۳۵۲] ولی مرحوم آخونـد دیگر بیـان نمی‌کنـد که این مصدری که دارای مادّه و هیئت است، آیا مفاد هیئت آن چیست؟ مفاد هیئت سایر مشتقات روشن است ولی آیا مفاد هیئت مصدر- زایـد بر معنـایی که در ارتبـاط بـا اصـل مـادّه است- عبـارت از چیست؟ در اینجـا دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: حضـرت امام خمینی رحمه الله فرموده است: هیئت مصـدر، معنـای خاصـی نـدارد بلکه فقـط برای امکـان تنطّق به مـادّه است. مثلًا «فَعْل» در مورد «ضَـرْب» برای این است که ضاد و راء و باء بتوانـد به صورت یک لفظ، تنطّق پیـدا کنـد نه برای اینکه یک معنای خاصـی- زایـد بر مادّه- در هیئت مصدر مطرح باشد.[۳۵۳] احتمال دوم: این است که هیئت مصدر، دارای معنایی زاید بر معنای مادّه است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۲

مؤیّد این حرف، مطلبی است که نحویین ذکر کرده‌اند که مصدر، یا به معنای فاعل است و یا به معنای مفعول. و فاعل و مفعول- به لحاظ هیئتشان- دارای یک معنای اضافه بر مادّه می‌باشـند. ضارب بر عنوان صـدور ضـرب دلالت می‌کنـد، مضـروب بر عنوان وقوع ضرب بر شـخص دلالـت می‌کنـد. این جمله که «مصـدر، یـا بایـد به معنـای اسم فاعل باشـد یا به معنای اسم مفعول» برگشت به این می‌کند که در هیئت مصدر، اضافه‌ای راجع به اصل مادّه وجود دارد. حال آیا آن اضافه چیست؟ در مثل «ضَرْب» یک مادّه‌ای وجود دارد که از حیث معنا، مشترک بین همه مشتقات است و آن عبارت از «کتک» می‌باشد.

این مادّه در همه مشتقات- یعنی کتک‌زننده، کتک‌خورنده، کتک زد، کتک می‌زند، کتک بزن و ...- وجود دارد و هرکدام از این مشـتقات، دارای معنایی زایـد بر اصل مادّه می‌باشـند. در مصدر هم همین معنا وجود دارد و اضافه‌اش هم عبارت از این است که در آخر معنای فارسـی مصدر، باید «دن» یا «تن» وجود داشته باشد، یعنی معنای «ضرب» عبارت از «کتک» نیست بلکه عبارت از «کتک زدن» یـا «کتـک خوردن» است و این «زدن» و «خوردن» معنـای هیئت مصـدر است که در مـادّه مشترک وجود نـدارد. به نظر ما این

احتمال دوم اقرب است. بررسی اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله اشکال کرد که اگر اجماع روی مصدر منعقد باشد، دلیل بر این نمی‌شود که ما مادّه امر را از نزاع مرّه و تکرار خارج کنیم، زیرا مصدر، غیر از مادّه امر است. مصدر، یک مجموعه مرکّب از مادّه و هیئت است و اگر مسأله‌ای در ارتباط با مصدر مطرح شد، ربطی به مادّه مشتقات- که از جمله آنها امر است- پیدا نمی‌کند. به نظر ما این اشکال بر صاحب فصول رحمه الله وارد نبوده و کلام ایشان کلام متقنی است، زیرا: اوّلًا: اگرچه مصدر دارای مادّه و هیئت است، ولی ادبای متأخر و محقّقین از آنان

تسالم دارند بر اینکه مادّه در مصدر و مشتقات، متغایر نیستند و همه مشتقّات و همه هیئاتی که در یک مادّه مشترکند، از نظر معنای مادّه، اختلافی ندارند. مادّه فعل ماضی، مغایر با مادّه فعل مضارع نیست. مادّه مصدر هم مغایر با مادّه سایر مشتقات نیست، اگرچه هیئت آنها فرق می‌کند. ثانیاً: آیا عروض هیئت بر مادّه، به چه منظور است؟ سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: عروض هیئت، معنایی را زاید بر معنای مادّه افاده کند، مثلًا «ضَرْب» علاوه بر اینکه بر «کتک» دلالت می‌کند، در مورد فعل ماضی اضافه‌ای را هم دارد و آن تحقق ضَرْب از رجل غایب در زمان ماضی است. این اضافه، مفاد هیئت فعل ماضی است و همین‌طور در سایر افعال و اسم فاعل و مفعول و سایر مشتقات ملاحظه می‌کنیم که هیئت، منافات با مادّه ندارد بلکه همان معنای مادّه را با یک اضافه‌ای بیان می‌کند. احتمال دوم: عروض هیئت، هیچ تغییری در معنای مادّه به وجود نمی‌آورد، یعنی نه موجب کم شدن از معنای مادّه و نه موجب اضافه شدن بر معنای مادّه می‌شود، روی مبنایی که امام خمینی رحمه الله در ارتباط با مفاد هیئت مصدر مطرح کردند که به نظر ایشان هیئت مصدر، یک معنایی را زاید بر معنای مادّه به وجود نمی‌آورد بلکه صرفاً به منظور تمکّن از تنطق به مادّه است. احتمال سوم: این است که هیئت مصدر بخواهد چیزی از معنای مادّه کم کند. و این احتمال، برفرض هم، معقول باشد، ولی امری است مخالف با واقعیت، زیرا ما جایی نداریم که هیئت چنین کاری انجام داده باشد. وقتی این دو مطلب روشن شد می‌گوییم: سکّاکی می‌گوید: «اهل ادب اتفاق کرده‌اند که مصدر مجرد از لام و تنوین، دلالت بر نفس ماهیت می‌کند». حال شما (مرحوم آخوند) می‌گویید: «مصدر دارای هیئت و مادّه است» ما هم این را قبول داریم ولی اگر مسأله مرّه و تکرار در مادّه دخالت داشت،

در مادّه مصدر هم دخالت دارد. پس نفس اجماع بر اینکه در محدوده مصدر، هیچ معنایی جز نفس ماهیت یافت نمی‌شود، دلیل بر این است که حساب مرّه و تکرار را باید از حساب مادّه جدا کنید خواه- همان‌طورکه گفتیم- برای هیئت مصدر، یک معنای اضافی قائل شوید و یا اینکه معنای اضافی قائل نشوید، آن‌گونه که امام خمینی رحمه الله عقیده داشت. لذا دلیل صاحب فصول رحمه الله دلیل متقن و محکمی است و ما از راه این دلیل می‌فهمیم که نزاع در صیغه امر در ارتباط با مرّه و تکرار، نمی‌تواند به مادّه صیغه امر ارتباط داشته باشد. یک دلیل دیگر نیز ما ذکر کردیم که از طرح نزاع در مورد صیغه امر، معلوم می‌شود که نزاع در ارتباط با مادّه نیست و الّا باید در ارتباط با فعل ماضی و مضارع و اسم فاعل و اسم مفعول هم مطرح می‌شد، زیرا صیغه امر با سایر صیغه‌ها، از نظر مادّه، مشترک است.

نظریه دوم: (نزاع در مورد مجموع مادّه و هیئت است)

ممکن است کسی بگوید: نزاع در ارتباط با مجموع مادّه و هیئت است و مؤیّد آن‌هم این است که در اینجا عنوان «صیغه» مطرح شده است و صیغه به معنای «مجموع مادّه و هیئت» می‌باشد. به نظر ما این احتمال هم درست نیست زیرا در باب مشتقات، ما غیر از مصدر جایی را نداریم که مجموع مادّه و هیئت دارای وضع باشد. در همه مشتقات دو وضعْ وجود دارد: یک وضع در ارتباط با

هیئت و یک وضع در ارتباط با مادّه. خواه شما نام آن را وضع شخصی بگذارید یا وضع نوعی یا یکی را شخصی و دیگری را نوعی قرار دهید، ما فعلًا کاری با این مطلب نداریم. وقتی دو وضع در کار شد، ما چگونه می‌توانیم وقتی به صیغه امر می‌رسیم بگوییم: مجموع مادّه و هیئت دلالت بر مرّه یا تکرار می‌کند؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۵

مگر مجموع دارای وضع است، تا اینکه مرّه یا تکرار، در معنای موضوع له آن دخالت داشته باشد؟ خیر، ما یا باید مرّه و تکرار را به حساب مادّه و یا به حساب هیئت بگذاریم، امّا اگر بخواهیم بگوییم: «مجموعه مادّه و هیئت دلالت بر مرّه یا تکرار می‌کند، نه خصوص مادّه و نه خصوص هیئت» لازمه این حرف این است که ما برای مجموعه حسابی باز کنیم و وضعی قائل شویم، درحالی‌که در هیچ‌یک از مشتقات، این معنا وجود ندارد، فقط در مصدر است که مجموع مادّه و هیئت دارای وضعی جدا از وضع مادّه و وضع هیئت است، آن‌هم نه روی آن معنایی که ما ذکر کردیم. بنا بر معنایی که ما ذکر کردیم، مصدر، هم هیئتش دارای یک معنا و هم مادّه‌اش دارای یک معناست. مادّه، دلالت بر «کتک» و هیئت دلالت بر «زدن» یا «خوردن» می‌کند و باز مسأله تعدّد مطرح است. بنابراین مسلّم است که ما نباید مسأله مرّه و تکرار را به حساب مجموعه مادّه و هیئت بگذاریم که هیئت به تنهایی چنین دلالتی نداشته باشد، مادّه هم به تنهایی دلالت نداشته باشد ولی مجموع مادّه و هیئت، دلالت بر مرّه یا دلالت بر تکرار کند.

پس آنچه تا اینجا متعیّن می‌شود همان نظریه اوّل است که نزاع را در ارتباط با هیئت می‌دانست. ولی امام خمینی رحمه الله این نظریه را مورد اشکال قرار داده و نظریه دیگری را مطرح کرده است که در حقیقت به عنوان تحقیق مسأله مرّه و تکرار می‌باشد که در ذیل به بحث و بررسی پیرامون آن می‌پردازیم:

نظریه سوم: نظریه حضرت امام خمینی رحمه الله

ایشان ابتدا می‌فرماید: معقول نیست که مرّه و تکرار در ارتباط با هیئت باشد، زیرا مفاد هیئت، عبارت از بعث وجوبی اعتباری (یا طلب وجوبی)[۳۵۴] و مفاد مادّه عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۶

ماهیت است و اگر مرّه و تکرار بخواهد به این بعث و تحریک وجوبی اعتباری ارتباط پیدا کند، معنای مرّه قابل تصوّر است، زیرا معنای مرّه این می‌شود که «بعث و تحریک وجوبی اعتباری، به این ماهیت تعلّق گرفته ولی مرّةٔ واحدةٔ»، یعنی مرّه واحده، در ارتباط با تعلّق و هیئت است. ولی معنای تکرار قابل تصور نیست، زیرا تکرار باید قید برای هیئت باشد، و در این صورت معنای تکرار این می‌شود که «بعث و تحریک وجوبی اعتباری، مکرّراً به مفاد مادّه، یعنی نفس ماهیت تعلّق گرفته است». درحالی‌که نفس این معنا غیر قابل تصور است، نه اینکه دلیلی بر نفی تکرار داشته باشیم، زیرا ماهیت واحده، بدون هیچ‌گونه تغییر و اختلافی- از نظر زمان و غیر زمان- نمی‌تواند به طور مکرّر، متعلّق بعث و تحریک قرار گیرد. یک هیئت افعل، با یک استعمال و در یک زمان، نمی‌تواند بعث و تحریک متعدّدی را متوجّه یک ماهیت کند. خواه ما مفاد هیئت افعل را اراده بدانیم یا بعث و تحریک بدانیم. تشخّص اراده، به مراد است، اگر مراد، واحد باشد و هیچ‌گونه تعدّدی در آن وجود نداشته باشد، اراده‌های متعدّد نمی‌تواند به آن تعلّق گیرد. کسی نمی‌تواند بگوید: «من در زمان واحد، در آنِ واحد- بدون هیچ تغییری- فلان چیز را چند مرتبه اراده کردم». در بعث و تحریک هم همین‌طور است اگر بعث و تحریک جنبه تأکید داشت، مولا می‌توانست به‌طور مکرّر امر کند ولی اینجا جنبه تأکید ندارد و مسأله تأسیس مطرح است و نمی‌تواند به طور مکرّر به یک ماهیت تعلّق بگیرد، با فرض اینکه در نفس ماهیت و زمان استعمال، هیچ‌گونه تعدّد و تقیّدی وجود ندارد. روشن است که قائل به تکرار نمی‌تواند چنین امر غیر معقولی را ادعا کند. بنابراین ما قبل از اینکه وارد

مقـام اثبـات شویم و وجود دلیـل بر تکرار را نفی کنیم، در مقام ثبوت مسئله را خاتمه داده و می گوییم: «قول به تکرار، در ارتباط با هیئت، قابل تصوّر نیست». اشـکال: مرحوم آخوند در همین بحث مرّه و تکرار فرموده است: «فلاسفه می گویند: الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی، لا موجودهٔ و لا معدومهٔ،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۷

لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ[۳۵۵] و معنای این حرف- به نظر مرحوم آخوند-[۳۵۶] این است که طلب [۳۵۷] نمی‌تواند به نفس ماهیت تعلّق بگیرد و الّا اگر به خود مـاهیت متعلّق شود با «الماهیـهٔ من حیث هی ...» مغایرت پیـدا می‌کنـد». حال ممکن است کسـی به این حرف مرحوم آخونـد اسـتناد کرده و بگوید: بعث و تحریک اعتباری، به ماهیت تعلّق نمی گیرد بلکه به ایجاد ماهیت تعلّق می گیرد و ایجاد ماهیت، قابل تکثیر و تعدّد است. نفس ماهیت، شـیء واحد است و قابل تکثیر نیست ولی وجود قابل تکثیر است. ماهیت واحد را نمی‌توان ماهیـات نامیـد ولی از وجودات یـک مـاهیت، به وجودات تعبیر می‌شود. پس معلوم می‌شود که در مرحله ایجـاد، تعـدّدْ وجـود دارد، در این صـورت چه مـانعی دارد که کلمه تکرار به عنوان قیـدی در ارتبـاط بـا مفـاد هیئت باشـد و بگوییم: چون ایجـاد مـاهیت، قابل تعـدّد است، بعث و تحریک هم مکرّر است. جواب:[۳۵۸] اوّلًا: شـما کلمه ایجاد را از کجا آورده‌اید؟ شـما می گویید: «البعث و التحریک إلی إیجاد الطبیعـهٔ» ظاهر کلام شـما این است که ما بعـد إلی بایـد مفاد مادّه باشـد، زیرا هیئت افعل، برای بعث و تحریک به مفاد مادّه است. و ما این حرف را جواب دادیم. ما گفتیم:

سکّاکی می گویـد: «مصـدر مجرّد از لام و تنوین، بر چیزی غیر از نفس ماهیت دلالت نمی‌کنـد»، یعنی کلمه وجود همراه آن نیست. بحث‌هـای مفصّلی که در ارتبـاط بـا أصالـهٔ الوجود و أصالـهٔ الماهیـهٔ مطرح شـده، دلیـل بر این است که وجود و مـاهیت، دو مطلب می‌باشـند. بنابراین وقتی مفاد مصـدر عبارت از نفس ماهیت شـد، چرا شـما به هیئت افعل که می‌رسیـد، می گویید: «مفاد آن، بعث و تحریک به ایجاد ماهیت است»؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۸

کلمه ایجـاد را از کجـا می‌آوریـد؟ آیا ایجاد، در معنای مادّه مطرح است؟ خیر، مفاد مادّه عبارت از نفس ماهیت است. آیا ایجاد در مفـاد هیئت مطرح است؟ خیر، مفـاد هیئت عبـارت از بعث و تحریـک است. و اگر بگوییـد: «ایجاد، در مفاد هیئت مطرح است، زیرا برای تحقّق امتثـال، راهی جز مسأله ایجـاد نـداریم» جوابش این است که مقام امتثال، غیر از مقام تعلّق تکلیف است. امتثال، با وجودْ تحقّق پیـدا می کنـد ولی مرحله تعلّق تکلیف، در ارتبـاط با ماهیت است. اگرچه امتثال، بـدون وجودْ تحقّق پیـدا نمی کنـد ولی وجود نقشی در متعلّق تکلیف ندارد. ثانیاً: امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما پای ایجاد را به میان می‌آوریم و می گوییم:

«البعث و التحریـک إلی إیجـاد الطبیعـهٔ» ولی قائـل به تکرار می گویـد: «مکرّراً». درحـالی که هیئت، دارای معنایی حرفی است. معنای حرفی- همـان‌طورکه در بحث حروف گفتیم- معنایی است که هیـچ گونه اسـتقلالی برای آن وجود نـدارد و لحاظ اسـتقلالی به آن تعلّق نمی گیرد، نه در مرحله ذهن و نه در مرحله خارج و نه در مرحله تشکیل کلام.[۳۵۹] بلکه معانی حرفیه، همواره به عنوان حالت و آلت برای غیر ملاحظه می‌شونـد. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگر ما تکرار را به عنوان قیدی در ارتباط با مفاد هیئت بیاوریم، بـا توجه به اینکه هیئت، معنـای حرفی است، لازم می‌آیـد که در اسـتعمال واحـد، هیئت را به عنوان آلت برای غیر ملاحظه کنیم و با توجه به اینکه می‌خواهیم هیئت را مقیّد به تکرار کنیم لازم می‌آید که در همان استعمال، هیئت را استقلالًا ملاحظه کنیم.

چگونه می‌شود در استعمال واحد، ما برای هیئت، هم لحاظ آلی و هم لحاظ استقلالی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۹

ملاحظه کنیم؟ اشـکال: در اینجـا گویـا کسـی به امام خمینی رحمه الله می گویـد: خود شـما به ما یاد دادیـد که اکثر قیوداتی که در جملات است، مربوط به هیئات است، مثلًا «یوم الجمعهٔ» در جمله «ضَـرَبْتُ زیداً یوم الجمعهٔ» قید برای مفاد هیئت ضَرَبْتُ- یعنی وقوع

ضرب از متکلّم- است و این «وقوع ضرب از متکلّم» یک معنای حرفی است. پس چطور در این مثال، تقیید معنای حرفی را می‌پذیرید ولی در ما نحن فیه، آن را غیر ممکن می‌دانید؟ جواب: امام خمینی رحمه الله در پاسخ این توهّم می‌فرماید: در جمله «ضربتُ زیداً یوم الجمعهٔ» دو لحاظ به هیئت تعلّق می گیرد: یکی به مناسبت اصل آن و دیگری به مناسبت قید آن. هیئت، در ارتباط با گفتن «ضربتُ» دارای لحاظ آلی است ولی وقتی از این لفظ عبور کرده و کلمه زید را هم مطرح کرده و خواستیم «یوم الجمعهٔ» را ذکر کنیم، برمی گردیم و همان هیئتی را که قبلًا در گفتن «ضربت» به نحو غیر استقلالی ملاحظه کردیم، به نحو استقلالی ملاحظه می کنیم تا بتوانیم آن را مقیّد به «یوم الجمعهٔ» بنماییم، در اینجا مانعی ندارد زیرا در دو مرحله است: یک مرحله، اوّل کلام و یک مرحله، آخر کلام. امّا در ما نحن فیه، فقط یک کلمه داریم به نام هیئت افعل، که این کلمه مرکب از مادّه و هیئت است. مادّه آن خارج از بحث است،[۳۶۰] هیئت آن‌هم دارای معنای حرفی است و غیر از این هم چیز دیگری وجود ندارد. چگونه می‌شود هیئت را در آنِ واحد، هم به صورت استقلالی ملاحظه کنیم و هم به صورت تبعی؟ بله اگر قید «مکرّراً» در عبارت متکلّم وجود داشت و مثلًا می گفت: «ادخل السوق مکرّراً» مانعی نداشت که ما بگوییم: «هیئت در ادخل به لحاظ معنای حرفی استعمال شده و وقتی به «مکرّراً» رسیده‌ایم یک لحاظ استقلالی ثانوی نسبت به هیئت در نظر می گیریم». امّا فرض این است که کلمه «مکرّراً» را در عبارت نداریم. ما هستیم و مجرّد هیئت افعل- چون مادّه از بحث خارج است- و هیئت افعل هم دارای معنای حرفی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۰

است، چگونه می‌توان در عین اینکه لحاظ متعلّق به آن لحاظ آلی و تبعی است، یک لحاظ استقلالی هم در ارتباط با تقیید به تکرار- که در بطن هیئت افعل است، به حسب فرض- به آن تعلّق بگیرد؟ بنابراین اگرچه ما اکثر قیود را در ارتباط با مفاد هیئت می‌دانیم ولی در اینجا خصوصیتی وجود دارد که ما نمی‌توانیم قید تکرار را در ارتباط با مفاد هیئت مطرح کنیم. اشکال ممکن است کسی بگوید: قبول می کنیم که تقیید معنای حرفی در اینجا با سایر موارد فرق می کند ولی ما مسئله را از طریق دیگر مطرح کرده و می گوییم: اگر تکرار به معنای تقیید باشد، اشکال شما وارد است ولی ما تکرار را به عنوان قید مطرح نمی کنیم، بلکه ما به جای کلمه «ایجاد» کلمه «ایجادات» را قرار داده و می گوییم: مفاد هیئت افعل، عبارت از «بعث به ایجادات طبیعت» است. قائل به مرّه، «ایجاد طبیعت» را مبعوث الیه می‌داند ولی قائل به تکرار، «ایجادات طبیعت» را متعلّق بعث می‌داند. در این صورت مسأله تکرار از عنوان ایجادات قابل استفاده است و به صورت قید هم مطرح نشده است. امام خمینی رحمه الله در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: اگرچه ما- بر خلاف مرحوم آخوند- استعمال لفظ در اکثر از معنا را جایز می‌دانیم و در استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد هم فرقی میان اسم و فعل و حرف وجود ندارد.

ولی در ما نحن فیه، ما در مقام استعمال بحث نمی کنیم، آنچه مورد بحث ماست مقام وضع است. ما می‌خواهیم ببینیم آیا هیئت افْعَلْ برای چه چیزی وضع شده است؟ در ارتباط با وضع، مانعی نمی‌بینیم که واضع، لفظ واحدی را برای چند معنا وضع کند ولی اینکه بخواهد هیئت افْعَلْ، برای ایجادات یک طبیعت- با تکثری که دارند و از یک مقوله و یک سنخ هستند و مسئله قدر جامع هم مطرح نیست- وضع شده باشد، چنین وضعی، معهود نیست و برخلاف چیزی است که در مورد وضعْ معهود و مرتکز است.

لذا اگرچه این مسئله از نظر ثبوتی اشکال ندارد، امّا از نظر اثبات، دلیلی برای آن نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۱

امام خمینی قدس سره پس از ایراد اشکال فوق می‌فرماید: در مورد نزاع مرّه و تکرار، چاره‌ای نداریم جز این که یکی از این دو راه را انتخاب کنیم: ۱- با توجه به اینکه نزاع مرّه و تکرار در مورد نواهی هم جریان دارد، بیاییم و برخلاف مشهور بین متأخرین، بگوییم: مادّه امر و نهی- برخلاف سایر مشتقات- دارای خصوصیتی است که می‌توانند مقیّد به مرّه یا تکرار بوده و یا- بنا بر قول سوم- مقیّد به هیچ‌کدام نباشد. ۲- بگوییم: مجموع مادّه و هیئت در خصوص اوامر و نواهی- نه در سایر مشتقات- دارای وضعی

جـداگانه است و تقیید به مرّه و تکرار، در آن واقع شده است و این تقیید در ارتباط با مجموع مادّه و هیئت ولی به لحاظ مادّه است. آنچه وضع شـده، مجموع مادّه و هیئت است، امّا مرّه و تکرار در ارتباط با مادّه مرتبط به این مجموع است. پس این مجموع به لحاظ اینکه مادّه‌اش می‌توانـد مقیّـد به مرّه و تکرار باشـد، مقیّـد به مرّه یا تکرار و یا خالی از تقییـد است. بنابراین بر هر دو تقدیر، تقییدْ در ارتباط با مادّه خواهـد بود.[۳۶۱] بررسـی کلاـم امـام خمینی رحمه الله اگرچه ادلّه ایشـان قابـل مناقشه نیست ولی نتیجه‌ای که گرفته شـده، قانع‌کننـده نیست، زیرا این معنـا بین متأخرین مسـلّم است که مادّه در تمام مشـتقات، دارای یک معناست و این‌گونه نیست که وقـتی معروض هیئت امر واقع شـد، دارای عنوان تقییـد به مرّه و تکرار باشـد ولی وقتی معروض هیئت ماضـی یـا مضـارع شـد، مرّه و تکرار کنـار برود. البته صـورت دیگر آن شایـد اهـون باشـد- اگرچه آن‌هم خیلی بعیـد است- که بگوییم: هریـک از فعـل ماضـی و مضارع دارای دو وضع مستقل می‌باشند. مادّه آنها

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۲

دارای یـک وضع و هیئت آنهـا هم دارای یـک وضع است و مجموع مـادّه و هیئت، دارای وضـعی جـداگانه نیست ولی در فعل امر، برای مجموع مادّه و هیئت، وضع جداگانه‌ای وجود دارد و در این وضع- به لحاظ مادّه- مسأله تقیید به مرّه و تکرار مطرح است. این فرض اگرچه بعیـد است ولی ظاهراً بهتر از این است که ما تمام نزاع را در محدوده مادّه قرار دهیم و برای مادّه امر، خصوصـیتی قائل شویم.

مطلب دوم: آیا مقصود از مرّه و تکرار چیست؟

اشاره

آیا مرّه و تکرار به معنای فرد و افراد است، یعنی مرّه به معنای فرد واحـد و تکرار به معنای افراد متعـدّد است، اگرچه این افراد متعدّد در عرض هم واقع شونـد و از نظر زمـان، مقـارن به هم باشـند؟ یا اینکه مقصود از مرّه و تکرار عبارت از دفعه و دفعات است؟ دفعه، هـم می‌سـازد بـا اینکـه در ضـمن فرد واحـد باشـد و هم می‌سـازد بـا اینکه در ضـمن افراد متعـدّدی باشـد که از نظر زمـان مقـارن با یکدیگرنـد و دفعات هم به معنای افراد متعـدّد در زمانهای مختلف است. البته این دو معنا با یکـدیگر قابل جمعنـد، زیرا مانعی ندارد کـه در عین اینکه مقصـود مـا دفعه و دفعـات باشـد، فرد و افراد را نیز در نظر بگیریم و آن کسـی هم که مرّه و تکرار را نفی می‌کند نـاظر به هر دو باشـد و بگویـد: نه مسألـه فرد واحـد و افراد متعـدّد مطرح است و نه مسـئله دفعه و دفعـات. هریـک از دو طرف دارای مقرّبی اسـت: مقرّب اینکه نزاع در مرّه و تکرار به معنـای دفعه و دفعـات باشـد، این است که لفـظ مرّه، ظـاهر در دفعه و لفـظ تکرار، ظاهر در دفعات است. و مقرّب اینکه نزاع در مورد فرد و افراد باشد این است که ما وقتی انگیزه مطرح

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۳

کردن این بحث در علم اصول را ملاـحظه می‌کنیم می‌بینیم انگیزه طرح بحث این است که بعضـی از واجبـات- مثـل حـجّ- در طول عمر انسان تنها یک‌بار برای او واجب هستند، یعنی ایجاد یک فرد آنها در تمام عمر، کفایت می‌کند.[۳۶۲] امّا در بعضی از واجبات دیگر- مثل نماز، روزه، خمس، زکات، جهاد و ...- بایـد افراد متعـدّدی آورده شود، البته تعـدّد هرکـدام به تناسب خودش می‌باشد. اختلاف واجبات، انگیزه‌ای برای این شـده که در علم اصول این مسـئله را مطرح کننـد که اگر هیئت افعل در یکجا وارد شد، آیا در مقـام امتثال، اتیان یک فرد از طبیعت کفایت می‌کنـد؟ یا اتیان یک فرد کفایت نمی‌کنـد؟ این مسـئله با دفعه و دفعات تناسب نـدارد بلکه با فرد و افراد متناسب است.

نظریه صاحب فصول رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله معتقد است مقصود از مرّه و تکرار، عبارت از دفعه و دفعات است نه فرد و افراد، زیرا ما در این مورد دو مسئله داریم: یکی همین بحث مرّه و تکرار است و دیگر این است که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرد یا به افراد؟[۳۶۳] ایشان می‌فرماید: ظاهر از کلمات اصولیین این است که این دو مسئله استقلال دارند و این‌گونه نیست که یکی از این دو مسئله مبتنی بر مسأله دیگر باشد. ضابطه استقلال دو مسئله این است که هریک از قائلین به اقوال مختلف در یک مسئله، بتواند هریک از اقوال مسأله دوم را اختیار کند. بنابراین اگر این دو مسئله بخواهند استقلال خود را حفظ کنند، باید ما مرّه و تکرار را به معنای دفعه و دفعات بگیریم، در این صورت مسأله ما نحن فیه، هیچ ارتباطی به مسأله تعلّق اوامر به طبایع یا به افراد پیدا نمی‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۴

امّا اگر مرّه و تکرار را به معنای فرد و افراد بدانیم، لازم می‌آید که مسأله مرّه و تکرار، تتمّه مسأله دیگر شده و بر یکی از اقوال آن مسئله مترتب شود، زیرا وقتی ما نزاع می‌کنیم که آیا امر، دلالت بر مرّه به معنای فرد می‌کند یا دلالت بر تکرارِ به معنای افراد می‌کند یا دلالت بر هیچ‌کدام ندارد؟ معنای اینکه دلالت بر هیچ‌کدام ندارد این است که وحدت فرد و تعدّد فرد مطرح نیست، چون قائل به مرّه، فرد واحد را می‌گوید نه اصل الفرد را و قائل به تکرار هم فرد متعدّد را مطرح می‌کند، کسی هم که مرّه و تکرار را نفی می‌کند، می‌خواهد بگوید: «وحدت و تعدّد مطرح نیست» نه اینکه بخواهد بگوید:

«فرد، مطرح نیست» پس در حقیقت، نزاع مرّه و تکرار- به معنای فرد و افراد- فقط روی قول به تعلّق امر به افراد جریان دارد، یعنی اگر کسی قائل شد که امر به خود طبیعت تعلّق می‌گیرد و مسأله فرد مطرح نیست، نمی‌تواند در نزاع مرّه و تکرار- به معنای فرد یا افراد- وارد شود. بنابراین- علی‌القاعده- باید مسأله تعلّق امر به طبیعت یا به فرد، ابتدا مورد بحث قرار گیرد،[۳۶۴] آن‌وقت بنا بر قول به تعلّق امر به فرد، بحث کنیم که آیا مراد از فرد، فرد واحد است- که قائل به مرّه می‌گوید- یا مراد فرد متعدّد است- که قائل به تکرار معتقد است- یا مراد مطلق فرد، بدون تقیید به وحدت یا تعدّد است- که قائل دیگر می‌گوید-؟ در نتیجه اگر مراد از مرّه و تکرار در ما نحن فیه، عبارت از فرد و افراد باشد، استقلال این مسئله از بین می‌رود و باید به عنوان تتمّه تعلّق امر به طبیعت یا فرد مطرح شود. لذا صاحب فصول رحمه الله می‌گوید: با توجه به اینکه این دو مسئله دارای استقلالند ما کشف می‌کنیم که مقصود از مرّه و تکرار نمی‌تواند فرد و افراد باشد، بلکه مراد، دفعه و دفعات است.[۳۶۵]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۵

اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله:

مرحوم آخوند نسبت به هر دو مسئله، توضیحی ارائه کرده است که از انضمام آن دو توضیح ثابت می‌شود که هر دو مسئله دارای استقلالند و هر قائلی در مسأله تعلّق امر به طبیعت یا فرد، می‌تواند هریک از سه قول در مسأله مرّه و تکرار را اختیار کند. مرحوم آخوند در مورد مسأله تعلّق امر به طبیعت یا فرد می‌فرماید: کسانی که معتقدند اوامر به طبایع تعلّق می‌گیرد، نمی‌خواهند بگویند: «امر- و به تعبیر ایشان «طلب»[۳۶۶]- به نفس ماهیت تعلّق می‌گیرد، اصلًا تعلّق طلب به ماهیتْ ممکن نیست، زیرا فلاسفه می‌گویند: الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة[۳۶۷] یعنی ماهیت در مقام ذات، جز خودش چیزی نیست و در مرحله ذات، نه عنوان مطلوبیتْ مطرح است و نه غیر مطلوبیت. مرحوم آخوند در جای دیگر می‌گوید: همه عناوین متضاد و متناقض

در ارتباط بـا ذات ماهیت این‌چنین است، یعنی همان‌طور که ماهیت در مرحله ذات لا مطلوبـهٔ و لا غیر مطلوبـهٔ است، لا موجودهٔ و لا معدومـهٔ و نیز لا ـ محبوبهٔ و لا ـ مبغوضـهٔ اسـت. در حقیقت، هر دو طرف متناقضـین، از مرحله ذات مـاهیت بیرون هسـتند. نه طلب، به طبیعت متعلّق است و نه عـدم الطلب، به طبیعت متعلّق است. نه وجود به طبیعت متعلّق است و نه عـدم. بنابراین کسانی که می گویند: «امر به طبیعت متعلّق است» نمی‌خواهند بگویند:

«امر به نفس طـبیعت متعلّـق است» چـون گفـتیم: «مـاهیت، در مرحله ذات، نه موجـود است و نه معـدوم». بلکه مقصود از تعلّق امر به طبیعت، تعلّق امر به وجود است. ولی فرق بین کسـانی که می گوینـد: «امر به وجودْ متعلّق است» و کسـانی که می گوینـد: «امر به فردْ متعلّق است» این است که ما مثلًا وقتی زید را ملاحظه می کنیم، یک وقت او را به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۶

عنوان اینکه «زید، وجودِ انسان است» ملاحظه می کنیم، در این صورت، خصوصیات فردی زید، مثل طول قامت و وزن و ...، دخالتی در وجود انسـان- بمـا أنّه وجود الإنسـان- نـدارد. امّـا یـک وقت حساب را روی فرد باز می کنیم، فردْ عبارت از همان وجود، ولی به ضمیمه خصوصـیات فردیه است. پس در حقیقت، نزاع تعلّق امر به طـبیعت یـا به فرد، در این است که آیـا مطلـوب مولاـ تنهـا وجود مـاهیت بوده و خصوصـیات فردیّه از دایره مطلوب مولاـ خارج است یا با توجه به اینکه وجودْ در خارج، ملازم با خصوصـیات فردیّه است، پس خصوصـیات فردیّه هم داخـل در دایره مطلوبیت است. پس در مسـأله تعلّق امر به طـبیعت یـا فرد، اصـل تعلّق امر به وجود طـبیعت، مـورد قبـول طرفیـن اسـت ولی یکی می گویـد: «مطلـوب مولاـ از وجـود طـبیعت بالاـ نمی‌رود و شامـل خصوصـیات فردیّه نمی‌شود» و دیگری می گویـد: «خصوصـیات فردیّه هم در حریم مطلوبیت وارد می‌شود». در نتیجه مرحوم آخونـد می‌خواهد بفرمایـد شمـا در بحث تعلّق امر به طبیعت یا فرد، جمود بر ظاهر عنوان پیـدا نکنیـد، مقصود از طبیعت را صـرف الطبیعـهٔ ندانیـد بلکه مقصود، وجود است و اختلاـف بین وجود و فرد هم تنهـا در ارتبـاط بـا خصوصـیات فردیّه است. سـپس مرحوم آخونـد در مورد مسأله مرّه و تکرار می‌فرمایـد: مـا اگر مرّه و تکرار را بـه معنـای فرد و افراد بگیریم، این فرد و افراد، غیر آن فردی است که در مسـأله تعلّق امر به طبیعت یـا فرد، در مقابـل طبیعت واقع می‌شود. مراد از فرد و افراد در مسـأله مرّه و تکرار، عبـارت از وجود واحـد و وجودات متعـدّد است. به عبارت روشن‌تر: ما یک وقت فرد و افراد را در برابر وجود طبیعت ذکر می کنیم، در این صورت، مثل مسأله وجود در مقابل فرد است. آنجا فرد به معنای وجود همراه با تشخص و وجود همراه با عوارض فردیّه است. امّا در اینجا فرد و افراد را در مقابل وجود ذکر نکرده‌ایم بلکه آنها را در مقابل دفعه و دفعات آورده‌ایم و مقصود از فرد و افراد در ما نحن فیه همان وجود واحـد است. فرد، به معنای وجود واحد و افراد به معنای وجودات متعدّدند و کسی هم که می گوید: «لا مرّهٔ و لا تکرار»، اصل وجود را در نظر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۷

دارد، نه عنوان وحـدتْ دنبـال وجود است و نه عنوان تعـدّد و تکـثر. حـال وقـتی این دو مطلب را کنـار هم بگـذاریم، این دو مسـئله اسـتقلال پیـدا می کنند، نه اینکه ما نحن فیه، متفرّع بر آنجا شود. خیر، ضابطه اسـتقلال در اینجا هم جریان دارد. ضابطه اسـتقلال این است که هریک از دو قول در آنجا می‌تواند یکی از اقوال در ما نحن فیه را انتخاب کند، اگر کسی در آن مسئله عقیده پیدا کرد که اوامر به افراد متعلّق است، در ما نحن فیه هم می‌تواند فرد و افراد را مطرح کند و هم دفعه و دفعات را.

اشکال صاحب فصول رحمه الله هم بنا بر فرضِ دیگر مسئله بود. صاحب فصول رحمه الله می گفت:

اگر کسـی در آن مسـئله قائل به تعلّق امر به طبیعت شود، چگونه می‌تواند در ما نحن فیه فرد و افراد را مطرح کند؟ این‌ها با هم جمع نمی‌شوند. امّا وقتی ما این‌گونه توجیه کردیم که: اوّلًا: مقصود از تعلّق به طبیعت در آن مسئله، تعلّق به وجود طبیعت است و ثانیاً: فرد و افراد در ما نحن فیه، به معنای وجود واحد و وجودات متعدد است، دیگر چه مانعی دارد که کسـی در آن مسـئله، اوامر را متعلّق به طبیعت بدانـد و اینجـا هم فرد و افراد را مطرح کنـد؟ طبیعت در آنجـا به معنای وجود است و فرد و افراد هم در اینجا به معنای وجود

واحد و وجودات متعدّد یا اصل وجود است. در نتیجه اگر ما این دو توضیح را در مورد هر دو مسئله بیان کنیم، جواب صاحب فصول رحمه الله روشن می‌شود، یعنی می‌گوییم: همان‌طورکه مرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات می‌تواند محلّ نزاع باشد، به معنای فرد و افراد هم می‌تواند محلّ نزاع باشد و ما خواه در آن مسئله، اوامر را متعلّق به طبایع بدانیم و خواه متعلّق به افراد بدانیم، هر دو قول در اینجا نیز می‌تواند جریان پیدا کند و اصالت هر دو مسئله محفوظ می‌ماند.[۳۶۸] بررسی کلام مرحوم آخوند: قبل از بررسی کلام مرحوم آخوند، تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که عبارت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۸

مرحوم آخوند، نیاز به دقّت دارد تا بتوان از آن استفاده کرد که ایشان نظر به توضیح هر دو مسئله دارد، و از انضمام این دو، جواب صاحب فصول رحمه الله روشن می‌شود. ما در اصل این جواب با مرحوم آخوند موافقیم ولی ایشان دلیل نادرستی مطرح کرد که ما باید آن را کنار گذاشته و به جای آن، دلیل صحیحی اقامه کنیم و الّا اصل مطلب- که مقصود از طبیعت در آن مسئله، وجود طبیعت و مقصود از فرد و افراد در این مسئله وجود واحد و وجودات متعدّد است- مورد قبول ما نیز می‌باشد. مرحوم آخوند فرمود: در آن مسئله که می‌گویند: «اوامر به طبایع تعلّق می‌گیرد» مراد نفس طبایع نیست، زیرا به ما گفته‌اند: «الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی»، بنابراین، طلب نمی‌تواند در عالم ماهیت راه داشته باشد، آنجا همه متناقضات مسلوبند.

هم مطلوبیت، مسلوب است و هم غیر مطلوبیت، هم وجود مسلوب است و هم عدم، هم محبوبیت مسلوب است و هم مبغوضیت. در اینجا ما دو اشکال به مرحوم آخوند وارد می‌کنیم: اشکال اوّل: برفرض ما از شما قبول کنیم که «امر به معنای طلب است» ولی اینکه می‌گویید: «طلب نمی‌تواند به طبیعتْ متعلّق شود، زیرا طبیعت، نه مطلوب است و نه غیر مطلوب، لذا ناچاریم کلمه وجود را بین طلب و طبیعت قرار داده و بگوییم:

الأمر طلب وجود الطبیعة»، قابل قبول نیست. مگر بین طلب و وجود، چه فرقی است که طلب نمی‌تواند به ماهیت اضافه شود ولی وجود می‌تواند به ماهیت اضافه شود؟ شما همان‌طورکه می‌گویید: «الماهیة من حیث هی هی لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة» می‌گویید: «الماهیة من حیث هی هی لا- موجودة و لا- معدومة»، عنوان «لا موجودة» چه فرقی با عنوان «لا مطلوبة» دارد؟ بنابراین اضافه وجود، مشکلی را حل نمی‌کند، اضافه وجود به طبیعت، با اضافه طلب به طبیعت یکسان است، اگر وجودْ امکان دارد، طلب هم ممکن است و اگر طلبْ امکان ندارد، وجود هم امکان ندارد. اشکال دوم: جمله «الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی» هیچ ارتباطی به محلّ بحث ما پیدا نمی‌کند، زیرا مقصود فلاسفه از این جمله این است که ما وقتی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۹

ماهیت را در مقام ذات- به عبارت دیگر: در ارتباط با حمل اوّلی ذاتی- ملاحظه می‌کنیم، تنها خودش و اجزاء آن می‌باشد و در این مقام، همه متناقضاتْ از دایره ماهیت خارجند. توضیح اینکه: ملاک حمل اوّلی ذاتی این است که موضوع و محمول، علاوه بر اینکه اتحاد در وجود دارند، در ماهیت هم متّحد باشند. بلکه جماعتی پا را فراتر گذاشته و گفته‌اند: «اتحاد در ماهیت، به تنهایی کفایت نمی‌کند بلکه باید در مفهوم هم واحد باشند». اختلاف میان این دو قول، در «الإنسان حیوان ناطق» ظاهر می‌شود.

بعضی گفته‌اند: «حمل در «الإنسان حیوان ناطق» حمل اوّلی ذاتی است، زیرا در حمل اوّلی ذاتی، چیزی غیر از اتحاد ماهوی شرط نیست». بعضی دیگر گفته‌اند: «حمل در «الإنسان حیوان ناطق، حمل اوّلی ذاتی نیست، زیرا ملاک حمل اوّلی ذاتی این است که موضوع و محمول در مفهوم اتحاد داشته باشند یعنی آنچه از یکی فهمیده می‌شود، از دیگری هم فهمیده شود، و در «الإنسان حیوان ناطق» این‌گونه نیست، برای اینکه ما در غیر منطق اگر صدها بار هم کلمه انسان را بشنویم، ذهنمان به حیوان ناطق منتقل نمی‌شود». بنابراین جمله «الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی» در ارتباط با حمل اوّلی ذاتی است. حال ما نمی‌خواهیم سماجت به خرج داده و قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» را از حمل اوّلی خارج بدانیم بلکه اگر داخل در حمل اوّلی ذاتی هم باشد، باز هم حرف ما در مورد

این کلام فلاسفه درست است که فلاسفه می‌خواهند بگویند:

ماهیت در مقام ذاتش- یعنی در مقام حمل اوّلی ذاتی- فقط خودش می‌باشد و اجزائش، و هرچه خارج از دایره این ماهیت باشد، نمی‌تواند ارتباطی به ذات داشته باشد. در قضیّه «الإنسان حیوان ناطق»، اگر سؤال شود که: «آیا وجود، در ماهیت انسان دخالت دارد؟» جواب می‌دهیم: خیر. آیا عدم دخالت دارد؟ خیر. پس اینکه ما می گوییم:

«الإنسان لا- موجودهٔ و لا- معدومهٔ» به این معناست که موجودیت، به حسب حمل اوّلی ذاتی، در ماهیت انسان دخالت ندارد، همان‌طورکه معدومیت، به حسب حمل اوّلی ذاتی، دخالتی در ماهیت انسان ندارد. و به عبارت دیگر: ماهیت در ارتباط با حمل اوّلی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۰

ذاتی، فقط خودش می‌باشد و اجزاء آن، و جمیع متناقضات، در مرحله حمل اوّلی ذاتی، خارج از دایره ماهیتند. به‌همین‌جهت می گوییم: «در این مرحله، مطلوبیتْ جزء ماهیت نیست، غیر مطلوبیت هم جزء ماهیت نیست. خلاصه اینکه قضیّه «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومهٔ، لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ» مربوط به مقام حمل اوّلی ذاتی است و حد اقلّ حمل اوّلی ذاتی عبارت از اتحاد موضوع و محمول در ماهیت است. حمل در قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» حمل اوّلی ذاتی است، زیرا موضوع و محمول، در ماهیت یکسانند. امّا اگر از مرحله ماهیت پایین‌تر بیاییم، مسأله حمل شایع صناعی مطرح می‌شود. در حمل اوّلی ذاتی، قضیّه صادقه قضیّه‌ای است که ماهیت موضوع و محمول یکی باشد. قضیّه «الإنسان حیوان ناطق»- به حمل اوّلی، قضیّه صادقه است ولی قضیّه «الإنسان موجود»- به حمل اوّلی- قضیّه کاذبه است زیرا «موجود» دخالتی در ماهیت انسان ندارد، نه تمام ماهیت انسان است و نه جزء ماهیت آن. همان‌طورکه اگر بخواهیم «لا موجود» را به نحو حمل اوّلی ذاتی بر «الإنسان» حمل کنیم، قضیّه کاذبه‌ای را مطرح کرده‌ایم، زیرا همان‌طورکه وجود در ماهیت انسان نقش ندارد، لا وجود هم نقش ندارد. آنچه در ماهیت انسان نقش دارد، همان جنس و فصل است، به‌همین‌جهت در این مرحله، همه متناقضاتْ مسلوب می گردند و در عین حال، سلب متناقضات هم صحیح است. در این مقام، ما فقط با ماهیت کار داریم. اگر جنس و فصل مطرح باشد، قضیّه حملیّه صادق است و اگر چیزی خارج از جنس و فصل باشد- خواه به صورت وجود باشد یا عدم یا ...- قضیّه حملیّه کاذب است، زیرا وجود و عدم خارج از ماهیت می‌باشند. قضیّه «الجسم أبیض»- به صورت حمل اوّلی- باطل است، «الجسم لا- أبیض» هم همین‌طور است. درحالی‌که اگر ما بخواهیم جسم را از نظر وجود خارجی ملاحظه کنیم، یا «أبیض» است و یا «لا أبیض» و خالی از این دو نیست. و به عبارت دیگر: به حسب وجود خارجی نمی‌توان متناقضین را از جسم سلب کرد ولی در مرحله

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۱

ماهیت، هیچ‌یک از متناقضین نقشی در جسم ندارند. پس این جمله مرحوم آخوند که «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی، لا موجودهٔ و لا- معدومهٔ، لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ، لا محبوبهٔ و لا مبغوضهٔ» فی نفسه کلام درستی است ولی این در ارتباط با حمل اوّلی ذاتی است، امّا در مسأله تعلّق اوامر به طبایع، کسانی که می گویند: «اوامر به طبایع تعلّق می گیرند» و به تعبیر مرحوم آخوند: «طلب، مفاد امر است و به طبیعت تعلّق می گیرد»، نمی‌خواهند بگویند: «اوامر، جزء ماهیت این طبایع است»، زیرا جای این کلام است که شما در مقابل آنان بگویید:

«الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» بلکه می‌خواهند بگویند: «همان‌طورکه در قضیّه «الجسم أبیض»، «الجسم» مصداقی برای مفهوم و معنای «أبیض» است در «ماهیهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ» نیز همین‌طور است. در این قضیّه نمی‌خواهیم بگوییم:

«مطلوبیت، جزء ماهیت صلاهٔ است» بلکه در اینجا حمل شایع صناعی مطرح است و ملاک حمل شایع صناعی اتحاد وجودی است، یعنی باید موضوع، یکی از مصادیق محمول باشد و هیچ کاری به مرحله ماهیت نداریم. همان‌طورکه ما قضیّه «زید إنسان» را به

صورت حمل شایع صناعی تشکیل می‌دهیم، قضیّه «ماهیهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ» نیز به‌همین‌صورت است. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «مطلوبهٔ، داخل در ماهیت صلاهٔ است» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «ماهیت صلاهٔ، مصداقی از مصادیق مطلوبهٔ است. و در حقیقت، بین ماهیت صلاهٔ و مطلوبهٔ، اتحاد وجودی برقرار است». بنابراین به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما برای اینکه پای وجود را به میان بیاورید و بگویید: «الأمر طلب وجود الطبیعهٔ» و مسأله تعلّق اوامر به طبایع را به همین کیفیت تفسیر کنید، از طریق «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی ...» وارد شدید، درحالی‌که بحث ما در ارتباط با طلبی است که متعلّق به ماهیت است، مانند عروض بیاض بر جسم، نه اینکه طلبْ داخل ماهیت باشد. در حقیقت، دلیل شما با مدّعا تطبیق نمی‌کند. مدّعا این است که «الطلب لا یتعلّق بالطبیعهٔ» و دلیل این است که «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» و بین این مدّعا و دلیل تطابقی وجود ندارد. چه کسی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۲

ادّعا کرده است که مطلوبیت، جزء ذات ماهیت است؟ چه کسی خواسته است قضیّه «ماهیهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ» را به نحو حمل اوّلی ذاتی معنا کند؟ تمام بحث‌ها در ارتباط با حمل شایع صناعی است. ما می‌خواهیم ببینیم به چه مناسبتی در قضیّه «ماهیهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ» پای وجود را به میان بیاوریم؟ در آیه شریفه (أقیموا الصلاهٔ)، مادّه دلالت بر نفس ماهیت می‌کند، هیئت هم- به قول شما- دلالت بر طلب- و به قول ما- دلالت بر بعث و تحریک اعتباری می‌کند. پس این چه توجیهی است که شما برای آنجا از راه «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» می‌کنید؟ ما گفتیم: اصل مدّعای مرحوم آخوند درست است. یعنی کسانی که می‌گویند: «اوامر به طبایع متعلّق است» مقصودشان «وجود طبایع» است و کسانی که می‌گویند: «اوامر به افراد تعلّق می‌گیرند» منظورشان وجود، به ضمیمه مشخصات فردیّه و عوارض فردیّه است. محلّ اختلاف در این جهت است که آیا عوارضی که فردیّت فرد را تشکیل می‌دهد و ملازم با اصل وجود ماهیت است، هم داخل در دایره مطلوبیت است یا نه؟ و الّا هر دو قبول دارند که طلب- و به تعبیر ما: بعث و تحریک- متعلّق به وجود طبیعت است. ولی آیا این وجود از کجا آمده است؟ این محلّ بحث است. زیرا همان‌طورکه گفتیم: «هیئت، دلالت بر بعث و تحریک می‌کند، مادّه هم دلالت بر نفس ماهیت می‌کند»، پس وجود از کجا آمده است؟

کلام صاحب فصول رحمه الله:

به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده است که ایشان می‌فرماید: مسأله وجود، در مفاد هیئت، از طریق واضع و وضع نقش دارد. یعنی اینکه معروف است که «هیئت امر برای طلب وضع شده است»، درست نیست، بلکه هیئت امر برای طلب وجود وضع شده است، یعنی وجود- به عنوان مضاف الیه طلب- داخل در مفاد هیئت است و واضع، قید وجود را در مفاد هیئت آورده است. یعنی وجود در ارتباط با مادّه مطرح نیست، زیرا مادّه- همان‌طورکه سکّاکی نقل اجماع برآن کرد- فقط بر نفس ماهیت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۳

دلالت می‌کند، در نتیجه، مجموع مادّه و هیئت، عبارت از «طلب وجود ماهیت» می‌شود. این راهی است که به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده است.[۳۶۹] اگرچه خیلی روشن نیست که آیا ایشان چنین چیزی را گفته است یا نه؟[۳۷۰]

راه دیگر:[۳۷۱]

در اینجا راه دیگری وجود دارد- و شاید مطابق با واقع هم باشد- که هم مسأله تعلّق امر به طبیعت را روشن می‌کند و هم در ارتباط با مسأله مرّه و تکرار، راه‌گشا خواهد بود. برای تبیین این راه ابتدا به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: همان‌طورکه گفتیم: بعث و تحریک

به دو صورت است: بعث و تحریک حقیقی تکوینی و بعث و تحریک اعتباری. بعث و تحریک حقیقی تکوینی این است که بعث‌کننده، در خارج، دست مبعوث را بگیرد و او را وادار بر انجام مبعوث الیه کند، به گونه‌ای که اختیار از مبعوث سلب شود. امّا بعث و تحریک اعتباری همان چیزی است که ما در مورد آن بحث می‌کنیم و آن عبارت از فرمان و امر مولاست که بعد از آنکه مولا امر می‌کند، اختیار از مأمور سلب نمی‌شود و او می‌تواند مأمور به را انجام دهد و یا انجام ندهد. مأمور، فوائد انجام مأمور به و عواقب ترک آن را ملاحظه می‌کند و بالأخره یکی از دو طرف را انتخاب کرده و به اختیار خود انجام می‌دهد یا ترک می‌کند. این بعث و تحریک اعتباری، در حقیقت، جانشین بعث و تحریک حقیقی است. پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم: وقتی ما متوجّه شویم که در جایی بعث و تحریک حقیقی تحقّق دارد، می‌فهمیم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۴

که حتماً پای وجود در کار است، یعنی این بعث و تحریک، متوجّه جانب وجود مبعوث الیه است. وقتی ما عبارت «زید بعث عَمراً إلی السوق» را به عنوان خبر و حکایت از بعث و تحریک حقیقی می‌شنویم و می‌خواهیم آن را معنا کنیم، هرچه به کتاب لغت مراجعه کنیم می‌بینیم در مفهوم «بعثْ»- اگرچه بعث حقیقی باشد- کلمه وجودْ اخذ نشده است، کلمه «سوق» هم که ماهیت است، «إلی» هم حرف جر است، ولی در عین حال می‌فهمیم که مبعوث الیه، عبارت از «وجود رفتن به بازار و بودن در بازار» است. پس وقتی الفاظ، دلالت بر وجود ندارند، کلمه وجود از کجا فهمیده شده است؟ در جواب گفته می‌شود: ما از راه دلالت لفظیه و دلالت وضعیّه، مسأله وجود را استفاده نمی‌کنیم بلکه از راه دلالت التزامیه و به عنوان لازم عقلی استفاده می‌کنیم و می‌گوییم: بعث و تحریک حقیقی، نمی‌تواند به غیر جانب وجود باشد، مخصوصاً اگر انسان در بحث فلسفی أصالهٔ الوجود و أصالهٔ الماهیهٔ، قائل به أصالهٔ الوجود شود- همان‌طورکه محققین فلاسفه، قائل به أصالهٔ الوجود می‌باشند- وقتی چیزی جز وجود، اصالت ندارد، چگونه می‌شود مبعوث الیه در بعث و تحریک حقیقی، غیر وجود باشد؟

چگونه می‌شود عنوان وجود، در ماهیت مبعوث الیه در بعث و تحریک حقیقی تحقق نداشته باشد؟ ما در بعث و تحریک اعتباری هم همین حرف را می‌زنیم و می‌گوییم: درست است که بعثْ اعتباری است ولی اعتباری بودن بعث، به معنای پوچ بودن آن نیست. معنای امور اعتباری این نیست که به هر کیفیت بتوان اعتبار کرد. اعتبار ملکیت، نیاز به وجود مالک و مملوک دارد، اعتبار زوجیت نیاز به وجود زوجین دارد. اعتبار حرّیت و رقّیت، نیاز به وجود انسانی دارد تا برای او اعتبار حرّیت یا رقّیت شود. برای دیوار نمی‌توان اعتبار حرّیت و رقّیت کرد. ما می‌گوییم: همان‌طورکه در بعث و تحریک حقیقی، به دلالت التزامیه و با لزوم عقلی، پای وجود به میان می‌آید، بدون اینکه در آنجا مسأله دلالت لفظ و مسأله وضع مطرح باشد، در بعث و تحریک اعتباری هم اگرچه مادّه بر نفس ماهیت دلالت می‌کند و در معنای لغوی آن مسأله وجود مطرح

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۵

نیست و هیئت هم به معنای بعث و تحریک اعتباری است ولی تعلّق بعث و تحریک اعتباری به ماهیت، به دلالت عقل، پای وجود را به میان می‌آورد. عقل می‌گوید:

مبعوث الیه در بعث و تحریک اعتباری- مانند مبعوث إلیه در بعث و تحریک حقیقی- عبارت از وجود ماهیت است. بنابراین وقتی ما می‌گوییم: «الصلاهٔ مبعوث إلیها» اگرچه در این قضیّه، سخنی از وجود به میان نیامده است- نه در موضوع آن و نه در محمولش- امّا نفس همین مبعوث الیه بودن صلاهٔ، به دلالت عقل، پای وجود را به میان می‌آورد و گویا شما گفته‌اید: «وجود الصلاهٔ مبعوث إلیه». امّا اگر تعبیر به وجود کردید، دلالتْ دلالت لفظی می‌شود و اگر وجود را در عبارت نیاورید، دلالت آن، دلالت عقلی می‌شود ولی مفاد، همان مفاد است. در اینجا نه تنها عقل، مسأله وجود را مطرح می‌کند بلکه عرف هم این معنا را درک می‌کند بدون اینکه لازم باشد مسأله اصالهٔ الوجود با براهینش نزد عرف روشن باشد. در حقیقت، یک ملازمه عرفیه‌ای هم تحقّق دارد، بدون اینکه فهم

عرف، مستند به مفاد الفاظ و دلالت لفظی و مسأله تبادر و استعمال و مستعمل فیه باشد، حتّی دلالت مجازی هم در کار نیست. امّا در عین حال، یک چنین لابدیّتی را که عقل درک می‌کند، عرف هم درک می‌کند. وقتی مولا به عبدش می‌گوید: «سافر إلی تهران»، عرف در مقام نقل می‌گوید: «بعث المولی عبده الی إیجاد السفر إلی تهران». درحالی‌که «وجود» نه در ماهیت سفر مطرح است و نه در هیئت «سافر»، بلکه عرف یک چنین لابدیّتی را درک می‌کند. در نتیجه ما با مرحوم آخوند در این معنا موافقیم که «در مسأله تعلّق اوامر به طبایع، نفس طبایع مراد نیست، بلکه مقصود، وجود طبایع است» ولی اختلاف ما با ایشان در استدلال بر این مسئله است که ایشان از طریق «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی ...» وارد شد و ما گفتیم: دلیل ایشان، بر مدّعا تطبیق نمی‌کند، زیرا مدّعا، حمل شایع صناعی است ولی دلیل در ارتباط با حمل اوّلی ذاتی است. امّا نسبت به حرف صاحب فصول رحمه الله- که وجود را داخل در مفاد هیئت امر می‌دانست- دلیلی بر کذب آن نداریم، ولی ظاهراً این‌طور نیست. بلکه هیئت، برای

بعث و تحریک وضع شده است- و به قول مرحوم آخوند و دیگران، برای نفس طلب وضع شده است- مادّه هم نفس ماهیت است ولی در عین حال، عقل پای وجود را به میان می‌آورد. بنابراین، اصل حرف مرحوم آخوند درست است و جوابی که ایشان از کلام صاحب فصول رحمه الله دادند تمام است. حال با توجه به راهی که طی کردیم می‌خواهیم استفاده دیگری نسبت به مسأله مرّه و تکرار داشته باشیم: توضیح اینکه: ما باید ببینیم مقصود اینان از دلالت، در جمله «آیا صیغه امر، دلالت بر مرّه می‌کند یا بر تکرار؟»، چه دلالتی است؟ ظاهر این است که ما خواه نزاع را در ارتباط با مادّه بدانیم یا در ارتباط با هیئت، یا در ارتباط با مجموع، مقصود اینان از دلالت، دلالت لفظی و وضعی است و این بحث، به عنوان یکی از مباحث الفاظ مطرح است. مثل بحث مقدّمه واجب نیست که نزاع در یک مسأله عقلیه باشد. نزاع در این بحث، مثل نزاع در اصل بحث اوامر است، در آنجا نزاع در این بود که آیا هیئت افْعَلْ، بر وجوب دلالت می‌کند یا نه؟ آن به عنوان یک مسأله لفظیه و به عنوان دلالت لفظیه مطرح بود، این هم از همان قبیل است. مباحث بعدی- مثل مسأله فور و تراخی- نیز مانند همین بحث است و به عنوان یک بحث لفظی مطرح است. کسی که قائل به مرّه است و مثلًا مرّه را به معنای وجود واحد معنا می‌کند نه به معنای دفعه، می‌گوید: مقتضای وضع و دلالت لفظی عبارت از این معناست. کسی هم که مرّه را به معنای دفعه معنا می‌کند، دلالت را دلالت لفظی و وضعی می‌داند، قائل به تکرار هم همین‌طور. و کسی که مرّه و تکرار را انکار می‌کند، دلالت لفظی را نفی می‌کند و می‌گوید: نه هیئت، نه مادّه و نه مجموع هیئت و مادّه، هیچ‌گونه دلالت لفظی نسبت به تقیید به وحدت یا تقیید به تعدد در آنها مطرح نیست. اگر ما این معنا را قبول کردیم که نزاع در مرّه و تکرار، نزاع در ارتباط با دلالت لفظی است، با آن راهی که طیّ کردیم، هم ریشه قول به مرّه قطع می‌شود و هم ریشه

قول به تکرار، زیرا مرّه و تکرار به عنوان وصف وجود مطرح است، الوجود الواحد یا الوجود المتعدد. وقتی ما اصل دلالت بر وجود- یعنی موصوف- را خارج از محدوده لفظ و دلالت لفظ بدانیم و بگوییم: مسأله وجود، به عنوان یک لازم عقلی و یک لازم عرفی مطرح است نه اینکه اصل وجود، داخل در مفاد هیئت یا مفاد مادّه باشد، در این صورت، حساب وصف روشن می‌شود. و به عبارت دیگر: وقتی ما با ذات مقیّد، آن‌گونه برخورد کنیم، دیگر حساب قید به طریق اولی روشن می‌شود. ما می‌گوییم: «اصل وجود، مدلول علیه به دلالت لفظی نیست» تا اینکه شما بیایید بحث کنید که آیا وجود واحد، مدلول علیه مادّه و یا هیئت و یا مجموع است یا وجود متعدّد و متکرّر؟ ما موصوفش را نپذیرفتیم، ما قبول نکردیم که ذات مقیّد- که عبارت از وجود است- به دلالت لفظی ارتباط داشته باشد. پس چگونه به وحدت یا تکرار موصوف می‌شود؟ و دیگر کسی نمی‌تواند این احتمال را بدهد که ممکن است ذات مقیّد موصوف- که عبارت از اصل وجود است- خارج از محدوده دلالت لفظی باشد امّا وصفش- که عبارت از وحدت و تعدّد است- داخل در محدوده لفظ و دلالت لفظی باشد. چنین چیزی امکان ندارد. بنابراین، براساس راهی که ما طی

کردیم، حساب مرّه و تکرار روشن می‌شود و معلوم می‌گردد که مرّه و تکرار نه ارتباط به مادّه دارد و نه ارتباط به هیئت و نه ارتباط به مجموع مادّه و هیئت دارد، زیرا اصل موصوف آن- یعنی وجود- خارج از حریم این‌هاست. سؤال: ممکن است کسی بگوید: چه مانعی دارد که ما همان‌طورکه اصل وجود را از راه عقل و لابدّیّت عقلی استفاده می‌کنیم، قید وحدت و تکرار را هم از راه لابدّیّت عقلی استفاده کنیم؟ این حرف اگرچه خلاف ظاهر چیزی است که روی آن بحث شد ولی در عین حال ما را به هدف می‌رساند و مسأله مرّه و تکرار را ثابت می‌کند. جواب: لابدّیّت عقلی، ملاک لازم دارد، و ما این ملاک را در رابطه با اصل وجود، داریم. هم در بعث و تحریک حقیقی و هم در بعث و تحریک اعتباری. در مورد بعث و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۸

تحریک، ما ناچاریم پای وجود را پیش بکشیم، درحالی‌که وجود، نه مدلول علیه بعث و نه مبعوث إلیه آن می‌باشد. امّا لابدّیّت عقلی به همین مقدار خاتمه پیدا می‌کند. وقتی ما پای وجود را در میان آوردیم و گفتیم: «مبعوث إلیه در بعث و تحریک- چه عقلی و چه اعتباری- به لابدّیّت عقلی، عبارت از وجود است، دیگر چه لابدّیّتی هست که قید وحدت یا تکرار را همراه وجود بیاورد؟ ملاک لابدّیّت، در ارتباط با موصوف و ذات مقیّد- که عبارت از وجود است- وجود دارد، امّا در ارتباط با قید آن- یعنی وحدت یا تکرار- ملاک لابدّیّتْ وجود ندارد. کجای بعث و تحریک اعتباری این معنا هست که مبعوث إلیه آن باید وجود واحد یا وجود متعدّد باشد؟ هیچ لابدّیّتی نه از نظر عقل و نه از نظر عرف، وجود ندارد. عرف هم که لابدّیّت اصل وجود را کشف می‌کرد، در ارتباط با قید آن، لابدّیّتی احساس نمی‌کند. امّا بر اساس مطلبی که از صاحب فصول رحمه الله نقل کردیم، ایشان وجود را در مفاد وضعی هیئت افعل داخل می‌دانست، یعنی دیگران می‌گفتند: «هیئت افعل، برای طلب وضع شده است، امّا از صاحب فصول رحمه الله نقل شده که ایشان فرمودند: «هیئت افعل برای «طلب وجود» وضع شده است» در این صورت، وجود در محدوده لفظ آمده است، آیا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله مسأله مرّه و تکرار قابل طرح است؟ در ابتدا مانعی ندارد که ببینیم این وجودی که در مفاد وضعی هیئت افعل دخالت دارد، آیا وجود بدون قید است یا وجود مقیّد به قید وحدت است و یا وجود مقیّد به قید تکرار است؟ به نظر می‌رسد اگر در این مسئله، دو جهت را قبول کنیم، بتوانیم مسأله مرّه و تکرار را مطرح نماییم: جهت اوّل: از صاحب فصول رحمه الله بپذیریم که وجود، واقعاً- از نظر وضع- در مفاد هیئت افعل نقش دارد، یعنی وقتی به کتاب لغت مراجعه می‌کنیم، هیئت افعل را به «طلب الوجود»- همان‌طورکه مشهور می‌گویند- یا به «البعث و التحریک إلی الوجود»- آن‌گونه که ما گفتیم- معنا کنند که «وجود» در مفاد هیئت افعل نقش داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۹

درحالی‌که ما وقتی به کتاب لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم معنای «وجود» به هیچ عنوان در هیئت «افعل» مطرح نیست. خواه مفاد هیئت «افعل» را «طلب» بدانیم یا «بعث و تحریک اعتباری». جهت دوم: امام خمینی رحمه الله در ارتباط با اصل مسئله- که نزاع در مرّه و تکرار، مربوط به هیئت باشد- اشکال مهمّی را مطرح کردند و آن اشکال این بود که اگر ما قید وحدت و تکرار را در ارتباط با مفاد هیئت بدانیم، لازم می‌آید نسبت به هیئت- که یک معنای حرفی است- دو لحاظ (آلی و تبعی) صورت بگیرد درحالی‌که معانی حرفیه، لحاظشان تبعی است نه آلی. در نتیجه باید در ارتباط با یک هیئت، ما معنا را هم به صورت لحاظ آلی و تبعی ملاحظه کرده باشیم و هم- با توجه به اینکه می‌خواهد مقیّد به وحدت و تکرار شود- به صورت لحاظ استقلالی ملاحظه کرده باشیم. ما گفتیم: تقیید معنای حرفی و دو لحاظ در مورد آن مانعی ندارد ولی در صورتی که در دو کلمه باشد. در «ضربت زیداً یوم الجمعهٔ» گفتیم: «یوم الجمعهٔ» قید برای اسناد ضربْ به متکلّم است. اسناد ضرب به متکلّم، یک معنای حرفی است و این معنای حرفی مقیّد به «یوم الجمعهٔ» شده است.

ولی درعین حال، مانعی ندارد، زیرا وقتی می‌گوید: «ضربتُ»، هیئتْ، همان معنای حرفیِ آلت برای غیر را دارد امّا وقتی به «یوم

الجمعة» می‌رسد، همان معنای آلت برای غیر را به صورت استقلالی لحاظ می‌کند و چون دو کلمه است، دو زمان است، مانعی ندارد که در یک زمان به صورت آلت برای غیر لحاظ شود و در زمان دیگر به صورت استقلالی. امّا در هیئت افعل ما دو لفظ نداریم، بلکه یک هیئت داریم و این امکان ندارد که در مقام استعمال، هم مشتمل بر لحاظ تبعی و هم مشتمل بر لحاظ آلی باشد. بله اگر یک لحاظ در ارتباط با هیئت و یکی در ارتباط با مادّه بود، امکان داشت ولی در اینجا فقط هیئت مطرح است. این اشکال را امام خمینی رحمه الله در ارتباط با اینکه اصل نزاع مرّه و تکرار مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۰

هیئت باشد، مطرح کردند. و این اشکال در اینجا بر صاحب فصول رحمه الله وارد است که اگر ما پای وجود را در مفاد هیئت افعل بیاوریم، مسأله تقیید به وحدت و تقیید به کثرت نمی‌تواند در مفاد هیئت افعل وارد باشد. نتیجه بحث در ارتباط با اصل بحث مرّه و تکرار از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که راهی برای اثبات مرّه یا تکرار وجود ندارد و راهی هم که صاحب فصول رحمه الله مطرح کرد، علاوه بر اینکه شاهدی از وضع و لغت ندارد، دارای استحاله عقلیه نیز می‌باشد. بنابراین هم قول به مرّه را باید کنار بگذاریم و هم قول به تکرار را.

بحث در مقام امتثال

اشاره

بر اساس این مبنا که «صیغه امر- بمجرّدها- نه دلالت بر مرّه می‌کند و نه دلالت بر تکرار، بحثی در مورد مقام امتثال واقع شده است، بعد از آنکه یک جهت تقریباً مسلّم است که اگر مکلّف در مقام امتثال، یک وجود از وجودات طبیعت و یک فرد از افراد ماهیت را اتیان کند، کافی است. با اینکه ما عنوان «مرّه» را مفاد صیغه امر نمی‌دانیم بلکه مفاد صیغه امر، بنا بر قول مشهور، عبارت از «طلب إیجاد الطبیعة» و بنا بر تعبیر ما عبارت از «البعث و التحریک الاعتباری إلی إیجاد الطبیعة» است و هرکدام از این‌ها که باشد، باید «إیجاد الطبیعة» تحقّق پیدا کند و «إیجاد الطبیعة» با ایجاد یک فرد حاصل می‌شود. هریک از وجودات طبیعت، تمام آن طبیعت هستند. «زید إنسان» یعنی زید، یک انسان کامل است، نه اینکه بعض انسان باشد. لذا وقتی عَمْرو هم ضمیمه زید شود، باید گفت: «زیدٌ و عمروٌ إنسانان». پس معلوم می‌شود که هر فردی عبارت از یک طبیعت کامل است و نقصانی در ارتباط با طبیعت ندارد. حال وقتی مأمور به عبارت از «إیجاد الطبیعة» بود، «إیجاد الطبیعة» با ایجاد فرد واحد از طبیعت، تحقّق پیدا می‌کند. لذا با اینکه مسأله «مرّه» دخالتی در مفاد صیغه امر ندارد،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۱

ولی در مقام امتثال، ایجاد یک فرد برای تحقّق مأمور به کفایت می‌کند و ایجاد بیش از یک فرد، ضرورتی ندارد. این مسئله جای بحث نیست. بحث در این است که مکلّف، در مقام امتثال، به جای وجود واحد، وجودات متعدّد را ایجاد کند که این خود دارای دو صورت است که هر دو قابل بحث است: یکی اینکه مکلّف، این افراد را دفعتاً و در عرض واحد ایجاد کند، بدون اینکه تقدّم و تأخّری وجود داشته باشد، مولا می‌گوید: «عتقِ عبد واجب است» و این شخص ده عبد دارد، به صیغه واحد خطاب به همه آنها می‌گوید: «أعتقتکم»، درحالی‌که می‌توانست با عتق واحد، تنها یکی از اینان را آزاد کند. یا مثلًا مولا به عبدش می‌گوید:
«لیوان آب بیاور» بدون اینکه مسأله مرّه یا وجود واحد در کار باشد. حال عبد، گاهی می‌رود یک لیوان آب می‌آورد و گاهی می‌رود یک سینی مشتمل بر ده لیوان آب می‌آورد و در محضر مولا قرار می‌دهد. این‌ها را وجودات و افراد عَرْضیه می‌نامند. امّا گاهی وجودات متعدّد، به صورت تدریجی ایجاد می‌شوند. اوّل یک فردی را ایجاد می‌کند، بعد فرد دوم را و سپس فرد سوم را ...

که از آن به وجودات و افراد طولیه تعبیر می‌کنند.

بحث اوّل: وجودات عَرْضی متعدّد

اشاره

بـدون شک اگر مکلّف در یک عمل، وجودات متعدّدی از افراد مأمور به را ایجاد کند، امتثال حاصل شده است. جایی که یک فرد موجب تحقّق امتثـال باشـد، ایجـاد ده فرد به طریق أولی موجب تحقّق امتثال است. بنابراین در اصل تحقّق امتثال، بحثی نیست. بحث در این است که آیـا در اینجـا یک امتثال تحقّق پیـدا کرده یا اینکه به حسب تکثر افراد ایجاد شـده، امتثال هم متعـدّد می‌شود؟ نتیجه وحدت و تعدّد امتثال، مسئله اسـتحقاق ثواب است. اگر امتثالْ اتصاف به وحدت پیدا کرد، به مکلّف یک ثواب داده می‌شود و اگر متعدّد شد، ثواب هم متعدّد می‌شود. در اینجا سه نظریه وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۲

۱- نظریّه مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی در ارتباط با افراد عَرْضیّه قائل به تعدّد امتثال است ۳۷۲] و معتقد است: اگر کسی ده عبد را در یک آنْ و با صیغه واحد آزاد کند، به حسب تعدّد افراد، امتثال هم متعدّد می‌شود. ایشان می‌فرماید: هر وجود از طبیعت و هر فرد آن، تمام طبیعت است نه بعض آن. زیـد، یـک انسان کامل و بکر هم یک انسان کامل است و زیـد و بکر دو انساننـد نه یک انسان. بنابراین اگر وجودات تعـدّد پیـدا کرد، طـبیعتْ تعـدّد پیـدا کرده است. در این صـورت چرا مـا بگوییم: «امتثـالْ واحـد است و فرقی بین یـک فرد و ده فرد نیست»؟ در جایی که مولا ده عبـد خود را آزاد کرده- هرچند در عرض واحد بوده- نمی‌توانیم بگوییم: «یک عتق، تحقّق پیدا کرده است» بلکه ده عتق، در ارتباط با ده عبـد تحقّق پیدا کرده است. شاهدش این است که اگر عتقْ واجب نبود بلکه مستحب بود- چون عتق یکی از مستحبات شرعی است- چنـانچه کسـی به صـیغه واحـد، ده عبـد را آزاد کنـد، ثواب ده عتق را به او می‌دهنـد. در عتق واجب هم همین‌طور است. درست است که مولاـ بیش از یک عتق نخواسته است ولی با توجه به اینکه این شـخص، در مقام امتثال، ده عبـد را آزاد کرده و تقـدّم و تأخّری هم در کار نبوده، لـذا ما بایـد این را ده امتثال به حساب آوریم و آثار ده امتثال برآن مترتب کنیم. سپس ایشان این مسئله را به مسأله واجب کفائی تشبیه کرده می‌فرماید: در واجب کفائی، درست است که اگر یک نفر اقدام کنـد و مأمور به را انجام دهـد، برای تحقّق غرض مولا کفایت می‌کنـد. ولی اگر ده نفر، در عرض هم و بـدون هیـچ تقدّم و تأخّری، واجب کفائی را انجام دادنـد، مثلًا اگر یک نفر بر جماعتی سـلام کند و ما گفتیم جواب سـلام این شـخص به صورت واجب کفائی است و اگر یک نفر از این جمعیّت جواب سلام او را بدهد، ردّ سلام- که واجب است- تحقّق پیدا کرده است. حال اگر تمام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۳

جمعیّت در آنِ واحـد، جواب او را بدهند، آیا شـما این را یک امتثال می‌دانید؟ اگر یک امتثال است پس ثواب از چه کسـی است؟ آیا یک ثواب بر همه جمعیّت توزیع می‌شود؟

بـدون اشـکال اینجا امتثالات متعدّد تحقّق پیدا کرده است و لازمه تحقّق هر امتثالی هم اسـتحقاق مثوبت است. لذا همه این جمعیّت، برای انجام واجب کفائی، اسـتحقاق ثواب دارنـد. مرحوم بروجردی می‌فرماید: چه فرقی بین ما نحن فیه و واجب کفائی وجود دارد؟ همـان‌طورکه در واجب کفـائی تعـدّد امتثـال مطرح است در اینجـا هم که طبیعت را در عرض واحـد، در ضـمن افراد متعـدّده ایجـاد

می کند، امتثالات متعدّدی در کار است و برای هر امتثالی هم یک استحقاق مثوبت در کار است.[۳۷۳]

۲- نظریه امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله در مقابل مرحوم بروجردی قرار گرفته ۳۷۴] و می‌فرماید: اگر صد فرد هم اتیان کند، بیش از یک امتثال نیست و بیش از یک استحقاق ثواب هم مترتّب نمی‌شود. ایشان در حقیقت، در جواب از کلام مرحوم بروجردی می‌فرماید: قبول داریم که زید، تمام الإنسان است و زید و عَمرو دو انسان می‌باشند[۳۷۵]، امّا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۴

نتیجه‌ای که شما (مرحوم بروجردی) از این حرف می گیرید، مورد قبول ما نیست، یعنی آن نتیجه بر این دلیل شما مترتب نمی‌شود. شما می گویید: «اگر ده عبد را به صیغه واحد آزاد کند، ده طبیعت کامل تحقق پیدا کرده است»، ما این را قبول داریم ولی چه دلیلی دارید که اگر ده طبیعت کامل تحقّق پیدا کرد، ده امتثال هم تحقّق پیدا کرده باشد؟ ما باید ملاحظه کنیم که آیا ملاک و معیار در وحدت و تعدّد امتثال چیست؟ شما می گویید: «چون ده وجود برای طبیعت تحقّق پیدا کرده، پس امتثال هم متعدّد است»، این معیار را از کجا آورده‌اید؟ معیار در باب وحدت و تعدّد امتثال، عبارت از وحدت و تعدّد تکلیف است. اگر تکلیف، واحد باشد، امتثال هم واحد و اگر تکلیف متعدّد باشد امتثال هم متعدّد خواهد بود. نماز و روزه دو تکلیف است و دو امتثال دارد. امّا تعدّد تکلیف دارای چند نوع است. (أقیموا الصلاة) و (آتوا الزکاة) کنار هم می‌باشند ولی متعلّق آنها با یکدیگر فرق دارد. این‌ها دو تکلیفند و دو امتثال و دو مخالفت در ارتباط با آنها مطرح است و دو حکم دارند یعنی آثار آنها متعدّد است. ولی گاهی عبارت، یکی است امّا بر تکالیف متعدّدی دلالت می کند، مثل اینکه مولا بگوید:

«أکرم کلّ عالم» و ما این عام را به صورت عام استغراقی- در مقابل عام مجموعی و بدلی- قرار دهیم تا اکرام هریک از علماء، ملاک مستقل و حکم مستقلی داشته باشد، و این غیر از مطلبی است که گفته‌ایم: «خطابات، انحلال پیدا نمی کند»، این به معنای انحلال نیست، بلکه خود عموم استغراقی این اقتضاء را دارد که اکرام هریک از افراد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۵

عام، ملاک مستقل داشته و تکلیف مستقلی باشد. اکرام زید- بما أنّه عالم- یک ملاک مستقل داشته و تکلیف مستقلی است، اکرام عَمْرو عالم هم همین‌طور و اکرام بکر عالم نیز به‌همین‌صورت است و ارتباطی هم بین این‌ها- مثل اقلّ و اکثر ارتباطی- وجود ندارد تا اگر کسی از صد عالم، هشتاد نفر را اکرام کرد و بیست نفر را اکرام نکرد بگوییم:

«امتثال انجام نداده است». بله در عام مجموعی این مسئله مطرح است امّا در عام استغراقی، هریک از افراد، ملاک و مناط مستقل داشته و چون تکلیف متعدّد است، امتثال هم تعدّد پیدا می کند، در نتیجه گاهی هم امتثال تحقق پیدا می کند و هم مخالفت، مثل اینکه مثلًا از صد نفر، هشتاد نفر را اکرام کرده و بیست نفر را اکرام نکند. بنابراین، در عام استغراقی هم حکم متعدّد است ولی نه به روشنی تعدّد در باب صلات و زکاة که مکلّفٌ به در آنها عناوین متعدّده است. در اینجا نوع سومی هم برای تعدّد حکم وجود دارد و آن مسأله واجب کفائی است که مرحوم بروجردی ما نحن فیه را به آن تنظیر کرد. در واجب کفائی هم احکام و تکالیف تعدّد دارد، به لحاظ اینکه مکلّفین متعدّد هستند. در واجب کفائی این‌گونه نیست که هر مکلّفی بعض مکلّف باشد و یا بعض تکلیف به او توجه پیدا کرده باشد بلکه هر مکلّفی مستقلًا تکلیف دارد و از این نظر، بین واجب عینی و واجب کفائی فرقی وجود ندارد. همان‌طور که در واجب عینی، هر مکلّفی در ارتباط با آن واجب، تکلیف مستقل داشته و برای او موافقت خاصّ و مخالفت خاصّ ی نسبت به آن تکلیف مطرح است، در واجب کفائی هم همین‌طور است ولی سنخ واجب کفائی و نحوه آن این است که اگر یکی

سبقت گرفت و مأمور به را قبل از دیگران انجام داد، تکالیف از عهده دیگران برداشته می‌شود. و این خود سنخی از وجوب و نحوه‌ای از تکلیف است. در واجب عینی اگر کسی تکلیف را انجام داد از عهده دیگران ساقط نمی‌شود، در واجب کفائی هم هر دو مکلّفند و تکلیف دارند لذا اگر همه مخالفت کنند، مستحقّ عقوبت خواهند بود، و اینکه دیده می‌شود همه استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند، کاشف از تعدّد تکلیف در ارتباط با این واجب است و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۶

لازمه تعدّد تکلیف این است که اگر کسی سبقت گرفت و واجب کفائی را انجام داد، زمینه امتثال برای دیگران باقی نمی‌ماند، زیرا تکلیف ساقط می‌شود. امّا جایی که در آنِ واحد، صد نفر واجب کفائی را انجام دهند، بدون اینکه سابق و لاحقی در کار باشد- در اینجا صد امتثال تحقّق پیدا کرده است، زیرا هرکسی تکلیف متوجّه خودش را امتثال کرده و امتثال هم در حالی بوده که زمینه آن از بین نرفته و تکلیفْ ساقط نشده است، چون فرض این است که در آنِ واحد و در عرض واحد، این امتثالات متعدّده تحقّق پیدا کرده است. پس در حقیقت، در واجب کفائی ما نمی‌توانیم بگوییم:

«یک تکلیف وجود دارد» بلکه تکالیفْ متعدّد است و تکلیفْ نسبت به هرکسی هم دارای امتثال و هم دارای استحقاق مثوبت است. ولی در لاحق آن دیگر زمینه‌ای برای امتثال وجود ندارد. بنابراین، واجب کفائی نمی‌تواند نظیر برای ما نحن فیه باشد. ما باید جایی را فرض کنیم که تکلیف واحد باشد، مثلًا مولا فقط عتق رقبه را خواسته باشد و مکلّف، در آنِ واحد، به جای عتق یکی از عبید، همه عبید را با صیغه واحده آزاد کرده باشد. اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم: «امتثالات متعدّد تحقّق پیدا کرده است». البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «عتق یک عبد با عتق همه عبید فرقی ندارد» بلکه ممکن است ازنظر فضیلت، فرقی میان این دو باشد، مثل صلاتی که انسان هم می‌تواند در مسجد بخواند و هم در منزل، ولی صلات در مسجد، مزیّت و ثواب بیشتری دارد. امّا بحث ما در تعدّد امتثال است و آزاد کردن همه عبید با صیغه واحده، بیش از یک امتثال نخواهد بود، زیرا در اینجا بیش از یک تکلیف وجود ندارد.[۳۷۶]

۳- نظریه مرحوم آخوند

در اینجا تفصیلی به مرحوم آخوند نسبت داده شده است که ایشان ملاک را در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۷

وحدت و تعدّد قصد مکلّف قرار داده و فرموده است: «مکلّفی که به‌جای عتق یک رقبه، در آنِ واحد ده رقبه را آزاد می‌کند، اگر هدفش تعدّد امتثال باشد، ما هم امتثال را متعدّد می‌دانیم ولی اگر هدفش این باشد که مجموعِ آنها را امتثال واحدی قرار دهد، ما هم طبق نیّت او امتثال را واحد قرار می‌دهیم».[۳۷۷] بررسی کلام مرحوم آخوند: این کلام مرحوم آخوند، اگرچه تفصیل است و یک طرف آن با حرف ما تطبیق می‌کند ولی درعین‌حال از لحاظ معیار و ملاک، ضعیف‌تر از حرف مرحوم بروجردی است، زیرا حرف مرحوم بروجردی اگرچه مورد قبول ما نبود ولی فی‌نفسه کلام جالبی بود که وقتی یک فرد، تمام الطبیعه و تمام الماهیه است، پس ده فرد، ده تا تمام الماهیه است، ده انسان و ده عتق رقبه است و در اینجا ممکن است انسان بگوید: «چون به حسب واقع، ده عتق رقبه تحقّق پیدا کرده است، پس امتثالات هم متعدّد است». اما اینکه گفته شود: «ما کاری به خارج نداریم بلکه باید ببینیم مکلّف، این ده فرد را به چه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۸

منظوری ایجاد کرده است، اگر قصدش این بوده که همه آنها امتثال واحدی باشند، ما هم آن را امتثال واحد به‌حساب می‌آوریم و اگر قصد مکلّف این بوده که هریک از وجودات، امتثال مستقلّی باشند، ما هم آن را امتثالاتِ متعدّد به‌حساب می‌آوریم»، قصد و

عـدم قصـد مکلّف، هیـچ نقشـی در تعـدّد و وحـدت نـدارد همان‌طور که هیچ نقشـی در اصل امتثال هم ندارد. اگر مکلّف، صد بار تصـمیم بر امتثال بگیرد ولی عملًا مأمور به را در خارج ایجاد نکند، نمی‌توانیم بگوییم «امتثالْ تحقّق پیدا کرده است». امتثال، ارتباطی به قصـد نـدارد، بلکه به تحقّق چیزی که مؤثر در حصول غرض مولاست، ارتباط دارد، لذا قصد و عدم قصد، هیچ‌گونه نقشـی نه در اصل امتثال دارد و نه در وحدت و نه در تعدّد آن. نتیجه بحث در مورد وجودات عَرْضـی در نتیجه، مسئله به همان صورتی است که امام خمینی رحمه الله فرمودنـد که امتثال، همیشه به تکلیف اضافه می‌شود و معیار در وحـدت و تعـدّد امتثال، همان وحـدت و تعـدّد تکلیف است، ولی تعدّد تکلیف، دارای انواع و صور متعدّدی است.

بحث دوم: وجودات طولی متعدّد

مراد از وجودات طولی، عبـارت از افرادی است که ازنظر زمـان، بین آنهـا تقـدّم و تأخّر وجود دارد. اوّل یک فرد از طبیعت را ایجاد می‌کنـد، سپس فرد دوم و بعـد از آن فرد سوم را و ... مثـل اینکه در مثـال عتق رقبه، ابتـدا یکی از عبیـد خود را آزاد کنـد و پس از مـدّتی عبـد دوم را و ... و یا در مثالی که مرحوم آخوند در کفایهٔ[۳۷۸] مطرح کرده است، ابتـدا یـک لیوان آب برای مولا می‌آورد سپس- قبل از استفاده مولا- لیوان آب بهتری در اختیار مولا قرار می‌دهد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۹

ما بایـد ابتـدا ببینیم هدف از این کار چیست؟ کسـی که یک فرد را ایجاد کرده و به دنبال آن فرد دوم را ایجاد می‌کند، از این کار، چه هـدفی دارد؟ یک وقت هـدفش این است که فرد دوم را جایگزین فرد اوّل کنـد، مثل اینکه می‌خواهـد فرد اوّل را از دایره امتثال خـارج کنـد- و حتی مثلًا لیوان اوّل را از جلو مولاـ بردارد- و فرد دوم را جایگزین آن بنمایـد به‌گونه‌ای که امتثالْ به فرد دوم تحقق پیدا کند. از این تعبیر می‌کنند به تبدیل امتثال به امتثال دیگر. اما یک‌وقت می‌خواهد فرد دوم را کنار فرد اوّل قرار داده و مجموع دو فرد را امتثـال واحـد قرار دهـد- مثلًا لیوان دوم را کنار لیوان اوّل قرار دهـد- طبق همان مبنایی که ما گفتیم که اگر ده فرد هم باشـد، یـک امتثـال تحقّق پیـدا می‌کنـد و گفتیم که از عبارت مرحوم آخونـد هم- در افراد عَرْضـیه- همان وحـدت امتثال اسـتفاده می‌شود اگرچه در کلام ایشان تصریحی به این مطلب نشده است ولی درعین‌حال ظهور در یک چنین معنایی دارد.

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد در اینجـا مطلبی دارد که درحقیقت، تفصـیلی در مسألهٔ افراد طولیه است. ایشـان می‌فرمایـد: فردی را که مکلّف اوّلًا ایجـاد می‌کنـد به دو صورت است: ۱- بـا ایجـاد آن فرد، غرض نهـایی مولا حاصل می‌شود. ۲- بـا ایجـاد آن فرد، غرض نهایی مولا حاصـل نمی‌شود. توضـیح: به‌نظر مرحوم آخونـد، مولاـ می‌توانـد دو غرض داشـته باشـد، یکی غرض از امر و دیگری غرض نهـایی. غرض از امر این است که مولا، عبـد خود را امر می‌کنـد به اینکه آبی در اختیار او قرار دهـد، عبد هم ظرف آبی در اختیار مولا قرار می‌دهد. در این صورت، غرض از امر حاصل شده است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۰

ولی غرض نهـایی مولاـ مثلًا وضو گرفتن با این آب یا نوشیدن آن است و در جایی که عبـد ظرف آب را در اختیار مولا قرار داد تا وقتی که مولاـ از آن اسـتفاده نکرده است، هـدف نهایی او حاصل نشـده است. اما گاهی به مجرّد ایجاد همان فرد اوّل، غرض نهایی مولاـ حاصـل می‌شـود، مثـل اینکه غرض مولاـ این بوده که بنـده مسلمانی آزاد شود، در این صورت به مجرّد اینکه مکلّف بگویـد:

«أعتقت عبدی زیداً» غرض نهایی مولا حاصل شده است. مرحوم آخوند بین این دو، تفصیل قائل است. البته ایشان مثال «أعتقت» را مطرح نمی کند ولی این مثال روشن آن بود که ما ذکر کردیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: در مثل «أعتقت»، ایجاد فرد دوم نمی‌تواند عنوان امتثال پیدا کند، زیرا با ایجاد فرد اوّل، تمام غرض و هدف مولا حاصل شده و امر ساقط می‌شود و دیگر چیزی نیست که زمینه‌ای برای امتثال نسبت به فرد دوم و فرد متأخّر داشته باشد. در اینجا هرچند ما فرض کنیم که عتق عبد دوم دارای فضیلت هم باشد- مثل اینکه عبد مسلمان و باتقوا و پیرمرد باشد- ولی درعین‌حال، نمی‌تواند در ارتباط با امتثال، نقشی داشته باشد. لذا در اینجا نه می‌توان مسأله جایگزینی امتثال دوم نسبت به امتثال اوّل را مطرح کرد و نه مسأله این که مجموع را به‌عنوان امتثال واحد قرار دهد. اما در جایی که با انجام مأمور به، غرض نهایی مولا حاصل نمی‌شود، ایشان می‌فرماید: «مانعی ندارد که مکلّف، امتثال اوّل را به امتثال دیگری تبدیل کند و مثلًا ظرف آب اوّل را برداشته و ظرف آب بهتری به‌جای آن قرار دهد و با اینکه فرد دوم از نظر زمانْ تأخّر دارد ولی درعین‌حال به آن عنوان امتثال داده می‌شود و حتّی این عنوان از فرد اوّل گرفته می‌شود و فرد اوّل را از دایره امتثال خارج می کند».[۳۷۹]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۱

بررسی کلام مرحوم آخوند: به حسب ظاهر، کلام مرحوم آخوند ناتمام است زیرا اینجا که ایشان می‌فرماید:

«غرض نهایی تأمین نشده است» و مثال می‌زند به اینکه هدف مولا از امر به آوردن آب، عبارت از شرب یا وضو گرفتن و ... بوده است و وقتی عبد ظرف آب را در اختیار مولا بگذارد، تا زمانی که مولا شرب نکرده یا وضو نگرفته است، غرض نهایی حاصل نشده است. اینجا این سؤال مطرح می‌شود که مقصود از غرض نهایی چیست؟ مولا ممکن است اغراض زیادی داشته باشد ولی آن غرضی که به عبد ارتباط پیدا می کند و مولا به‌وسیله امر می‌خواهد به آن برسد، باید ملاک قرار گیرد. به‌عبارت روشن‌تر:

مقصود از غرضِ در ارتباط با امر، عبارت از چیزی است که فعل عبد، محصِّل آن بوده و نقشی در تحقق آن داشته باشد. وقتی مولا به عبد دستور می‌دهد که ظرف آبی برای او بیاورد تا رفع عطش کند، رفع عطش مولا به دو فعل نیاز دارد که یک فعل آن مربوط به عبد و فعل دیگر آن مربوط به مولاست. یعنی باید ابتدا مولا تمکّن از آب پیدا کند سپس با فعل خودش رفع عطش کند، زیرا مأمور به این نبود که مولا به عبد بگوید:

«عطش مرا برطرف کن» بلکه مأمور به این بود که ظرف آبی در اختیار مولا قرار گیرد و مولا دسترسی به آب داشته باشد. بنابراین مسأله غرض نهایی که شما مطرح می کنید، مترتب بر دو فعل است که یکی از آن دو مربوط به عبد و دیگری مربوط به خود مولاست، مخصوصاً در مثل وضو گرفتن که حتماً باید با مباشرت خود مولا انجام گیرد.

در نتیجه در مسأله غرض نهایی، آنچه به عبد ارتباط دارد، نمی‌تواند مسأله وضو گرفتن و شرب باشد، زیرا ما باید غرض را در محدوده فعل مکلّف فرض کنیم، باید غرض چیزی باشد که فعل مکلّف علّت تامّه برای تحقق آن باشد. اینکه خود شما (مرحوم آخوند) می‌فرمایید: «به مجرّد تحقق غرض، امر ساقط می‌شود، زیرا غرضْ علّت محدثه امر بوده و تا زمانی که غرض باقی است، امر هم باقی است»، آیا مراد از این غرض، کدام غرض است؟ آیا غرضی است که هم فعل عبد در آن نقش دارد و هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۲

فعل مولا- یا غرضی است که علت تامّه آن عبارت از فعل عبد است؟ وقتی نماز- به‌عنوان فعل عبد- تحقّق پیدا کرد، معراجیت حاصل می‌شود و قربانیت تحقق پیدا می کند. غرضی که در ارتباط با امر است، یک چنین غرضی است. آنوقت سؤال می کنیم: این ظرف آبی که عبد به‌عنوان وجود اوّل و فرد اوّل در اختیار مولا قرار داد، آیا آن غرضی که در ارتباط با امر بوده و فعل عبد علت تحقق آن غرض بوده، حاصل شده یا نه؟ اگر بگویید: «حاصل نشده است»، می گوییم: «چگونه می‌شود که مکلّفِ مأمور، طبیعت مأمور به را در خارج ایجاد کند ولی غرض حاصل نشود؟ آیا در وجود طبیعت نقصی تحقق دارد؟ آیا در فردیت این مصداق،

مناقشه‌ای وجود دارد؟ اگر مأمور به، نفس طبیعت و این فرد هم فرد طبیعت است، چگونه ممکن است که با وجود تحقق این فرد اوّل در خارج و عدم کمبود آن ازنظر وجود طبیعت و فردیّت، غرض حاصل نشده باشد؟». و اگر بگویید: «غرض حاصل شده است»، می گوییم: «شما (مرحوم آخوند) خودتان به‌طور مکرّر فرموده‌اید که «با حصول غرض، امر ساقط می‌شود و دیگر زمینه‌ای برای فرد دوم و امتثال دوم باقی نمی‌ماند». پس درحقیقت، امرِ شما گویا دایر بین نفی و اثبات است و این خالی از مغالطه نیست. شما نمی‌توانید همه غرض نهایی را در ارتباط با امر بدانید. آنچه از غرض نهایی به امر ارتباط دارد تمکّن مولا از ماء است. این غرضِ امر است. اما اینکه مولا هدف دیگری- مثل وضو گرفتن- دارد که مربوط به فعل خودش می‌باشد و ارتباطی به عبد ندارد، شما آن غرض را به چه مناسبتی به‌حساب غرض امر می گذارید؟ ما معتقدیم اگر چیزی به‌عنوان غرض امر مطرح باشد، انجام دادن آن برای عبد لازم است، حتی اگر امری هم در کار نباشد. مثل اینکه عبد مشاهده کند بچه مولا در آب افتاده و در شرف غرق شدن است و مولا هم حضور ندارد، در اینجا بر عبد لازم است- از باب عبودیت و مولویت نه از باب حفظ نفس- که اقدام به نجات جان فرزند مولا بنماید، زیرا می‌داند که اگر مولا در این صحنه حاضر بود بلافاصله برای نجات جان فرزند، امری صادر می کرد. ما برای غرض تا این اندازه حساب باز می کنیم که اگر غرض مولا مشخص شد، بر عبد لازم است غرض مولا را

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۳

رعایت کند، حتی اگر امری هم در کار نباشد. ولی کدام غرض؟ آنچه مربوط به عبد است. غرضی که فعل عبد، مؤثر در حصول آن غرض است، غرضی که فعل عبد، علّت تامّه برای آن است. در همین مثال ظرف آب که مرحوم آخوند مطرح کردند، اگر بچه‌ای از کنار مولا عبور کرد و ظرف آبی که عبد نزد مولا گذاشته بود بر زمین ریخت، در اینجا نیاز به امر جدیدی از ناحیه مولا نیست بلکه عبد می‌داند که غرض مولا- این است که آب در اختیار او قرار گیرد، برای رفع عطش یا وضو گرفتن و ... در اینجا اگرچه امر جدیدی از ناحیه مولا صادر نشود، برای عبد واجب است که ظرف آب دیگری در اختیار مولا قرار دهد، زیرا عبد غرض مولا را می‌داند. مولا می‌خواهد آب در اختیار داشته باشد و فعل عبد در حصول غرض مولا نقش دارد. اینجا نه تنها بر عبد جایز است، بلکه واجب است که ظرف آب دیگری در اختیار مولا- قرار دهد. اما در جایی که ظرف آب را در اختیار مولا قرار داده و هیچ مانعی هم برای استفاده مولا وجود ندارد، دیگر حالت انتظاری در کار نیست و آنچه در ارتباط با عبد بوده بدون هیچ کمبودی تحقق پیدا کرده است. لذا باید بگوییم: «در این صورت، امر مولا ساقط است، زیرا غرضی که در ارتباط با فعل عبد بوده، حاصل شده است». اما غرض‌های دیگر که در ارتباط با فعل مولاست و فعل عبد، نقشی در آنها ندارد، هیچ ارتباطی به فعل عبد ندارد. بنابراین به مجرّد قرار گرفتن ظرف آب در اختیار مولا، امر ساقط شده و دیگر جایی برای امتثال باقی نمی‌ماند. خلاصه اینکه به مرحوم آخوند می گوییم: این غرض نهایی که شما ذکر می کنید، آیا در ارتباط با امر است یا نه؟ اگر در ارتباط با امر است پس چرا با ایجاد طبیعت و فرد، غرضْ حاصل نشده باشد؟ و اگر در ارتباط با امر نیست، ارتباطی به عبد ندارد، خواه غرض نهایی حاصل شود یا حاصل نشود. مثلًا اگر مولا می‌خواست وضو بگیرد، به عبد خود دستور داد برایش آب بیاورد، وقتی عبد آب را در اختیار او قرار داد، دیگر وضو گرفتن یا وضو نگرفتن مولا مربوط به فعل مولا بوده و ارتباطی با امر و با فعل عبد ندارد. آنچه مربوط

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۴

به فعل عبد است این است که ظرف آب را در اختیار مولا- قرار دهد و فرض این است که او وظیفه خود را انجام داده است، پس دیگر جایی برای امر باقی نمی‌ماند و امر ساقط می‌شود و با سقوط امر، جایی برای امتثال مجدّد باقی نمی‌ماند. در نتیجه، در افراد طولیه ما نمی‌توانیم امتثال پشت سر امتثال و تبدیل امتثال به امتثال دیگر درست کنیم یا دو فرد را امتثال واحدی قرار دهیم بلکه با همان فرد اوّل، غرض امر حاصل شده و با حصول غرض، امر ساقط شده و زمینه‌ای برای امتثال بعدی باقی نمی‌ماند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۵

فور و تراخی

اشاره

یکی از مباحثی که در باب صیغه امر مطرح شده، این است که آیا صیغه امر، دلالت بر فور می‌کند یا بر تراخی و یا اینکه بر هیچ‌کدام دلالتی ندارد. کسی که می‌گوید: «امر، دلالت بر فور می‌کند»، می‌خواهد بگوید: «در امر، تقیّد به فوریت مطرح است»، و ما بحث خواهیم کرد که آیا این تقیّد، در ارتباط با هیئت است یا در ارتباط با ماده. در ارتباط با هرکدام باشد، بالاخره قید فوریت مطرح است. اما قائل به تراخی نمی‌خواهد عدم تقیّد به فوریت را بگوید بلکه درست نقطه مقابلِ قائل به فوریت است، یعنی قائل به تراخی هم تراخی را به‌عنوان قیدیت مطرح می‌کند و اگر تراخی به‌عنوان قیدیت مطرح باشد، معنایش وجوب تراخی است. محققین هم که هر دو را نفی می‌کنند، حرفشان این است که نه تقیّد به فوریت مطرح است و نه تقیّد به تراخی و مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر ما یک صیغه امری

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۶

داشته باشیم و شرایط تمسک به اطلاق در آن وجود داشته باشد، ما از اطلاق آن جواز تراخی را استفاده می‌کنیم ۳۸۰] و این جواز تراخی غیر از قول به تراخی است. قول به تراخی، به‌معنای وجوب تراخی است امّا تراخیِ مستفاد از اطلاق، معنایش این است که فوریتْ لزوم ندارد، تراخی هم لزوم ندارد. نتیجه این قول این می‌شود که شما هم می‌توانید آن را فوراً انجام دهید و هم می‌توانید با تراخی انجام دهید.

محلّ نزاع در مسأله فور و تراخی

آیا نزاع در مسأله فور و تراخی در هیئت است یا در مادّه و یا در مجموع مادّه و هیئت؟ تمام بحث‌هایی که در باب مرّه و تکرار در این زمینه ذکر کردیم در اینجا نیز جریان دارد و تنها فرقی که وجود دارد، این است که در باب مرّه و تکرار، امام خمینی رحمه الله می‌فرمود: «ما اگر مرّه و تکرار را در ارتباط با هیئت بدانیم، مرّه را می‌توانیم قید برای بعث و تحریک قرار دهیم ولی نسبت به تکرار نمی‌توان چنین کاری کرد، زیرا طبیعت واحده که هیچ‌گونه اختلاف زمانی و مکانی و خصوصیات دیگر در آن وجود ندارد، نمی‌تواند متعلّق بعث و تحریک متکرّر- آن‌هم به‌صورت تأسیس نه تأکید- قرار گیرد.

اگر به‌صورت تأکید باشد و یا مأمور به، از نظر قیود زمانی و مکانی و غیره اختلاف پیدا کند، مانعی ندارد، اما یک طبیعت بدون هیچ‌گونه تقییدی بخواهد در آنِ واحد، متعلّق چند بعث و تحریک تأسیسی استقلالی قرار گیرد، چنین چیزی غیر معقول است». در باب تکرار، اگر نزاع به هیئت برمی‌گشت، یک چنین اشکالی مطرح بود، اما این اشکال در اینجا مطرح نیست، زیرا اینجا به‌جای تکرار، مسأله تراخی مطرح است و تعلّق بعث و تحریک متأخر به طبیعت، مانعی ندارد. اما اشکال دیگری که امام خمینی رحمه الله مطرح کرد و به‌صورت مشترک الورود بود- یعنی هم بر قول به مرّه وارد می‌شد و هم بر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۷

قول به تکرار- در اینجا نیز جریان دارد. و آن اشکال این بود که «هیئت دارای یک معنای حرفی است و معنای حرفی در کلمه واحد

قابل تقیید نیست. زیرا تقیید معنای حرفی مستلزم دو لحاظ است، یک لحاظ آلی و یک لحاظ استقلالی، و در کلمه واحد نمی‌توان دو لحاظ داشت. بله، اگر در دو کلمه باشد، ممکن است، مثل «ضربت زیداً یوم الجمعهٔ». اما در نفس مفاد هیئت- با توجه به اینکه امر واحدی است- اگر بخواهد مسأله تقیید مطرح باشد، مستلزم تعدّد لحاظ- یکی آلی دیگری استقلالی- می‌باشد».

نظریه محققین در مسأله فور و تراخی

همان گونه که اشاره کردیم، محققین عقیده دارند صیغه امر نه دلالت بر فور می‌کند و نه دلالت بر تراخی، یعنی نه فوریّت، قیدیت دارد و نه تراخی، در نتیجه مأمور به را هم می‌توان به نحو فور اتیان کرد و هم به نحو تراخی. محققین در مقام استدلال بر نظریه خود می‌گویند: آنچه از صیغه امر- چه هیئت و چه مادّه و چه مجموع هیئت و ماده- به ذهن انسباق پیدا می‌کند و متبادر می‌شود، طلب الماهیه و طلب الطبیعه یا- به تعبیر ما- البعث و التحریک الی الطبیعهٔ و الماهیهٔ است. حتی ما گفتیم: اینکه پای وجود الطبیعهٔ را به‌میان می‌آوریم، به خاطر این نیست که مادّه، از نظر لغت، و یا هیئت- به دلالت لفظی- بر وجود دلالت کند»، برخلاف چیزی که به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده که «هیئت افعل برای طلب ایجاد الطبیعه وضع شده است، که ایجاد آن مربوط به هیئت و طبیعت آن مربوط به ماده است». ما گفتیم: این‌طور نیست، ایجاد به‌عنوان یک لازم عقلی مطرح است. همان‌طور که در بعث و تحریک حقیقی و تکوینی، مسأله وجود به‌عنوان یک لازم عقلی برای مبعوث الیه است، در بعث و تحریک اعتباری نیز مسئله وجود، از راه عقل مطرح می‌شود و وجود، در معنای مادّه- ازنظر لغت- و در مفاد هیئت- از نظر وضع- مدخلیتی ندارد. پس ما وقتی مسأله وجود را هم مرتبط به عالم وضع و مفاد لغت نمی‌دانیم، قید فوریت یا تراخی از کجا استفاده می‌شود؟ فوریّت و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۸

تراخی نه در مادّه مطرح است و نه در هیئت و نه از مجموع مادّه و هیئت تبادر می‌کند.

مؤیّد این مسئله این است که فوریت و تراخی در ارتباط با زمان است و همان‌طور که از صیغه افعل، هیچ‌گونه تقیّدی نسبت به مکان خاصی استفاده نمی‌شود و هیچ‌کس چنین احتمالی را در مورد صیغه افعل نمی‌دهد، مسأله زمان هم به‌همین‌صورت است.

در نتیجه هیچ‌یک از فوریت و تراخی نمی‌تواند نقشی در مدلول صیغه افعل داشته باشد. البته قائلین به فوریت و قائلین به تراخی این معنا را قبول دارند که زمان خاص یا مکان خاص هیچ نقشی در مدلول صیغه افعل ندارد بلکه آنان مسأله فوریت یا تراخی را از راه دیگر استفاده می‌کنند. قائلین به فوریت می‌گویند: در اوامر شرعیه، ما فوریت را استفاده می‌کنیم. توضیح: بحث ما، یکی از مباحث الفاظ است و در مباحث لفظی، بحثْ عمومیت دارد. اگر ما می‌گوییم: «صیغه افعل، دلالت بر الزام می‌کند» معنایش این نیست که صیغه افعل صادر از شارع چنین است، بلکه اگر مولای عرفی هم نسبت به عبدش، از طریق صیغه افعل، امری را صادر کند، آن‌هم ظهور در الزام دارد. پدری که اطاعتش بر فرزند واجب است نیز اگر صیغه افعلی نسبت به فرزند صادر کند، ظهور در وجوب دارد.

مباحث لفظی، جنبه عمومیت دارد، ولی نتیجه‌ای که ما از این مباحث خواهیم گرفت، در ارتباط با احکام فقهیّه و احکام شرعیه است، اما اصل بحثْ عام است، زیرا ما در بسیاری از مباحث لفظیّه به تبادر تمسک می‌کنیم. تبادر، معنای حقیقی لغوی را مشخص می‌کند نه اینکه ارتباطی به شارع داشته باشد. بنابراین استناد به تبادر در این بحث‌های لفظی دلیل بر این است که این بحث‌ها عام است. البته ما این بحث‌های عام را در احکام فقهیه مورد استفاده قرار داده و حکم خداوند را استنباط می‌کنیم. قائلین به فوریت می‌گویند: «ما از راه‌های دیگر مسأله فوریت را استفاده می‌کنیم، اما نه آن فوریتی که مربوط به لغت و وضع باشد. ما ادلّه خارجیه‌ای داریم که آن ادلّه، حساب اوامر شرعیه را از اوامر دیگر جدا می‌کند». و به عبارت دیگر: قائلین به فوریت می‌گویند: ما با شما

موافقیم که تقیّد به فوریت، ازنظر لغت و موضوع له

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۹

مطرح نیست، اما در خصوص اوامر شرعیه، ما ادلّه‌ای داریم که از آن‌ها فوریّت را استفاده می‌کنیم، هرچند به‌طور کلّی نمی‌توانیم در مورد مطلق اوامر چنین چیزی را ادّعا کنیم.

ادلّه قائلین به فوریت

اشاره

قائلین به فوریت، برای اثبات مدّعای خود ادلّه زیر را مطرح کرده‌اند:

دلیل اوّل (دلیل عقلی)

[۳۸۱]

اصول فقه شیعه ؛ ج‌۳ ؛ ص۴۹۹

بحث‌های گذشته، مطلبی از مرحوم محقق حائری نقل کردیم که یکی از ثمرات مترتب برآن، مسأله فوریت در ما نحن فیه است. ایشان فرمودند: «العلل الشرعیة کالعلل التکوینیة». علل و موجبات شرعیه، همانند اسباب و علل تکوینیه است، یعنی آنچه در ارتباط با علت و معلول تکوینی جریان دارد، در مورد علل شرعیه نیز جریان دارد. مثلًا یکی از مسائلی که در علل تکوینیه مطرح است، «عدم انفکاك معلول از علّت» است، یعنی هرجا علّت تامّه تکوینیه تحقق پیدا کرد، بلافاصله معلول مترتب بر علت می‌شود و انفکاك بین معلول و علّت تامّه- حتّی به‌صورت تأخیر و فاصله- جایز نیست. هرجا نار- با تمام خصوصیاتش- تحقق پیدا کرد، حرارت هم تحقق پیدا می‌کند و بین تحقق این دو، فاصله‌ای نیست. بنابراین بین معلول و علت تامّه، انفکاکی وجود ندارد. ما می‌توانیم مسأله «عدم انفکاك» را برداشته و به‌جای آن «فوریت» را بگذاریم و بگوییم: «یکی از آثاری که در علل و معلول‌های تکوینی تحقق دارد، «فوریّت ترتّب معلول بر علّت» است، یعنی ترتّب معلول بر علّت، فوریّت داشته و هیچ فاصله زمانی بین آن دو تحقق ندارد». اگر در علل تکوینیه مسئله به این صورت شد، در علل تشریعیه نیز باید به‌همین‌صورت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۰

باشد. بنابراین باید گفت: به مجرّدی که علّت شرعی تحقّق پیدا کرد، باید معلول آن نیز تحقّق پیدا کند ولی این «باید»، تکوینی نیست بلکه تشریعی و به‌معنای «لزوم شرعی» می‌باشد. در نتیجه مرحوم محقق حائری می‌فرماید: در تمام علل شرعیه، باید معلول بلافاصله بر علّت ترتّب پیدا کند و اوامر مورد بحث ما- نه مطلق اوامر- نیز از جمله علل شرعیه می‌باشند، بنابراین باید به دنبال آنها- بدون هیچ فاصله‌ای- معلول تحقق پیدا کند. پاسخ دلیل اوّل: در بحث‌های گذشته، ما از این دلیل جواب دادیم و گفتیم: اوّلًا: شباهت بین علل شرعیه و علل تکوینیه از کجا آمده است؟ ثانیاً: شباهت در جمیع آثار- که از جمله آنها فوریت و عدم انفکاك است- از کجا آمده است؟ اگر ما آیه و یا روایتی داشتیم که علاوه بر اینکه اصل مطلب را دلالت می‌کرد، دارای اطلاقی بود که از ما راه اطلاق، شباهت در جمیع آثار را استفاده کنیم، بیان شما تمام بود، ولی ما هیچ دلیلی در این مورد نداریم که علل شرعیه مانند علل تکوینیه باشند، نه دلیل عقلی و نه دلیل نقلی و نه اجماع. برفرض هم که چنین دلیلی وجود داشت باید اطلاق داشته باشد تا ما

بتوانیم وجه شبه را عبارت از جمیع آثار بگیریم و اگر اطلاق نداشته باشد، باید بر آثار متیقّنه اکتفا کنیم و معلوم نیست که فوریتْ یکی از آثار متیقّنه و قدر متیقّن باشد. از این گذشته، همان‌طور که در آنجا گفتیم، ما مواردی را مشاهده می‌کنیم که بین علت شرعی با معلول شرعی انفکاک تحقق دارد، درحالی‌که بین علّت و معلول تکوینی هیچ قدرتی غیر از خداوند متعال- یا کسانی که خداوند به آنان ولایت تکوینی داده است- نمی‌تواند انفکاک بیاندازد. حال در ما نحن فیه می‌گوییم: در واجبات معلّق که مأمور به مقیّد به زمان خاصی است و قبل از آن زمان، تکلیفْ تحقق دارد، مثلًا در حجّ به مجرّدی که استطاعت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۱

حاصل شد، وجوب می‌آید، اما آنچه الآن واجب می‌شود عبارت از حجِّ شش ماه دیگر است، دلیل بر ثبوت تکلیف این است که الآن باید مقدّمات آن را فراهم کنید و اگر حجّ وجوب نداشت، وجوب مقدّمات آن محلّ اشکال بود. ما از مرحوم حائری سؤال می‌کنیم که: شما در مورد واجبات معلَّق چه می‌گویید؟

آیا می‌توانید واجب معلّق را انکار کرده و بگویید: «ما نمی‌پذیریم که وجوبِ چیزی الآن باشد ولی واجبْ شش ماه بعد تحقق پیدا کند»؟ ولی مسأله واجب معلّق، مسأله روشنی است و نمی‌توان آن را انکار کرد، هم در باب بعث و تحریک و هم در باب اراده، همان‌طور که قبلًا عرض کردیم، انسان امروز اراده می‌کند که چند روز دیگر که تعطیل است مسافرت برود. رفیق انسان از او سؤال می‌کند: آیا تصمیم قطعی برای انجام این سفر داری؟ جواب می‌دهد: «آری». چگونه الآن اراده حاصل شده درحالی‌که مراد، امری استقبالی است؟ لذا این اشکال به ایشان وارد است، مگر اینکه ایشان بیاید و به خاطر مسأله «العلل الشرعیهٔ کالعلل التکوینیهٔ»، واجب معلّق را انکار کند و بگوید: «ما قبول نداریم که به مجرّد استطاعت، حجّ واجب شود»، در این صورت ایشان ناچار است وجوب مقدّمات حجّ را از راه دیگری ثابت کند. علاوه بر این، اشکال عمده‌ای که به ایشان وارد است، همان عدم قیام دلیل بر اثبات مدّعای ایشان است و ما برفرض که از مورد نقض هم بگذریم ولی دلیلی برای این معنا نداریم که «علل شرعیه مانند علل تکوینیه باشد». بنابراین، اگر کسی بخواهد از این راه فوریت را در اوامر اثبات کند می‌گوییم: مسأله فوریت، در اوامر شرعیه هم دلیلی ندارد چه رسد به مطلق اوامر.

دلیل دوم (آیات)

اشاره

قائلین به فوریّت برای اثبات مدّعای خود به بعضی از آیات نیز تمسک کرده‌اند که در ذیل به بحث و بررسی پیرامون آنها می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۲

آیه اوّل: (وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَهٍٔ مِنْ رَبِّکُمْ)[۳۸۲]

تقریب استدلال: دلالت صیغه افعل بر وجوب، مفروغ عنه است. مادّه (سارِعُوا) نیز عبارت از «مسارعت» است و حاصل معنای آیه این است که هرچه زودتر و سریع‌تر به‌سوی مغفرت از جانب پروردگارتان اقدام کنید. مسارعت، فعل مکلّف و مغفرتْ فعل خداوند است و مسارعت مکلّف، به‌سوی فعل خداوند، معنای غیر صحیحی است، پس باید مراد «سبب مغفرت» باشد. در نتیجه معنای آیه، «و سارعوا إلی سبب المغفرهٔ من ربّکم» می‌شود. «سبب مغفرت» هم یک معنای عامی است و شامل اطاعت و امتثال اوامر شرعیه نیز

می‌شود، به‌لحاظ (إِنَّ الْحَسَ‍ناتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئاتِ)[۳۸۳] و یا به‌لحاظ بعضی از آثاری که ذکر شده که مثلًا اطاعت فلان امر واجب، موجب مغفرت است.

به‌عبارت دیگر: «سبب مغفرت» یک معنای عامّی است اگرچه با شنیدن «سبب مغفرت» در درجه اوّل، به ذهن انسان مسأله توبه می‌آید، ولی خصوصیتی برای توبه مطرح نیست و «سبب مغفرت» دارای اطلاق است و همه اسباب مغفرت را شامل می‌شود و از جمله اسباب مغفرت، امتثال اوامر خداوند است. بنابراین آیه شریفه، به مقتضای هیئت، دلالت بر وجوب و به مقتضای مادّه دلالت بر سرعت می‌کند و به‌معنای «یجب المسارعهٔ إلی إطاعهٔ أوامر اللَّه» می‌باشد و این عبارت اخری از مسأله فوریت است.

آیه دوم: (فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ)*[۳۸۴]

در این آیه شریفه به‌جای مغفرت، کلمه خیرات گذاشته شده است آن‌هم به‌صورت جمع محلّی به ال که افاده عموم می‌کند و همه خیرات را شامل می‌شود و مصداق بارز

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۳

عمل خیر، اطاعت اوامر خداوند است. بنابراین (استبقوا) به مقتضای هیئتش دلالت بر وجوب و به مقتضای مادّه‌اش- که عبارت از استباق است- دلالت بر سرعت و فوریت می‌کند و نتیجه این می‌شود: «یجب الاستباق إلی کلّ خیر» و بالاترین مصداق خیر، همین اطاعت اوامر خداوند متعال است. پاسخ استدلال به آیات فوق: استدلال به این دو آیه شریفه برای اثبات دلالت صیغه امر بر فوریت، از چند جهت مورد مناقشه قرار گرفته است و با توجه به اینکه بعضی از مناقشات در مورد هر دو آیه و بعضی اختصاص به یکی از این دو آیه دارد ما اشکالات را به‌صورت یکجا مطرح کرده و به مورد هریک اشاره می‌کنیم: اشکال اوّل: در مورد آیه (وَ سارِعوا إلی مَغفرهٔ مِن رَبّکم) این اشکال مطرح است که این آیه، وجوب مسارعت را منحصر به سبب مغفرت نکرده است، بلکه دنبال آیه می‌فرماید: (وَ جَنّهٔ عَرضُها السَّماوات وَ الأرض)، عَرْض در جایی که مقابل طول ذکر شود، در مقابل طول است ولی در اینجا به‌معنای وسعت است و اینکه بعضی از مفسّرین در معنای آیه تصور کرده‌اند که آیه می‌خواهد بگوید: «وقتی عرض جنّت، عبارت از آسمان‌ها و زمین است، پس طول آن چقدر است؟»[۳۸۵] ظاهراً معنای تمامی نیست. حال وقتی در آیه شریفه، عبارت (وَ جَنَّهٔ عَرضُها السَّماوات وَ الأرض) بر کلمه (مغفرهٔ) عطف شده است، ظاهر این است که بین آن دو، مغایرت وجود دارد، زیرا ظاهر عطف، مغایرت بین معطوف و معطوف علیه است و اینکه عطف، بخواهد عطف تفسیری باشد، خلاف ظاهر است. اصلًا عطف تفسیری خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۴

و وقتی مغایرت در کار است، این سؤال پیش می‌آید که آیا ما در تکالیف شرعیه و وظایف الهیّه، تکلیفی به‌عنوان «وجوب المسارعهٔ إلی الجنّهٔ» هم داریم؟ یعنی آیا غیر از اوامری که به عناوین مختلفی چون صلاهٔ و صیام و ... تعلّق گرفته است، امری هم به «مسارعهٔ إلی الجنّهٔ» تعلّق گرفته است؟ خیر، این‌گونه نیست، بلکه این عطف، ما را راهنمایی می‌کند به اینکه امر در (سارعوا) امر ارشادی است نه امر مولوی- تا بخواهد دلالت بر وجوب کند- و در اوامر ارشادیه، ما از خود امر، مسأله وجوب را استفاده نمی‌کنیم. مثلًا در آیه شریفه (أطیعوا اللَّه) که به حسب ظاهر، حکمی روی عنوان اطاعت برده شده است، معنایش این نیست که ما در باب نماز دو حکم داریم، یکی حکم (أقیموا الصلاهٔ) و دیگری حکم (أطیعوا اللَّه)، تا نتیجه این بشود که اگر ما نماز خواندیم، دو حکم را موافقت کرده و دو استحقاق ثواب داشته باشیم و اگر نماز را ترک کردیم، دو حکم را مخالفت کرده و دو استحقاق عقاب داشته باشیم. مسئله این‌طور نیست، وجوب اطاعت خداوند، حکمی عقلی است و این (أطیعوا اللَّه) ارشاد به حکم عقل است نه اینکه

خودش دلالت بر یک تکلیف مستقل بنماید. نکته‌ای که در آیه شریفه (أطیعوا اللَّه) وجود دارد این است که به دنبال آن می‌فرماید: (و أطیعوا الرسول) و امر در این قسمت آیه، امر مولوی است، زیرا خداوند است که اطاعت رسول را واجب می کند و علت تکرار کلمه (أطیعوا) این است که (أطیعوا) در قسمت اوّل آیه، امرش ارشادی و در قسمت دوم آیه، مولوی است یعنی خداوند، اطاعت رسول را واجب کرده ولی اطاعت خداوند را عقل واجب کرده است. و اوامر ارشادی، تابع مرشد إلیه خود می‌باشد، اگر مرشد إلیه آن- به دلیل خارجی- وجوب داشت، آن امر، ما را ارشاد به آن واجب می کند و اگر مرشد إلیه آن- به دلیل خارجی- استحباب داشت، ما را ارشاد به آن مستحب می کند. لذا خود اوامر ارشادی دلالت بر وجوب یا استحباب نمی کند بلکه ما را ارشاد می کند و حکم مرشد إلیه آن باید از دلیل خارج استفاده می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۵

حال همین مسئله را در ما نحن فیه پیاده می کنیم و می گوییم: اگر کلمه (سارعوا) تکرار شده بود، ما می گفتیم: چه مانعی دارد که امر در (سارعوا) ی اوّل به نحو مولوی بوده و دلالت بر وجوب مسارعت و وجوب فوریت بنماید و در (سارعوا) ی دوم از باب اینکه ما تکلیف مستقلی به‌عنوان «وجوب المسارعهٔ إلی الجنهٔ» نداریم- به‌عنوان امری ارشادی بوده تا تابع مرشد إلیه خود باشد؟ نماز ظهرْ واجب و نماز شبْ مستحب است و هر دو هم در ارتباط با جنّت مطرح می‌باشند و کلمه (سارعوا) نسبت به هر دو صحیح است، زیرا امر ارشادی تابع مرشد إلیه خود می‌باشد. اما وقتی در آیه شریفه یک (سارعوا) داریم، آیا می‌توانیم در استعمال واحد، نسبت به جمله اوّل، به‌عنوان مولویت و نسبت به جمله دوم به‌عنوان ارشادیت با آن برخورد کنیم؟ پیداست که در استعمال واحد نمی توان چنین کاری کرد[۳۸۶] و با توجه به اینکه بدون تردید، نسبت به جمله دوم، مسأله ارشادیت مطرح است، ما ناچاریم نسبت به جمله اوّل نیز مسأله ارشادیت را مطرح نماییم. در این صورت از کجای آیه، مسأله وجوب مسارعت را می‌توانیم استفاده کنیم؟ این اشکال، فقط در آیه (وَ سارِعوا إلی مَغفرهٔ مِن ربّکم) جریان دارد و نسبت به آیه (فاستبقوا الخیرات) جاری نمی‌شود، زیرا آن دنباله‌ای که در آیه اوّل مطرح بود، در آیه دوم ذکر نشده است. اشکال دوم: این اشکال، هم در آیه (و سارِعوا إلی مَغفِرهْ مِن رَبّکم) مطرح است و هم در آیه (فاستبقوا الخیرات). در آیه (و سارِعوا إلی مَغفِرهْ مِن رَبّکم) گفته شده است:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۶

(سارعوا) از باب مفاعله است و در باب مفاعله، نظر به طرفین و مقایسه بعض با بعض دیگر، تحقق دارد. اگر آیه شریفه می‌فرمود: «اسرعوا إلی مَغفِرهْ مِن رَبّکم»، ما- با قطع نظر از اشکال اوّل- می‌توانستیم این حرف را بپذیریم، زیرا «اسرعوا» مانند (أقیموا الصلاهٔ) است. همان‌طور که هرکس مستقلًا و به تنهایی مکلّفْ به اقامه صلاهٔ است، مکلّف به سرعت گرفتن به‌سوی سبب مغفرت هم هست و یکی از اسباب مغفرت، فعل مأمور به است. بنابراین گویا «اسرعوا إلی مغفرهٔ من ربّکم» به‌معنای «اسرعوا إلی فعل المأمور به» است، یعنی هرکسی مستقلًا و بدون ارتباط با دیگری، واجب است به‌سوی فعل مأمور به سرعت بگیرد، همان‌طور که (أقیموا الصلاهٔ) نسبت به همه مکلفین است بدون ارتباط بعضی از آنان با بعض دیگر. اما ملاحظه می‌شود که آیه شریفه، «اسرعوا» ندارد بلکه (سارعوا) دارد و مسارعت و سبقت گرفتن بعضی از مکلّفین به بعض دیگر را مطرح می کند. گویا می گوید: «ای مکلّفین، بر یکدیگر سبقت بگیرید»، یعنی زید بر عَمْرو و عَمْرو هم بر زید، سبقت بگیرد به‌سوی فعل مأمور به. اگر این‌طور شد، ما چگونه معنای آن را توجیه کنیم؟ آیا در واجبات عینی- مثل نماز، روزه، حج و ...- می‌توان این معنا را مطرح کرد؟

خیر، در (أقیموا الصلاهٔ) چه معنا دارد که بگوییم: «زید بر عَمْرو و عَمْرو بر زید، سبقت بگیرند»؟ نماز زید چه ارتباطی به نماز عَمْرو دارد؟ زید باید وظیفه خودش و عَمْرو هم وظیفه خودش را انجام دهد. اگر ما می‌بینیم در اوّل وقت، مؤمنین به‌سوی مساجد با سرعت حرکت می کند، به این منظور نیست که یکی بر دیگری سبقت بگیرد بلکه به این منظور است که همه می‌خواهند نمازِ اوّل وقت و نماز در مسجد و جماعت را درک کنند. اگر از کسی سؤال کنند: «چرا اوّل وقت با سرعت به طرف مسجد می‌روی؟»

نمی گوید: «چون می‌خواهم از دیگران سبقت بگیرم» بلکه می گوید: «می‌خواهم فضیلت اوّل وقت و فضیلت جماعت و نماز در مسجد را درک کنم». در این گونه مسائل، مسابقه و مسارعت مطرح نیست بلکه هرکسی به طرف کار خود و وظیفه خودش

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۷

می‌رود. پس آیه را چگونه باید معنا کنیم؟ این آیه را تنها می‌توانیم در واجبات کفائی مطرح کنیم. در واجبات کفائی، مسأله مسارعت جا دارد زیرا مولا دارای غرض واحدی است و این غرض واحد، به‌وسیله یک عمل انجام می گیرد و یک عمل کافی است که به غرض مولا- تحقق بخشد و چون اضافه این عمل به همه مکلّفین به‌صورت متساوی است، لذا خداوند، این عمل را به‌صورت واجب کفائی بر همه واجب کرده است که نتیجه این می‌شود که اگر مخالفت شد، استحقاق عقوبت برای همه مطرح است ولی اگر موافقت شد، عنوان مطیع، فقط بر کسی صادق است که زودتر از دیگران این عمل را انجام داده است و استحقاق مثوبت فقط نسبت به این شخص مطرح است نه نسبت به همه مکلفین. و چون غرض مولا حاصل شده است پس تکلیف از دیگران ساقط می‌شود اما نه به‌معنای اینکه دیگران استحقاق مثوبت داشته باشند، خیر، دیگران نه استحقاق مثوبت دارند- زیرا کاری انجام نداده‌اند- و نه استحقاق عقوبت، زیرا غرض مولا به وسیله فعل مکلّف اوّل تحقّق پیدا کرد. بنابراین اگر میّت مسلمانی روی زمین است، هرکسی که سبقت بگیرد و تجهیز این میّت را انجام دهد استحقاق مثوبت پیدا می کند. پس عنوان مسابقه و مسارعت، فقط در واجبات کفائی قابل پیاده شدن است و درحقیقت، در خصوص واجبات کفائی، زمینه‌ای برای جریان مسابقه وجود دارد و هرکسی زودتر اقدام کند، گوی سبقت را ربوده و ثواب این کار نصیب او شده است.

اگرچه او مستلزم سقوط تکلیف از دیگران هم شده است. اما در نماز یومیّه، روزه، حجّ و سایر واجبات عینی، مسابقه معنایی ندارد. در آیه (فاستبقوا الخیرات) نیز به‌همین‌صورت است، اما در این آیه از هیئت استفاده نمی کنیم، در هیئت افتعال، مسأله طرفینی بودن و مقایسه بعضی با بعض دیگر مطرح نیست ولی در مادّه آن- یعنی سَبَقَ- عنوان مقایسه مطرح می‌شود. وقتی گفته می‌شود: «سَبَقَ زیدٌ»، فوراً شما می گویید: «بر چه کسی؟». در آیه (و سارعوا)،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۸

از هیئت مفاعله معنای بین اثنینی استفاده می‌شود و در آیه (فاستبقوا) از مادّه «سَبَقَ» این معنا استفاده می‌شود. در این مادّه، سبق و لحوق و سابق و لاحق مطرح است. بنابراین آیه (فاستبقوا الخیرات) به‌معنای «یجب علیکم السبق إلی الخیرات» می‌باشد و این هم در مورد واجبات کفائی مطرح است و سبقت گرفتن به‌سوی صلاهٔ و صیام و سایر واجبات عینی معنایی ندارد. ممکن است کسی بگوید: «همین مقدار برای ما کافی است که ما از این دو آیه استفاده کنیم که در واجبات کفائی مسأله مسابقه و مسارعت و فوریّت واجب است، زیرا اگر مسأله فوریت، در مورد واجبات کفائی پذیرفته شد، از راه عدم قول به فصل، سایر واجبات را هم ملحق به واجبات کفائی می کنیم، زیرا در مسأله فور و تراخی کسی نیامده بین واجب عینی و کفائی تفصیل قائل شود. اگر فوریت است در هر دو مطرح است، اگر هم نیست در هیچ‌کدام نیست. و به این ترتیب مدّعای ما که عبارت از فوریت در جمیع واجبات شرعیه است ثابت می‌شود». در جواب می گوییم: اوّلًا: درست است که ما آیه شریفه (و سارعوا) و همین‌طور آیه (فاستبقوا) را در مورد واجبات کفائی پیاده کردیم، یکی را به‌لحاظ هیئت باب مفاعله و دیگری را به‌لحاظ مادّه سبق. ولی آیا واقعاً در همان واجبات کفائی، دو تکلیف شرعی وجود دارد؟

آیا در مورد تجهیز میّت دو تکلیف شرعی وجود دارد، یکی تجهیز میّت و دیگری مسارعت به تجهیز میّت، به‌طوری که اگر کسی میّت را تجهیز کرد و مسارعت به آن کرد، استحقاق دو ثواب داشته باشد؟ روشن است که در این زمینه دو تکلیف وجود ندارد. بنابراین اگرچه آیه (سارعوا) در مورد واجبات کفائی است ولی ما از خارج می‌دانیم که در آنجا دو تکلیف وجود ندارد. در هیچ کتاب فقهی این معنا مطرح نشده که در واجبات کفائی دو تکلیف وجود داشته باشد. نتیجه اینکه اگر ما این دو آیه را در مورد

واجبات کفائی پیاده کردیم شما نمی‌توانید با

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۹

مطرح کردن عدم قول به فصل، فوریت را در تمام واجبات مطرح کنید، زیرا ما حتی در مورد واجبات کفائی هم قائل به وجوب مسارعت نیستیم. مسارعت دارای رجحان و استحباب است. بهتر این است که هر مسلمانی سبقت بگیرد و زودتر از دیگران وارد صحنه عمل شود نه اینکه سرعت گرفتن واجب باشد. ثانیاً: مسأله مسارعت و استباق، غیر از مسأله فوریتی است که ما در آن بحث می‌کنیم. مسارعت به‌معنای سرعت گرفتن و زودتر از دیگران وارد عمل شدن است ولی فوریت معنایش این است که وقتی امر مولا آمد نباید معطل شد و باید فوری دست به کار شد. این‌ها دو مطلب است. مثلًا اگر دو رفیق با هم در بیابانی حرکت کنند و یکی از آن دو از دنیا برود و رفیق دیگر او بداند که اگرچند روز هم بگذرد، کسی از این طرف عبور نخواهد کرد. در این صورت اگر این شخص پنج روز هم صبر کند و سپس اقدام به تجهیز رفیق خود بنماید، مسأله مسارعت تحقق پیدا کرده و این شخص بر دیگران سبقت گرفته و اولین کسی بوده که وارد صحنه عمل شده است، اما فوریتْ تحقق پیدا نکرده است. فوریتْ معنایش این است که به مجرّد تحقق فوت، انسان دست‌به‌کار تجهیز و تدفین میّت شود. اشکال سوم: در آیه (فاستبقوا الخیرات)، کلمه (الخیرات) جمع محلّی به لام است و جمع محلّی به لام، افاده عموم می‌کند. (فاستبقوا الخیرات) یعنی «کلّ خیر».

گرچه دلالت بر عموم، این مشکل را به‌وجود می‌آورد که در این صورت، «الخیرات» مساوق می‌شود با «کلّ ما هو خیر» و عنوان «کلّ ما هو خیر» همان‌طور که شامل واجبات می‌شود، شامل مستحبات هم می‌شود. نماز شب، از مصادیق خیر است. و اگر عموم، شامل مستحبات شد، این اشکال به‌وجود می‌آید که ما نمی‌توانیم در مورد مستحب، قائل به وجوب استباق شویم، مستحب، اصلش استحباب دارد، چگونه می‌شود استباق به‌سوی آن، واجب باشد و هیئت افعل، دلالت بر وجوب استباق نماید؟

مگر این که قائل شویم مستحبات به‌صورت تخصیص از این آیه خارجند. ولی این هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۰

دارای اشکال است زیرا: اوّلًا: در این صورت، تخصیص اکثر لازم می‌آید. و ثانیاً: سیاق آیه (فاستبقوا الخیرات)، آبی از تخصیص است، و ما جهت آن را بعداً توضیح خواهیم داد. ولی اجمالًا، عمومیت در این آیه به لحاظ (الخیرات) جای تردید نیست. امّا در آیه (وَ سارِعوا إلی مَغفِرةٍ مِن ربّکم)، مبنای استدلال بر این بود که در آیه، مضافی در تقدیر بگیریم و آیه به‌معنای «و سارعوا إلی سبب المغفرة من ربّکم» باشد. مستدلّ، طبق این معنا استدلال می‌کرد و دلیلش هم این بود که مغفرت، فعل اللَّه است و معنا ندارد که کسی را مأمور کنند به مسارعت به‌سوی فعل الله. حال با قطع‌نظر از اشکال قبلی- که مسأله هیئت مفاعله و معنای بین اثنین بود- در اینجا اشکال دیگری مطرح است. این اشکال، بنابراین فرض است که قبول کنیم (سارعوا) به‌معنای «اسرعوا» باشد- که دیگر اشکال قبلی به آن متوجّه نشود-. مستدلّ می‌گفت: مغفرت، فعل اللَّه است و معنا ندارد کسی را مأمور کنند به سرعت گرفتن به‌سوی عمل دیگری. سرعت، به عمل خود مکلّف تعلّق می‌گیرد. به مکلّف گفته می‌شود: «اسرع إلی صلاتک» و معنا ندارد که به او بگویند: «اسرع إلی المغفرة»، لذا چاره‌ای نداریم که در اینجا مضافی در تقدیر بگیریم و بگوییم: آیه به‌معنای «اسرع إلی سبب المغفرة» است، حال سبب مغفرت هرچه باشد، توبه، اخلاص، عمل به مأمور به و .... ما در مقام جواب از استدلال مستدلّ، بر این مطلب اشکال نکردیم در حالی که این مبنا قابل مناقشه است: اوّلًا: در اینجا که مکلّف، مأمور می‌شود به «السرعة إلی فعل الغیر»، خود «فعل الغیر» بر دو قسم است: گاهی فعل الغیر، هیچ ارتباطی به این مکلّف ندارد. در اینجا معنا ندارد که مکلّفی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۱

را مأمور به سرعت گرفتن به‌سوی فعل غیر بنمایند. و گاهی فعل الغیر در عین اینکه فعل الغیر است ولی با مکلّف ارتباط دارد. در اینجا به‌لحاظ ارتباطش با مکلّف، مانعی ندارد که مکلّف، مأمور شود به سرعت گرفتن به‌سوی فعل غیر. این یک تعبیر عرفی است و

ما در موارد متعدّدی این معنا را استعمال می‌کنیم، مثلًا مهمانی، عمل میزبان است ولی حقیقت آن، متقوّم به وجود مهمان نیز هست. در این صورت اگر ما گفتیم: «اسرع إلی ضیافهٔ فلان»، هیچ نیازی به تقدیر گرفتن نداریم. در باب مغفرت هم همین‌طور است. اگرچه مغفرت، فعل الله است اما مغفرت، در ارتباط با انسان‌ها و مکلّفین است. در این صورت چه مانعی دارد که ما بگوییم: «اسرعوا إلی مغفرهٔ من ربّکم»؟ بله، اگر فعل الله، ارتباطی با مکلّف نداشته باشد، نمی‌توانیم مکلّف را مأمور کنیم به‌سوی آن سرعت بگیرد. مثلًا سرعت گرفتن به‌سوی «خلق اللّه» معنا ندارد، مقام خالقیت، ارتباطی با مکلّف ندارد. همین‌طور علم و اراده خداوند- اگرچه فعل خداوند نیست- ولی مسأله آنها روشن است و ما نمی‌توانیم به کسی بگوییم:

«به‌سوی علم خداوند، سرعت بگیر». این اشکال، خیلی مهم نیست و ما خیلی برآن تکیه نمی‌کنیم. ثانیاً: در اینجا اشکال مهمی مطرح است که بنا بر هر دو فرض جریان دارد و آن اشکال این است که در آیه (وَ سارِعوا إلی مَغفِرهٔ مِن ربّکم) اگر چیزی را در تقدیر نگیریم، «مغفرهٔ» به‌عنوان نکره مطرح است و «من ربّکم» به‌عنوان وصف برای آن می‌باشد و معنای آیه این می‌شود: «سارعوا إلی مغفرهٔ موصوفهٔ بأنّها من ربّکم».

آن‌وقت سؤال این است که از کجای این نکره موصوفه، عمومیّت استفاده می‌شود؟ کجا مطرح شده که نکره موصوفه از الفاظ دالّ بر عموم است؟ و اگر در آیه عنوان «سبب» را تقدیر بگیرید، معنایش گویا این می‌شود: «اسرعوا إلی سبب المغفرهٔ» و «سبب المغفرهٔ»، نکره مضافه است. نکره مضافه هم مثل نکره

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۲

موصوفه، دلالتی بر عموم ندارد. اگرچه در ذهن انسان این معنا ارتکاز دارد که نکره مضافه، قربش به عموم بیشتر از نکره موصوفه است اما درعین‌حال، هیچ‌کدام دلالت بر عموم ندارند و به‌عنوان لفظی که دالّ بر عموم باشد در بحث عام و خاص کتب اصول و نیز در کتاب‌های ادبیات مطرح نشده‌اند. علاوه بر این در اینجا یک جهت ادبی هم مطرح است یعنی اگر ما فرض کردیم که «نکره مضافه دلالت بر عموم می‌کند و نکره موصوفه دلالتی بر عموم ندارد» آیا در اینجا که ما لفظی در تقدیر گرفته و عنوان نکره مضافه درست کرده‌ایم ولی ظاهر لفظ، نکره موصوفه است، با این آیه چه برخوردی باید داشته باشیم؟ آیا معامله نکره مضافه بنماییم و- فرضاً- حمل بر عموم کنیم یا معامله نکره موصوفه- طبق ظاهر آیه- بنماییم و بگوییم دلالتی بر عموم ندارد؟ این یک نکته ادبی است و باید به کتاب‌های ادبیات مراجعه شود تا ببینیم آیا در این‌گونه موارد، ملاکْ ظاهر لفظ است یا ملاکْ چیزی است که مقدّر است؟ ولی مؤیّد این معنا که آیه شریفه دلالت بر عموم نمی‌کند، اقوال مختلف مفسّرین در تفسیر آیه است. مفسّرین در تفسیر «مغفرهٔ من ربّکم» کلمات مختلفی مطرح کرده‌اند: بعضی آن را به «نمازهای یومیّه» تفسیر کرده‌اند و ظاهراً روایتی هم در این باب وارد شده است [۳۸۷]. بعضی آن را به «وارد شدن در نماز جماعت و قرار گرفتن در صف اوّل» تفسیر کرده‌اند. بعضی دیگر آن را عبارت از تکبیری دانسته‌اند که مأموم در نماز جماعت به‌عنوان اقتداء می‌گوید. یعنی وقتی امام ایستاد و نماز را شروع کرد، مأموم حالت انتظار نداشته باشد، بلکه سرعت کند به گفتن، «اللّه اکبر» که اقتداء به آن تحقق پیدا می‌کند. بعضی آن را به «توبه» و بعضی به «جهاد فی سبیل اللّه» و بعضی به «اخلاص

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۳

العمل للّه» تفسیر کرده‌اند[۳۸۸]. در اینجا حتّی یک نفر از مفسّرین هم نیامده بگوید: «آیه دلالت بر عموم می‌کند، چرا شما مصادیق را مطرح می‌کنید؟» معلوم می‌شود که این معنا از نظر مفسّرین روشن بوده که آیه (و سارعوا ...) دلالتی بر عموم ندارد و الّا اگر آیه دلالت بر عموم می‌کرد- همانند آیه (فاستبقوا الخیرات)- وجهی نداشت که مفسّرین بحث کنند «آیا مراد از مغفرت چیست؟». بنابراین نفس اختلاف مفسرین مؤیّد این است که این آیه شریفه دلالت بر عموم نمی‌کند و در این صورت مبنای استدلال به هم می‌خورد. اشکال چهارم: برفرض که دلالت آیه (و سارعوا ...) را بر عموم بپذیریم، در اینجا اشکال دیگری مطرح می‌شود. این

اشکال، در مورد آیه (فاستبقوا الخیرات) نیز مطرح بود و ما در ابتدای بحث از اشکال سوم، اشاره‌ای به آن داشتیم و توضیح آن را به آینده موکول کردیم که در اینجا به توضیح آن می‌پردازیم: توضیح: دلالت آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) بر عموم، جای مناقشه نیست، اما دلالت آیه شریفه (وَ سارِعوا إلی مَغفِرهٔ مِن ربّکم) بر عموم دارای اشکال بود. در اینجا ما از اشکال قبلی صرف‌نظر کرده و فرض می‌کنیم که هر دو آیه بر عموم دلالت دارند، ولی در این صورت اشکال دیگری مطرح می‌شود که نمی‌توانیم خود را از آن رها کنیم. آن اشکال در مورد مستحبات است. زیرا مستحبات، نه در خیر بودنشان تردیدی هست و نه در سبب مغفرت بودن آنها. و شاید بسیاری از مستحبات، در ارتباط با سبب مغفرت، از واجبات هم نزدیک‌تر باشند، زیرا واجب، تکلیفی است که بر دوش انسان انداخته شده و انسان ناچار است آن را انجام دهد، به‌همین‌جهت انسان خیلی به مغفرت نزدیک نمی‌شود. اما مستحب، چیزی است که انسان با میل و رغبت خود و از روی اخلاص انجام می‌دهد و غیر از مسأله تقرّب به خداوند، داعی و انگیزه‌ای برای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۴

انجام آن وجود ندارد. پس این دو آیه، شامل مستحبات هم می‌شود و ما نمی‌توانیم مستحبات را از مدلول آنها خارج کنیم. درحالی‌که مستحب، بر محور استحباب دور می‌زند چگونه می‌توانیم بگوییم: «استباق به‌سوی مستحب، واجب است»؟ یا بگوییم: «سرعت گرفتن به‌سوی مستحب، واجب است»؟ از سوی دیگر، ما در شرع، واجبات زیادی داریم که در آنها فوریت مطرح نیست. بالاترین واجب، نماز یومیّه است. در نمازهای واجب یومیّه، استباقْ واجب نیست و اگر کسی آن را در اوّل وقت اتیان نکرد، ترک واجب از او محقق نشده است. در واجبات مضیّق- مثل صوم- هم همین‌طور است. تضیّق، غیر از مسأله فوریت و سرعت است. تضیّق، خودش گریبان انسان را می‌گیرد که انسان تمام وقت را در واجبْ صرف کند.

معنای تضیّق این است که «وقت واجب، به مقدار عمل واجب است». آیا کسی که در ماه رمضان- به‌عنوان یک واجب- روزه می‌گیرد، ما می‌توانیم بگوییم: «اسرع إلی صیام رمضان»؟ خیر، کسی هم که با سرعت انجام نمی‌دهد همین روزه ماه رمضان را می‌گیرد. و فرقی بین کسی که با سرعت روزه ماه رمضان را می‌گیرد با کسی که بدون سرعت آن را روزه بگیرد، وجود ندارد. تنها در بعضی از واجبات، مثل حجّ و جهاد- مخصوصاً اگر جهاد دفاعی باشد- فوریت، وجوب دارد. حال با توجه به مطالب فوق می‌گوییم: آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) عمومیت داشته و شامل همه واجبات و مستحبات می‌شود و اگر ما عمومیت آیه شریفه (و سارعوا إلی مغفرهٔ من ربّکم) را هم بپذیریم، این آیه شریفه نیز شامل همه واجبات و مستحبات می‌شود. در این صورت اگر بخواهیم صیغه امر در این آیات را حمل بر وجوب بنماییم، لازم می‌آید که حدود نود درصد از موارد این دو آیه به‌صورت تخصیص، از مدلول آنها خارج شوند و این دارای دو اشکال است:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۵

اوّلًا: تخصیص اکثر لازم می‌آید و تخصیص اکثر، نزد عقلاء مستهجن است. ثانیاً: لحن این آیات و سیاق آنها آبی از تخصیص است. لذا برای اینکه گرفتار چنین اشکالی نشویم ناچاریم بگوییم: (استبقوا) و (سارعوا) اگرچه از نظر هیئت افعل دلالت بر وجوب می‌کنند، اما با توجه به این خصوصیات، باید جلوی دلالت آنها بر وجوب گرفته شود و درحقیقت، در اینجا قرینه قائم است که هیئت افعل، دلالت بر وجوب ندارد. و در این صورت، اصل استدلال از بین می‌رود. اشکال پنجم: در مورد آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) اشکالی مطرح شده که باید مورد بررسی قرار گیرد. گفته شده است: (استبقوا) اگرچه به حسب هیئت افعل، دلالت بر وجوب می‌کند و ما این معنا را انکار نمی‌کنیم که هیئت افعل، ازنظر وضع، دلالت بر طلب وجوبی- به اصطلاح مشهور- می‌کند، ولی در اینجا قرینه‌ای عقلی وجود دارد که مانع از حمل هیئت افعل بر مفاد خودش می‌شود. آن قرینه این است که (فاستبقوا الخیرات) به این معناست که شما خیرات را کنار هم گذاشته و آنها را با یکدیگر مقایسه کنید و مسأله سبق و لحوق و استباق و تأخیر[۳۸۹] را در ارتباط با خود خیرات ملاحظه کنید. گویا آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: «بعضی از خیرات را بر بعض دیگر مقدّم

دارید». بنابراین آیه شریفه در محدوده خیرات پیاده شده و غیر خیرات کنار می‌رود و مقایسه، بین خود خیرات است نه بین خیرات و غیر خیرات. حال آیا ملاک تقدیم بعضی از خیرات بر بعض دیگر چیست؟ مستشکل می‌گوید: ظاهر این است که ملاک تقدیم، نفس اتصاف به خیریّت و نفس انطباق عنوان خیریت است و حتی مسأله مراتب هم مطرح نیست و به ذهن کسی نیاید که «خیرات، اگرچه در اصل خیریت مشترکند ولی بین آنها مراتبی وجود دارد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۶

و بعضی از آنها در مرتبه قویّ و بعضی در مرتبه متوسط و بعضی در مرتبه ضعیف قرار دارند و آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: خیرِ دارای مرتبه قوی را مقدّم و خیرِ دارای مرتبه ضعیف را مؤخّر بدارید» نه، در آیه شریفه هیچ‌گونه اشاره‌ای به مراتب خیرات نشده است. آنچه ظاهر آیه برآن دلالت می‌کند- از باب تعلیق حکم بر وصف- این است که ملاک در استباق، نفس اتصاف به خیریت و نفس اشتراک در اصل خیریت است. مستشکل می‌گوید: در این صورت، شما وقتی در مقام عمل، خیری را بر خیر دیگری مقدّم داشتید،[۳۹۰] ما سؤال می‌کنیم: این خیرِ متقدّم، چه ترجیحی بر متأخّر دارد و متأخّر، چه کمبودی نسبت به متقدّم دارد؟ هر دو در اصل خیریت مشترکند و آیه شریفه هم ناظر به اصل عنوان است و هیچ اشاره‌ای به مراتب خیرات ندارد. سپس می‌گوید: در نتیجه اگر ما بخواهیم آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) را- برطبق مفاد هیئت افعل- حمل بر وجوب کنیم و بگوییم: «آیه شریفه، دلالت بر وجوب استباق می‌کند» از وجود این استباق، عدمش لازم می‌آید، زیرا وقتی خیرِ اوّل را مورد استباق قرار دادید، سؤال می‌شود: چرا به خیرِ دوم، استباق نشد؟ در ملاک وجوب استباق، فرقی میان خیرِ اوّل و خیرِ دوم وجود ندارد. بنابراین، وجوب استباق به خیرات، لازمه‌اش این است که خیری مقدّم بر خیر دیگر شود و تقدیم خیری بر خیر دیگر، لازمه‌اش عدم وجوب استباق است، زیرا نسبت به خیرِ دوم، استباقی صورت نگرفته است. پس ما چطور می‌توانیم این آیه شریفه را حمل بر وجوب استباق نماییم؟ مستشکل می‌گوید: قرینه عقلیه «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» اقتضا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۷

می‌کند که ما از ظاهر آیه شریفه رفع ید کرده و از مسأله وجوب استباق، صرف نظر کنیم. ولی از کلام مستشکل استفاده نمی‌شود که وقتی نتوانستیم آیه شریفه را حمل بر وجوب استباق نماییم، پس بر چه معنایی باید حمل کنیم؟ شاید بخواهد بگوید: «باید حمل بر استحباب نماییم»، درحالی‌که در مورد استحباب نیز همین اشکال وارد است. اشکال «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» اختصاص به «وجوب استباق» ندارد بلکه در مورد «استحباب استباق» نیز مطرح است، چون ملاک در استحباب نیز همان اتصاف به خیریّت و انطباق عنوان خیریّت است و همه خیرات، در این معنا مشترکند، بدون اینکه کمترین فرقی بین خیرِ اوّل و خیرِ دوم وجود داشته باشد، بنابراین، از استحباب استباق به خیرِ اوّل، لازم می‌آید عدم استحباب استباق به خیرِ دوم، درحالی‌که فرقی بین خیرِ اوّل و خیر دوم وجود ندارد. پس در اینجا چه باید گفت؟ شاید مستشکل بخواهد همان مطلبی را بگوید که مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده است. ایشان می‌فرماید: بعید نیست که امر در (استبقوا) و (سارعوا) را امر ارشادی بگیریم و بگوییم: «امر در این دو آیه، نه دلالت بر وجوب دارد و نه دلالت بر استحباب، بلکه ارشاد به مسأله‌ای است که خود عقل، مستقلًا در آن مسئله حاکم است و آن عبارت از مسأله «حسن الاستباق» و «حسن المسارعة» است ۳۹۱]. اگر ما کلام مستشکل را این‌گونه توجیه کنیم، تا حدّی قابل قبول است. اما اگر نظر بر این باشد که مسأله وجوب را کنار گذاشته و استحباب را در آن پیاده کنیم، اشکال «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» در مورد استحباب هم جریان پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۸

پاسخ اشکال پنجم: از این اشکال به چند صورت می‌توان پاسخ داد: پاسخ اوّل: آیا در آیه شریفه (استبقوا الخیرات) آنچه اتصاف به سَبْق پیدا می‌کند، فاعل (استبقوا) است یا «خیرات» است که بعضی نسبت به بعض دیگر، اتصاف به سَبْق پیدا کنند؟ ظاهر (استبقوا)

خطاب به مکلّفین است، یعنی «ای مکلّفین، استباق کنید به‌سوی خیرات، یعنی به‌سوی همه خیرها». بنابراین، در هر خیری به تنهایی، یک استباق مطرح است. نه اینکه آیه بخواهد مسابقه را در مورد خیرات مطرح کند و بخواهد با نظر کردن به مجموع خیرات بگوید: «هرکسی به تنهایی، در ارتباط با مجموع خیرات، یک سبق و لحوق و استباق و تقدّم و تأخّری داشته باشد». به بیان دیگر: همان گونه که ما گفتیم: آیه شریفه در مورد واجبات کفائی است. در واجبات کفائی، مسابقه بین مکلّفین است. استباق بین زید و عَمْرو است. و از اینکه مسابقه بین مکلّفین است، باید استفاده کنیم که تکلیف، تکلیفی است که ارتباط به همه مکلّفین دارد و آن، تنها در واجبات کفائی مطرح است ولی در واجبات عینی که هرکسی تکلیف مستقلی دارد و موافقت و مخالفتش هیچ‌گونه ارتباطی به موافقت و مخالفت دیگری ندارد، استباق نمی‌تواند مفهوم داشته باشد. در واجبات کفائی، تک‌تک مکلّفین، مشمول این آیه شریفه می‌باشند، یک خیر که مشترک بین همه مکلّفین است، به نام واجب کفائی در اینجا مطرح است و به همه مکلّفین خطاب شده است که در راه رسیدن به این خیر، بعضی از شما بر بعض دیگر سبقت بگیرید، به لحاظ اینکه در واجب کفائی هرکس سبقت بگیرد، استحقاق مثوبت پیدا می‌کند و ثواب اتیان واجب کفائی، به همه مکلّفین داده نمی‌شود. بنابراین، آیه شریفه نمی‌خواهد بفرماید: «هر مکلّفی موظّف است که مسابقه بین مجموع خیرات را ملاحظه کند»، بلکه اگر یک خیر هم به‌عنوان واجب کفائی داشته باشیم (استبقوا) در مورد آن مطرح است، یعنی به همه مکلّفین خطاب شده است که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۹

برای رسیدن به غرض مولا و تحقق مأمور به، بعضی از شما بر بعض دیگر سبقت بگیرید. ظاهر آیه این است که مسابقه بین مکلّفین را مطرح کرده نه مسابقه بین خیرات را. پاسخ دوم: برفرض که ما قبول کنیم آیه شریفه استباق بین خیرات را مطرح می‌کند نه استباق بین مکلّفین را، مستشکل در اینجا یک قرینه عقلی آورد و از راه آن قرینه عقلی، مسأله وجوب استباق را- و به قول، ما حتّی استحباب استباق را- از بین برد و امر در آیه شریفه را به‌صورت امر ارشادی مطرح کرد. به مستشکل می‌گوییم: ما قرینه عقلی شما را قبول نداریم. شما می‌گویید: وقتی دو خیر را با هم مقایسه می‌کنیم، استباقْ نسبت به هر دو خیر نمی‌شود و به ناچار باید یکی از آن دو، قبل از دیگری تحقق پیدا کند،[۳۹۲] در نتیجه وجوب استباق، معنا ندارد. ما می‌گوییم: آیا در مورد «أنقذ الغریق»، اگر دو نفر در حال غرق شدن باشند، شما می‌توانید این حرف را مطرح کنید و بگویید: چون امکان انقاذ هر دو غریق نیست پس «أنقذ الغریق» دلالت بر وجوب انقاذ نمی‌کند؟ یا اینکه در آنجا مسأله أهمّ و مهمّ- و به‌عبارت دیگر: مسأله تزاحم ۳۹۳]- را مطرح می‌کنید؟ در متزاحمین، ملاک و مناط تکلیف در هر دو وجود دارد. ملاک تکلیفِ وجوبِ انقاذ، حفظ نفس محترمه است که در مورد هر دو غریق مطرح است. ولی در مقام عمل و اطاعت تکلیف مولا، قدرت بر جمع بین دو انقاذ نداریم، اما این عدم قدرت، وجوب انقاذ را از بین نمی‌برد و «أنقذ الغریق» با عموم و اطلاقش باقی است. ولی باید در اینجا قاعده باب تزاحم پیاده شود. قاعده باب تزاحم این است که اگر یکی از این دو،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۰

اهمّ از دیگری بود و یا لااقلّ محتمل الأهمیّهٔ نسبت به دیگری بود، آن را بر دیگری مقدّم بداریم. مثلًا در تزاحم بین صلاهٔ و ازاله، ازاله اهمّ از صلاهٔ است، زیرا ازاله، واجب فوری و صلاهٔ، واجب موسّع است. و اگر اهمّ یا محتمل الأهمیّهٔ وجود نداشته باشد، مسأله تخییر مطرح است. حال به مستشکل می‌گوییم: شما چرا معنایی که خودتان در مورد (فاستبقوا الخیرات) مطرح کردید، رعایت نمی‌کنید؟ شما می‌گویید: «اگر خیرِ اوّل مقدّم شود، امکان تقدیم خیرِ دوم وجود ندارد. یعنی جمع بین استباق به خیر اوّل و خیر دوم امکان ندارد»، در این صورت، چرا هیئت افعل را از مفاد خودش کنار می‌برید؟ چرا معنای هیئت افعل- که وجوب استباق است- را کنار می‌گذارید؟ وجوب استباق، به قوّت خودش باقی است ولی در مقام عمل، امکان جمع وجود ندارد، زیرا ملاک و مناط در هر دو خیر وجود دارد. در این صورت، مسأله مراتب و أهمّ و مهمّ پیش می‌آید. اگر یکی از دو خیر، اهمّ یا محتمل الأهمیّهٔ نسبت به

دیگری باشد، آن خیر- ازنظر وجوب استباق- تقدّم دارد و اگر هر دو خیر در رتبه واحدی بودند و أهمّ و مهمّی در کار نبود، مسأله تخییر مطرح است، مثل همان «أنقذ الغریق» که در باب متزاحمین مطرح می‌شود. پاسخ سوم: مستشکل می گفت: «آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) می‌خواهد استباق را در مورد خیرات مطرح کند نه در مورد مکلّفین. و در این صورت قرینه عقلی «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» اقتضا می کند که استباقْ وجوب نداشته باشد و ظهور هیئت افعل در وجوب کنار گذاشته شود». ما گفتیم: «در کلام مستشکل اشاره‌ای نشده است که وقتی نتوانستیم آیه شریفه را بر وجوب حمل کنیم، پس بر چه معنایی باید حمل کنیم؟ و اگر ایشان بخواهد بگوید:

«آیه شریفه، حمل بر استحباب می‌شود». می گوییم: قرینه عقلی «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال»، همان‌طور که مانع از حمل آیه شریفه بر وجوب است، مانع از حمل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۱

آن بر استحباب نیز می‌باشد.[۳۹۴] سپس گفتیم: «ممکن است ایشان بخواهد امر را امر ارشادی بگیرد». اکنون می‌خواهیم این معنا را نیز مورد مناقشه قرار دهیم، زیرا: اوّلًا: امر ارشادی تابع این است که ببینیم آیا عقل، در مورد امر ارشادی، حکم به حُسن دارد یا نه؟ ما وقتی به عقل مراجعه می کنیم، می‌بینیم اگرچه عقل، حکم به حُسن می کند، ولی خیرات را با هم مقایسه نمی‌کند و حکم به حسن استباق بنماید بلکه خیرات را در مقابل ترکشان و در مقابل امور غیر خیر ملاحظه کرده و حکم به حسن استباق نسبت به آنها می کند. اگر ما بخواهیم امر در آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) را حمل بر ارشاد کنیم، باید بپذیریم که عقل، به همین کیفیتی که در آیه مطرح است، حکم به حسن استباق می‌نماید. این مسئله در آیه شریفه (أطیعوا اللَّه) روشن است. اطاعهٔ اللَّه، قبل از اینکه در آیه شریفه، مأمور به واقع شود، عقلْ حکم به حسن آن و لزوم آن می کند. لزوم عقلی به نفس همین اطاعهٔ اللَّه تعلّق گرفته و آیه شریفه هم حکم را روی همین اطاعهٔ اللَّه برده است. و به عبارت دیگر: مورد حکم عقل و مورد امر ارشادی، یک عنوان است. حال اگر ما بخواهیم در ما نحن فیه هم مسأله امر ارشادی را مطرح کنیم، باید حکم عقل هم به همین مورد و با همین خصوصیت مطرح باشد. ما اگرچند خیر را به عقل عرضه بداریم، می‌بینیم عقل در ارتباط با تقدیم یا تأخیرِ خیری نسبت به خیرِ دیگر حکمی ندارد بلکه می گوید: «کار خیر را باید هرچه زودتر انجام داد»، عقل، این استباق به خیر را در مقابل ترک آن و در مقابل اشتغال به اموری که اتصاف به خیر ندارند مطرح می کند، نه اینکه بگوید: «در بعضی از این خیرات، نسبت به بعض دیگر، حسن وجود دارد». در حقیقت، آن ارشادی که مرحوم آخوند در کفایه مطرح می کند، غیر از ارشادی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۲

است که کلام مستشکل حمل برآن می‌شود. مرحوم آخوند، آیه شریفه را این‌گونه معنا نکرد، بلکه استباق به خیر را به همان معنای ظاهرش- که قائل به وجوب فوریت از آن استفاده می کرد- دانست، با این تفاوت که مرحوم آخوند، وجوب آن را نپذیرفت. همان چیزی را که قائل به فوریت، می‌خواست وجوب آن را از آیه شریفه استفاده کند، مرحوم آخوند می‌فرمود: این چیز- با قطع‌نظر از آیه- حُسن عقلی دارد و آیه شریفه هم ارشاد به این حسن عقلی دارد. یعنی درحقیقت، محور هر دو حرف یک چیز است. اما در ارتباط با کلام مستشکل اگر بخواهیم یک ارشادی درست کنیم، تابع این است که در همین موردی که امر ارشادی آیه شریفه در آن مطرح است، ما یک چنین حکم به حُسن، از ناحیه عقل بیاوریم، درحالی‌که وقتی ما به عقل مراجعه می‌کنیم، چنین مسأله‌ای از نظر عقل، مطرح نیست. عقل می گوید: «مسارعت به‌سوی خیر- به‌معنای مقایسه با غیر خیر و ترک خیر- حُسن دارد». اما اینکه خیرات را کنار هم قرار داده و بین این‌ها مسأله استباق را مطرح کنیم، در چنین چیزی، حکم به حسن، معنا ندارد. و علاوه بر این، همان اشکال استحباب و وجوب، در مورد حُسن عقلی هم جریان دارد. وقتی- بنا بر فرض- ملاکْ اصل اشتراک در خیریت است نه ملاحظه مراتب خیریت، چه فرقی بین خیرِ اوّل و خیر دوم وجود دارد که عقلْ حکم به حسن استباق بنماید؟ آن‌وقت چگونه می‌شود

ما آیه شریفه را طوری معنا کنیم که نه وجوب در آن معنا داشته باشد نه استحباب و نه ارشاد؟ در نتیجه این حرفی که مستشکل مطرح کرده بود باطل است. نتیجه بحث در ارتباط با مسأله فور و تراخی از آنچه گفته شد نتیجه گرفته می‌شود که ما نه از نظر لغت و مفاد هیئت افعل چیزی داریم که دلالت بر فوریت کند و نه در خصوص اوامر شرعیه، آیه یا روایتی داریم که بر مسأله فوریت- به آن نحوی که محلّ نزاع است- دلالت کند. لذا هم قول به فور

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۳

باطل است و هم قول به تراخی- به‌معنای تقیید به تراخی نه به‌معنای جواز تراخی- باطل است. چون گفتیم: قائل به تراخی مسأله جواز تراخی را مطرح نمی‌کند بلکه مراد او تقیید به تراخی است.

تذییل بحث فور و تراخی

اگر کسی قائل به فوریت شد- چه در مورد خصوص اوامر شرعیه باشد یا در مطلق اوامر- و معنای فوریت هم تقیید به فوریت بود، آیا اگر مکلّفْ قید فوریّت را در مقام عمل ملاحظه نکرد و مأمور به را در زمان اوّل انجام نداد، در زمان ثانی، تکلیف برای او ثابت است یا اینکه چون تکلیفْ مقیّد به فوریّت بوده و «إذا انتفی القید انتفی المقیّد»، پس تکلیف کنار رفته و در زمان ثانی، تکلیفی وجود ندارد؟ در پاسخ این سؤال می‌گوییم: به‌طور کلّی در مقیّد و قیدها، ما به دو نوع مقیّد و قید برخورد می‌کنیم: ۱- مقیَّد و قیدی که به نحو وحدت مطلوب مطرح است، یعنی مولا در ارتباط با این مقیَّد و قید، بیش از یک مطلوب ندارد و آن عبارت از مقیّد با توجه به قید است به‌طوری که اگر قیدش منتفی شود، دیگر ذات مقیّد، هیچ مطلوبیتی برای مولا ندارد، مثل اینکه مولا بگوید: «أعتق رقبهٔ مقیّدهٔ بالإیمان» و ما فهمیدیم که هدف مولا، بیشتر از یک مطلوب نیست و آن «عتق رقبه مؤمنه» است، به‌طوری که اگر رقبه غیر مؤمنه آزاد شود، اصلًا سر سوزنی هدف مولا تحقّق پیدا نکرده است. ۲- مقیّد و قیدی که به نحو تعدّد مطلوب مطرح است، مثل نمازهای یومیّه که مقید به وقت است. نماز ظهر و عصر، مقیّد است به ما بین زوال تا غروب شمس، ولی نحوه تقیّد آن، به نحو وحدت مطلوب نیست که اگر کسی عمداً رعایت این قید را نکرد، دیگر حتی قضای نماز ظهر و عصر هم بر او واجب نباشد. خیر، مولا در ارتباط با

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۴

نمازهای یومیّه- به‌لحاظ تقیّد به وقت- دو مطلوب دارد: یکی اصل صلاهٔ و دیگری واقع ساختن آن در وقت خاصّ است، حال اگر این قید رعایت نشد- عمدی باشد یا غیر عمدی- اصل لزوم صلاهٔ به قوّت خودش باقی است و بعد از وقت هم لازم است انسان آن نماز را به‌عنوان قضا انجام دهد. در ما نحن فیه هم بنا بر قول به فور، مسأله تقیّد تکلیف به فوریّت مطرح است، در این صورت اگر برای ما روشن شود که تقید در اینجا مثل تقیّد در «أعتق الرقبهٔ المؤمنهٔ» است، نتیجه این می‌شود که اگر فوریت رعایت نشد، تکلیفْ در زمان ثانی وجود نخواهد داشت و هدف مولا نمی‌تواند در زمان ثانی تحقق یابد، زیرا مولا یک تکلیف داشته و آن‌هم مقید به فوریّت بوده و تقیّدش هم به نحو وحدت مطلوب بوده است. اما اگر مسأله تقیّد به فوریت، به نحو تعدّد مطلوب بود[۳۹۵]- مانند مسأله تقیّد به وقت- در این صورت، با اخلال به فوریت، اصل تکلیف در زمان دوم و سوم هم باقی است و بر مکلّف لازم است که با اخلال به فوریت، تکلیف را در زمان دوم انجام دهد. مسئله ازنظر مقام ثبوت به این صورت است ولی آیا از نظر مقام اثبات چگونه است؟ آیا تقیّد به فوریّت، از قبیل «أعتق الرقبهٔ المؤمنهٔ» است یا از قبیل تقیّد به وقت؟

آیا از قبیل وحدت مطلوب است یا از قبیل تعدّد مطلوب؟ نهایت چیزی که ما از ادلّه استفاده کنیم، اصل تقیّد به فوریت است و

راهی برای اثبات کیفیت و نوع آن نداریم. حال آیا مکلّف باید مأمور به را در زمان ثانی انجام دهد یا نه؟ آیا یک دلیل لفظی یا اصل عملی وجود دارد که وظیفه مکلّف را در زمان ثانی مشخص کند؟ در اینجا در مورد اصل لفظی ممکن است کسی بگوید: مقتضای اطلاق عدم وجوب در زمان دوم است، زیرا همان‌طور که اصل تکلیف نیاز به بیان مولا دارد، ثبوت تکلیف در زمان ثانی هم نیاز به بیان مولا دارد و اگر مولا متعرّض آن نشد، نفس

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۵

همین عدم تعرّض مولا سبب می‌شود که به اطلاقْ تمسک کرده و حکم به عدم وجوب اتیان مأمور به در زمان ثانی بنماییم. البته در اینجا نمی‌خواهیم بگوییم: «عقل، حکم به عدم تکلیف می‌کند»،[۳۹۶] بلکه این، استفاده از اطلاق است. همان‌طور که در «أعتق الرقبة»، اگر مولا ـ قید ایمان را نیاورد و مقدّمات حکمت تمام بود، به اطلاق تمسک کرده و عدم مدخلیت قید ایمان را اثبات می‌کنیم. در اینجا هم می‌گوییم: اگر با فرض اخلال به فوریت، بر مکلّف لازم بود که مأمور به را در زمان ثانی اتیان کند، باید مولا این مطلب را بیان می‌کرد. حال که بیان نکرده و مقدمات حکمت تمام است، به اطلاق تمسّک کرده و از راه تمسک به اطلاق، درمی‌یابیم که اتیان مأمور به در زمان ثانی واجب نیست. این مسئله، تمسک به حکم عقل نیست بلکه تمسک به عدم تعرّض مولاست.

مولا تکلیفی دارد و تکلیفش هم مقیّد به فوریّت است و نسبت به ثبوت تکلیف در زمان ثانی هم تعرّضی نکرده است، درحالی‌که در مقام بیان بوده و سایر مقدّمات حکمت هم تمام است، لازمه اطلاق، نفی تکلیف در زمان ثانی است. نه بقاء تکلیف در زمان ثانی. همان‌طور که قید ایمان در مورد رقبه مؤمنه، نیاز به بیان مولا دارد در اینجا هم تعرّض به ثبوت حکم در زمان دوم در صورت اخلال به فوریّت– نیاز به بیان مولا ـ دارد و چون مولا ـ در مقام اهمال و اجمال نبوده و ذکری از این مسئله به میان نیاورده است، استفاده می‌کنیم که در زمان دوم، وجوبی در کار نبوده است و الّا بیان آن بر مولا لازم بود. اما اگر اطلاقی وجود نداشت و نوبت به اصل عملی رسید، آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ در اینجا یک تقریری برای استصحاب است که البته ما ندیدیم کسی آن را مطرح کرده باشد ولی با توجه به اینکه ما مشابه آن را در بعضی از بحث‌های فقهی خود مطرح کرده و مسأله وجوب قضا را– به کیفیتی که به‌نظر آمده بود– ثابت کردیم،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۶

در اینجا هم همان مطلب را مطرح می‌کنیم. بیان مطلب: بعد از آنکه تکلیف از ناحیه مولا توجّه پیدا کرد و اشتغال ذمّه حاصل شد، در اینجا اگر تقیّد به نحو وحدت مطلوب باشد، با انتفاء قید، تکلیف هم ساقط می‌شود و اگر به نحو تعدّد مطلوب باشد، با انتفاء قید، تکلیفْ باقی است. و بین این دو قطع، برای ما شک پیدا می‌شود لذا ما شک می‌کنیم که آیا تکلیف مولا باقی است یا نه؟ در مسأله وقت، اگر واجبی مقیّد به وقت خاصّی باشد مثلًا کسی نذر کند امسال حجّ انجام دهد– یعنی حجّ مقیّد به امسال– حال اگر مخالفت کرد و حجّ را در این سال انجام نداد، بحث می‌شود که آیا قضاء این حجّ، واجب است یا نه؟ یک راه برای حکم به وجوب قضاء، همین مسأله استصحاب است. در اینجا به‌واسطه صیغه نذر، یک تکلیف الهی گریبان مکلّف را گرفته است. اگر تقیّد به وقت، به‌صورت وحدت مطلوب باشد، با گذشتن امسال و عدم اتیان به حجّ، دیگر جایی برای وجوب وفای به نذر باقی نمی‌ماند. اما اگر به نحو تعدّد مطلوب باشد، با اخلال به حجّ در امسال، اصل حجّ و وجوب وفای به نذر به‌عهده این شخص است. ما نحن فیه روشن‌تر از مسأله نذر است، چون در مسأله نذر ممکن است کسی بگوید: «مسأله وحدت و تعدّد، به خود ناذر ارتباط دارد» ولی در مسأله تقیّد به فوریّت، هیچ‌گونه ارتباطی به مکلّف ندارد بلکه مسئله، به‌طور مستقیم مربوط به تکلیف مولا است. اگر تقیّدش به فوریت، به نحو وحدت باشد، با اخلال به فوریت، تکلیفْ ساقط می‌شود و اگر به نحو تعدّد باشد، با اخلال به فوریّت، تکلیفْ باقی است. ولی ما چون نحوه تقیّد را نمی‌دانیم، برایمان شک پیدا می‌شود که آیا با اخلال به فوریّت، تکلیف مولا ساقط می‌شود یا نه؟

در اینجا بـا تمسـک به استصـحاب کلّی قسم ثـانی، استصـحاب بقـاء تکلیف را جـاری می‌کنیم و نتیجه این می‌شود که بـا اخلال به فوریت، تکلیفْ از بین نرفته و اشـتغال و تکلیفْ به قوّت خودش باقی است. به‌نظر می‌رسـد این راهی است که ما می‌توانیم به کمک آن، در واجبات موقّت، مسأله وجوب قضاء در خارج از وقت را ثابت کنیم و با استفاده از همین راه می‌توانیم در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۷

ما نحن فیه- که به فوریت، اخلال وارد شده است- بقاء تکلیف را ثابت کنیم. در نتیجه مفاد اصل عملی، مغایر با مفاد اطلاق خواهد بود. مفـاد اطلاـق، عـدم وجوب اتیـان در زمـان ثانی بود. ولی در صورتی که نوبت به اصول عملیه برسـد، مفاد استصـحاب، وجوب اتیان در زمان ثانی و بقاء اشتغال ذمّه مکلّفْ به اصل تکلیف است. اللهم وفّقنا لما تحبّ و ترضی الحمد لله ربّ العالمین پاییز ۱۳۷۶ [۳۹۷]

---

[۱] (۱)- هود: ۹۷

[۲] (۲)- هود: ۸۲

[۳] (۳)- کهف: ۷۱

[۴] (۴)- هود: ۸۲

[۵] (۵)- هود: ۹۷

[۶] (۶)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۸۵

[۷] (۱)- قید« فی‌الجمله» به این جهت است که طلب دارای خصوصیاتی است که بعداً ذکر می‌شود.

[۸] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰

[۹] (۱)- قـال فی الفصول:« الحقّ أنّ لفظ الأمر مشترک بین الطلب المخصوص کما یقال: أمره بکـذا، و بین الشأن، کما یقال: شـغله أمر کـذا» ثمّ قال:« المراد بالطلب المخصوص طلب العالی من الدانی حصول الفعل علی سبیل الإلزام ...». الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیّة، ص ۶۲ و ۶۳

[۱۰] (۱)- الأعراف: ۱۷۹

[۱۱] (۱)- الکهف: ۷۱

[۱۲] (۱)- تـذکر: اشـکال فوق بنـابراین مبنـاست که موضوع له در مواد مشـتقات، عبـارت از مادّه خالی از هیئت باشـد و این همان مبنایی است که محققین اختیار کرده‌اند و ما نیز آن را پذیرفتیم. همان‌طور که معنای مادّه باید در تمامی مشتقات جریان داشته باشد، لفظ مادّه نیز باید جریان داشته باشد و الّا اگر هیئت مخصوصی در مادّه اخذ شده باشد دیگر نمی‌تواند در همه مشتقات جریان داشته باشـد. لـذا اگر معنای جمله معروفی که می‌گوینـد:« مصـدر، اصل کلام است» این باشـد که« آن چیزی که واضع، در معانی حدیثه، ابتدائاً وضع می‌کند عبارت از مصدر است و مصدر هم دارای ماده و هم دارای هیئت است و هیئات آن مانند هیئت‌های فعل ماضـی و مضارع مضـبوط است» در این صورت، مصدر نمی‌تواند درضمن فعل و سایر مشتقات تحقق پیدا کند زیرا هیئت‌ها متضاد هستند و امکان اجتماع بین آنها تحقق ندارد. بنابراین اگر معنای اصالت مصدر، این باشد ما نمی‌توانیم بگوییم:« مصدر، به‌عنوان مبدأ اشـتقاق مطرح است»، زیرا مبـدأ اشـتقاق بایـد هم ازنظر لفظ و هم از نظر معنا در تمامی مشـتقات، مضـبوط باشد. مگر اینکه ما بگوییم:« این حرف که« مصـدر، اصل کلام است»، توسط افرادی مطرح شده که عقیده داشـته‌اند مصدر، مبدأ مشـتقات است» و یا اینکه بگوییم:«

این حرف، اصلًا پایه و اساسی نـدارد و واقعیت مسئله غیر از این است و همان‌طور که ما تحقیق کردیم آنچه را واضع به‌عنوان مادّه مشتقات وضع می کنـد، عـاری از هیئت است و مصـدر هم به جهت امکـان تنطّق به ماده وضع شـده است یعنی واضع ملاحظه کرده است که گاهی نیاز استعمالی اقتضاء می کند که مبدأ، یک معنای متحصّلی داشته باشد، لذا برای امکان تنطق به ماده، هیئتی به نام هیئت فَعْل وضع کرده است که این هیئت، چیزی زائـد بر معنـای مادّه نـدارد بلکه فقط برای امکان تلفظ به مادّه به‌صورت کلمه- نه به‌صورت حروف« ض، ر، ب»- است». در نـتیجه، دیگر در مـورد مصـدر نمی‌تـوان گفت:« مصـدر، چیزی است که در آخر معنـای فارسـی آن« دن» یا« تن» باشـد» زیرا آن معانی که در آنها« دن» یا« تن» باشد، زائد بر معنای مادّه در آنها تحقّق دارد. به‌عبارت دیگر: یک وقت شـما« ضَرْب» را به‌معنای« کتک» معنا می کنید، این همان چیزی است که ما می گوییم. یعنی« ضَرْب» همان معنای« ض، ر، ب» است و برای اینکه بتوان این را در قـالب کلمه آورد، آن را در قـالب هیئت مصـدر می‌آورنـد. ولی هیئت مصـدر، چیزی به‌معنا اضافه نمی کند. به‌خلاف اینکه« ضـرب» را به‌معنای« کتک زدن» بدانیم، که این« زدن» اضافه بر معنای اصلی است. بالاخره خلاصـه اشـکالی که بر مرحوم آخوند و قائلین به اشتراک لفظی وارد کردیم این است که خصوصیتی که در مشترک لفظی باید تحقّق داشته باشد در اینجا تحقّق ندارد، زیرا در مورد« عین» ملاحظه می کنیم که مادّه و هیئت در تمام وضع‌ها ملاحظه شده است ولی در ما نحن فیه نمی‌توانیم لفظ واحدی را درنظر بگیریم. وقتی معنای« شیء» را درنظر می گیریم، کلمه« امر» به مادّه و هیئتش برای آن وضع شده است به گونه‌ای که اگر کوچک‌ترین تغییری در هیئت آن بـدهیم و مثلًا« أمر» را به‌صورت« إمر» بخوانیم، معنا تغییر می کنـد ولی در« أمر» به‌معنـای« طلب»، آنچه نقش دارد فقط مادّه« أ، م، ر» است بـدون اینکه هیئت خاصـی داشـته باشـد. پس در اینجا درحقیقت، دو لفظ و دو معناست نه یک لفظ و دو معنا، در نتیجه، اشتراک لفظی تحقق ندارد.

[۱۳] (۱)- هود: ۹۷

[۱۴] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸

[۱۵] (۲)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

[۱۶] (۳)- زیرا شیء دارای معنای عامی است که بعداً پیرامون آن صحبت خواهیم کرد.

[۱۷] (۴)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

[۱۸] (۱)- یادآوری: مرحوم آخوند می‌فرماید:« لا یبعد دعوی کونه حقیقهٔ فی الطلب فی الجملهٔ و الشیء». کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۰. بـا توجه به اینکه ایشـان قیـد« فی‌الجمله» را در مورد« الشـیء» ذکر نمی کنـد، مقتضـای کلاـم ایشان این است که امر هم یکی از الفاظ عامّه است و هرجا بتوانیم کلمه« شیء» را به کار ببریم باید بتوانیم کلمه امر را نیز به کار ببریم.

[۱۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۰

[۲۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۰ و ۹۱

[۲۱] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۷ و ۲۳۸، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲

[۲۲] (۱)- هود: ۹۷

[۲۳] (۱)- اوامر در ثلاثی و رباعی، مجرّد و مزید فیه، از مشابهات هیئت افْعَلْ می‌باشند.

[۲۴] (۲)- توضیح بیشتر این مطلب، در ضمن توضیح کلام امام خمینی رحمه الله خواهد آمد.

[۲۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۰

[۲۶] (۱)- زیرا ممکن است کسی هیئت افْعَلْ را به‌صورت لغو و یا به‌صورت مجاز استعمال کند که ما کاری با آنان نداریم.

[۲۷] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۸ و ۲۳۹، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲

[۲۸] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۱۷۶

[۲۹] (۱)- محاضرات فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۲ و ۱۳

[۳۰] (۱)- آل عمران: ۱۰۶

[۳۱] (۱)- کفایهٔ الاصول: ج ۱، ص ۹۱

[۳۲] (۱)- بر خلاف مرحوم آخوند که این مثال را داخل در امر می‌دانست.

[۳۳] (۲)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

[۳۴] (۱)- عنوان« تغلیظ القول» را در کلام محقق قمّی در قوانین الاصول نیافتیم و ظاهراً این تعبیر از عبارت« الاستعلاء ظاهر فی الإلزام» در کلام ایشان استفاده شده است. قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۱ مرحوم محقق اصفهانی می‌فرماید: لا- یقال: لیس مطلق الإیجاب موجباً لاستحقاق العقاب بل إذا کان من العالی. لأنّا نقول: الأمر و إن کان کذلک إلّا أنّ علوّ الباعث و الطالب مفروغ عنه فاعتباره فی مفهوم الأمر و عدمه لا یکاد یفید فائدهٔ أُصولیهٔ، و لعلّه لأجل هذا بنی المحقق القمّی رحمه الله علی أنّ الاستعلاء المعتبر فی الأمر هو الإیجاب، زاعماً أنّ الاستعلاء تغلیظ القول فی مقام البعث حیث لم یجد فائدهٔ أُصولیهٔ للبحث عن اعتبار العلوّ و الاستعلاء. نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۸۰

[۳۵] (۱)- این قول را مرحوم آخوند به صورت احتمال مطرح کرده و آن را ردّ نموده است و مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه به بعض الأساطین نسبت داده است. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۹۱.

[۳۶] (۲)- هرچند مرحوم آخوند، با اشاره از این مطلب گذشته است.

[۳۷] (۱)- تذکر: این بحث بنا بر هر دو قولی که در معنای امر مطرح است، جریان دارد، هم بنا بر قول امام خمینی رحمه الله که معنای اصطلاحی و لغوی را یکی می‌دانست و جامع اسمی درست می‌کرد و هم بنا بر قول مرحوم آخوند و دیگران که معنای اصطلاحی را قول مخصوص می‌دانستند.

[۳۸] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۲

[۳۹] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۲۰۷، نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰- ۱۶۳

[۴۰] (۲)- النور: ۶۳

[۴۱] (۳)- یکی از مباحثی که به‌زودی مطرح خواهیم کرد، دلالت هیئت افْعَلْ و مشابه آن بر وجوب است.

[۴۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۲

[۴۳] (۱)- با قطع‌نظر از اشکالی که در مورد اضافه« أمر» به ضمیر« ه» مطرح کردیم.

[۴۴] (۲)- زیرا برای ما معلوم است که امر استحبابی، وجوب حذر ندارد.

[۴۵] (۳)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۱ و ۱۶۲

[۴۶] (۱)- الأعرف: ۱۲

[۴۷] (۲)- البقرهٔ: ۳۴

[۴۸] (۳)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۲

[۴۹] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۳۵۴،(باب ۳ من أبواب السّواک، ح ۴).

[۵۰] (۱)- تذکر: حضرت استاد« دام ظلّه»، در اینجا تنها بیان اوّل مرحوم عراقی را مطرح کرده‌اند. رجوع شود به: نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰- ۱۶۳

[۵۱] (۱)- در صورتی که عدم وجود قدر متیقن هم یکی از مقدمات حکمت باشد. مرحوم آخوند آن را جزء مقدمات حکمت می‌داند ولی بعضی آن را نفی می‌کنند.

[۵۲] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰- ۱۶۳

[۵۳] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۱۴

[۵۴] (۱)- رجوع شود به: شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۴۳ و الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴۲۷ و ۴۲۸ و نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۵۵] (۲)- این راه‌ها در کلام مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی مطرح شده است. رجوع شود به: نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۵۶] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۵۷] (۱)- اراده، دارای مراتبی است که در همین بحث مطرح خواهد شد.

[۵۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۱۴

[۵۹] (۲)- بدون اینکه اشاره داشته باشد که این مطلب، مربوط به استادش مرحوم آخوند است.

[۶۰] (۳)- نهایة الاصول: ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱

[۶۱] (۱)- اگر عقلاء هم اعتبار ملکیت نکنند، شارع- به مقتضای ادلّه صحت بیع فضولی- ملکیت را اعتبار کرده است.

[۶۲] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۱۰۲

[۶۳] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰- ۱۶۳ تذکر: کلام مرحوم عراقی در صفحات ۶۶- ۷۰ از همین جلد به‌طور مبسوط مورد بررسی قرار گرفته است.

[۶۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۵

[۶۵] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۱

[۶۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۶۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۶۸] (۲)- چون کتاب قواعد فقهیّه شهید اوّل رحمه الله، دارای ترتیب و نظم خاصی نبوده، مرحوم فاضل مقداد، آن را مرتب کرده و آن را« نضد القواعد الفقهیة» نامیده است.

[۶۹] (۳)- نضد القواعد الفقهیّة، ص ۱۳۷

[۷۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳

[۷۱] (۲)- طه: ۱۷

[۷۲] (۱)- آیت‌اللَّه خویی این مطلب را به مشهور نسبت داده و نامی از شهید اوّل رحمه الله به میان نیاورده است. رجوع شود به: البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۰۹ و ۴۱۰

[۷۳] (۱)- البقرة: ۲۷۵

[۷۴] (۱)- البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۰۹ و ۴۱۰

[۷۵] (۱)- البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۱۰

[۷۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۷۷] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۷۸] (۱)- إبراهیم: ۱

[۷۹] (۲)- تذکر: در آیه شریفه(أنّ اللَّهَ لیسَ بظلّامٍ للعَبید)، آل عمران، ۱۸۲، نفی ظلّام، ملازم با نفی ظالم بودن است. توضیح اینکه در مورد انسان‌ها، ممکن است کسی ظلّام نباشد ولی ظالم باشد همان‌طور که ممکن است کسی علّام نباشد ولی عالم باشد، زیرا

علّام، مرتبه‌ای بالاتر از عالمیت است ولی در مورد خداوند این‌گونه نیست بلکه هر صفتی که در مورد خداوند وجود داشته باشد باید به نحو کمال تحقق داشته باشد لذا در مورد خداوند، هم به عالم و هم به علّام تعبیر می‌کنیم، چون وقتی علم در خداوند وجود دارد باید به نحو کمال تحقق داشته باشد. در مورد ظلم هم همین‌طور است. وقتی می‌گوید:« خداوند، ظلّام نیست»، یعنی هیچ‌گونه ظلمی در او راه ندارد.

[۸۰] (۱)- النساء: ۱۶۴

[۸۱] (۱)- العنکبوت: ۶۲

[۸۲] (۱)- النحل: ۷۱

[۸۳] (۲)- رجوع شود به: نهایة الحکمة، ج ۲، ص ۱۸۲- ۱۹۰، کشف المراد، ص ۵۷ و ۵۸

[۸۴] (۱)- النساء: ۱۶۴

[۸۵] (۱)- رجوع شود به کشف المراد، ص ۲۸۹ و ۲۹۰، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث« تکلّم».

[۸۶] (۲)- رجوع شود به: المواقف: ص ۲۹۳

[۸۷] (۱)- رجوع شود به: کشف المراد، ص ۲۸۹ و ۲۹۰، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله بحث« تکلّم».

[۸۸] (۲)- رساله طلب و اراده، بحث« تکلّم».

[۸۹] (۳)- طه: ۱۷ و ۱۸

[۹۰] (۱)- الشعراء: ۱۹۳ و ۱۹۴

[۹۱] (۲)- الواقعة: ۷۷ و ۷۸

[۹۲] (۱)- النجم: ۴- ۹

[۹۳] (۲)- رساله طلب و اراده امام خمینی، بحث« تکلّم».

[۹۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۵ و ۹۶

[۹۵] (۱)- شرح المواقف، ج ۲، ص ۹۴

[۹۶] (۱)- تهذیب المنطق، المقدّمة.

[۹۷] (۱)- شرح المواقف، ج ۲، ص ۹۴

[۹۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۶

[۹۹] (۱)- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۱۴۷، طبع النجف الأشرف.

[۱۰۰] (۱)- ضابطه این بود که باید بین ذات و مبدأ، یک ارتباط و قیام به نحو حلول باشد.

[۱۰۱] (۱)- نهج البلاغة، فیض الإسلام، ص ۲۳

[۱۰۲] (۱)- البقرة: ۲۳۱

[۱۰۳] (۲)- النّحل: ۷۱

[۱۰۴] (۱)- النساء: ۱۶۴

[۱۰۵] (۱)- همه روات سند حدیث فوق، ثقه می‌باشند، به جز محمد بن خالد الطیالسی که ممدوح است و تصریحی به وثاقت او نشده است، بنابراین، حدیث فوق، در اصطلاح علم درایه،« حسن» می‌باشد.

[۱۰۶] (۱)- الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ح ۱

[۱۰۷] (۱)- النساء: ۱۶۴

[۱۰۸] (۱)- رساله طلب و اراده، بحث« تکلّم».

[۱۰۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۳ و ۹۵

[۱۱۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۳- ۹۵

[۱۱۱] (۲)- همان‌طور که ما هم منکر شدیم.

[۱۱۲] (۱)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۲ و ۹۳

[۱۱۳] (۱)- امّا مسأله کلام نفسی، مسأله‌ای عقلی و فلسفی است و بر محور وجود و عدم یک واقعیت دور می‌زند.

[۱۱۴] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶

[۱۱۵] (۱)- تذکر: حضرت استاد« دام ظلّه»، مباحث مربوط به جبر و تفویض را در این دوره از بحث‌های خارج اصول خود مطرح نفرمودند و ما این بحث را از کتاب إیضاح الکفایهٔ اختیار کرده و با تغییر مختصری در عبارات آن و تطبیق مجدّد آن بر اصل درس‌های جبر و تفویض- که توسّط حضرت استاد« دام ظلّه» در ضمن بحث کفایهٔ الاصول مطرح گردیده- ارائه می‌نماییم.

[۱۱۶] (۱)- بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱ و ۱۲(باب ۱ من أبواب العدل، ... ح ۱۸).

[۱۱۷] (۲)- چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۱۸] (۳)- چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۱۹] (۴)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸(باب ۱۰ من أبواب حدّ المرتدّ، ح ۴)

[۱۲۰] (۱)- تامّه یا ناقصه بودن علّت، فعلًا مورد بحث ما نیست.

[۱۲۱] (۲)- المطوّل، ص ۵۵

[۱۲۲] (۱)- الأنبیاء: ۶۹

[۱۲۳] (۱)- رجوع شود به: رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث جبر و تفویض.

[۱۲۴] (۱)- رجوع شود به: رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث جبر و تفویض.

[۱۲۵] (۲)- نهایهٔ الحکمهٔ، ج ۱، ص ۹۸

[۱۲۶] (۱)- نهایهٔ الحکمهٔ، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵

[۱۲۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۲۸] (۱)- فاطر: ۱۵

[۱۲۹] (۱)- فاطر: ۱۵

[۱۳۰] (۱)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۲، ص ۲۱۶

[۱۳۱] (۲)- رجوع شود به: الإبانهٔ، ص ۲۰، شرح المواقف للسیّد الشریف الجرجانی، ج ۸، ص ۱۴۶

[۱۳۲] (۱)- البقرهٔ: ۲۸۲.

[۱۳۳] (۲)- الأحزاب: ۲۷.

[۱۳۴] (۱)- تذکر: در تمام نتایج قضایا، براهین و قیاسات، تا زمانی که استحاله اجتماع نقیضین به آنها ضمیمه نشود، نمی‌توان از آنها نتیجه مطلوب را گرفت. مثلًا در قیاس« العالم متغیّر، و کلّ متغیّر حادث، فالعالم حادث»، ممکن است گفته شود: شما از قضیّه مذکور، حدوث عالم را نتیجه گرفتید. چه مانعی دارد که جهان، هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟ در پاسخ می گوییم: هنگامی که از شکل اوّل« العالم حادث» را نتیجه می گیریم، گویا در دنبال آن، مطلب دیگری هم هست که« چون امکان ندارد عالَم، هم حادث باشد و هم حادث نباشد، پس جهان هستی، فقط حادث است». مثال دیگر: ادلّه و براهین محکمی وجود دارد که ثابت

می کند خداوند متعال موجود است، امّا اگر کسی بگوید: چه مانعی دارد که خداوند، هم موجود باشد و هم وجود نداشته باشد؟ اینجاست که ما ناچاریم قضیّه عقلیه استحاله اجتماع نقیضین را مطرح کرده بگوییم: یک شیء نمی‌تواند هم موجود باشد و هم موجود نباشد. و وقتی وجود برای خداوند ثابت شد، دیگر نمی‌تواند وجود نداشته باشد. خلاصه اینکه استحاله اجتماع نقیضین، به نتیجه تمام قضایا ضمیمه می‌شود تا ما بتوانیم نتیجه مطلوب را بگیریم.

[۱۳۵] (۱)- الأحزاب: ۲۷

[۱۳۶] (۱)- رجوع شود به: شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۵۵

[۱۳۷] (۲)- جواب نقضی، پاسخی است که خصم نمی‌تواند انکار کند.

[۱۳۸] (۱)- مجدداً یادآوری می کنیم که علم خداوند، عین ذاتش می‌باشد، به خلاف علم امیر المؤمنین علیه السلام. علم خداوند، اطلاق دارد ولی علم امیر المؤمنین علیه السلام به آن معنا مطلق نیست. علم خداوند، اکتسابی نیست ولی منشأ علم امیر المؤمنین علیه السلام خداوند متعال است.

[۱۳۹] (۱)- رجوع شود به: الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۶، ص ۳۹۰

[۱۴۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۱۴

[۱۴۱] (۱)- مراد از عبارت فوق، صِرف داشتن معلوم است، نه این که معلوم باید اوّل وجود خارجی داشته باشد و سپس علم به آن تعلّق بگیرد.

[۱۴۲] (۱)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۶، ص ۳۸۸

[۱۴۳] (۱)- ص: ۷۲

[۱۴۴] (۱)- ... قال: دخلت علی علیّ بن موسی الرضا علیهما السلام بمرو، فقلت له، یا ابن رسول اللّه: روی لنا عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام قال:« إنّه لا جبر و لا تفویض بل أمر بین أمرین» فما معناه؟ قال: من زعم أنّ اللّه یفعل أفعالنا ثمّ یعذّبنا علیها، فقد قال بالجبر، و من زعم أنّ اللّه عزّ و جلّ فوّض أمر الخلق و الرزق إلی حججه علیهم السلام، فقد قال بالتفویض و القائل بالجبر کافر و القائل بالتفویض مشرک. فقلت له: یا ابن رسول اللّه: فما« أمر بین أمرین» فقال: وجود السبیل إلی إتیان ما أُمروا به و ترک ما نهوا عنه. فقلت له: فهل للّه عزّ و جلّ مشیّهٔ و إرادهٔ فی ذلک؟ فقال: فأمّا الطاعات فإرادهٔ اللّه و مشیته فیها الأمر بها و الرضا لها و المعاونهٔ علیها، و إرادته و مشیّته فی المعاصی النهی عنها و السخط لها و الخذلان علیها، قلت: فللّهِ فیها القضاء؟ قال نعم، ما من فعل یفعله العباد من خیر و شرّ إلّا و للّه فیه قضاء، قلت: فما معنی هذا القضاء؟ قال: الحکم علیهم بما یستحقّونه علی أفعالهم من الثواب و العقاب فی الدنیا و الآخرة. بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱ و ۱۲(باب ۱ من أبواب العدل، ... ح ۱۸)

[۱۴۵] (۱)- چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۴۶] (۲)- المائدهٔ: ۶۴

[۱۴۷] (۳)- المائدهٔ: ۶۴

[۱۴۸] (۴)- چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۴۹] (۱)- شرح المنظومهٔ، قسم المنطق، ص ۲۹

[۱۵۰] (۲)- بحارالأنوار، ج ۵ ص ۱۵۳ و ۱۵۷ باب السعادهٔ و الشقاوهٔ.

[۱۵۱] (۱)- روی العامّهٔ هذا الخبر عن النبی صلی الله علیه و آله هکذا:« الناس معادن کمعادن الذهب و الفضّهٔ، خیارهم فی الجاهلیّهٔ خیارهم فی الإسلام إذا فقهوا». قال العلّامهٔ المجلسی رحمه الله: و یحتمل وجهین: أحدهما: أن یکون المراد أنّ الناس مختلفون بحسب استعداداتهم و قابلیّاتهم و اخلاقهم و عقولهم کاختلاف المعادن فإنّ بعضها ذهب و بعضها فضّهٔ فمن کان فی الجاهلیهٔ خیّراً حسن

الخلق عاقلًا فهماً ففی الإسلام أیضاً یسرع إلی قبول الحقّ و یتّصف بمعالی الأخلاق و یجتنب مساوی الأعمال بعد العلم بها. و الثانی: أن یکون المراد أنّ الناس مختلفون فی شرافهٔ النسب و الحسب کاختلاف المعادن، فمن کان فی الجاهلیّهٔ من أهل بیت شرف و رفعهٔ فهو فی الإسلام أیضاً یصیر من أهل الشرف بمتابعهٔ الدین و انقیاد الحقّ و الاتّصاف بمکارم الأخلاق فشبّههم صلی الله علیه و آله عند کونهم فی الجاهلیهٔ بما یکون فی المعدن قبل استخراجه و عند دخولهم فی الإسلام بما یظهر من کمال ما یخرج من المعدن و نقصه بعد العمل فیه. رجوع شود به: مرآهٔ العقول، ج ۲۶، ص ۶۴

[۱۵۲] (۲)- الذاریات: ۵۵

[۱۵۳] (۳)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱ و ج ۲، ص ۱۴- ۱۷، الأنفال: ۴۲

[۱۵۴] (۱)- هود: ۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۰۸

[۱۵۵] (۱)- البته با قطع نظر از اینکه فعلًا در ارتباط با سعادت و شقاوت بحث می‌کنیم.

[۱۵۶] (۲)- النازعات: ۴۰ و ۴۱

[۱۵۷] (۳)- هود: ۱۰۸

[۱۵۸] (۱)- النازعات: ۳۷- ۳۹

[۱۵۹] (۲)- هود: ۱۰۶

[۱۶۰] (۱)- هود: ۱۰۸

[۱۶۱] (۱)- الإرشاد، ج ۲، ص ۱۳۲

[۱۶۲] (۲)- بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۷، باب السعادهٔ و الشقاوهٔ.

[۱۶۳] (۱)- فی حدیث ابن عباس:« أفضل الأعمال أحمزها». أی أتقنها و أمتنها أقواها. مجمع البحرین: ج ۴، ص ۱۶

[۱۶۴] (۲)- در اینجا بحث« جبر و تفویض» که از دروس سطح حضرت استاد« دام ظلّه» نقل کردیم به پایان رسید.

[۱۶۵] (۱)- البقرهٔ: ۲۳

[۱۶۶] (۲)- در مرجع ضمیر« مثله» احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این است که ضمیر راجع به« ما نزّلنا» باشد، در این صورت آیه شریفه در مقام تعجیز به نفس قرآن و بدیع بودن اسلوب و بیان آن می‌باشد. ولی بنا بر احتمالی که حضرت استاد« دام ظلّه» مطرح فرموده‌اند آیه شریفه در مقام تعجیز به قرآن از حیث این است که آورنده آن رجل امّی مکتب نرفته است. رجوع شود به: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۸

[۱۶۷] (۳)- البقرهٔ: ۶۵

[۱۶۸] (۱)- یس: ۸۲

[۱۶۹] (۲)- فصّلت: ۴۰

[۱۷۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲

[۱۷۱] (۱)- الإسراء: ۱۹

[۱۷۲] (۲)- هرچند ما طبق مبنای خود مرحوم بروجردی، به ایشان اشکال کردیم.

[۱۷۳] (۱)- در بحث مربوط به انشاء گفتیم: انشاء عبارت از این است که امری اعتباری، به وسیله لفظ یا چیزی که جانشین لفظ است، تحقق پیدا کند. بیع، به سبب بعتُ یا به سبب معاطات که جانشین لفظ است تحقق پیدا می‌کند.

[۱۷۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۴۵، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۱۳۷

[۱۷۵] (۲)- البقرهٔ: ۲۳

[۱۷۶] (۳)- البقرة: ۶۵

[۱۷۷] (۴)- فصّلت: ۴۰

[۱۷۸] (۱)- استعاره، مجازی است که علاقه آن مشابهت باشد.

[۱۷۹] (۲)- مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی.

[۱۸۰] (۱)- مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی، در زمان مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری، مدّتی در قم اقامت داشته و امام خمینی رحمه الله در درس ایشان شرکت می‌کرده است.

[۱۸۱] (۱)- البقرة: ۲۳

[۱۸۲] (۲)- البقرة: ۶۵

[۱۸۳] (۳)- فصّلت: ۴۰

[۱۸۴] (۱)- طه: ۱۷

[۱۸۵] (۲)- الشوری: ۱۲

[۱۸۶] (۳)- الأنبياء: ۳۱، السجدة: ۳

[۱۸۷] (۴)- البقرة: ۱۰۶

[۱۸۸] (۱)- طه: ۱۷

[۱۸۹] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳

[۱۹۰] (۱)- به نحو اشتراک لفظی یا معنوی.

[۱۹۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۶

[۱۹۲] (۱)- در اینجا لازم است به جهت مناسبت، بحثی در ارتباط با عصمت ائمه علیهم السلام داشته باشیم: مسأله عصمت، در بدو نظر، مسأله مشکلی به نظر می‌رسد ولی با دقّت در آن می‌بینیم مسأله روشن و واضحی است. یکی از اموری که به عنوان منشأ عصمت است، آگاهی کامل نسبت به جهات آن امری است که عصمت در رابطه با آن مطرح است، و چون این آگاهی کامل، در رابطه با بعضی از مسائل، نسبت به خود ما هم وجود دارد، ما می‌توانیم نسبت به آن مسائل، مسأله عصمت را مطرح کنیم. نکته مهمّی که در باب عصمت وجود دارد این است که عملی هم امکان صدور داشته باشد و سلب قدرت و اختیار و اراده نکند و هم هیچ‌گاه صادر نشود. بعضی از مسائل وجود دارد که چون ما نسبت به قبح آنها آگاهی کامل داریم، می‌توانیم بگوییم: در خود ما نسبت به آن مسئله، عصمت وجود دارد، مثلًا انسان عاقل و ممیّز، هیچ‌گاه در ملأ عام، کشف عورت نمی‌کند زیرا قبح این مسئله به اندازه‌ای برای او روشن است که دیگر تردیدی برای او نیست و حتی مرتبه قبح هم روشن است، لذا ما از طرفی می‌گوییم: امکان ندارد شخص عاقل متوجّه، در ملأ عام، کشف عورت کند. و از طرفی می‌گوییم: این‌طور نیست که قدرت و اختیار از او سلب شده و او مجبور به این کار شده باشد. این یک واقعیتی از عصمت است که نسبت به بعضی از مسائل تحقّق دارد. و اگر ما قبح واقعی را نسبت به همه معاصی درک می‌کردیم، نسبت به همه آنها عصمت پیدا می‌کردیم. و ائمه علیهم السلام آن قبح واقعی را درک کرده‌اند. و ما اگرچه این‌ها را در آیات و روایات مشاهده می‌کنیم ولی باور نکرده‌ایم. ما در روایات می‌خوانیم:« الغيبة أشدّ من الزّنا»[مجموعه ورّام، ج ۱، ص ۱۲۳] درحالی‌که غیبت، چیز رایجی است. اگر ما همانند ائمه علیهم السلام به قبح واقعی غیبت پی برده بودیم، ممکن نبود دست به چنین کاری بزنیم، همان‌طور که ممکن نیست اقدام به زنا بنماییم. از این گذشته، در مورد خود زنا نیز بحث است. تصویری که ما از زنا داریم، با تصویری که ائمه علیهم السلام داشته‌اند تفاوت دارد.

[۱۹۳] (۱)- به صورت مشترک معنوی یا مشترک لفظی

[۱۹۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳

[۱۹۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۵

[۱۹۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۴۷- ۲۵۳، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۷- ۱۴۱

[۱۹۷] (۱)- کفایهٔ الاصول: ج ۱، ص ۱۰۶

[۱۹۸] (۱)- معالم الدین، ص ۵۳

[۱۹۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵

[۲۰۰] (۲)- مهم‌ترین مقدّمه حکمت این است که مولا در مقام بیان بوده و قرینه‌ای برای تقیید، وجود نداشته باشد.

[۲۰۱] (۳)- مرحوم آخوند، این راه را نیز- مانند راه دوم- در ضمن مبحث چهارم مطرح کرده است.

[۲۰۲] (۴)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰- ۱۶۳

[۲۰۳] (۱)- تذکر: در مباحث مربوط به مادّه امر- أ، م، ر- که بیان محقق عراقی رحمه الله را نقل می‌کردیم، همین اشکال را نسبت به ایشان مطرح کردیم. پس اشکال اوّل، در حقیقت، تکرار همان مطلبی است که در آنجا بیان کردیم.

[۲۰۴] (۱)- ما نمی‌خواهیم مسأله ترکیب را مطرح کنیم بلکه می‌خواهیم بگوییم: بالأخره بایـد در مقسم، خصوصـیتی زایـد بر قسم وجود داشته باشد.

[۲۰۵] (۱)- رجوع شود به: قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۴، نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۰۴

[۲۰۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۵۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۲۰۷] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲(باب ۴۲، ۴۱، ۴۴، ۳۷ من أبواب النجاسات، ح ۱).

[۲۰۸] (۲)- روایتی به این عبارت در کتب روایی نیافتیم. بله، می‌توان برای مورد فوق به روایت« من سها فلم یدر أ زاد فی صلاته أو نقص منها سجد سجدتی السهو»[مستدرک الوسائل، ج ۶، ص ۴۱۳] مثال زد.

[۲۰۹] (۱)- تـذکر: جمله فعلیّه غیر از قضـیّه حملیّه است. در قضـیّه حملیه- همان‌طور که بحث کردیم- نسـبتی وجود نـداشت بلکه ملاـک در حمل، همان اتحاد و هوهویت بود. قضـیّه حملیه می‌خواهـد بین موضوع و محمول ایجاد هوهویت و اتحاد کنـد و نسبت، مغایر با اتحاد است. امّا در جملات فعلیّه، مسأله اتحاد و هوهویت مطرح نیست، بلکه مسأله فعل و فاعل و نسـبتی که بین فعل و فاعل تحقق دارد مطرح است. این نسبت، اگر در زمان گذشته باشد، از آن به ماضی و اگر در زمان حال یا استقبال باشد، به مضارع تعبیر می‌شود.

[۲۱۰] (۱)- طه: ۱۷

[۲۱۱] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲(باب ۴۲ من أبواب النجاسات، ح ۲)

[۲۱۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۴- ۱۰۶

[۲۱۳] (۲)- ایـن نظریه را در منتهی الدرایهٔ(ج ۲، ص ۱۰۵) به جمـاعتی از محققین، از جمله محقـق ثـانی و محقق نراقی و محقق اردبیلی نسبت داده است.

[۲۱۴] (۱)- یـادآوری: فرض مـا در جـایی است که یقین داریم جمله خبریّه در مقـام انشـاء است. بنابراین به ذهن کسـی نیایـد که« ممکن است جمله‌ای خـبریّه مردد بین خبر و انشـاء باشـد»، زیرا چنین موردی از بحث مـا خـارج است. لـذا کسـانی هم که ظهور در وجوب را انکار می‌کنند قبول دارند که جمله خبریّه در مقام انشاء است. ولی احتمال می‌دهند که مقصود مولا، بعث استحبابی باشد. و احتمال اینکه جمله در معنای خبری خودش استعمال شده باشد از محل بحث خارج است.

[۲۱۵] (۱)- تذکر: بحث ما در مورد جمل خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند با بحث در ارتباط با هیئت افْعَلْ فرق دارد. زیرا

در بحث هیئت افْعَلْ، ما به دنبال معنای حقیقی بودیم و در آنجا تبادر، دو چیز را ثابت می‌کرد: ۱- ظهور هیئت افعل در وجوب، ۲- این که موضوع له هیئت افعل، بعث و تحریک لزومی است. ولی در اینجا به دنبال ظهور هستیم و روشن است که ظهور، اعم از حقیقت و مجاز است. أصالهٔ الظهور، هم در استعمالات حقیقی جریان پیدا می‌کند و هم در استعمالات مجازی. در جمله« رأیت أسداً یرمی» با استناد به أصالهٔ الظهور، کلام را حمل بر معنای مجازی می‌کنیم. ولی این ظهور، ظهور مجازی است. به عبارت دیگر: أصالهٔ الظهور اعم از اصالهٔ الحقیقهٔ است، زیرا اصالهٔ الحقیقه، در استعمالات مجازی جریان ندارد ولی دایره اصالهٔ الظهور وسیع است. بنابراین در ما نحن فیه ما به دنبال ظهور هستیم اگرچه این ظهور، معنای حقیقی جمل خبریه نیست.

[۲۱۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۵

[۲۱۷] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۵۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵ و ۱۴۶

[۲۱۸] (۱)- الحج: ۷۸

[۲۱۹] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۳۲۷(باب ۳۹ من أبواب الوضوء، ح ۵).

[۲۲۰] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲، ص ۱۰۶۳(باب ۴۲ من أبواب النجاسات، ح ۲).

[۲۲۱] (۱)- النساء: ۵۹

[۲۲۲] (۲)- النور: ۵۶

[۲۲۳] (۱)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹

[۲۲۴] (۱)- و ما نیز در دوره قبل، همین مبنا را اختیار کردیم.

[۲۲۵] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷، ص ۳۴۱،(باب ۱۲ من کتاب إحیاء الموات، ح ۳).

[۲۲۶] (۱)- جامع أحادیث الشیعهٔ، ج ۱، ص ۱۳۱

[۲۲۷] (۱)- بحارالأنوار، ج ۸۵، ص ۲۷۹

[۲۲۸] (۱)- فرق بین اطلاق لفظی و مقامی را در ضمن همین بحث بیان خواهیم کرد.

[۲۲۹] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷

[۲۳۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷- ۱۰۹

[۲۳۱] (۲)- که بعداً مطرح خواهیم کرد.

[۲۳۲] (۱)- لقمان: ۲۵

[۲۳۳] (۱)- چون خداوند، جسم نیست که انسان در مقابل او بایستد و رکوع و سجود انجام دهد، خانه کعبه که جسم است به‌عنوان مظهر خداوند مطرح است.

[۲۳۴] (۱)- النساء: ۴۸

[۲۳۵] (۲)- البقرهٔ: ۳۴

[۲۳۶] (۳)- النساء: ۵۹

[۲۳۷] (۱)- در این صورت، مراد از تقرّبی، تقرّبیِ غیر عبادی است، به قرینه مقابل قرار گرفتن آن با تعبّدی.

[۲۳۸] (۱)- العنکبوت: ۴۵

[۲۳۹] (۲)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۲۴۰] (۳)- الوسائل، ج ۳، ص ۳۰،(باب ۱۲ من أبواب أعداد الفرائض و النوافل، ح ۱).

[۲۴۱] (۴)- البقرهٔ: ۱۸۳

[۲۴۲] (۵)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳، بدائع الأفکار، ص ۲۳۷

[۲۴۳] (۱)- علل الشرایع، ج ۲، ص ۴۳۶

[۲۴۴] (۱)- تعبیر به« تعبّدی» به تبعیت از تعبیر معروف و برای این است که دور از اذهان نباشد و الّا ما گفتیم: باید به‌جای« تعبّدی» عنوان« تقرّبی» گذاشته شود و یا تقسیم، ثلاثی شود.

[۲۴۵] (۱)- در اینجا بحثی مطرح است که« آیا تعلّق امر به اجزاء، همان تعلّق امر به کلّ مأمور به است یا اینکه اجزاء، به‌عنوان مقدّمه واجب مطرحند تا بحثی که در ارتباط با مقدّمه واجب مطرح است، در اجزاء نیز جریان داشته باشد؟» این بحث در آینده مطرح خواهد شد.

[۲۴۶] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۶۰.

[۲۴۷] (۱)- قسمی دیگر از واجب‌الوجود داریم که از آن به« واجب الوجود بالقیاس إلی الغیر» تعبیر می‌کنیم. ولی فعلًا با آن کاری نداریم.

[۲۴۸] (۱)- نهایهٔ الحکمهٔ، ج ۱، ص ۱۰۹- ۱۱۵

[۲۴۹] (۱)- رجوع شود به: فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۶- ۱۵۲، نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۱، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۸، مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۶۰- ۲۶۵

[۲۵۰] (۱)- بعث و تحریک اعتباری در مقابل بعث و تحریک تکوینی است. بعث و تحریک تکوینی به این معناست که دست کسی را گرفته و او را مجبور به انجام کاری بنمایند. این، مفاد هیئت افْعَل نیست. مفاد هیئت افعل، بعث و تحریک اعتباری است.

[۲۵۱] (۱)- یادآوری: ملکیت و زوجیت از امور اعتباریه می‌باشند، زیرا وقتی کسی مالک چیزی شود، نه در واقعیت آن شخص تغییری حاصل شده و نه در واقعیت آن چیز، تحوّلی به‌وجود می‌آید بلکه صرفاً یک اضافه اعتباری- به نام ملکیت- تحقق پیدا می‌کند که مورد اعتبار عقلاء و شارع می‌باشد. در زوجیت نیز همین‌طور است. بعد از صیغه نکاح، هیچ تحول تکوینی در زن و شوهر به‌وجود نمی‌آید بلکه فقط یک امر اعتباری- به نام زوجیت- حاصل می‌شود که این امر اعتباری مورد اعتبار همه عقلای عالم می‌باشد، حتی کسانی که دین و مذهبی ندارند مسأله زوجیّت بین آنان اعتبار می‌شود.

[۲۵۲] (۱)- استقلال در اینجا مقابل آلیت است بنابراین کسی تصور نکند به کار بردن کلمه استقلال در مورد شرایط، با شرطیت منافات دارد.

[۲۵۳] (۱)- در منطق قضایای حملیه خبریّه را بر سه قسم تقسیم کرده‌اند: طبیعیه، حقیقیه و خارجیه. قضیّه طبیعیّه: قضیّه‌ای است که موضوع آن عبارت از ماهیت و طبیعت است و فرد- بما هو فرد- دخالتی در این موضوع ندارد، مثل قضیّه« الإنسان حیوان ناطق». قضیّه حقیقیه: قضیه‌ای است که موضوع آن عبارت از افراد است و دایره افراد هم توسعه دارد یعنی هم شامل افراد محقّقهٔ الوجود- یعنی افرادی که فعلًا در خارج وجود دارند- می‌شود و هم شامل افراد مقدّرهٔ الوجود- یعنی افراد که وجود ندارند و در آینده وجود پیدا می‌کنند- می‌شود. قضیّه خارجیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن عبارت از افراد است ولی در محدوده خاص، یعنی افرادی که بالفعل وجود دارند که از آنها به افراد محقّقهٔ الوجود تعبیر می‌شود. رجوع شود به: الحاشیهٔ علی تهذیب المنطق، ص ۵۸ در نتیجه قضیّه حقیقیه، برزخی میان قضیّه طبیعیّه و قضیّه خارجیّه است. از طرفی به پای قضیّه طبیعیه نمی‌رسد. چون موضوع را روی افراد برده نه طبیعت و از طرفی مقامش از قضیّه خارجیه بالاتر است زیرا دایره افراد در آن محدود نیست.

[۲۵۴] (۱)- الإسراء: ۷۸

[۲۵۵] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳(باب ۴ من أبواب المواقیت، ح ۸).

[۲۵۶] (۱)- البته مراد از غیر اختیاری، نسبت به دیگران است نه نسبت به خود زید.

[۲۵۷] (۲)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۰۶- ۱۰۸ و محاضرات فی أَصول الفقه، ج ۲، ص ۱۵۵

[۲۵۸] (۳)- البته با قطع نظر از این کلام مرحوم نائینی که قضایای حقیقیه را- در باطن- به قضیه شرطیه ارجاع داده و از خبریه بودن خارج می‌کند.

[۲۵۹] (۱)- الإسراء: ۳۴

[۲۶۰] (۲)- الحج: ۲۹

[۲۶۱] (۳)- آل عمران: ۹۷

[۲۶۲] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۲۶۳] (۱)- البته ما نیز در آنجا بحث دقیقی با مرحوم آخوند خواهیم داشت.

[۲۶۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷- ۱۱۲

[۲۶۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۶۶] (۲)- این مقدّمات در ارتباط با دو جمله« الأمر یکون داعیاً إلی متعلّقه» و« لا یکاد یکون داعیاً إلی غیر متعلّقه»- که در کلام مرحوم آخوند است- می‌باشد.

[۲۶۷] (۱)- زیرا عرض و معروض در ارتباط با واقعیات است و در امور اعتباری نمی‌توان حقیقتاً عرض و معروض را به کار برد. نمی‌توانیم بگوییم:« همان‌طور که جسم، معروض بیاض است، این کتاب هم معروض ملکیت است یا زن و شوهر معروض زوجیت می‌باشند».

[۲۶۸] (۱)- تهذیب المنطق، المقدمهٔ.

[۲۶۹] (۱)- البته در آینده بحثی داریم که« آیا اوامر و نواهی، به طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟»، محقّقین معتقدند اوامر و نواهی به طبایع و ماهیات تعلّق می‌گیرند و ما در آنجا، راجع به این مطلب، توضیح بیشتری خواهیم داد.

[۲۷۰] (۱)- بحارالأنوار، ج ۴۱، ص ۱۴، ح ۴

[۲۷۱] (۱)- البته ما در ارتباط با خود اجزاء هم اشکال داریم که مطرح خواهیم کرد.

[۲۷۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۲۵۶،(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۲۷۳] (۱)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۵- ۱۲۳، مناهج الوُصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۶۹- ۲۷۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۵۳- ۱۶۳

[۲۷۴] (۱)- درر الفوائد، ج ۱، ص ۹۵- ۹۷

[۲۷۵] (۲)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶

[۲۷۶] (۱)- نهایهٔ التقریر، تقریرات بحث صلاهٔ مرحوم آیت‌اللّه بروجردی است که توسط استاد معظم« دام ظلّه» تقریر شده است.

[۲۷۷] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۱۲ من أبواب مقدّمهٔ العبادات، ح ۷).

[۲۷۸] (۳)- نهایهٔ التقریر، ج ۱، ص ۳۰۱ و ۳۰۲

[۲۷۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷- ۱۱۲

[۲۸۰] (۱)- بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۷۸.

[۲۸۱] (۱)- این جواب مرحوم حائری با قطع‌نظر از جواب اوّل است.

[۲۸۲] (۱)- درر الفوائد، ج ۱، ص ۹۷ و ۹۸

[۲۸۳] (۱)- لئالی الأخبار، ج ۴، ص ۸

[۲۸۴] (۱)- که معقولیت آن‌هم مورد تردید است.

[۲۸۵] (۱)- قسم دوم را پس از بیان قسم سوم مطرح می کنیم.

[۲۸۶] (۲)- نه به این صورت که به سبب صیغه نذر، دو کار را به‌صورت دو واجب استقلالی بر خودش واجب کند، به‌گونه‌ای که اگر یکی را انجام داد و دیگری را انجام نداد، نسبت به یکی وفای به نذر حاصل شده و نسبت به دیگری حاصل نشده باشد.

[۲۸۷] (۱)- یادآوری: مرحوم آخوند قصد قربت را به‌معنای داعی الأمر دانسته و اخذ آن را در متعلّق امر- چه به نحو شرطیت و چه به نحو جزئیت- محال می‌دانست، و این کلام آیت‌اللَّه خویی« دام ظلّه» در پاسخ این بیان مرحوم آخوند است.

[۲۸۸] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۲- ۱۶۸

[۲۸۹] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱

[۲۹۰] (۱)- قید این بود که جزء، در محلّ خودش واقع شود.

[۲۹۱] (۱)- جوانب این مسئله، در بحث مقدّمه واجب، مورد بحث قرار می گیرد.

[۲۹۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱

[۲۹۳] (۱)- تـذکر: اساس مسأله‌ای که مرحوم آخونـد مطرح کرد همین« مسأله شک در تعبّدیت و توصّـلیت» است و آنچه تاکنون مطرح کردیم مقدّمات همین بحث بود.

[۲۹۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲

[۲۹۵] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۹ من أبواب أحکام الخلوهٔ، ح ۱)

[۲۹۶] (۲)- مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۱۵۸، ح ۵)

[۲۹۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲

[۲۹۸] (۲)- مراد مرحوم مشکینی است. رجوع شود به کفایهٔ الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۱۲

[۲۹۹] (۳)- که به حسب ظاهر هم تخییر به ذهن می‌آید.

[۳۰۰] (۱)- تخییر عقلی، عبـارت از مسـائلی است که تنهـا عقـلْ حـاکم به تخییر در آنهـاست مثـل تخییر بین اجزاء وقت در واجب موسّع و یا اگر مولا گفت:« جئنی برجلٍ» مکلّف، مخیّر است زید را بیاورد یا بکر را و یا ... تخییر در این موارد عبارت از تخییر عقلی است.

[۳۰۱] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲

[۳۰۲] (۱)- به هرکدام از معانی که مطرح شد.

[۳۰۳] (۱)- تمسک به اطلاق در اینجا در ارتباط با مادّه- یعنی صـلاهٔ- است نه در ارتباط با هیئت أقیموا، که مفادش وجوب است. به این معنـا که می گوییم: مولا در مقام بیان، ما را فقط ماموزْ به اقامه صـلاهٔ کرده و هیـچ تعرّضـی هم نسـبت به جزئیت سوره نکرده است، بنابراین به اطلاق صـلاهٔ تمسک کرده و جزئیت سوره را نفی می کنیم، زیرا اگر سوره جزئیت داشت بایـد مولا بگوید:« أقیموا الصـلاهٔ المشتملهٔ علی السورهٔ». یادآوری: ما در بحث صحیح و اعم گفتیم: یکی از ثمرات مهم بحث، این است که اعمی می‌تواند به اطلاق(أقیموا الصـلاهٔ) تمسک کرده و جزئیت سوره را نفی کنـد، زیرا صـلاهٔ نزد اعمّی، هم فاقد سوره را شامل می‌شود و هم واجد سوره را، برفرض که سوره، به حسب واقع جزئیت داشته باشد. امّا صـحیحی- به نظر مرحوم آخوند- نمی‌توانست به اطلاق تمسک کنـد، زیرا اگر سوره به حسب واقع جزئیت داشـته باشـد، صـلاهٔ بـدون سوره، صـلاهٔ به حساب نمی‌آید و نمی‌توان برای نفی جزئیت سوره، به اطلاق(أقیموا الصلاهٔ) تمسک کرد. بنابراین آنچه به عنوان تمسک به اطلاق مطرح گردید بنا بر قول اعمی است که مبنای مرحوم آخوند نیز همین است.

[۳۰۴] (۲)- که قصد قربت را به معنای قصد الأمر می‌داند و قصد الأمر هم نمی‌تواند در متعلّق امر اخذ شود، حتی به نحو تعدّد امر.

[۳۰۵] (۱)- اگرچه اطلاق مقامی با شرایطی که دارد خیلی کم اتفاق می‌افتد.

[۳۰۶] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۲،(باب ۸ من أبواب النجاسات، ح ۲)

[۳۰۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۱۱۳

[۳۰۸] (۱)- رجوع شود به: تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۴۳۲

[۳۰۹] (۱)- الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیّة، ص ۸۶.

[۳۱۰] (۱)- با قطع نظر از حرف‌هایی که در مورد استحاله مطرح کردیم. پس این حرف، بنا بر مبنای مرحوم آخوند است که قصد قربت- به معنای داعی الأمر- را نمی‌شود در متعلّق اخذ کرد.

[۳۱۱] (۱)- حضرت استاد« دام ظلّه» این کلام را به نقل از حضرت امام خمینی رحمه الله از مرحوم حائری نقل کردند و در« درر الفوائد» مرحوم حائری به این صورت مطرح نشده است. و بنا بر آنچه در مناهج الوصول إلی علم الاصول آمده است این مطلب را امام خمینی رحمه الله از درس مرحوم حائری نقل کرده‌اند. رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۷۵ و ۲۷۶، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۰ و ۱۶۱

[۳۱۲] (۱)- یادآوری: مراد از تضیّق ذاتی در متعلّق این بود که می‌گفتیم: از طرفی اخذ قید داعی الامر در متعلّق امکان ندارد و از طرفی هم طبیعت متعلّق، اطلاق ندارد، بلکه یک تضیّق و محدودیتی در ذات متعلّق وجود دارد.

[۳۱۳] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۷۶- ۲۷۸، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۱- ۱۶۳

[۳۱۴] (۱)- الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۲۹۹.

[۳۱۵] (۱)- الإسراء: ۷۸

[۳۱۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۳

[۳۱۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۷

[۳۱۸] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲، أجود التقریرات، ج ۱ ص ۱۱۳ و ۵۲۰، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵

[۳۱۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲ و فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵

[۳۲۰] (۱)- البته استحاله آن استحاله عادی است نه عقلی.

[۳۲۱] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷۵- ۱۷۹

[۳۲۲] (۱)- این مسئله براساس مبنای مرحوم آخوند که در مورد شک در تعبدیت و توصلیت تمسک به اطلاق را جایز نمی‌دانست نیز مطرح است.

[۳۲۳] (۲)- اصول عملیه بر سه قسمند: الف: بعضی از اصول عملیه، عقلی محض می‌باشند، مثل اصالة التخییر در دوران بین محذورین. ب: بعضی از اصول عملیه، شرعی محض می‌باشند، مثل استصحاب. عقل در رابطه با استصحاب- یعنی ابقاء ما کان- هیچ نظری ندارد و این شارع است که به مقتضای« لا تنقض الیقین بالشک» یک اصل عملی به نام استصحاب، معتبر کرده است. ج: بعضی از اصول عملیه، هم شرعی دارد و هم عقلی، مثل اصالة البراءة که هم عقل به آن حکم می‌کند، به مقتضای قاعده قبح عقاب بلابیان، و هم شرع به آن حکم می‌کند، به مقتضای حدیث رفع و امثال آن. و در مواردی هم ممکن است بین این‌ها انفکاک پیدا شود، یعنی اصل عقلی مستند به قبح عقاب بلابیان جاری نشود ولی اصل شرعی مستند به حدیث رفع جریان پیدا کند.

[۳۲۴] (۱)- معنای اقلّ و اکثر ارتباطی این است که اجزاء مأمور به، با هم ارتباط دارند به گونه‌ای که اگر به یکی از اجزاء یا شرایط آن، اخلال وارد شود، مأمور به تحقّق پیدا نکرده است و به عبارت دیگر: اگر مأمور به، به حسب واقع عبارت از اکثر باشد، اتیان

اقلّ، کالعدم است، مثل اینکه شک کنیم آیا سوره جزء صلاهٔ است یا نه؟ در این صورت، اگر اطلاق وجود نداشت و مقدّمات حکمت تمام نبود و نوبت به اصل عملی رسید، بعضی می‌گویند: مقتضای حکم عقل، عبارت از برائت است و بعضی مقتضای حکم عقل را عبارت از اشتغال می‌دانند. در مقابل اقلّ و اکثر استقلالی، مثل باب دین که اگر کسی شک کند که آیا صد تومان به زید بدهکار است یا دویست تومان؟ در صورتی که صد تومان را پرداخت کند، به همان اندازه برای او برائت حاصل شده است، اگرچه دین در واقع دویست تومان باشد.

[۳۲۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۴

[۳۲۶] (۱)- البته ما فعلًا بحث نداریم که آیا برائت عقلیّه، در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری می‌شود یا نه؟ و برفرض جریان آن بحث می‌کنیم.

[۳۲۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۷

[۳۲۸] (۲)- در غیر اوامر امتحانیه.

[۳۲۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۴- ۱۱۶

[۳۳۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶

[۳۳۱] (۲)- واجب تخییری واجبی است که برای آن عِدلی در عرض آن وجود داشته باشد.

[۳۳۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶

[۳۳۳] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶

[۳۳۴] (۱)- محقق کمپانی رحمه الله از بزرگان شاگردان مرحوم آخوند و صاحب حاشیه معروفی بر کفایهٔ الاصول- به نام« نهایهٔ الدرایهٔ»- می‌باشد که قسمت مهمّی از این حاشیه را در زمان حیات مرحوم آخوند نوشته است، مؤیّد این مطلب این است که در چاپ‌های اوّل این کتاب بعد از کلمه« قوله» عنوان« دام ظلّه» را نوشته است.

[۳۳۵] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۲۴۹

[۳۳۶] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۰.

[۳۳۷] (۱)- در صورت تمام بودن مقدمات حکمت.

[۳۳۸] (۱)- بدائع الأفکار، للمحقق الرشتی ص ۲۷۶ و ۲۷۷، التنبیه الثالث.

[۳۳۹] (۲)- المائدهٔ: ۶

[۳۴۰] (۱)- در مسأله دلالت هیئت افعل بر وجوب، خیلی‌ها مسأله تبادر و انصراف را به عنوان دلیل پذیرفته‌اند.

[۳۴۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۲، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷

[۳۴۲] (۱)- توهّم در اینجا به معنای عامّ است و شامل ظنّ، شک و احتمال می‌شود.

[۳۴۳] (۲)- این قول به رازی و بیضاوی و ابو اسحاق شیرازی و بعضی از معتزله نسبت داده شده است. بدائع الأفکار، للمحقق الرشتی، ص ۲۹۴

[۳۴۴] (۱)- البقرهٔ: ۲۱۷

[۳۴۵] (۲)- التوبهٔ: ۵

[۳۴۶] (۳)- این قول را عضدی به« قیل» نسبت داده و از آن نفی بُعد کرده است. بدائع الأفکار، للمحقق الرشتی، ص ۲۹۴، الفصول الغرویهٔ فی الأُصول الفقهیّهٔ، ص ۷۰

[۳۴۷] (۱)- ما فعلًا کاری به صحت و سقم این مطلب نداریم بلکه کلام مشهور را توضیح می‌دهیم.

[۳۴۸] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیّة، ص ۷۰، بدائع الأفکار، للمحقق الرشتی، ص ۲۹۴، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۹

[۳۴۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶ و ۱۱۷

[۳۵۰] (۱)- الفصول الغرویة فی الأُصول الفقهیّة، ص ۷۱، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۷

[۳۵۱] (۱)- با توجه به اختلافی که در بحث وضع شخصی و نوعی به آن اشاره کردیم.

[۳۵۲] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱۱۷- ۱۱۹

[۳۵۳] (۳)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۰۲

[۳۵۴] (۱)- همان‌طورکه مرحوم آخوند عقیده داشت، اگرچه ما در صحت این تعبیر مناقشه کردیم.

[۳۵۵] (۱)- بدایة الحکمة، ص ۵۳

[۳۵۶] (۲)- بعداً خواهیم گفت که این معنایی که مرحوم آخوند از این جمله برداشت کرده خلاف چیزی است که مورد نظر فلاسفه بوده است.

[۳۵۷] (۳)- و به تعبیر ما: بعث و تحریک اعتباری.

[۳۵۸] (۴)- جواب اوّل از حضرت استاد« دام ظلّه» و جواب دوم از حضرت امام خمینی رحمه الله است.

[۳۵۹] (۱)- ما در توضیح کلام امام خمینی رحمه الله به تبعیت از مرحوم کمپانی گفتیم: آنچه شایع شده که« وجودات، یا جوهر است و یا عرض» درست نیست بلکه ما وجود سومی هم داریم که مقام آن نه تنها از جوهر بلکه از عرض هم پایین‌تر است زیرا عرض نیاز به یک موضوع و معروض دارد ولی وجودات قسم سوم نیاز به دو شیء دارند. ما وقتی واقعیت« زید فی الدار» را بررسی می‌کنیم می‌بینیم واقعیت ظرفیت دار برای زید- نه مفهوم آن‌هم- نیاز به زید دارد و هم نیاز به دار، به گونه‌ای که اگر یکی از این دو وجود نداشته باشد، واقعیت ظرفیتْ تحقّق ندارد.

[۳۶۰] (۱)- چون فرض ما روی هیئت است.

[۳۶۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۵- ۲۸۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۸- ۱۷۰

[۳۶۲] (۱)- اگرچه از کلمات بعضی از قدماء خلاف این معنا استفاده می‌شود ولی مشهور- بلکه بالاتر از مشهور- این است که حجّ بیش از یک بار برای انسان واجب نیست.

[۳۶۳] (۲)- این بحث را در آینده مطرح خواهیم کرد.

[۳۶۴] (۱)- ولی بنا بر ترتیب کفایة الاصول، در ضمن بحث‌های آینده قرار می‌گیرد.

[۳۶۵] (۲)- الفصول الغرویّة فی الأُصول الفقهیة، ص ۷۱

[۳۶۶] (۱)- زیرا ایشان مفاد امر را« طلب» می‌داند.

[۳۶۷] (۲)- بدایة الحکمة، ص ۵۳

[۳۶۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۹- ۱۲۱

[۳۶۹] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۸، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۱

[۳۷۰] (۲)- ظاهراً آنچه به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده از این عبارت ایشان استفاده شده است:« لنا علی القول المختار وجوه: الأوّل: التبادر، فإنّ المفهوم من الصیغة عند الإطلاق لیس إلّا طلب إیجاد الفعل و ظاهر أنّ المرّة و التکرار خارجان عنه و إذا ثبت ذلک عرفاً ثبت لغة و شرعاً بضمیمة أصالة عدم النقل ...». رجوع شود به: الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیّة، ص ۷۱

[۳۷۱] (۳)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۱

[۳۷۲] (۱)- مرحوم بروجردى در مورد افراد طوليّه فرموده‌اند:« الأفراد الطوليّة لا تقع بأجمعها مصاديق للامتثال، لحصول الطبيعة بالأوّل منها فيسقط الأمر قهراً». نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

[۳۷۳] (۱)- الحاشية على كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۲۹، نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

[۳۷۴] (۲)- امام خمينى رحمه الله مدّتها در درس مرحوم بروجردى شركت كرده و يادداشتهاى زيادى هم از درس ايشان دارند.

[۳۷۵] (۳)- ما حتّى بالاتر از اين را هم قبول داريم و آن اين است كه آنچه شايع شده كه« الطبيعة يوجد بوجود فردٍ ما» مورد قبول ماست ولى اينكه مى‌گويند:« و لا ينعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد»، مورد قبول ما نيست. ما معتقديم كه طبيعت در آنِ واحد، هم موجود است و هم معدوم. موجود است به وجود زيد و معدوم است به عدم عَمْرو- اگر عَمْرو نباشد- زيرا عَمْرو و زيد، هر دو تمام الطبيعة هستند. حال اگر طبيعت در ضمن زيدْ وجود پيدا كرد، طبيعتْ موجود شده و اگر عَمْرو، معدوم شد، طبيعتْ معدوم شده است. بنابراين طبيعتْ در آنِ واحد، هم موجود است و هم معدوم، زيرا اگر شما وجودات متعدّدى فرض كرديد، چنانچه يكى از اين وجودات منعدم شد، عدمْ جاى آن را پر مى‌كند. اگر هر دو وجود داشتند، كان الإنسانان موجودين، و اگر هر دو معدوم شدند، صار الإنسانان معدومين و اگر زيد موجود و عَمْرو معدوم بود، بايد بگوييم:« الإنسان موجود لوجود زيد و الإنسان معدوم لعدم عمرو» زيرا عَمْرو هم تمام الإنسان است و اين تمام الإنسان، زمانى موجود بود و اكنون معدوم شده است. توضيح اين مسئله در باب نواهى و جاهاى ديگر خواهد آمد.

[۳۷۶] (۱)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹- ۲۹۱، تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳

[۳۷۷] (۱)- اين تفصيل را مرحوم بروجردى به مرحوم آخوند نسبت داده است. و گويا ايشان اين مطلب را از درس مرحوم آخوند استفاده كرده است زيرا از آنچه مرحوم آخوند در كفايه در مورد افراد عَرْضيه فرموده است، همان كلام امام خمينى رحمه الله استفاده مى‌شود. مرحوم آخوند در كفايه مى‌فرمايد:« فيكون ايجاد الطبيعة فى ضمن الأفراد نحواً من الامتثال كإيجادها فى ضمن فرد واحد». ايشان مى‌فرمايد: يك نوع امتثال، عبارت از ده فرد است و يك نوع امتثال، عبارت از يك فرد است. ظاهر اين عبارت، همان چيزى است كه حضرت امام خمينى رحمه الله فرموده است و الّا لازم بود تصريح كند كه« إيجاد الطبيعة فى ضمن الأفراد امتثالات لا نحو من الامتثال كإيجادها فى ضمن فرد واحد». البته حرف مرحوم آخوند، صراحت در حرف مرحوم امام خمينى ندارد ولى ظاهرش اين است كه اگر وحدت و تكثّر، روى وحدت و تعدّد امتثال اثر مى‌گذاشت بايد تصريح شود. ايجاد طبيعت در ضمن افراد، با ايجاد طبيعت در ضمن فرد واحد يك چنين مغايرتى دارد كه اگر در ضمن فرد واحد شد، يك امتثال است امّا اگر در ضمن افراد متعدّد بود چند امتثال است. رجوع شود به: كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۱، نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

[۳۷۸] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۲

[۳۷۹] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۱ و ۱۲۲

[۳۸۰] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۲

[۳۸۱] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، اصول فقه شيعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۳۸۲] (۱)- آل عمران: ۱۳۳

[۳۸۳] (۲)- هود: ۱۱۴

[۳۸۴] (۳)- البقرة: ۱۴۸

[۳۸۵] (۱)- رجوع شود به: مجمع البيان، ج ۱، ص ۵۰۴

[۳۸۶] (۱)- و در آيه شريفه(أطيعوا اللَّه و رسوله ...) الأنفال: ۴۶ و امثال آن- كه(أطيعوا) در آنها تكرار نشده است-(أطيعوا) نسبت به(اللَّه) ارشادى و نسبت به(رسوله) مولوى است. اين مطلب را حضرت استاد« دام ظلّه» در گفت‌وگوى حضورى كه با ايشان

داشتیم مطرح فرمودند.

[۳۸۷] (۱)- رجوع شود به: تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۳۸۹

[۳۸۸] (۱)- رجوع شود به: مجمع البیان، ج ۱، ص ۵۰۳ و ۵۰۴.

[۳۸۹] (۱)- استباق به‌معنای تقدیم است و در مقابل آن، تأخیر قرار دارد.

[۳۹۰] (۱)- تقدّم یک خیر بر خیر دیگر- در مقام عمل- امری اجتناب‌ناپذیر است، زیرا خیرات، در زمان واحد و آنِ واحد، امکان جمع ندارند و بر اساس همین عدم امکان جمع است که مسأله استباق مطرح شده است. و الّا اگر امکان جمع وجود داشت، مکلّف می‌توانست همه آنها را در آن واحد انجام دهد و مسأله استباق و تقدّم و تأخّر مطرح نبود. بنابراین، خود ماده سبق و تقدّم و تأخّر، دلیل بر این است که در آنِ واحد، امکان جمع بین خیرات وجود ندارد و به ناچار باید یکی از آنها مقدّم و دیگری مؤخّر شود.

[۳۹۱] (۱)- رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۳

[۳۹۲] (۱)- گفتیم: فرض در جایی است که خیرات، امکان جمع در زمان واحد نداشته باشند و اگر امکان جمع آنها در زمان واحد وجود داشته باشد، مسأله استباقْ مطرح نخواهد بود.

[۳۹۳] (۲)- تزاحم، در مقابل تعارض است.

[۳۹۴] (۱)- زیرا ملاک در استحباب، اصل اتصاف به خیریت است و مراتب، دخالتی ندارد. در نتیجه خیر اوّل و دوم فرقی با هم ندارند و نمی‌توان گفت:« استباق، مستحب است».

[۳۹۵] (۱)- چون در بعضی از موارد، دلیل بر وجوب قضاء داریم.

[۳۹۶] (۱)- این مسئله مربوط به حکم عقل نیست، بلکه حکم عقل در مرحله بعد است.

[۳۹۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

جلد چهارم

[ادامه مقصد اول: اوامر]

اجزاء

اشاره

قبل از وارد شدن به مباحث اجزاء، لازم است مقدّماتی را ذکر کنیم:

[مقدمات اجزاء]

مقدّمه اوّل عنوان بحث اجزاء

عنوان بحث مسأله اجزاء به دو صورت مطرح شده است: مرحوم آخوند مسئله را این‌گونه عنوان کرده است: «الإتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الإجزاء فی الجملة» یعنی آوردن مأمور به در خارج، با تمام خصوصیاتش، اقتضای اجزاء می‌کند. و اجزاء به‌معنای کفایت و عدم وجوب اعاده و قضاء است.[۱] صاحب فصول رحمه الله عنوان بحث را این‌گونه قرار داده است: «الأمر بالشیء هل یقتضی الإجزاء إذا أتی به المأمور علی وجهه أولا؟». ایشان «یقتضی» را در ارتباط با امر و هیئت افْعَلْ قرار داده است.[۲] یعنی آیا امر

به شيء اقتضاى اجزاء مى‌كند كه اگر در

اصول فقه شيعه، ج۴، ص: ۱۴

خارج آورده شود، ديگر اعاده و قضاء لازم نداشته باشد يا اينكه اقتضاى اجزاء نمى‌كند؟

بنابراين موضوع جمله‌اى كه به‌عنوان محلّ نزاع در كتاب فصول مطرح شده است عبارت از «امر» است.[۳] مثل ساير مسائلى كه در ارتباط با امر مطرح است، مانند «الأمر بالشيء هل يدلّ على الفور أو يدلّ على التراخى؟»، «الأمر بالشيء هل يدلّ على المرّة أو يدلّ على التكرار؟» و .... ولى مرحوم آخوند با وجود اينكه در مباحث گذشته عنوان «امر» را مورد بحث قرار داده در اينجا عنوان را تغيير داده است. حال ببينيم آيا كداميك از اين دو تعبير بهتر است؟ تعبير مرحوم آخوند، تعبير معقولى است زيرا بحث در اين است كه اگر كسى مأمور به را با تمام خصوصياتش در خارج بياورد، آيا تكليف را انجام داده و اعاده و قضاء لازم ندارد يا اينكه تكليف از او ساقط نشده است؟ بنابراين آنچه در اين مسئله نقش دارد، «اتيان مأمور به» است. ولى در اينجا به مرحوم آخوند اشكال مى‌شود كه در اين صورت، مسأله اجزاء، در ارتباط با عمل خارجى مى‌شود[۴] و از مباحث الفاظ خارج مى‌گردد، درحالى‌كه مباحث جلد اوّل كفايه پيرامون الفاظ است و ايراد نزاع در ضمن مباحث الفاظ، مؤيّد اين معناست كه بحث به‌عنوان يك «بحث لفظى» باشد. امّا طبق عنوانى كه صاحب فصول رحمه الله مطرح كرده است، اين اشكال وارد نيست چون ايشان عنوان «امر» را موضوع قرار داده و اقتضاء و تأثير را در ارتباط با «امر» دانسته است. و امر و هيئت افعل، مربوط به مقام لفظ مى‌باشند و مراد از اقتضاء هم دلالت است. اگرچه اشكالات ديگرى برآن وارد است. در ابتدا به‌نظر مى‌رسد تعبير صاحب فصول رحمه الله بهتر باشد، چون اين بحث، جزء

اصول فقه شيعه، ج۴، ص: ۱۵

مباحث الفاظ شناخته مى‌شود. نزاع، در مدلول امر است. در مفاد هيئت افعل است. ولى وقتى مسئله را تحليل كنيم معلوم نيست بتوانيم راه صحيحى- كه مورد قبول همه باشد- براى طرح بحث به اين صورت كه صاحب فصول رحمه الله فرموده است داشته باشيم، زيرا اگر نزاع در ارتباط با لفظ و دلالت باشد و ما «يقتضى» را به «يدلّ» معنا كرديم- كه بنا بر تعبير صاحب فصول رحمه الله چاره‌اى جز اين نداريم- سؤال مى‌شود: اين دلالت، كداميك از اقسام سه‌گانه دلالت لفظى است؟ زيرا همان‌طور كه در منطق مطرح شده ۵] دلالت لفظى سه قسم است: مطابقه، تضمّن و التزام. آيا «يقتضى» كه به‌معناى «يدلّ» معنا شد، كداميك از اقسام سه‌گانه دلالت است؟ اگر مراد دلالت مطابقه باشد، معنايش اين مى‌شود كه هيئت افعل، به حسب وضعِ واضع، براى اين معنا وضع شده كه «إذا اتى بالمأمور به على وجهه لا يجب الإعادة و القضاء»، زيرا معناى دلالت مطابقه، دلالت بر تمام معناى موضوع له و تمام معناى حقيقى است. آيا كسى مى‌تواند بگويد: هيئت افعل براى يك چنين معناى طولانى و با اين‌همه خصوصيات وضع شده است؟ بدون شك، چنين معنايى نمى‌تواند مفاد هيئت افعل باشد، زيرا: اوّلًا: ما وقتى هيئت افعل را مى‌شنويم، چنين معنايى به ذهنمان تبادر نمى‌كند. ما اين‌همه با (أقيموا الصلاة) و (آتوا الزكاة) سر و كار داريم ولى هيچ‌گاه به ذهن ما نمى‌آيد كه (أقيموا الصلاة) به‌معناى «إذا أتيتم بالصلاة فى الخارج مع الخصوصيات المعتبرة، لا- يجب عليكم إعادتها فى الوقت و لا قضاؤها خارج الوقت». ثانياً: معناى مطابقى، تمام معناى موضوع له است و ما مى‌دانيم كه وجوب- و به تعبير اينان: طلب وجوبى- در موضوع له هيئت افعل دخالت دارد. حال اگر بخواهد اين اضافات و خصوصيات هم باشد، بايد به‌عنوان جزء و قيد معناى موضوع له باشد، در اين صورت، وجوب يا- طلب وجوبى- نمى‌تواند تمام معناى موضوع له باشد. آنوقت چگونه مى‌شود كه ما وجوب را- كه بدون اشكال در معناى موضوع له دخالت دارد- از

اصول فقه شيعه، ج۴، ص: ۱۶

دايره موضوع له خارج كنيم و بگوييم: معناى (أقيموا الصلاة) اين است كه «إذا أتيتم بالصلاة لا- يجب عليكم الإعادة و القضاء»؟ دلالت تضمّن هم در كار نيست، زيرا متبادر از (أقيموا الصلاة) چيزى جز مسأله وجوب اقامه صلاة و بعث و تحريك اعتبارى به‌سوى

ماهیت صلاة نیست. و دیگر از (أقیموا الصلاة)، استفاده نمی‌شود که «إذا صلّیتم لا- یجب علیکم الإعادة فی الوقت و لا القضاء فی خارج الوقت» کجای (أقیموا الصلاة) به دلالت تضمن، دلالت بر چنین معنایی دارد؟ حال باید ببینیم آیا در اینجا دلالت التزام می‌تواند مطرح باشد؟ دلالت التزام اگر بخواهد جزء دلالات لفظیه باشد، ازنظر بعضی‌ها[۶] باید دو خصوصیت در آن باشد و ازنظر بعضی دیگر باید دارای یک خصوصیت باشد. کسانی که قائلند باید دو خصوصیت در آن باشد، می‌گویند: باید: اوّلًا: لزوم آن، لزوم بیّن باشد. ثانیاً: لزوم بیّن آن، بیّن بالمعنی الأخصّ باشد. و کسانی که قائلند باید یک خصوصیت در آن باشد، می‌گویند: همین‌که لزوم آن، لزوم بیّن باشد کافی است، خواه بیّن بالمعنی الأخص باشد یا بیّن بالمعنی الأعم. لزوم بیّن بالمعنی الأخصّ عبارت از این است که نفس تصوّر ملزوم، در انتقال به لازم کفایت می‌کند و پس از تصوّر ملزوم، هیچ حالت انتظاری در کار نیست. آن‌قدر لزوم روشن و ملازمه آشکار و بیّن است که انسان حتّی نیاز به تصوّر لازم هم ندارد.

این معنا در لوازم ماهیت تحقّق پیدا می‌کند، مثل زوجیت نسبت به اربعه، زوجیت، لازم ماهیت اربعه است و به مجرّد اینکه ذهن، اربعه را تصوّر کند، به زوجیتْ التفات و انتقال پیدا خواهد کرد و دیگر لازم نیست زوجیت را به‌طور مستقل تصوّر کند. این، بالاترین مسأله لازم و ملزوم و ملازمه است، چون ملازمه در همان رتبه ماهیتْ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷

تحقّق دارد و حتی به مرحله وجود هم نیاز ندارد. لزوم بیّن بالمعنی الأعم این است که انسان به‌مجرّد تصوّر ملزوم، انتقال به لازم پیدا نمی‌کند ولی اگر بعد از تصوّر ملزوم، لازم را هم- به تصوّر اختیاری- تصوّر کرد، دیگر برای رسیدن به ملازمه و ارتباط بین این لازم و ملزوم، نیازی به دلیل ندارد، به‌عبارت دیگر: با تصوّر ملزوم و تصوّر لازم، قطع به ملازمه پیدا می‌شود و نیاز به برهان ندارد. در اینجا بحث است که آیا لازم بیّن بالمعنی الأعم جزء دلالات لفظیّه است یا اینکه دلالت لفظیّه، اختصاص دارد به مثل زوجیت و اربعه که ملازمه بین آن دو، در مرحله ماهیت و قبل از مرحله وجود تحقّق دارد؟ ما بنا بر هر دو فرض، بحث می‌کنیم: اگر صاحب فصول رحمه الله بخواهد دلالت التزامیه را مطرح کند و بگوید: «وقتی امر به یک شیء تعلّق گرفت، این امر به دلالت التزامیه دلالت دارد بر اینکه در آن مأمور به، یک مصلحت ملزمه و یک غرض برای مولا وجود دارد که سبب شده مولا در مقام امر به این شیء برآید». در این صورت، با انضمام یک مقدّمه بدیهی دیگر به این مطلب، مسأله اجزاء کاملًا روشن می‌شود و آن مقدّمه این است که «وقتی مصلحت ملزمه در خارجْ وجود پیدا کرد و مولا به غرض و هدف خود رسید، دیگر مجالی برای اعاده و قضاء باقی نمی‌ماند». اعاده و قضاء در جایی است که مطلوب مولا بر زمین مانده باشد.

وقتی ما فرض کردیم که مصلحت ملزمه‌ای که مقتضی امر است، به تمام معنا در خارج تحقّق پیدا کرد، در این صورت، یک لزوم عقلی و روشن در کار است که اعاده و قضاء واجب نیست. خلاصه اینکه مسئله دلالت التزامیه، از این راه درست می‌شود که گفته شود: «الأمر یدلّ علی وجود المصلحة الملزمة فی المأمور به» و این مطلب بدیهی را هم اضافه کنیم که «وقتی مصلحت ملزمه، تحقّق پیدا کرد، دیگر مجالی برای اعاده و قضاء نیست». آیا این راه، راه درستی است؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸

می‌گوییم: این راه درصورتی درست است که دو مطلب پذیرفته شود و اگر این دو مطلب یا یکی از آنها مورد مناقشه قرار گیرد، ما نمی‌توانیم این راهی که برای دلالت التزامیه گفته شده است بپذیریم: مطلب اوّل: بگوییم: هرجا امری وجود دارد، به دلالت التزامیه دلالت بر وجود مصلحت در مأمور به می‌کند. این مطلب از دو جهت دارای مناقشه است، زیرا: اوّلًا: بعضی- مانند اشاعره- اصل وجود مصلحت و مفسده را منکرند و می‌گویند:

«مولا می‌تواند به چیزی امر کند بدون اینکه غرض و هدفی داشته باشد و بدون اینکه مصلحتی در مأمور به وجود داشته باشد و نیز می‌تواند از چیزی نهی کند بدون اینکه مفسده‌ای در آن چیز وجود داشته باشد». ثانیاً: کسانی هم- مانند مرحوم آخوند- که قائل به

مصـلحت و مفسده می‌باشـند می گویند: «در باب اوامر، لازم نیست همیشه مصـلحت در متعلّق و مأمور به باشد، بلکه گاهی مصلحت در نفس ایجـاب و امر تحقّق دارد. در بـاب نواهی هم، گـاهی نهی مولا به‌لحاظ این است که خود نهی دارای مصـلحت است بـدون اینکه در منهی عنه مفسده‌ای وجود داشـته باشد. مثلًا در قرآن کریم ملاحظه می کنیم حضرت ابراهیم علیه السلام، از جانب خداوند، مأموریتی در ارتباط با ذبح اسـماعیل علیه السـلام پیدا می کند، درحالی که واقعاً ذبح اسـماعیل علیه السـلام مشتمل بر مصلحت ملزمه نبوده است، زیرا اگر مشـتمل بود، بایـد حتماً تحقّق پیـدا می کرد. بلکه نفس امر به ذبح، دارای مصـلحت بوده است. شاید امر به ذبح برای این بوده که حضـرت ابراهیم علیه السلام مورد امتحان واقع شده و موقعیت آن حضرت روشن شود و در تاریخ و کتب آسمانی ثبت شود که کسی در مقام توحید و اطاعت پروردگار به مقامی رسید که حاضر شد فرزندی را که خداوند پس از سالیان زیادی به او داد، در راه خـدا قربانی کند. پس اگر این‌طور شد، یک پایه دلالت التزامیه سـست می‌شود و ما نمی‌توانیم بگوییم: «امر، دلالت بر وجود مصلحت در مأمور به می کند».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹

مطلب دوّم: برفرض که ما مطلب اوّل را بپـذیریم و بگوییم: «امر، در همه جا به دلالت التزامیه، دلالت بر وجود مصـلحت در مأمور به می کنـد»، برای پـذیرفتن دلالـت التزامیه بایـد مطلب دیگری را نیز بپـذیریم و آن این است که گفته شـود: «لزوم در اینجـا لزوم بیّن بـالمعنی الأخصّ است که ما وقتی (أقیموا الصـلاة) را می‌شـنویم، انتقال به وجود مصـلحت پیـدا کنیم، مثل لازم ماهیت». واقع مطلب این است که لزوم در اینجـا لزوم بیّن بـالمعنی الأـعم است، یعنی اگر امر را تصوّر کردیم، وجود مصـلحت را هم در مأمور به تصوّر کردیم، ملازمه بین آنها نیازی به برهان ندارد. با توجه به اینکه دلیلی نداریم که لزوم بیّن بالمعنی الأعمّ جزء دلالت‌های لفظیه باشد، لـذا مطلب دوّم هم مسأله دلالت لفظی را مورد اشکال قرار می‌دهـد. در نتیجه، در ارتباط با عنوان بحث، کلام مرحوم آخونـد بهتر است زیرا اشکالات فوق بر آن وارد نیست.

مقدّمه دوّم آیا بحث اجزاء، بحث عقلی محض است یا لفظی محض و یا دارای هر دو بُعد است؟

برای پاسخ این سؤال باید عنوان «مأمور به را که در محلّ بحث به‌کاررفته مورد بررسی قرار دهیم: کلمه «مأمور به» معنایش این است که امری وجود دارد که به متعلَّقْ تعلّق گرفته است. حال ما بایـد ببینیم امر بر چند قسم است؟ امر بر سه قسم است: امر واقعی اوّلی (/ امر واقعی اختیاری)، امر واقعی ثانوی (/ امر واقعی اضطراری) و امر ظاهری.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰

۱- امر واقعی اوّلی: امری است که به عناوین واقعی تعلّق گرفته است و دو خصوصیت در آن وجود دارد: یکی این که حالت اختیار و عـدم اضـطرار مکلّف درنظر گرفته شـده است و دیگر اینکه تکلیف برای مکلّف کاملًا معلوم است و در ارتبـاط با این امر و توجه تکلیف، هیـچ گونه تردیدی برای مکلّف وجود ندارد، مثل صـلاة با وضو. اگر مولا گفت: «أقیموا الصـلاة مع الوضوء إن کنت واجداً للمـاء». این امر را امر واقعی اوّلی یـا امر واقعی اختیـاری می‌نـامیم و فرقی بین این دو تعبیر نیست، زیرا عنـوان «اوّلی» به‌لحـاظ همـان اختیار و عدم اضـطرار است. ۲- امر واقعی ثـانوی (/ امر اضـطراری): امری است که در ویژگی اوّل بـا امر واقعی اوّلی فرق می کنـد. آنجـا حـالت اختیـار و عـدم اضـطرار و اینجا حالت اضـطرار مطرح است. یعنی حالتی که مکلّف، یا دسترسـی به آب نـدارد و یا اگر دسترسـی دارد نمی‌تواند اسـتفاده کند، مثل اینکه اسـتعمال آب برای او ضرر داشته باشد. اینجا از تکلیف صلاة با تیمّم، به امر واقعی ثانوی یا امر اضطراری تعبیر می کنند. امّا این دو امر، در ویژگی دوّم با هم مشترکند یعنی تکلیفْ هم در امر واقعی اوّلی برای مکلّفْ

مشخّص و مبیّن است و هم در امر واقعی ثـانوی. ۳- امر ظـاهری: این قسم در جـایی است که مکلّف نسبت به تکلیف واقعی تردید دارد و حالت شک- به‌معنای عدم العلم که با ظن هم سازگار است- برای او وجود دارد.

مثلًا روز جمعه است و مکلّف نمی‌داند که آیا نماز جمعه برای او واجب است یا نماز ظهر؟ و در شـبهات موضوعیه، مثلًا نمی‌داند آیا وضوئی را که قبلًا گرفته باقی است یا نه؟ در چنین مواردی شارع مقـدّس وظایفی را- به‌عنوان طرق و امارات و اصول شـرعیه- برای مکلّفْ مشخّص کرده و برطبق آن راهها دستوراتی را صادر کرده است.

مثلًا به مقتضای مفهوم آیه نبأ- اگر مفهوم داشته باشد- شارع مقدّس فرموده است:

اگر عادلی مطلبی را برای شـما نقل کرد، شـما بایـد تصـدیق عملی بنماییـد، عمل خارجی خودتان را منطبق بر خبر عادل کنید. یعنی اگر زراره عـادل، از امـام صـادق علیه السـلام روایت کرد که «در روز جمعه، خوانـدن نمـاز جمعه واجب است»، وظیفه مـا در چنین روزی خواندن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱

نمـاز جمعه است. درحـالی‌که خبر عـادل، افاده علم نمی‌کنـد. از این مسـئله به امر ظاهری تعبیر می‌کنیم، یعنی وجوب نماز جمعه که خبر عـادل برآن دلالـت کرده است و شـارع هم خبر عادل را حجّت قرار داده است و معنای حجّیت این است که در مقام عمل، باید عمـل خود را منطبق بر خبر عـادل بنمـاییم، این وجوب نمـاز جمعه، حکمی ظـاهری است. وجه اینکه ظاهری است این است که این حکم برای کسـی جعـل شـده که نسبت به واقع شک دارد و خود این حکم هم افاده علم به واقع نمی‌کنـد پس این حکم، وظیفه‌ای ظاهری و مقرّر برای جاهل است بدون اینکه جهل او را از بین ببرد. همچنین اگر این معنا را از طریق استصـحاب ثابت کنیم ۷] و مثلًا بگوییم: به‌طور قطع و یقین، نمـاز جمعه در عصـر حضور امـام علیه السـلام واجب بوده است و الآـن که عصـر غیبت است، مـا شـک می‌کنیم که آیـا وجوب نمـاز جمعه به قوّت خود بـاقی است یـا اینکه وجوب آن کنار رفته است؟ در اینجا «لا تنقض الیقین بالشک» که دلیل بر اعتبار استصـحاب است می‌گویـد: «وجوب نماز جمعه را استصـحاب کنیـد» آن‌وقت ما نتیجه می‌گیریم که نماز جمعه در عصـر غیبت واجب است. این وجـوب، وجـوب ظـاهری است و شـک مـا را برطرف نمی‌کنـد. «لاـ تنقض الیقین بالشـک» نمی‌تـواند موضوع خودش را از بین ببرد، یعنی «یقین» و «شـک» در اینجا محفوظ است و درعین‌حال بایـد ترتیب آثار یقین داده شود، نه اینکه شکّ انسان به‌طور کلّی زائل شود. بعـد از اینکه معلوم شد ما سه جور امر داریم، در بحث اجزاء در دو مقام بحث می‌شود: مقام اوّل: آیا اتیان به مأمور به به هر امری، نسبت به امر خودش، اقتضای اجزاء می‌کند یا نه؟ یعنی اگر مولا گفت: «أقیموا الصلاهٔ مع الوضوء» و شـما همین را- بدون کم و زیاد- در خارج انجام دادید، آیا این عمل خارجی با تمام شـرایط، نسبت به خود این «أقیموا الصلاهٔ مع الوضوء» مجزی است یا نه؟ یعنی آیا عملی که در خارج اتیان شده،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲

کفایت می‌کند و اعاده و قضاء لازم نیست یا اینکه اعاده و قضاء لازم است. و وقتی به امر واقعی ثانوی می‌رسـیم، آن را هم نسبت به خودش حساب کنیم و بگوییم: مولا گفته است: «اگر شـما فاقـد الماء بودید، وظیفه شـما نماز با تیمّم است»، آیا این نماز با تیمّم که در خـارج اتیـان شـده است، نسبت به خود این امر، مجزی است یـا نه؟ معنـای مجزی بودن هم عـدم وجوب اعاده و قضاء است. در مورد امر ظاهری هم می‌گوییم: «روایت زراره- مثلًا- می‌گویـد: «نماز جمعه واجب است»، پشـتوانه روایت زراره هم «صـدّق العادل» است، حـال اگر کسـی روز جمعه نمـاز جمعه بخوانـد آیا این نماز جمعه، در ارتباط با خود این امر ظاهری مجزی است یا نه؟» مقام دوّم: در این قسـمت از بحث، هر سه قسم امر شـرکت نـدارد بلکه فقط امر واقعی ثانوی و امر ظاهری شـرکت دارند. در بحث اجزاء، آنچه حائز اهمیت است همین قسـمت از بحث است. بحث در این است که اگر فاقد الماء، صلاهٔ با تیمّم را انجام داد، سپس در وقت یا خارج از وقت، واجـد الماء شـد، آیا این نماز با تیمّم در حال فقدان ماء، کفایت از نماز با وضو بعد از وجدان ماء می‌کند یا اینکه

بايد اعاده يا قضاء شود؟ يعنى اگر در وقت واجد ماء شد اعاده كند و اگر خارج از وقت واجد ماء شد قضاء نمايد. و در مورد امر ظاهرى اين‌طور بحث كنيم كه اگر خبر زراره گفت: «روز جمعه، نماز جمعه واجب است» ما هم با اتكاء به خبر زراره با پشتوانه «صدّق العادل» نماز جمعه خوانديم، سپس معلوم شد كه در روز جمعه، نماز جمعه واجب نبوده است، آيا اين نماز جمعه‌اى كه با تكيه بر روايت صحيحه انجام داده‌ايم مجزى است؟ به اين معنا كه اگر بعداً كشف خلاف شد و معلوم گرديد كه روز جمعه، نماز ظهر واجب بوده، چنانچه در وقت كشف خلاف شد اعاده نماز ظهر لازم نباشد و اگر در خارج وقت كشف خلاف شد قضاى نماز ظهر لازم نباشد. يا اينكه مجزى نيست؟ يعنى نماز جمعه‌اى كه با استناد به روايت زراره خوانده‌ايم تا وقتى به درد مى‌خورد كه كشف خلاف نشده باشد و اگر كشف خلاف شد و معلوم گرديد روز جمعه نماز ظهر واجب بوده بايد آن را اعاده- در

صورتى كه كشف خلافْ در وقت باشد- و يا قضاء- در صورتى كه كشف خلاف در خارج از وقت باشد- نماييم. بنابراين موضوع بحث ما در بحث دوّم، امر واقعى ثانوى و امر ظاهرى است. و امر واقعى اوّلى در اينجا مورد بحث قرار نمى‌گيرد. در نتيجه يک فرق بين مقام اوّل و مقام دوّم در اين شد كه در مقام اوّل، هر سه قسم امر دخالت دارند ولى در مقام دوّم، فقط امر واقعى ثانوى و امر ظاهرى دخالت دارند. فرق ديگرى كه در اينجا مطرح است- و ما در ابتداى بحث به آن اشاره كرديم- اين است كه بحث ما در مقام اوّل، يک بحث عقلى محض است و هيچ ارتباطى به عالم لفظ و مفاد ادلّه ندارد. مولا گفته است: «أقيموا الصلاة مع الوضوء» و ما هم نماز را با وضو و همه شرايط خوانديم، چه كسى در اينجا مى‌تواند داوريت و حاكميت داشته باشد؟ چيزى غير از عقل در اينجا مطرح نيست. عقل است كه بايد حكم كند كه اگر مولا به من گفت: «أقم الصلاة مع الوضوء» و من هم نماز با وضو را اقامه كردم، آيا مجزى است يا نه؟ اين مطلب، اختصاصى به شرعيات ندارد، در باب موالى عرفيه نيز به‌همين‌صورت است اگر مولا به عبدش گفت: «يک ليوان آب بياور» و عبد هم اين كار را انجام داد، مجزى بودن و اينكه تكرار لازم ندارد، مسأله‌اى عقلى است. عقل بايد در اينجا حكم كند كه اين عمل تو- با اينكه مأمور به، منطبق برآن است- مجزى است يا نه؟ اينجا پاى لفظ و دليل لفظى در ميان نيست. در ما نحن فيه، نسبت به امر واقعى ثانوى و امر ظاهرى هم همين‌طور است. مولا گفته است: «إذا كنت فاقداً للماء صلّ مع التيمم» و من فاقد الماء بودم و نماز با تيمّم را با همان كيفيتى كه مورد نظر مولا بود انجام دادم. در اينجا مجزى بودن يا مجزى نبودن، ارتباطى به لفظ ندارد و تنها حاكم و داور در اين مسئله عقل است. در امر ظاهرى هم همين‌طور است. به ذهن كسى نرود كه مقام اوّل بحث، در حقيقتْ همان مسأله مرّه و تكرار است

كه در باب مفاد هيئت افعل مورد بحث قرار داديم. خير، اين‌گونه نيست، بلكه بحث مقام اوّل يک بحث عقلى محض است.[۸] امّا مقام دوّم بحث، درحقيقت به اين برمى‌گردد كه بگوييم: «نماز با تيمّم، كفايت از نماز با وضو مى‌كند اگرچه شما در وقت، واجد الماء شديد». آيا چه كسى مى‌تواند حكم به اين كفايت كند؟ عقل از كجا مى‌تواند مسأله كفايت و عدم كفايت را به دست آورد؟ عقل از كجا به اين معنا احاطه دارد كه صلاة با تيمّم جاى صلاة با وضو را طورى پر مى‌كند كه بعد از وجدان ماء- در وقت يا خارج وقت- لازم نيست نماز با وضو خوانده شود. عقل، راهى براى اين معنا ندارد. در امر ظاهرى هم همين‌طور است. وقتى زراره گفت: «نماز جمعه واجب است» و ما هم با اتكاء به پشتوانه خبر زراره- يعنى «صدّق العادل»- نماز جمعه را اقامه كرديم، اكنون كشف شد كه نماز جمعه، واجب نبوده و نماز ظهر، واجب بوده است آيا عقل مى‌تواند حكم كند كه نماز جمعه خوانده شده، كفايت از نماز ظهر مى‌كند؟ عقل، از كجا مى‌تواند اين معنا را به دست آورد؟ و يا اگر همين معنا- يعنى حكم ظاهرى- از راه استصحاب ثابت شود و يا از راه بيّنه‌اى كه در موضوعات خارجيه جريان دارد يا از راه استصحابى كه در شبهات موضوعيه جريان دارد، ثابت شود و سپس كشف خلاف شود، آيا اعمالى كه به استناد اين امارات و اصول- كه دليل شرعى بر اعتبار آنها قائم شده-

اتیان شده است، مجزی از امر واقعی است یا مجزی نیست؟ این مسئله نمی‌تواند هیچ ارتباطی به عقل داشته باشد. خلاصه اینکه: در مقام اوّل، مولا ـ چیزی را خواسته بود و عبد هم مأمور به را طبق امر مولا ـ اتیان کرده بود، در این صورت، مسأله اطاعت و عصیان مطرح است و حاکم بالاستقلال در باب اطاعت و عصیان، عبارت از عقل است. امّا در مقام دوّم، مسأله اطاعتِ آن امر نیست. امر به صلاهٔ با تیمّم که قطعاً اطاعت شده است. بحث در این است که آیا صلاهٔ با تیمّم می‌تواند جای صلاهٔ با وضو – آن‌هم بعد از وجدان ماء – را بگیرد؟ عقل نمی‌تواند در این مورد چیزی درک کند. اینجا ما هستیم و ادلّه اوامر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵

اضطراریه، ما هستیم و ادلّه اوامر ظاهریه، باید این ادلّه را بررسی کنیم. ما فعلًا نمی‌خواهیم بگوییم که آیا اجزاء هست یا نه؟ ولی به جهت بحثْ اشاره می‌کنیم که گاهی انسان به ادلّه اوامر اضطراریه که مراجعه می‌کند می‌بیند این ادلّه دارای لحنی است که از آن استفاده اجزاء می‌شود. مثلًا در ارتباط با تیمّم ملاحظه می‌کنیم که در روایت معتبر وارد شده که «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين»[۹] یعنی تراب، یکی از دو طهور است. در اینجا می‌خواهد بفرماید: «طهور» در جمله «لا صلاهٔ إلّا بطهور»[۱۰] اختصاص به ماء و وضوئی که با ماء تحقّق پیدا کرده ندارد، بلکه تراب هم یکی از دو طهور است و «لا صلاهٔ إلّا بطهور» شامل آن‌هم می‌شود و در عرض هم است. البته «در عرض هم»، نه به معنای تخییر، بلکه به این معنا که همان‌طور که ماء – در صورت وجدان – طهور است و نقصانی در آن نیست، تراب هم – در صورت فقدان ماء – طهور است و نقصانی در آن نیست. در جمله بعد می‌فرماید: «يكفيك عشر سنين» یعنی حتّی اگر ده سال هم دسترسی به آب پیدا نکردی، این تراب برای تو کافی است. لحن این روایت، لحن اجزاء است و الّا اگر لازم باشد که نماز با تیمّم در طول ده سال را قضاء کند، این با «يكفيك عشر سنين» سازگار نیست. روایت می‌خواهد بگوید: «حتی اگر ده سال هم فاقد الماء بودی مسأله‌ای نیست، نه اینکه لازم باشد همه نمازهای ده‌ساله را با وضو قضاء کنی». لذا در این مرحله ما باید بحث را روی مفاد دلیل امر اضطراری متمرکز کنیم. البته ممکن است کسی در اینجا بگوید: «از این دلیل، اجزاء استفاده نمی‌شود». ما هم نمی‌خواهیم بگوییم: «از این دلیل، حتماً اجزاء استفاده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶

می‌شود»، بلکه می‌خواهیم بگوییم: «بحث در اینجا یک بحث لفظی و در ارتباط با مفاد روایت است، در ارتباط با دلیل امر اضطراری است. بحث عقلی نیست که بخواهیم بحث کنیم آیا نماز با تیمّم، عقلًا از نماز با وضو کفایت می‌کند یا نه؟». در باب اوامر ظاهریه نیز همین‌طور است. در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا از دلیلی که خبر عادل را معتبر می‌کند – خواه مفهوم آیه نبأ باشد یا ادلّه دیگر – چه مقدار استفاده می‌شود؟ آیا از این دلیل استفاده می‌شود که آنجایی که واقعْ مشخص نیست – در همان محدوده – وظیفه، خواندن نماز جمعه است، امّا بعد از آنکه واقع، روشن شد، باید واقع را از اوّل پیاده کرد و آنهایی هم که برخلاف واقع انجام شده، به‌صورت اعاده یا قضاء اتیان شود تا واقع، درک شده باشد؟ یا اینکه از دلیل اعتبار قول عادل معنای وسیع‌تری استفاده می‌شود، یعنی می‌خواهد بگوید: شخصی که واقع برایش مبیّن نیست، تکلیفش عبارت از همین (حکم ظاهری) است و اگر بعداً هم کشف خلاف شد، از زمان انکشاف خلاف، وظیفه‌اش تغییر خواهد کرد و تا زمانی که کشف خلاف نشده، وظیفه‌ای جز عمل به حکم ظاهری ندارد. در باب استصحاب نیز وقتی «لا تنقض اليقين بالشك» در مورد نماز جمعه جاری شد و وجوب نماز جمعه اثبات گردید، آیا استصحاب می‌خواهد بگوید: «فعلًا چون شاک هستی چنین وظیفه‌ای داری ولی اگر کشف خلاف شد، همه این‌ها را کنار بگذار»؟ و یا در همان روایت زراره که استصحاب در شبهه موضوعیّه جریان پیدا کرده، شخصی دارای وضو بوده سپس شک کرده که آیا نومی برای او حاصل شده یا نه؟ اگرچه در سؤال اوّلش احتمال شبهه حکمیّه جریان دارد ولی بالاخره آیا استصحابی که در وضو جریان پیدا می‌کند چه می‌خواهد بگوید؟ آیا می‌خواهد بگوید: «فعلًا چون شاک هستی بنا بر وضو بگذار، ولی اگر کشف خلاف شد همه این‌ها را کنار بگذار»؟ خیر، «لا تنقض اليقين بالشك» می‌خواهد توسعه بدهد و بگوید: «وضویی که شرط نماز است، مجرّد

وضوی واقعی نیست. آنچه شرطیت دارد، وضوی به‌معنای اعم- یعنی اعم از وضوی واقعی و وضوی استصحابی- است». به‌عبارت دیگر: وضوی استصحابی برای شاک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷

شرط برای صحّت نماز است همان‌طور که وضوی واقعی برای غیر شاک شرطیت دارد. البته- همان‌طور که اشاره کردیم- ما فعلًا نمی‌خواهیم بگوییم حق با کدام‌یک از این‌ها است. فقط می‌خواهیم بگوییم که بحث ما در مقام دوّم، هیچ ارتباطی به حکم عقلی ندارد بلکه مسأله‌ای است که متمرکز در مفاد ادلّه اوامر اضطراریه و ادلّه اوامر ظاهریه- اعم از امارات و اصول عملیه- است. بحث در این است که آیا از لحن و لسان این ادلّه، اجزاء استفاده می‌شود یا نه؟ حال که بحث ما دو شعبه پیدا کرد و یک شعبه آن، عقلیِ محض و شعبه دیگر آن، لفظیِ محض بود، آیا این دو را می‌توانیم تحت عنوان واحدی بیاوریم؟ براساس فرمایش مرحوم آخوند، ظاهراً مانعی ندارد، زیرا ایشان عنوان بحث را «الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء فى الجملة» دانسته و ممکن است گفته شود: عنوان إجزاء، دارای دو شعبه است، ولی وقتی شعبه اوّل مطرح می‌شود، اجزاء را به‌لحاظ امر خودش می‌بینیم، و آن در عنوان اخذ نشده است. مسئله هم مسأله عقلی است. و وقتی که شعبه دوّم بحث مطرح می‌شود، عبارت به‌معنای «الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعی الثانوی هل يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى المأمور به بالأمر الأوّلی؟» می‌شود. و این، مانعی ندارد زیرا عناوین «اوّلی» و «ثانوی» در عنوان بحث آورده نشده‌اند که بگوییم: «این دو باید با هم تطبیق کنند». عنوان ما یک عنوان جامع است، ولی وقتی در ارتباط با شعبه اوّل بود باید «إجزاء» را نسبت به امر خودش درنظر گرفته و بگوییم: «الإتيان بالمأمور به هل يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى أمره؟». و گفتیم: «در این شعبه از بحث، هر سه امر داخل در محلّ نزاعند». و وقتی در ارتباط با شعبه دوّم بود، خصوص امر اضطراری و امر ظاهری مطرح است یعنی باید بگوییم:

«الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراری هل يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الاختياری؟» و «الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهری هل يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الواقعی؟». بنابراین، اگرچه محلّ نزاع، دو شعبه متضاد به تمام معنا دارد، یک بحث آن عقلی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸

محض و دیگری لفظی محض است ولی با وجود این می‌توانند تحت عنوانی که مرحوم آخوند مطرح کرد قرار گیرند. در شعبه اوّل، پایه اقتضاء، روی حکم عقل است و در شعبه دوّم، روی دلالت لفظ است و در عبارت هم مسأله عقل و لفظ مطرح نشده بلکه تعبیر به «يقتضى» شده و منشأ اقتضاء در «يقتضى» می‌تواند حکم عقلی باشد و یا دلالت اوامر ظاهریه و اوامر اضطراریه باشد. اشکال: ممکن است کسی بگوید: بنا بر آنچه شما می‌گویید: مسأله مهم در باب اجزاء، شعبه دوّم از بحث است و در ارتباط با شعبه اوّل، کسی مخالفت نکرده، مگر بعضی از اشاعره، که آن‌هم جای بحث نیست. و با توجه به اینکه در شعبه دوّم، مسأله‌ای لفظی است، همین امر مؤیّد صاحب فصول رحمه الله است که نزاع را در لفظ قرار داده و فرمود: «الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه أو لا؟» جواب: اگرچه بحث ما لفظی است ولی ما در این بحث لفظی، روی امر اضطراری و امر ظاهری تکیه نمی‌کنیم. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «نفس امر ظاهری، اقتضای اجزاء می‌کند یا نه؟» بلکه می‌خواهیم ببینیم آیا دلیلی که بر امر ظاهری دلالت می‌کند، امر ظاهری را چگونه مطرح کرده است؟ و بین این دو مسئله فرق است. یک‌وقت می‌خواهیم بگوییم: «نفس امر ظاهری اقتضای اجزاء دارد»- که ظاهر تعبیر صاحب فصول رحمه الله همین است- و یک وقت در نفس امر ظاهری بحث نداریم بلکه در دلیلی که امر ظاهری را در موقعیت خودش مطرح کرده بحث می‌کنیم و می‌خواهیم ببینیم آن دلیل، امر ظاهری را چگونه مطرح می‌کند؟ یا مثلًا- در امر اضطراری، از «صلّ مع التيمّم»، اجزاء یا عدم اجزاء استفاده نمی‌شود بلکه دلیلی که صلاة با تیمّم را در صورت فقدان ماء مطرح می‌کند- مثل «التراب أحد الطهورين»- مورد بحث ماست. می‌خواهیم ببینیم آیا دلالت آن چه مقدار است و امر اضطراری را چگونه مطرح کرده است. بنابراین در عین اینکه شعبه دوّم بحث ما بحث لفظی بود، ولی این بدان معنا نیست که

بحث لفظی، به امر ارتباط دارد تا موجب ترجیحی برای صاحب فصول رحمه الله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹

بشود. موضوع بحث لفظی- بـا آن کیفیتی که مـا مطرح می‌کنیم- امر اضـطراری نیست بلکه دلیل امر اضـطراری، مورد بحث است و می‌خواهیم ببینیم آن دلیل، امر اضطراری را چگونه مطرح کرده و چه مقدار به آن ارزش داده است؟

مقدّمه سوم: عناوینی که در مسأله اجزاء مورد بحث قرار گرفته‌اند

اشاره

مرحوم آخوند در اینجا بعضـی از عناوین را- که در مسأله اجزاء مطرح کرده- مورد بحث قرار داده است ۱۱] و دیگران نیز از ایشان تبعیت کرده‌اند. ما نیز اشاره‌ای به این بحث‌ها می‌کنیم اگرچه آن‌چنان هم بحث‌های مفیدی نیستند.

۱- عنوان «علی وجهه»

آیـا معنـای کلمه «علی وجهه» در عبـارت «الإتیـان بالمـأمور به علی وجهه ...» چیست؟ سه احتمـال وجود دارد: احتمال اوّل: مراد این باشـد که مأمور به را با تمام خصوصـیاتی که در مورد آن درنظر گرفته شـده است اتیان کنـد. ظاهراً معنای «علی وجهه» همین باشد. احتمال دوّم: مراد این باشد که مأمور به را با تمام خصوصـیاتی که شرعاً در آن اعتبار دارد اتیان کند، در مقابل خصوصیاتی که عقلًا معتبر است، مثل قصد قربت، بنا بر مبنای مرحوم آخوند که می‌فرمود: اگر قصد قربت به‌معنای داعی الأمر باشد، داعی الأمر نمی‌تواند در ردیف اجزاء و شرایط مأمور به قرار گیرد بلکه این چیزی است که عقل به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰

آن حکم می‌کنـد. اگر کسـی این احتمال را مطرح کنـد در جواب او می‌گوییم: اوّلًا: همان‌طور که مرحوم آخوند فرموده است، اگر مقصود از «علی وجهه» تنها خصوصـیات معتبر شـرعی باشـد، این قیـد توضیـحی می‌شود، زیرا این معنا در «الإتیان بالمأمور به» وجود دارد. «الإتیان بالمأمور به» یعنی آوردن مأمور به با تمام اجزاء و شـرایط معتبر شرعی. ثانیاً: درست است که مرحوم آخوند می‌فرماید: «قصد قربت، عقلًا معتبر است نه شـرعاً»، ولی این حرف ربطی به محلّ نزاع ندارد زیرا این مطلب را ابتدا مرحوم شـیخ انصاری و پس از ایشـان مرحوم آخونـد مطرح کرده‌انـد. بنـابراین، مطلب مـذکور مطلب تـازه‌ای است و قبل از شـیخ انصاری رحمه الله مطرح نبوده است. تا قبل از مرحوم شـیخ انصاری، همه فقهاء عقیده داشـتند نحوه اخذ قصد قربت در مأمور به مانند رکوع و سجود است، حال یا به‌عنوان جزئیت و یا به‌عنوان شـرطیت. پس وقتی مرحوم آخونـد چنین نظریه‌ای دارد، این سـبب نمی‌شود که عنوانی که از هزار سال پیش مورد بحث بوده ناظر به این خصوصـیت باشـد. ما اصـلًا چیزی که عقلًا در مأمور به معتبر باشـد نـداریم. آنچه در مأمور به معتبر است همـان چیزی است که شـارع ذکر کرده و قصـد قربت هم در ردیف آنهـاست. در نتیجه احتمـال دوّم باطل است. احتمال سوّم: مقصود از «علی وجهه» همان «قصد الوجه» باشد که در فقه مطرح شده است. «قصد الوجه» به این معنا است که انسان عمل واجب را به داعی وجوب یا با وصف وجوب ۱۲] انجام دهد. این احتمال نیز دارای اشکال است، زیرا:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱

اوّلًا: اکثر اصـحاب، قصـد وجه را- به هیـچ‌یک از دو نوعش- معتبر نمی‌داننـد. ثانیاً: قصد وجه چه خصوصـیتی دارد که در بین سایر

اجزاء و شرایط و امور معتبره برای آن حساب باز کنند؟ ثالثاً: اگر قصد وجه معتبر باشد تنها در عبادات معتبر است، درحالی‌که بحث إجزاء، یک بحث کلّی است و اختصاص به تعبّدیّات و عبادات ندارد بلکه در باب توصّلیّات هم جریان دارد. نتیجه: از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که مراد از «علی وجهه» این است که مأمور به اتیان شده، تمام اجزاء و شرایط معتبر در آن را دارا باشد.

۲- عنوان اقتضاء

اشاره

یکی از عناوینی که در محلّ بحث به‌کاررفته‌است عنوان «اقتضاء» است. ما در خارج می‌دانیم که اقتضاء دارای دو نوع استعمال است و در هریک از این دو نوع، معنای خاصّی دارد: ۱- گاهی اقتضاء به‌معنای علّیت، سببیّت و تأثیر است، مثل اینکه به‌جای تعبیر «النّار سبب للحرارة» بگوییم: «النّار مقتضیة للحرارة». در اینجا عرف، بدون تأمّل، سببیّت را استفاده می‌کند. ۲- گاهی اقتضاء به‌معنای دلالت و کاشفیّت و حکایت است و این در مواردی است که ما کلمه اقتضاء را به لفظ و امثال لفظ نسبت دهیم، مثلًا بگوییم: «این آیه، چنین اقتضایی دارد». در اینجا کلمه اقتضاء به‌معنای سببیّت و علّیت و تأثیر و تأثّر نیست بلکه به‌معنای دلالت است. در این مسئله تردیدی نیست که اقتضاء دارای این دو نوع استعمال است ولی آیا در ما نحن فیه در کدام‌یک از این دو معنا استعمال شده است؟ مخصوصاً با توجه به اینکه ما برای محلّ بحث دو شعبه ذکر کردیم که بحث دریک شعبه آن عقلی محض و در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲

شعبه دیگر آن، لفظی محض بود. در ارتباط با شعبه اوّل محلّ بحث، هیچ جای تردید نیست. آنجا که نزاع ما نزاع در یک مسأله عقلی بود و می‌گفتیم: «اتیان به مأمور به هر امری آیا نسبت به خود آن امر اقتضای اجزاء دارد یا نه؟»، در این شعبه و بخش، بدون تردید اقتضاء به‌معنای سببیّت و علّیت است. عقل وقتی ملاحظه می‌کند می‌گوید: مولا به تو دستور داده نماز با وضو بخوانی و تو هم نماز با وضو را در خارج ایجاد کردی، این نماز با وضو که به‌عنوان اطاعت و امتثال آورده شد، چون منطبق بر خواسته مولاست و تمام خصوصیّات مورد نظر مولا را داراست، پس علّیت و سببیّت برای اجزاء را دارد.[۱۳] این علّیت، حکمی عقلی است و تردیدی نیست که اقتضاء به‌معنای علّیت است. به‌عبارت دیگر: بحث ما در مقام اوّل، بحث لفظی نیست. اگر پای لفظ در بین بود، ممکن بود شبهه‌ای در این زمینه داشته باشیم، ولی در اینجا پای لفظ در میان نیست. آنچه مطرح است تحقّق عمل از ناحیه مکلّف، در خارج و منطبق بودن خواسته مولا بر این عمل خارجی است.

می‌خواهیم ببینیم آیا به حکم عقل، این عمل خارجی علت برای اجزاء می‌باشد یا نه؟ و در اینجا همه- به جز افراد نادری- قائل به اجزاء هستند که ما بعداً پیرامون آن بحث خواهیم کرد. امّا در ارتباط با شعبه دوّم بحث- که بحث لفظی بود- می‌خواستیم ببینیم آیا مفاد «التراب أحد الطهورین یکفیک عشر سنین» چیست؟ آیا از این تعبیر، اجزاء استفاده می‌شود یا نه؟ یا در مورد دلیل حجّیت خبر عادل- یعنی «صدّق العادل»- و دلیل حجّیت استصحاب- یعنی «لا تنقض الیقین بالشک»- که می‌گوید: اگر حالت سابقه طهارت داشتی و اکنون شک داری، یقین خود را با شک نقض نکن. می‌خواهیم ببینیم آیا از این ادلّه لفظی، اجزاء استفاده می‌شود یا نه؟ آیا با توجه به اینکه در شعبه اوّل بحث، اقتضاء را به‌معنای علّیت و سببیّت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳

دانستیم، در اینجا ناچاریم اقتضاء را به‌معنای دلالت و کاشفیت بگیریم که نتیجه این شود که کلمه «یقتضی» به لحاظ دو شعبه بحث دارای دو معنا باشد؟

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما ملتزم به چنین چیزی نیستیم بلکه می‌توانستیم در شعبه دوّم از بحث نیز اقتضاء را به‌معنای سببیّت و علّیت معنا کنیم با اینکه بحث ما لفظی است و اقتضاء وقتی در ارتباط با لفظ مطرح شود، به‌معنای دلالت است نه به‌معنای علّیت و سببیّت، ولی درعین‌حال می‌توانیم در اینجا نیز اقتضاء را به‌معنای سببیّت و علّیت بدانیم. دلیل این مطلب این است که شما موضوع بحث را عنوان و لفظ «الأمر بالشیء» قرار ندادید بلکه موضوع را «الإتیان بالمأمور به»- که یک عمل خارجی است- قرار دادید. فاعل «یقتضی»- در هر دو جهت بحث- ضمیری است که به «الإتیان بالمأمور به» برمی‌گردد نه به لفظ. و اتیان به مأمور به، عبارت از عمل خارجی شماست. اتیان به مأمور به، همان نماز با تیمّم است که شما در خارج انجام می‌دهید.

به‌عبارت روشن‌تر، اگر ما موضوع را «امر به صلاهٔ با تیمّم» قرار دهیم، وقتی فاعل «یقتضی» ضمیری باشد که به «امر» برگردد، با توجه به اینکه امر عبارت از هیئت افعل و از مقوله لفظ است، چاره‌ای نداریم جز اینکه «یقتضی» را به‌معنای دلالت و کاشفیت و حکایت بدانیم، امّا وقتی موضوع را- در هر دو شعبه بحث- عمل خارجی قرار دادیم ۱۴] نه لفظ، عمل خارجی اگر اقتضای إجزاء داشته باشد، اقتضایش به‌معنای سببیّت است ولی ریشه این اقتضاء در شعبه اوّل بحث، عبارت از عقل و در شعبه دوّم عبارت از لفظ است. یعنی اقتضاء در شعبه دوّم، به دلالت دلیل ارتباط دارد. دلیلی داریم به نام «التراب أحد الطهورین یکفیک عشر سنین»، مفاد این دلیل این است که «نماز با تیمّم، مجزی است» ولی آیا این «مجزی بودن» صفت «نماز با تیمّم در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴

خارج» است یا صفت «مفهوم نماز با تیمّم»؟ روشن است که آنچه اجزاء را می‌آورد و مکلّف را راحت می‌کند، عمل خارجی مکلّف و «نماز با تیمّم» ی است که در خارج انجام می‌گیرد و الّا «التراب أحد الطهورین ...» اگر صد سال هم به حال خودش باقی باشد و مکلّف، در خارج، نماز با تیمّم را ایجاد نکند، کسی نمی‌تواند توهّم إجزاء کند. بنابراین، إجزاء وصف برای عمل خارجی است ولی در شعبه اوّل بحث، این وصف را عقل به عمل خارجی عنایت کرده است امّا در شعبه دوّم، وصف را دلیل لفظی به عمل خارجی عنایت کرده است. در شعبه دوّم، ادلّه اوامر اضطراریّه و ادلّه اوامر ظاهریّه، این وصف را عنایت کرده است، ولی موصوف در هر دو عبارت از عمل خارجی است. وقتی موصوفْ عبارت از عمل خارجی شد، پای علّیت به‌میان می‌آید و ما می‌توانیم بحث کنیم که نماز با تیمّم که در خارج تحقّق پیدا کرده، آیا علّیت برای إجزاء دارد یا نه؟ در این مبتدا و خبری که ما مطرح می‌کنیم، پای لفظ در کار نیست. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «الأمر هل یقتضی الإجزاء أم لا؟» تا شما بگویید: اقتضاء وقتی به لفظ نسبت داده شود به‌معنای دلالت است. فاعل «یقتضی» ضمیری است که به «اتیان به مأمور به» برمی‌گردد و «اتیان به مأمور به»، عمل خارجی است، همان‌طور که شما می‌گویید: «النّار مقتضیهٔ للحرارهٔ»، ولی این اقتضاء را خداوند به آن داده است. و نیز می‌گویید: «الصلاهٔ مع الوضوء علّهٔ للإجزاء»، و عقلْ حاکم به این علّیت است. اینجا هم- بنا بر قول به إجزاء- باید بگویید:

«الصلاهٔ مع التیمّم علّهٔ للإجزاء»، ولی ریشه این علّیت، دلالت اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه است. آن اوامر- به‌لحاظ اینکه لفظ هستند- علّیت را به این موجود خارجی عنایت کردند، یعنی آنها ما را راهنمایی کردند که این «نماز با تیمّم خارجی» علّیت برای إجزاء دارد و اگر هدایت و دلالت آن اوامر ظاهریّه و اضطراریّه نبود، نه عقل به چنین چیزی پی می‌برد و نه غیر عقل برآن دلالت می‌کرد. خلاصه فرمایش مرحوم آخوند این است که اگرچه اساس بحث ما در مقام دوّم، بر دلالت اوامر اضطراریّه و اوامر ظاهریّه دور می‌زند ولی درعین‌حال، چون موضوع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵

بحث ما عبارت از «الإتیان بالمأمور به» است و بحث ما متمرکز در این است که آیا عمل خارجی، إجزاء را به دنبال دارد یا نه؟ لذا ما

«یقتضی» را به‌معنای علّیت معنا می‌کنیم، اگرچه ریشه این علّیت، در دو شعبه بحث مختلف است. در یک شعبه، به عقل ارتباط دارد و در یک شعبه، به دلالت اوامر مربوط است امّا این منافات ندارد با اینکه «یقتضی» را در هر دو مقام به‌معنای علّیت بدانیم.[۱۵] اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم آخوند: امام خمینی رحمه الله می‌فرماید، به‌نظر ما کلمه «یقتضی» به هیچ عنوان قابل تصحیح نیست و باید از عنوان بحث حذف شده و بگوییم: «الإتیان بالمأمور به مجزٍ أم لا یکون مجزیاً؟». کلام حضرت امام خمینی رحمه الله- با تقریبی از جانب ما- این است که می‌فرماید: ما مقتضی را عبارت از اتیان به مأمور به قرار می‌دهیم. اتیان به مأمور به، یک واقعیت تکوینیّه است. صلاتی که در خارج واقع می‌شود- چه با وضو باشد، چه با تیمّم و چه با استصحاب طهارت- یک واقعیت خارجیّه تکوینیّه است، لذا ازنظر مقتضی- که عبارت از مؤثّر و سبب است- ما اشکالی نداریم. ولی باید مُقْتَضی- یعنی معلول- را نیز درنظر گرفت. قبل از ملاحظه معلول، باید به این نکته توجه داشت که مسأله علّیت و معلولیّت عبارت از یک سنخ ارتباطی است که بین دو واقعیّت وجود دارد. ما باید دو واقعیّت داشته باشیم که بین آنها ارتباط باشد و نحوه ارتباط بین آنها هم از نوع علّیت باشد، یعنی یکی از این دو واقعیّت در دیگری مؤثّر باشد. و به تعبیر دیگر: یکی از این دو واقعیّت، موجد واقعیت دیگر باشد وقتی می‌گوییم: «النّار سبب للإحراق» یا «النّار مقتضیهٔ للإحراق»، معنایش این است که خود نارْ یک واقعیت مسلّم و احراق هم یک

واقعیت مسلّم دیگر است و بین این دو واقعیّت، ارتباط علّیت و معلولیّت وجود دارد، یعنی نار، موجد احراق و مؤثّر در تحقّق احراق است. حال وقتی می‌خواهیم این معنا را در ما نحن فیه پیاده کنیم، در ناحیه علت آن واقعیّتی داریم. الإتیان بالمأمور به، امری تخیّلی یا اعتباری نیست، بلکه امری محسوس است. امّا وقتی سراغ معلول می‌آییم می‌بینیم معلول را شما (مرحوم آخوند) عبارت از «إجزاء» دانستید، سپس فرمودید: «الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه لغهٔ و هو الکفایهٔ و إن کان یختلف ما یکفی عنه»[۱۶] یعنی اجزاء در لغت به‌معنای کفایت است، ولی آیا از چه چیز کفایت می‌کند؟ آن چیز، فرق می‌کند. در مورد اتیان به مأمور به به هر امری، نسبت اجزاء در ارتباط با خود آن امر است و معنای کفایت این است که لازم نیست این چیزی را که آورده‌اید، با همین خصوصیّات و شرایط، دو مرتبه اتیان کنید.

مثلًا وقتی می‌گوییم: نماز با وضو، نسبت به امر به نماز با وضو کافی است، معنایش این است که لازم نیست نماز با وضو را دو مرتبه تکرار کنیم. در مقام دوّم بحث نیز اگر گفتیم: اتیان مأمور به به امر اضطراری، کفایت از امر واقعی اوّلی می‌کند، معنایش این است که نماز با تیمّم، کفایت از نماز با وضو می‌کند، پس إجزاء در هر دو مقام به‌معنای کفایت است ولی «ما یُجزی عنه»- یعنی چیزی که از آن کفایت می‌شود- فرق دارد. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: وقتی شما (مرحوم آخوند) إجزاء را این‌گونه معنا کردید، ما از شما سؤال می‌کنیم: آیا إجزاء به این معنا، یک واقعیت تکوینیّه است و بین اتیان مأمور به و این اجزاء، ارتباط علّیت و معلولیّت وجود دارد؟ شما (مرحوم آخوند) نمی‌توانید چنین چیزی بگویید: زیرا وقتی شما کفایت را به‌معنای عدم لزوم تکرار نماز- همان نماز یا به‌صورت دیگر، مثل نماز با وضو برای کسی که با تیمّم خوانده- دانستید، ما می‌پرسیم: مگر لزوم، یک واقعیّت است که عدم لزوم بخواهد واقعیّت باشد؟ لزوم، یک امر اعتباری است، وجود هم یک امر اعتباری است. بنابراین وقتی «وجود لزوم» یک امر اعتباری شد، عدم لزوم هم یک امر اعتباری

است. وقتی گفته می‌شود: «این فعل، واجب است» معنایش این نیست که یک واقعیّتی به‌عنوان صفت این فعل وجود دارد بلکه وجوب، مانند ملکیّت، امری اعتباری است.

بنابراین وقتی ثبوتِ یک چیز، اعتباری است، عدمش هم اعتباری است. بلکه در ناحیه عدم، اشکال دیگری هم وجود دارد و آن این است که معلول تکوینی نمی‌تواند امر عدمی باشد. این که در فلسفه گفته‌اند: «عدم العلّهٔ علّهٔ لعدم المعلول»[۱۷]، دارای مسامحه

است. عـدم، چیزی نیست که نیـاز به علت داشـته باشـد. آنچه احتیاج به علت دارد وجود است. و حتّی در مورد «عـدم مضاف»- که بعضـی می گوینـد: «له شائبهٔ من الوجود»- تحقیق این است که شائبه‌ای از وجود ندارد. عدم، استشـمام وجود نکرده خواه عدم مطلق باشد یا عدم مضاف. وقتی شما إجزاء را به‌معنای عدم لزوم تکرار می گیرید، دو اشکالْ در علّیت وجود دارد: یکی اینکه لزوم، امری اعتباری و طبعاً عدم لزوم هم امری اعتباری است. و دیگر اینکه معلول نمی‌تواند یک امر عدمی باشد پس چطور شـما در این مقدّمه اقتضاء را به‌معنای علّیت و تأثیر می گیریـد؟ و در مقـدّمه بعـد، برای إجزاء معنایی ذکر می کنید که از مسأله علّیت بعید است و امکان نـدارد علّیت و معلولیّت در آن جاری شود. سؤال: ممکن است کسـی بگویـد: قبول داریم که اگر اجزاء را ماننـد مرحوم آخوند معنا کنیم، دارای اشـکال است، ولی آیا اگر اجزاء را به‌معنای «سـقوط امر» بدانیم و بگوییم: «اتیان به مأمور به سـبب سقوط امر می‌شود»، باز هم اشـکالی دارد؟ جواب: امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: اینجا هم همان اشـکال جاری می‌شود، زیرا ما در بحث‌های گذشـته گفتیم که مفاد هیئت امر، عبارت از بعث و تحریک اعتباری است.

و بعث و تحریـک اعتبـاری، همان‌طور که وجود و ثبوتش اعتباری است، عـدم و سـقوطش هم اعتباری می‌باشـد و نمی‌توانـد عنوان معلولیّت پیـدا کنـد. معلول بایـد از واقعیتْ برخوردار باشـد، همان‌طور که علتْ واقعی است. در اینجا گویا کسـی می گویـد: آیا اگر اجزاء را به‌معنای سقوط اراده مولا بگیریم،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸

بـاز هم دارای اشـکال است؟ اراده، یـک واقعیّت تکوینیّه است. ولی اکثر واقعیّات تکوینیّه، محسوس به حواس خمسه است، بعضـی هـم- مثـل اراده- قـائم بـه نفس است. امّا اراده، واقعیّتش به همـان قیـام به نفس است. محقّقینی که قائـل به وجـود ذهنی هستند در واقعیّت وجود ذهنی تردید ندارند، ولی ظرف این وجود، عبارت از ذهن است نه خارج.

واقعیّت وجود ذهنی به همـان تحقّق در ذهن است. واقعیت اراده هم به همان قیام به نفس است. چه اراده‌هایی که در ارتباط با افعال اختیـاریه صـادر از انسـان است و چه اراده مولاـ که موجب صـدور امر از ناحیه مولا می‌شود، هر دو دارای واقعیت است. انسان اراده می کند که آب در اختیارش باشد. این اراده، یک واقعیّت است و دارای مبادی می‌باشد.

تصوّر، تصدیق به فایده، میل نفس و عزم و جزم و ... از مبادی اراده هستند. مبادی هم دارای واقعیّت می‌باشـند. اوّلین مرحله، تصوّر مراد- یعنی وجود ذهنی آن- می‌باشـد و وجود ذهنی، یک واقعیّت است. دوّمین مرحله، تصـدیق به فایده است که این هم مربوط به نفس انسـان است. سـایر مبـادی نیز به‌همین‌صورت است. وقتی مبادی تحقّق پیـدا کرد، واقعیّتی به نام اراده- که یک واقعیّت نفسانی است- تحقّق پیدا می کند.

مثلًا انسـان اراده می کنـد فلان کتاب را- که در قفسه است- بردارد، سـپس فکر می کنـد که آیا خودش این کار را انجام دهـد یا به فرزنـدش دسـتور دهـد؟ در هر دو صـورت، این مسبوقیّت به اراده تکوینیّه- که یـک واقعیّت قـائم به نفس است- وجود دارد. حـال مستشـکل می گوید: شـما که این همه مسأله واقعیت را مطرح می کنید، ما هم می گوییم: «الإتیان بالمأمور به- که یک واقعیّت است- یؤثّر و یکون سـبباً لسـقوط إرادهٔ المولی». اگر این‌طور تعبیر کردیم، دو واقعیت در کـار است و می‌توانیم مسـأله تأثیر و تأثّر را مطرح کنیم. امـام خمینی رحمه الله در پاسـخ می‌فرمایـد: خیر، مسـئله به این صورت نیست که شـما فکر می کنیـد. شـما در اراده‌هایی که به عمل خودتان تعلّق می گیرد، مسـئله را بررسی کنید تا بعد برسیم به اراده‌هایی که منشأ صدور امر است و از آن به اراده تشریعیه تعبیر می‌شود. آنجا که شما مثلًا اراده می کنید ساعت معیّنی از منزل حرکت کنید و در جلسه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹

درس شـرکت کنیـد، به اسـتناد به این اراده حرکت کرده و در مجلس درس حضور پیـدا می‌کنیـد. این معنـا جای انکار نیست که تا وقتی در جلسه حاضـر نشده‌ایـد، اراده به قوّت خودش باقی است. هنگامی که در جلسه حاضـر شدیـد، این اراده از بین می‌رود. ولی

آیا علت از بین رفتن اراده چیست؟ در ابتدای نظر، انسان فکر می کند که «حصول مراد، علت از بین رفتن اراده است». درحالی که اگر کسی این مسئله را به این صورت در فلسفه مطرح کند، از او پذیرفته نمی‌شود، زیرا وقتی اراده، علت برای حصول مراد شد، چگونه می‌شود که حصول مراد، علت برای از بین رفتن اراده شود؟ اگر حصول مراد، علت برای از بین رفتن اراده شد، معنایش این است که حصول مراد، علّت برای عدم علت خودش بشود. در این صورت، علت برای عدم خودش می‌شود. آیا معقول است که چیزی علت برای عدم خودش بشود؟ اگر قبول کنیم که حصول مراد، علت برای عدم اراده باشد، معنایش این است که حصول مراد، علّت برای عدم خودش می‌باشد. روشن است که چنین چیزی دارای استحاله است. پس آیا واقعیت مسئله چیست؟ وجدان را نمی‌شود انکار کرد. قبل از حضور در جلسه درس، اراده بوده و بعد از حضور در جلسه درس، اراده‌ای وجود ندارد. پس مسئله چگونه حل می‌شود؟ حلّ مسئله با توجه به این نکته است که اراده، از اوّل دارای غایتی بوده و وقتی غایت آن حاصل شد، دیگر اراده‌ای وجود ندارد، زیرا این اراده، از اول، با تحقق غایت وجود نداشته است. نه اینکه اراده، یک چیز مستمر و باقی بوده و امری بیاید دوام آن را از بین ببرد. مسأله استمرار و دوام، از اول نبوده است. کسی که اراده کرد ده قدم راه برود، وقتی ده قدم تمام شد، اراده او تمام شده است نه اینکه چیزی آمده باشد و جلوی دوام اراده را گرفته باشد. قدم یازدهم از همان اوّل متعلّق اراده نبوده است. امساك در ماه رمضان که امری عبادی است و نیّت لازم دارد، مبدأ و منتهای آن از ابتدا مشخّص است. وقت آن از طلوع فجر تا ذهاب حمره مشرقیّه است. نه یک دقیقه قبل از طلوع فجر داخل در متعلّق نیّت و اراده است و نه یک دقیقه بعد از ذهاب حمره مشرقیّه. اراده، از ابتدا به یک چنین چیزی تعلّق گرفته است. پس در اینجا هم که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰

شما حضور در جلسه درس را متعلّق اراده قرار می‌دهید، اراده شما از اوّل، مغیّا به همان حضور در جلسه درس است. وقتی در جلسه حاضر شدید، دیگر از اوّل، اراده‌ای وجود نداشته است نه اینکه اراده یک امر مستمری بوده و با حضور در جلسه درس، سقوط آن نیاز به علت داشته باشد، تا ما بخواهیم در علت سقوط این اراده بحث کنیم. بله اگر کسی اراده کرد که مثلًا تا آخر عمرش روزی یک درهم صدقه بدهد، این اراده همیشگی است و به یک روز و ده روز و یک سال و دو سال محدود نیست، بلکه تا آخر عمر انسان ادامه دارد و بعد از موت هم موضوعی برای اراده تحقّق ندارد ولی اراده‌هایی که به افعال اختیاری انسان تعلّق می گیرد، معمولًا محدود و مقیّد و دارای غایت است. امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: در اراده‌های تشریعیّه نیز به‌همین‌صورت است. مولایی که به عبد خود می گوید:

«جئنی بالماء»، اراده نفسانیّه مولا- موجب صدور فرمان نسبت به عبد می‌شود. وقتی عبد، مأمور به را در خارج ایجاد کرد و مولا متمکّن از ماء شد، دیگر درست نیست تعبیر کنیم که اتیان به مأمور به موجب زوال و سقوط اراده شده است، زیرا اراده، از ابتدا محدود به همین حد بوده است. همان‌طور که اگر مولا خودش آب را می‌آورد، اراده تکوینیّه محدودش منتفی می‌شد. تنها فرقی که بین این دو وجود دارد، مسأله تسبیب و مباشرت است. در نتیجه اگر إجزاء به‌معنای «سقوط امر» گرفته شود و امر هم عبارت از اراده قائم به نفس مولا- باشد، باز هم ما نمی‌توانیم مسأله علّیت و معلولیّت را مطرح کرده و بگوییم: «الإتیان بالمأمور به صار علّهٔ مؤثّرهٔ لسقوط الإرادهٔ النفسانیّهٔ»، این تعبیر غیر صحیح است. اراده، از اوّل محدود بوده و خارج از آن حد، اراده‌ای وجود نداشته است. خلاصه اینکه حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: شما (مرحوم آخوند) اراده را به هر معنایی بدانید، نمی‌توانید کلمه «یقتضی» را به‌معنای علّیت و تأثیر بگیرید، چون در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱

بسیاری از فروض آن، امر اعتباری است نه واقعیّت و بنا بر بعضی از معانی هم مسأله حدّ و محدودیّت مطرح است نه مسأله علّیت و معلولیّت. بنابراین باید کلمه «یقتضی» را از عنوان بحث حذف کرده و عنوان را این گونه قرار دهیم: «الإتیان بالمأمور به مجزٍ أم لا

یکون مجزیاً».[۱۸] بررسی کلام حضرت امام خمینی رحمه الله: هرچند کلام امام خمینی رحمه الله کلام جالب و پرفایده و محقّقانه‌ای است ولی به‌نظر می‌رسد این اشکال ایشان به مرحوم آخوند وارد نیست. ما یک‌وقت عنوان اقتضاء و علّیت را در بحث فلسفه مطرح می‌کنیم. در آن جوّ، صحبت از واقعیات و حقایق است. در آنجا فرمایش امام خمینی رحمه الله درست است. در فلسفه، علّیت به‌معنای ایجاد و تأثیر است و طرفین علت و معلول باید واقعیّت تکوینی و حقیقی داشته باشند. امّا در بحث فقه و اصول سروکار ما با فقهاء و اصولیّین است. ما وقتی استعمالات «اقتضاء»، «علّیت»، «سببیّت» و «تأثیر» را در کلمات فقهاء ملاحظه می‌کنیم، به موارد زیادی برخورد می‌کنیم که یا علت و معلول هر دو اعتباری هستند و یا- حدّ اقل- معلول اعتباری است. مثلًا در بحث میاه می‌گویند: «الکرّیّهٔ علّهٔ لاعتصام الماء»، اگر ماء بخواهد معتصم باشد، یعنی با ملاقات نجاستْ نجس نشود، کرّیّتْ یکی از علل اعتصام ماء است. کلمه «علت» در اینجا به چه مناسبتی به‌کاررفته‌است؟ آن مقدار ماء خارجی، یک واقعیت است، امّا اینکه آن مقدار، کرّ نامیده شود به گونه‌ای که اگر یک مثقال از آن کم شود، عنوان کر صدق نکند، این دیگر یک واقعیت نیست، بلکه یک امر جعلی است که توسّط شارع جعل شده است. لذا در عرف و لغت، به چنین معنایی در مورد کر برخورد نمی‌کنیم. بنابراین در اینجا «علت» امری اعتباری است. معلول

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲

آن- یعنی اعتصام- هم امری اعتباری است، همان گونه که انفعال- که در مقابل اعتصام است- نیز امری اعتباری است. طهارت و نجاست، بنا بر مشهور، امری اعتباری است. و یا می‌گویند: «ملاقاهٔ الماء القلیل مع النجاسهٔ علّهٔ لانفعاله»، در اینجا ملاحظه می‌شود که ملاقات ماء قلیل با نجاست، علت برای انفعال آن دانسته شده است، درحالی‌که انفعال ماء قلیل، امری اعتباری است. اعتصام و انفعال، مثل سایر احکام وضعیه است که مسائل اعتباری می‌باشند ولی از آنها تعبیر به علت کرده‌اند. در باب ضمان می‌گویند: «إتلاف مال الغیر سببٌ للضمان»، اتلافْ واقعیّت است ولی معلول و مسبّب آنکه عبارت از ضمان است امری اعتباری می‌باشد. ضمان، اشتغال ذمّه است و اشتغال ذمّه، امری اعتباری است. اشتغال ذمّه، یک واقعیّتی نیست که تکویناً به ذمّه انسان ضمیمه شده باشد. در باب معاملات، تعبیر به «اقتضاء» و «سبب» و «تأثیر» بسیار زیاد است.

البیع سببٌ للملکیّهٔ، البیع مقتضٍ للملکیّهٔ، عقد النکاح سبب للزوجیّهٔ و ... درحالی‌که ملکیّت و زوجیت، از مثالهای معروف امور اعتباری است. بنابراین، وقتی فقهاء یک چنین عناوینی را به کار می‌برند ما نباید مسائل فلسفی را پیاده کنیم و بگوییم: «بین عقد بیع و ملکیّت، باید یک تأثیر و تأثّر واقعی باشد، علت و معلول هر دو باید واقعیّت تکوینیّه داشته باشند». در نتیجه مقصود از این سببیّت‌ها و تأثیر و اقتضاءها، عبارت از سببیّت و تأثیر و اقتضاء شرعی است. وقتی شارع می‌فرماید: «إتلاف مال الغیر سبب للضمان» یعنی اتلاف مال غیر، سبب شرعی برای ضمان است. و یا وقتی می‌فرماید:

«ملاقات نجاست با ماء قلیل، علت برای انفعال است»، مراد علت شرعی است یعنی شارع حکم کرده به اینکه ملاقات نجاست با ماء قلیل علّت برای انفعال است. در معاملات هم مسائل به عقلاء و عرف مربوط است و شارع هم همین مسائل عقلایی را مورد امضاء و تنفیذ قرار داده است. عقلاء عقد نکاح را سبب برای زوجیّت می‌دانند.

زوجیّت هم امری اعتباری است. اعتباری که هم عقلاء قبول دارند و هم شارع آن را پذیرفته است، لیکن در بعضی از شروط و قیود، بین شارع و عقلاء اختلاف وجود دارد و الّا اصل مسئله، یک امر اعتباری عقلایی است که مورد امضای شارع قرار گرفته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳

است. وقتی می‌گویند: «عقد نکاح سبب برای زوجیت است» به این معناست که عقد نکاح سببیّت عقلائیه دارد و شارع هم این سببیّت را امضاء کرده، پس سببیّت شرعیّه هم دارد. خلاصه اینکه در جوّی که پای شرع و عرف و عقلاء در میان است، درست نیست که ما با عنوان علّیت و اقتضاء، به نحوی که در فلسفه برخورد می‌کنیم، برخورد داشته باشیم. پس از بیان فوق به سراغ ما نحن

فیه می‌آییم. ما گفتیم: در ما نحن فیه در دو مقام بحث می‌کنیم. بحث ما در مقام دوّم که بخش مهم بحث بود- در ارتباط با اوامر اضطراری و اوامر ظاهری است که آیا مجزی از اوامر واقعی اوّلی هستند یا نه؟ چه مانعی دارد که ما کلمه اقتضاء را در اینجا به کار ببریم و آن را هم به‌معنای علّیت و علّیت را هم به‌معنای سببیّت شرعیّه بدانیم؟ به‌عبارت دیگر: ما گفتیم: «بحث در مقام دوّم، در مورد مفاد ادلّه شرعیه است، می‌خواهیم ببینیم آیا مفاد ادلّه اوامر اضطراریّه چیست؟» کسی که می‌گوید: «ادلّه اوامر اضطراریّه، دلالت بر اجزاء می‌کند»، معنای حرفش این است که «نماز با تیمّم در خارج، سبب شرعی برای اجزاء است، یعنی شارع، این نماز را سبب برای اجزاء از نماز با وضو قرار داده است». در مورد اوامر ظاهریه نیز کسی که می‌گوید: «ادلّه اوامر ظاهریّه، دلالت بر اجزاء می‌کند» معنای حرفش این است که «نماز با طهارت استصحابی سببیّت شرعی برای اجزاء دارد، یعنی شارع، این نماز را سبب برای اجزاء از نماز با طهارت واقعی قرار داده است». امّا در ارتباط با مقام اوّل از بحث- که عبارت از یک مسأله عقلیّه بود- وقتی گفته می‌شود: «اتیان به مأمور به به امر واقعی مجزی است از اینکه آن را دوباره اعاده و تکرار کنیم» معنایش این است که «عقل، حکم می‌کند که به دنبال اتیان، لازم نیست شما تکرار کنید». نه به‌معنای اینکه یک واقعیتی در کار است. مگر مسائل عقلیّه، در ارتباط با واقعیّتْ مطرح است؟ مولا وقتی چیزی را واجب می‌کند، چه کسی می‌گوید:

«ای عبد چرا نشسته‌ای و دستور مولا را اطاعت نمی‌کنی»؟ مگر شما نمی‌گویید: «حاکم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴

بالاستقلال در باب اطاعت و عصیان، عقل است»؟ ما این را می‌گوییم ولی معنای این حرف این نیست که در تمام جوانب این مسئله باید واقعیتی وجود داشته باشد. زمینه اطاعت و عصیان، حکم مولاست و حکم مولا امری اعتباری است ولی در زمینه همین امر اعتباری، عقلْ حکم می‌کند به اینکه «اطاعت برای تو واجب است و حق نداری معصیت مولا را انجام دهی». بنابراین به مجرّد اینکه مسئله را در ارتباط با عقل قرار دادیم و پای شرع و عرف و عقلاء را کنار گذاشتیم، ملازم با این نیست که موضوع و محمول مسئله حتماً باید واقعیّت داشته باشند. خیر، بسیاری از احکام عقلیّه در زمینه مسائل اعتباری پیاده می‌شود، مثل همین مسأله وجوب اطاعت و عصیان که در زمینه حکم مولاست، درحالی‌که حکم مولا همان بعث و تحریک اعتباری است. در نتیجه در همان مقام اوّل از بحث- که یک مسأله عقلیّه است و هیچ ارتباطی به شرع و عرف و عقلاء ندارد- مسأله علّیت و معلولیّت واقعیّه مطرح نیست. خلاصه آنچه در پاسخ کلام امام خمینی رحمه الله مطرح کردیم این است که کلمه «یقتضی» که در کلام مرحوم آخوند به‌معنای تأثیر و تأثّر معنا شده بود، نباید روی خودش تکیه کرد، بلکه باید دید این تعبیر در مقابل چیست؟ این تأثیر و تأثّر را که به اتیان به مأمور به نسبت داده‌اند در مقابل اقتضای به‌معنای دلالت است که مربوط به عالم لفظ می‌باشد. قبلًا گفتیم: «اگر اقتضاء به لفظ اسناد داده شود، به‌معنای دلالت و کشف است و اگر به عملی اسناد داده شود به‌معنای تأثیر و تأثّر و علّیت است».

حال می‌گوییم: اینکه ما اقتضاء را به‌معنای تأثیر و علّیت می‌گیریم، می‌خواهیم اقتضای به‌معنای دلالت را کنار بگذاریم. به‌عبارت دیگر: اقتضائی که در مقابل اقتضاء به‌معنای دلالت است غیر از اقتضائی است که در فلسفه مطرح است و به‌معنای علّیت می‌باشد. در نتیجه حق با مرحوم آخوند است و اشکال امام خمینی رحمه الله- با اینکه بیان بسیار جالب و قابل استفاده است- بر مرحوم آخوند وارد نیست.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵

۳- عنوان اجزاء

یکی از عناوینی که در این بحث مطرح شده، عنوان «إجزاء» است و ما باید در اینجا بحث کنیم که آیا إجزاء دارای چه معنایی

است؟ آیا نزد فقهاء و اصولیّین، معنایی غیر از معنای لغوی خود دارد و یا اینکه در فقه و اصول هم به همان معنای لغوی خود به‌کارمی‌رود؟ مرحوم آخوند معتقد است اجزاء در اصطلاح فقهاء و اصولیّین، به همان معنای لغوی خود- یعنی کفایت کردن- استعمال می‌شود ولی موارد استعمال آن فرق می‌کند.

إجزاء، همیشه دارای یک متعلَّق (/ ما یُجْزی عنه) است ولی این متعلّق، به اعتبار مواردْ مختلف است. فقیه وقتی اجزاء را در مورد امر اضطراری مطرح می‌کند و می‌گوید: «نماز با تیمّم، مجزی است» می‌خواهد بگوید: «نماز با تیمّم، مجزی از نماز با وضوست». و یا وقتی در مورد امر ظاهری مطرح می‌کند و می‌گوید: «نماز با استصحاب طهارت، مجزی است» می‌خواهد بگوید: «نماز با وضوی استصحابی، کافی از نماز با وضوی واقعی و حقیقی است». درحقیقت، با توجه به اینکه «ما یُجزی عنه» در فقه و اصول، در ارتباط با اعاده و قضا است، لذا کلمه إجزاء در ارتباط با آن ملاحظه می‌شود و این بدان معنا نیست که إجزاء، از معنای لغوی خود دست برداشته و یک اصطلاح جدید فقهی برای آن حاصل شده باشد. شاهد این حرف این است که اگر شما کلمه «إجزاء» را برداشته و به‌جای آن کلمه «کفایت» را بگذارید، مسئله به‌همین‌صورت است. یعنی اگر گفته شود:

«الإتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الکفایة أو لا؟» کسی نمی‌گوید: «کلمه کفایت در اینجا معنایی غیر از معنای لغوی خود پیدا کرده است». در مورد کلمه «کفایت» همان معنای لغوی اراده شده است ولی «ما یُکفی عنه» آن در فقه، مسأله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶

اعاده و قضاء است ۱۹]. شاهد دیگر این است که ما در تعبیرات عرفی خودمان کلمه «کفایت» را در مواردی به کار می‌بریم که «ما یُکفی عنه» آن مختلف است، مثلًا گاهی می‌گوییم: «یک لیوان آب، برای رفع تشنگی کافی است»، «یک استکان چای، برای رفع خستگی کافی است»، «یک بشقاب غذا برای رفع گرسنگی کافی است». کلمه «إجزاء» هم به‌همین‌صورت است. یعنی معنای آن در همه موارد یکسان است ولی «ما یُجزی عنه» آن فرق می‌کند. امّا اگر انسان بخواهد بر ظاهر کلمات فقهاء و اصولیّین جمود پیدا کند، در ابتدای امر به‌نظر می‌رسد که در مورد کلمه «إجزاء» اصطلاح خاصّی وجود دارد. در کلمات فقهاء و اصولیّین با دو تعبیر- در مورد «إجزاء»- برخورد می‌کنیم: بعضی إجزاء را به‌معنای «اسقاط التعبّد به ثانیاً» دانسته‌اند و گفته‌اند: اینکه می‌گوییم: «اتیان به مأمور به مجزی است»، به‌معنای این است که «اتیان به مأمور به، اسقاط می‌کند اتیان به این مأمور به برای نوبت دوّم را». و بعضی إجزاء را به‌معنای «إسقاط القضاء» دانسته‌اند. دو نکته در مورد تعبیر اوّل: در تعبیری که اجزاء را به‌معنای «اسقاط التعبّد به ثانیاً» می‌داند باید دو نکته را ملاحظه کرد: نکته اوّل: با توجه به این که ما در مبحث اجزاء در دو بخش بحث می‌کردیم، در یک بخش آن پیرامون مسأله‌ای عقلی و در بخش دیگر پیرامون مسأله لفظی و دلالت الفاظ بحث می‌کردیم، در اینجا باید تعبیری را که إجزاء را به‌معنای «إسقاط التعبّد به ثانیاً» می‌داند در هر دو بخش مورد بررسی قرار دهیم. در بخش اوّل باید بگوییم: «الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الأوّلی یسقط التعبّد به ثانیاً» یعنی اگر کسی نماز با وضو خواند، دیگر لازم نیست همین نماز را تکرار کند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷

نماز با تیمّم و نماز با وضوی استصحابی نیز نسبت به امر خودشان به‌همین‌صورتند یعنی اگر کسی نماز با تیمّم خواند، دیگر لازم نیست دوباره نماز خود را با تیمّم بخواند، و اگر کسی نماز با وضوی استصحابی خواند، دیگر لازم نیست دوباره نماز خود را با وضوی استصحابی بخواند. امّا در بخش دوّم وقتی می‌گوییم: «نماز با تیمّم مجزی است» آیا تعبّد به چه چیز ساقط می‌شود؟ تعبّد به همین نماز با تیمّم یا تعبّد به نماز با وضو؟ روشن است که در اینجا می‌خواهیم بگوییم: «تعبّد به نماز با وضو ساقط می‌شود»، گویا در اینجا که ما می‌گوییم: «نماز با تیمّم، مجزی از نماز با وضو است» و اجزاء را هم به‌معنای «اسقاط التعبّد به ثانیاً» می‌دانیم باید در ضمیر «به» قائل به استخدام شویم، چون ما خود آن نماز را تکرار نمی‌کنیم، بحث این است که نماز تکرار شود ولی در تکرارش- به‌جای تیمّم- وضو مطرح باشد. در نماز با طهارت استصحابی هم وقتی إجزاء را مطرح می‌کنیم و آن را به «إسقاط التعبّد به ثانیاً»

معنا می کنیم، نمی‌خواهیم بگوییم: «نماز با وضوی استصحابی، تکرارش لازم نیست» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «نماز با طهارت استصحابی، ما را از نماز با طهارت واقعی بی‌نیاز می کند» لذا ضمیر در «به» به نماز با طهارت واقعی برمی گردد. و این نوعی از استخدام است. نکته دوّم: تعبیر «التعبّد به ثانیاً»، اعم از اداء و قضاء است. معنای این تعبیر این است که تکرارش لازم نیست. خواه این تکرار، در وقت و به‌عنوان اعاده باشد یا خارج از وقت و به‌عنوان قضاء باشد. دو احتمال در مورد تعبیر دوّم: در تعبیر دوّم که إجزاء را به‌معنای «إسقاط القضاء» می‌داند، دو احتمال در مورد کلمه قضاء وجود دارد: احتمال اوّل: قضاء در مقابل اداء باشد، یعنی فعل خارج از وقت. در این صورت، اگر ما اجزاء را به‌معنای «اسقاط قضاء» بدانیم لازمه‌اش این است که در مبحث إجزاء فقط از قضاء بحث شده و از اعاده سخنی به میان نیامده باشد. جایی که کسی در اوّل وقت نماز با تیمّم بخواند ولی در وقت، دسترسی به آب پیدا کند، مسأله إجزاء و عدم إجزاء

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸

مطرح است، در حالی که اگر ما إجزاء را به‌معنای «إسقاط القضاء» بدانیم لازم می‌آید که این بحث از نظر اعاده، خارج از عنوان بحث إجزاء باشد. احتمال دوّم: قضاء به‌معنای فعل ثانوی باشد، در این صورت بین تعبیر اوّل و دوّم در مورد إجزاء، تفاوتی لفظی پیدا می‌شود ولی از نظر معنا فرقی میان آن دو نخواهد بود و همان‌طور که قضاء داخل در بحث است، اعاده هم داخل در بحث خواهد بود. ولی ما گفتیم: «جمود بر ظاهر لفظ اجزاء، یک چنین اقتضایی دارد و الّا به حسب واقع، کلمه اجزاء اصطلاح جدیدی ندارد بلکه به همان معنای «کفایت» است امّا «ما یُکفی عنه» آن در فقه و غیر فقه فرق می کند بدون اینکه این اختلاف، معنای إجزاء را تغییر دهد». مرحوم آخوند هم تقریباً همین معنا را ذکر می کند و حق هم با ایشان است ولی ایشان تعبیری دارد که به‌نظر ما درست نیست. ایشان جای آن دو تعریفی را که در مورد إجزاء مطرح شد عوض کرده و می‌فرماید: «الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی- یعنی امر واقعی اوّلی- یجزی فیسقط به التعبّد به ثانیاً» سپس می‌فرماید: «و بالأمر الاضطراری أو الظاهری الجعلی، فیسقط به القضاء». گویا ایشان تعریف به «یسقط التعبّد به ثانیاً» را در ارتباط با امر واقعی اوّلی و تعریف «یسقط القضاء» را در مورد امر اضطراری و امر ظاهری قرار داده است. درحالی‌که آنانی که إجزاء را به «إسقاط التعبّد به ثانیاً» معنا کرده‌اند در تمام اوامر این‌گونه معنا کرده‌اند و کسانی که آن را به «اسقاط القضاء» معنا کرده‌اند در تمام اوامر این‌گونه معنا کرده‌اند. بله اگر هر دو عنوان را در عبارت واحدی مطرح می کردند و می گفتند: «الإجزاء إمّا اسقاط التّعبّد به ثانیاً و إمّا اسقاط القضاء» ما می‌توانستیم بگوییم: «إسقاط التعبّد آن در مورد امر واقعی اوّلی و اسقاط القضاء آن در مورد امر اضطراری و ظاهری است» امّا مسئله به این صورت نیست و در مورد إجزاء، دو تفسیر جداگانه وارد شده است. شاید آنچه مرحوم آخوند را وادار کرده که «إسقاط التعبّد به ثانیاً» را فقط در مورد امر واقعی اوّلی پیاده کند، همان نکته‌ای بود که ما اشاره کردیم که اگر «إسقاط التعبّد به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹

ثانیاً» را در مورد امر اضطراری و ظاهری مطرح کردیم، باید نوعی استخدام در ضمیر «به» انجام گیرد. مرحوم آخوند چون به‌نظرش آمده که چنین استخدامی وجود ندارد و ضمیر «به» به همان مأموربهی که اوّل واقع شده برمی گردد، به‌همین‌جهت پای اوامر اضطراری و اوامر ظاهری را به‌میان نیاورده است. درحالی‌که اگر ما این فرمایش را از ایشان بپذیریم با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا بحث ما در بخش اوّل، فقط مربوط به اوامر واقعی اوّلی نیست. ما همان‌طور که می گوییم: «نماز با وضو، مجزی از خود همین نماز با وضوست»، طبق همین ملاک می گوییم: «نماز با استصحاب طهارت، مجزی از همین نماز با استصحاب طهارت است». ما در بخش اوّل بحث می کنیم که آیا هر امری نسبت به خودش مجزی است یا نه؟ و این بحث همان‌طور که در مورد امر واقعی اوّلی جریان دارد، در مورد امر اضطراری و امر ظاهری هم مطرح است. پس مرحوم آخوند براساس چه ملاکی «اسقاط التعبّد به ثانیاً» را فقط در مورد امر واقعی اوّلی قرار داد و فرمود: «الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی یجزی فیسقط التعبّد به ثانیاً»؟ درحالی‌که اگر مرحوم آخوند

بخواهد از استخدام هم فرار کند خوب بود بفرماید:

«الإتیان بالمأمور به یجزی عن أمره»، در این صورت، مأمور به هم شامل مأمور به به امر واقعی اوّلی می‌شد و هم شامل مأمور به به امر اضطراری که از آن به واقعی ثانوی تعبیر می‌کنیم و هم شامل مأمور به به امر ظاهری می‌شد که در مقابلِ امر واقعی قرار دارد. خلاصه اینکه اگرچه ما در اصل مطلب- که در إجزاء، اصطلاح خاصی وجود ندارد- با مرحوم آخوند موافقیم ولی تفریع ایشان به‌نظر ما ناتمام است. چرا ایشان «إسقاط التعبّد به ثانیاً» را فقط در مورد امر واقعی و «إسقاط القضاء» را در مورد امر اضطراری و ظاهری دانسته؟ درحالی‌که کسانی که إجزاء را به «إسقاط التعبّد» معنا کرده‌اند ظاهر این است که در مورد تمام اوامر مطرح کرده‌اند، آن‌هم نه در خصوص بخش دوّم، بلکه در هر دو بخش از مسئله، این معنا را درنظر داشته‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰

مقدّمه چهارم: آیا مسأله اجزاء، مسأله مستقلّی است؟

اشاره

مرحوم آخوند در این مقدّمه دو مطلب را مورد بحث قرار داده است: مطلب اوّل: آیا چه ارتباطی بین مسأله إجزاء با مسأله مرّه و تکرار وجود دارد؟ آیا إجزاء همان مرّه و تکرار است،[۲۰] یا اینکه فرع بر مرّه و تکرار است، یا اینکه بین این دو مسئله، فرق وجود دارد؟ روشن است که در دو صورت اوّل، مناسبت ندارد که مسأله اجزاء را به‌صورت مسأله‌ای مستقل مطرح کنیم، زیرا ما قبلًا گفتیم: دو مسئله درصورتی استقلال دارند که هرکس وارد هریک از این دو مسئله شد، ازنظر اختیار اقوال آزاد باشد.

امّا درصورتی‌که اختیار یک قول در یک مسئله، لازم داشته باشد که در مسأله دیگر قول مشخصی را اختیار کند، معنایش این است که بین این دو مسئله ارتباط وجود دارد و یکی به‌عنوان اصل و دیگری به‌عنوان فرع است و این با استقلال نمی‌سازد.

درحالی‌که در کلمات اصولیّین، این‌ها به‌صورت دو مسئله مطرح شده‌اند. مطلب دوّم: آیا مسأله اجزاء، همان مسأله «تبعیّت قضاء از اداء» است؟ توضیح: یکی از مسائل مورد بحث بین اصولیّین این است که آیا قضاء تابع اداء است؟ یعنی آیا همین (أقم الصّلاةَ لِدلوک الشّمسِ ...)[۲۱] که نماز را به‌صورت اداء واجب می‌کند، می‌گوید: «اگر نماز در وقت خود انجام نشد، باید در خارج وقت به‌صورت قضاء انجام شود»؟ و به‌عبارت دیگر: معنای تبعیّت قضاء از اداء این است که همان دلیلی که دلالت بر اداء می‌کند، دلالت بر قضاء هم می‌کند. قائل به تبعیّت، این حرف را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱

می‌زند. ولی قائل به عدم تبعیّت می‌گوید: «قضاء احتیاج به امر جدید دارد و تابع اداء نیست و اگر ما امر جدیدی- مثل «اقض ما فات کما فات»[۲۲]- نداشته باشیم، نمی‌توانیم لزوم قضاء را مطرح کنیم». حال ممکن است کسی بگوید: مسأله إجزاء و عدم إجزاء، همان مسأله تبعیّت و عدم تبعیّت قضاء از اداء می‌باشد. یعنی قائل به اجزاء می‌گوید: «قضاء، نیاز به دلیل مستقل دارد و تابع اداء نیست و اگر دلیل خاصّ مستقل نداشته باشیم، قضاء وجود ندارد» ولی قائل به عدم تبعیت قضاء از اداء، در اینجا عدم اجزاء را می‌گوید.

یعنی می‌گوید: «با اتیان به مأمور به نمی‌توان قائل به اجزاء شد بلکه نفس دلیل وجوب اداء، متضمّن وجوب قضا است و نیازی به دلیل جدید وجود ندارد». پس چه فرقی بین مسأله اجزاء و عدم اجزاء با مسأله تبعیّت قضاء از اداء و عدم آن وجود دارد؟[۲۳]

مطلب اوّل: ارتباط مسأله اجزاء با مسأله مرّه و تکرار

ممکن است کسی بگوید: «مسأله اجزا با مسأله مرّه و تکرار اتّحاد دارد ولی نحوه تعبیر در آن دو فرق دارد. در مسأله مرّه و تکرار، از اینکه مأمور به یک‌بار در خارج انجام شود به مرّه تعبیر می‌کنند و در اینجا از همین معنا به إجزاء تعبیر می‌کنند. إجزاء یعنی اگر مأمور به یک‌بار در خارج انجام شود کافی است و اعاده و قضاء لازم ندارد. همچنین قائل به تکرار در آنجا عنوان تکرار را مطرح می‌کند و می‌گوید: مأمور به، مقیّد به تکرار است ولی در اینجا از همان معنا به «عدم إجزاء» تعبیر می‌شود. و اگر کسی بگوید: «بالأخره بین این‌ها فرق وجود دارد»، گفته می‌شود: «اگر هم فرق وجود داشته باشد، مسأله فرعیّت و اصلیّت مطرح است. یعنی قول به إجزاء، متفرّع بر قول به مرّه و قول به

عدم إجزاء متفرّع بر قول به تکرار است». بنابراین، «مسأله إجزاء یا همان مسأله مرّه و تکرار است و یا متفرّع برآن می‌باشد». درحالی‌که اصولیّین این دو بحث را به‌صورت مستقل و غیر مرتبط به هم مطرح کرده‌اند. در پاسخ از این مطلب می‌گوییم: اوّلًا: از اینکه اصولیّین این دو مسئله را به‌صورت مستقل و جدای از یکدیگر مطرح کرده‌اند و در هیچ‌کدام از آن دو اشاره‌ای به مسأله دیگر ننموده‌اند، ظاهر می‌شود که این دو مسئله استقلال داشته و ربطی به هم ندارند. ثانیاً: یک دلیل بر اختلاف این دو مسئله این است که در مسأله مرّه و تکرار سه قول وجود داشت: بعضی قائل به مرّه، و بعضی قائل به تکرار بودند و بعضی هر دو قول را نفی کرده و می‌گفتند: صیغه امر، نه دلالت بر مرّه می‌کند و نه دلالت بر تکرار، بلکه مقتضای امر عبارت از بعث و تحریک به نفس ماهیت است. و محقّقین از اصولیّین همین قول سوّم را اختیار کردند. اگر مسأله اجزاء همان مسأله مرّه و تکرار بوده یا متفرّع برآن باشد. باید در اینجا هم سه قول وجود داشته باشد: قول به إجزاء، قول به عدم إجزاء و قولی که هم إجزاء و هم عدم إجزاء را نفی کند. درحالی‌که در مسأله اجزاء این‌گونه نیست. بنابراین مسأله اجزاء نه عبارت از مسأله مرّه و تکرار است و نه متفرّع برآن می‌باشد. ثالثاً: تحقیق این است که بحث در مسأله مرّه و تکرار بحثی صغروی و در مسأله اجزاء، بحثی کبروی است. در قیاس «العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث، فالعالم حادث» هریک از صغری و کبری نیاز به‌دلیل و بحث مستقلّ دارند. دلیلی که برای اثبات «العالم متغیّر» به کار می‌خورد، نمی‌تواند برای اثبات «کلّ متغیّر حادث» مفید باشد و نیز دلیلی که برای اثبات «کلّ متغیّر حادث» مفید است نمی‌تواند «العالم متغیّر» را ثابت کند.

هریک از این دو بحث، مستقل می‌باشند و ربطی به هم ندارند. ارتباط مسأله مرّه و تکرار با مسأله إجزاء نیز به‌همین‌صورت است. نزاع ما در مسأله مرّه و تکرار، در

محدوده مأمور به و خصوصیّات آن است، یعنی اگر چیزی با هیئت افعل، مأمور به شد، آیا تقیّد به مرّه- به‌عنوان قیدیّت- داخل در مأمور به است؟ آیا تقیّد به تکرار مطرح است؟ در اینجا باید این نکته را متذکّر شویم که قائلین به تکرار نمی‌خواهند بگویند: «به مجرّد صدور امر از مولا، انسان باید آن مأمور به را به‌طور متوالی تا آخر عمر تکرار کند». اگر این‌طور باشد، آنجایی که مولا چند امر صادر می‌کند، چگونه می‌تواند تکرار تحقّق پیدا کند؟ ظاهر این است که قائلین به تکرار، مسمّای تکرار را قید مأمور به می‌دانند و مسمّای تکرار با اینکه دو بار مأمور به انجام شود تحقّق پیدا می‌کند و تکرار دائمی، امری غیر قابل قبول و غیر قابل تصوّر است، مخصوصاً در مورد اوامر متعدّد.

محقّقین هم که مرّه و تکرار را نفی می‌کنند می‌گویند: «مأمور به عبارت از نفس طبیعت است و هیچ‌گونه تقیّدی به مرّه یا تقیّدی به تکرار در محدوده مأمور به دخالت ندارد».

در نتیجه بحث ما در مرّه و تکرار در محدوده مأمور به است. امّا بحث در باب اجزاء بعد از مشخّص شدن محدوده مأمور به است. وقتی محدوده مأمور به مشخّص شد، بحث می‌کنیم که آیا اتیان به مأمور به علی وجهه- یعنی با تمام قیود و خصوصیّاتی که در مأمور به معتبر است- مقتضی إجزاء است یا نه؟ در مسأله اجزاء، کاری به این نداریم که آیا قید مرّه یا تکرار در مأمور به دخالت دارد یا نه؟ این‌ها را در جای دیگر باید بحث کنیم. اگر در آنجا ثابت کردیم که قید مرّه دخالت دارد، در مسأله إجزاء بحث می‌کنیم که آیا اتیان به مأمور به- با قید مرّه- مقتضی إجزاء است یا نه؟ و اگر در آنجا ثابت کردیم که قید تکرار دخالت دارد، در اینجا هم می‌گوییم: آیا اتیان به مأمور به- با قید تکرار- مقتضی إجزاء است یا نه؟ و اگر در آنجا ثابت کردیم که نه قید مرّه دخالت دارد نه قید تکرار، در اینجا هم می‌گوییم: آیا اتیان به مأمور به- بدون تقیّد به مرّه یا تکرار- مقتضی إجزاء است یا نه؟ بنابراین در مسأله مرّه و تکرار، بحث صغروی و در تشخیص محدوده مأمور به است ولی در مسأله إجزاء، بحث کبروی است و با فرض تحقّق مأمور به با قیود و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴

حدودش می‌خواهیم ببینیم آیا اقتضای إجزاء وجود دارد یا نه؟ در نتیجه بین این دو مسئله کمال مغایرت وجود دارد و حتّی اصالت و تفریعی هم در کار نیست بلکه هر دو استقلال دارند. قائل به مرّه می‌تواند در اینجا قائل به اجزاء شود همان‌طور که می‌تواند قائل به عدم إجزاء شود. قائل به تکرار هم همین‌طور است.

کسانی هم که مرّه و تکرار را نفی می‌کنند در اینجا مختارند که قائل به إجزاء شوند یا قائل به عدم إجزاء، و این دلیل بر استقلال دو مسئله است.

مطلب دوّم: ارتباط مسأله اجزاء با مسأله تبعیّت قضاء از اداء

کلام مرحوم آخوند: ایشان در مقام فرق بین مسأله اجزاء و مسأله تبعیّت قضاء از اداء و عدم تبعیّت آن فرقی را ذکر می‌کند که به‌نظر ما صحیح نیست و برفرض صحّت هم نمی‌تواند فرقی ماهوی بین این دو مسئله باشد. مرحوم آخوند می‌فرماید: مسأله تبعیّت و عدم تبعیّت قضاء از اداء، مسأله‌ای لفظی است و ما درحقیقت در مفاد (أقیموا الصّلاة) و (أقم الصّلاة لِدُلوك الشّمسِ إلی غَسقِ اللّیل ...)[۲۴] بحث داریم. می‌خواهیم ببینیم آیا از (أقیموا) و (أقم) می‌توان استفاده کرد که اگر کسی در محدوده وقت، نماز را انجام نداد، باید در خارج وقت اتیان کند؟ قائلین به تبعیّت به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند و می‌گویند: «از خود (أقیموا الصّلاة) و (أقم الصّلاة)، هم مسأله وجوب اداء استفاده می‌شود و هم وجوب قضاء». ولی قائلین به عدم تبعیّت می‌گویند: «ما از (أقم الصّلاة) چیزی بیش از وجوب اداء استفاده نمی‌کنیم و قضاء، نیاز به دلیل جدیدی- مثل «اقض ما فات کما فات»[۲۵]- دارد. سپس می‌فرماید: ولی ما نحن فیه، یک مسأله عقلی است و ما نباید مبحث اجزاء

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵

را- که بحثی عقلی است- با مسأله تبعیّت قضاء از اداء- که بحثی لفظی است- متّحد بدانیم.[۲۶] بررسی کلام مرحوم آخوند: اوّلًا: این کلام مرحوم آخوند صحیح نیست، زیرا ما گفتیم در ما نحن فیه در دو بخش بحث داریم، یک بخش آن بحث عقلی و بخش دوّم آن، بحث لفظی بود و قسمت عمده بحث ما در مسأله اجزاء همین بخش دوّم بود که در ارتباط با اوامر ظاهری و اضطراری بحث می‌کنیم. و الّا در ارتباط با بخش اوّل- که بحث آن عقلی محض است- مخالفی وجود ندارد، مگر افرادی نادر. بنابراین هم مسأله اجزاء، بحث لفظی است و هم مسأله تبعیّت قضاء از اداء، پس چه فرقی بین این دو مسئله وجود دارد؟ ثانیاً: واقع مسئله این است که فارق بین مسأله اجزاء و مسأله تبعیّت قضاء از اداء، یک فارق ماهوی است و فرق میان این دو، فرق بین وجود و عدم است،

زیرا موضوع بحث در مسأله اجزاء، عبارت از «الإتیان بالمأمور به» است ولی موضوع بحث در مسأله قضا، عبارت از «ترک المأمور به فی وقته» است و الّا اگر مأمور به در وقتش اتیان شده باشد، جایی برای مسأله قضاء وجود ندارد. بنابراین اختلاف بین این دو مسئله، اختلاف بین وجود و عدم است و کسی نمی‌تواند ادعا کند که این‌ها یک بحثند. در بحث قضاء می گوییم: «إذا لم یأت المکلّف بالمأمور به فی وقته فهل یستفاد من (أقم الصّلاهٔ لِدلوک الشمس إلی غَسقِ اللّیل)[۲۷] وجوب الإتیان به خارج الوقت؟». ولی ما نحن فیه عکس این مطلب است یعنی گفته می‌شود: «إذا أتی المکلّف بالمأمور به علی وجهه فهل هو یقتضی الإجزاء أم لا ـ یقتضی الإجزاء؟» و همان گونه که قبلًا گفتیم: مراد از

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶

«علی وجهه» این است که تمام خصوصیات معتبر در مأمور به آورده شود و یکی از آن خصوصیات عبارت از وقت است. لذا فرق بین این دو مسئله، فرق ماهوی است و آنچه مرحوم آخوند فرموده صحیح نمی‌باشد.

مقدّمه پنجم: آیا اوامر دارای تعدّد و تنوّع می‌باشند؟

تا اینجا مقدّماتی که مرحوم آخوند ذکر کرده‌اند به پایان رسید ولی حضرت امام خمینی رحمه الله در اینجا مقدّمه دیگری مطرح کرده که نه تنها عنوان مقدّمیّت دارد بلکه برای اصل بحث إجزاء نیز راه‌گشا می‌باشد یعنی ما را هدایت می کند به اینکه آیا در ارتباط با اصل بحث إجزاء باید قائل به اجزاء شویم یا قائل به عدم إجزاء؟ حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: یکی از مقدّماتی که تقریباً به‌صورت یک اصل مسلّم و مفروغ عنه از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود این است که اوامر بر سه قسمند: ۱- امر واقعی اوّلی، مثل «صلّ مع الوضوء» در خطاب به واجد الماء ۲- امر واقعی ثانوی یا امر اضطراری، مثل «صلّ مع التیمّم» در خطاب به فاقد الماء، ۳- امر ظاهری، مثل «صلّ مع استصحاب الطهارهٔ» در خطاب به کسی که شاک است و اصل عملی استصحاب در مورد او جریان پیدا می کند. آیا این کلام مرحوم آخوند درست است؟ آیا ما واقعاً سه نوع امر داریم؟ واقعیّت این است که ما وقتی آیات و روایات و ادلّه این احکام را به‌ضمیمه ادلّه شرایط و خصوصیّات معتبر در این‌ها ملاحظه می کنیم، اصلًا مسأله تعدّد امر مطرح نیست. مسئله این است که امر (أقیموا) به طبیعت صلاهٔ، به‌صورت خطاب به همه متوجه شده است. این همه (أقیموا الصّلاهٔ) در قرآن تکرار شده، هیچ نیامده‌اند بگویند (أقیموا الصّلاهٔ) مخاطب خاصّی را درنظر دارد. این (أقیموا الصّلاهٔ) خطاب واحد و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷

عام و متضمن امر به اقامه صلاهٔ نسبت به همه مکلفین است و اختلافی که بین واجد ماء و فاقد ماء و شاک در بقاء وضو وجود دارد، در ارتباط با امر نیست بلکه در ارتباط با خصوصیّاتی است که در متعلّق امر دخالت دارد، یعنی ما امری به نام امر اضطراری نداریم، «صلّ مع التیمّم» نداریم، بلکه در مقابل (أقیموا الصّلاهٔ) یک آیه داریم که می‌فرماید: (یا أیّها الّذینَ آمنوا إذا قُمتم إلی الصّلاهٔ فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق و امسحوا برءوسکم و أرجلکم إلی الکعبین و إن کنتم جنباً فاطّهّروا و إن کنتم مرضی أو علی سفر أو جاء أحد منکم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمّموا صعیداً طیّباً ...)،[۲۸] این آیه شامل همه می‌شود، عنوانش (إذا قمتم إلی الصّلاهٔ) است بدون فرق بین واجد ماء و فاقد ماء. ولی می گوید: وقتی خواستید آن نماز مأمور به عمومی را انجام دهید، در درجه اوّل وضو بگیرید و اگر آب نبود تیمّم کنید. آیا این معنایش این است که در مورد تیمّم امر خاصی داریم؟ خیر، آیه می‌خواهد بگوید: این صلاهٔ مأمور به نسبت به جمیع، خصوصیتش این است که اگر انسان واجد الماء باشد باید وضو بگیرد و اگر فاقد الماء شد باید تیمّم کند آیا این برمی گردد به اینکه ما دو امر داریم؟ خیر، چنین نیست. به‌عبارت دیگر: در (أقیموا

الصّلاهٔ) امر به طبیعت صلاهٔ تعلّق گرفته است و در آیه وضو یعنی آیه (یا أیّها الّذین آمنوا إذا قمتم إلی الصّلاهٔ فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق ... فلم تجدوا ماءً فتیمّموا صعیداً طیّباً فامسحوا بوجوهکم و أیدیکم منه ...)[۲۹] می‌خواهد بگوید: همان صلاهٔ مأمور به در (أقیموا الصّلاهٔ) را- که نسبت به عامّه مکلّفین، به‌عنوان مأمور به است- وقتی خواستید اتیان کنید، دو حالت ممکن است برای شما وجود داشته باشد: اگر واجد الماء هستید باید آن را با وضو انجام دهید و اگر فاقد الماء هستید باید آن را با تیمّم اتیان کنید. روایات مربوط به باب وضو و تیمّم نیز به‌همین‌صورت است. یک روایت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸

می‌گوید: «لا صلاهٔ إلّا بطهور»[۳۰] که اگر ما بودیم و این روایت، استفاده می‌کردیم که صلاهٔ، مشروط به طهارت مائیه است، امّا در کنار این روایت، روایت دیگری وجود دارد که می‌گوید: «التراب أحد الطهورین»[۳۱] یعنی درحقیقت توضیح می‌دهد که روایت «لا صلاهٔ إلّا بطهور» فقط بر طهارت مائیه دلالت نمی‌کند بلکه تراب هم یکی از طهورین است. و به تعبیر دیگر: روایت «التراب أحد الطهورین» مفاد روایت «لا صلاهٔ إلّا بطهور» را توسعه و تعمیم می‌دهد. در این صورت ما از کجا استفاده کنیم که انسان فاقد الماء تکلیف دیگری دارد؟ کدام دلیل آمده است و خطاب صلاتی مستقلی به‌عنوان صلاهٔ مع التیمّم نسبت به فاقد الماء دارد؟ تازه این مسئله به واجد الماء و فاقد الماء تمام نمی‌شود بلکه در مورد حالات مختلفی که در اجزاء نماز وجود دارد نیز مطرح است. مثلًا انسان گاهی باید نماز ایستاده بخواند و گاهی قدرت بر ایستادن ندارد و باید نماز نشسته بخواند و همین‌طور گاهی باید نماز را به‌صورت خوابیده و به حالت استلقاء بخواند. رکوع و سجود گاهی به همین کیفیت معمول است و گاهی به‌صورت ایماء و اشاره است، مثل کسی که ساتر ندارد و با وجود ناظر محترم ناچار است به‌صورت عریان نماز بخواند در این صورت رکوع و سجود خود را با اشاره انجام می‌دهد. آیا ما می‌توانیم ملتزم شویم که برای هریک از حالات مختلف نماز و اجزاء آن، امر مستقلی وجود دارد؟ چه دلیلی می‌تواند بر این امر دلالت کند؟ درحالی‌که در ارتکاز متشرّعه هم همین معناست که اگر از واجد الماء سؤال کنند شما چه تکلیفی را امتثال می‌کنید؟

می‌گوید: تکلیف (أقیموا الصلاهٔ) را، و اگر از فاقد الماء هم این سؤال را بپرسند، همین جواب را خواهد داد. همین‌طور در تمام حالات مختلف نماز، نسبت به شرایط و اجزاء نماز، همه مکلّفین خود را امتثال‌کننده (أقیموا الصّلاهٔ) می‌دانند، بنابراین (أقیموا الصّلاهٔ) یک امر عام متوجه به تمام مکلّفین است ولی خصوصیّات و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹

شرایطش، به حسب حالاتْ فرق می‌کند. اگر بخواهیم مثالی عرفی برای این مطلب ذکر کنیم می‌گوییم: اگر مولایی به عبید خودش دستور دهد که وظیفه همه شما پذیرایی از میهمان من است ولی کیفیت پذیرایی شما فرق می‌کند، مثلًا زید باید درب منزل را باز کند، عَمْرو باید چای و میوه بیاورد و بکر هم فلان کار را انجام دهد. همه اینان مأمور پذیرایی از میهمان هستند ولی نحوه پذیرایی آنان با یکدیگر فرق می‌کند و الّا امر، واحد و متعلّق آن‌هم عنوان پذیرایی است که مشترک بین اعمال همه عبید است. این معنایش این نیست که مأمور به هریک از عبید با دیگری فرق می‌کند. ما نحن فیه هم به‌همین‌صورت است. و اگر غیر از این باشد ما سؤال می‌کنیم که «آیا شما متیمّم را خارج از (أقیموا الصّلاهٔ) می‌دانید یا داخل آن؟». اگر خارج از (أقیموا الصّلاهٔ) است، پس امری که متوجه متیمّم شده کدام است؟ و اگر داخل در (أقیموا الصّلاهٔ) است، چنانچه امر دیگری داشته باشد، معنایش این است که دو امر به متیمّم تعلّق گرفته است: یک امر به طبیعت صلاهٔ و یک امر هم به صلاهٔ با تیمّم. آیا کسی می‌تواند به این معنا ملتزم شود؟ اگرچه ما بگوییم: «در مقام عمل، یک عمل کفایت می‌کند» ولی نفس توجه دو امر به متیمّم، مطلبی است که با فقه و ارتکاز متشرّعه سازگار نیست. در اوامر ظاهریه نیز همین‌طور است. مثلًا در باب اصول عملیه، مهم‌ترین اصل عملی عبارت از استصحاب است که روایات معتبری بر حجّیت آن دلالت می‌کنند. ما وقتی به صحیحه زراره در باب استصحاب مراجعه می‌کنیم و لحن آن را بررسی می‌کنیم،

طبق بیان شما باید صحیحه زراره یک چنین لحنی داشته باشد که اگر انسان یقین به وضوی قبلی داشت و الآن شک در بقاء دارد، امر آن عوض شود و چنین مکلّفی امر به «صلاهٔ با وضو» نداشته باشد بلکه امر به «صلاهٔ با وضوی استصحابی و طهارت ظاهریّه» داشته باشد. آیا در صحیحه زراره چنین مطلبی وجود دارد؟ خیر، صحیحه زراره، درست بر نقطه مقابل این مطلب دلالت دارد. صحیحه زراره وقتی می‌خواهد مسأله استصحاب را بیان کند می‌گوید: «قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء، أ تُوجب الخفقهٔ و الخفقتان علیه الوضوء؟ فقال: یا زرارهٔ قد تنام العین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰

و لا ینام القلب و الاذن، فإذا نامت العین و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء. قلت:

فإن حرّک إلی جنبه شیء و لم یعلم به؟ قال: لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام حتّی یجیء من ذلک أمر بیّن و إلّا فإنّه علی یقین من وضوئه و لا تنقض الیقین أبداً بالشکّ و إنّما تنقضه بیقین آخر».[۳۲] این لحن، معنایش این است که صحیحه زراره با توجه به آیه شریفه (یا أیّها الّذین آمنوا إذا قمتم إلی الصّلاهٔ فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق ...)[۳۳] می‌گوید: «چنین کسی یقین به وضو داشته و الآن شک در بقاء دارد و نباید یقین را با شک نقض کند» و به عبارت دیگر: «او الآن با وضوست». آیا معنای این عبارت چیست؟ آیا معنایش این است که امر خاصّی غیر از آنچه آیه وضو در باب شرطیت وضو مطرح می‌کند، در اینجا وجود دارد؟ خیر، صحیحه زراره می‌خواهد بگوید: «همان چیزی را که آیه وضو می‌گوید، در چنین کسی تحقّق دارد، همان شرطیتی را که آیه وضو برای وضو مطرح می‌کند، برای او حاصل است و لازم نیست وضوی دیگری تحصیل کند». ادلّه امارات نیز- که آنها هم به‌عنوان اوامر ظاهریه مطرحند- نمی‌خواهند تکلیفی غیر از تکلیف واقعی جعل کنند، نمی‌خواهند امری در مقابل امر واقعی ایجاد کنند. ما در بحث اجزاء- که اصل بحث ماست- خواهیم گفت که ادلّه امارات، توسعه در اوامر واقعیه می‌دهند، دایره شرطیت را توسعه می‌دهند، دایره خصوصیات معتبر در مأمور به را توسعه می‌دهند، و الّا کجای دلیل استصحاب می‌گوید: «صلّ مع الطهارهٔ الظاهریهٔ» که حساب را جدا کند و بگوید: به (أقیموا الصّلاهٔ) کاری نداشته باش، با آیه وضو کاری نداشته باش، تو در حال شک، عنوان خاص دیگری پیدا کردی و در ارتباط با این عنوان، امر مستقل دیگری پیدا کردی. دیگر «صلّ مع الوضوء» و «صلّ مع التیمّم» به درد تو نمی‌خورد، تو مخاطب به «صلاهٔ با طهارت استصحابیّه» هستی؟ کجای صحیحه زراره یک چنین مسأله‌ای را مطرح می‌کند؟ اگر می‌خواست چنین چیزی را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱

مطرح کند، می‌گفت: «تو که الآن شک در طهارت داری و نسبت به طهارت قبلی هم متیقّن هستی، وظیفه خاصی داری، تو به آیه وضو و آیه تیمّم نگاه نکن، وظیفه دیگری برای تو تدارک دیده شده است». لذا وقتی انسان این مسائل را ملاحظه می‌کند، نمی‌تواند مسأله تعدّد اوامر و تنوّع آنها را- آن‌گونه که مرحوم آخوند و جماعت دیگری مطرح کردند- بپذیرد.[۳۴] ولی آیا چه چیز سبب شده که مرحوم آخوند قائل به تعدّد اوامر شود؟ آنچه سبب این امر شده، مطلبی است که مرحوم آخوند در باب استصحاب در ارتباط با احکام وضعیه مطرح کرده است. ایشان در آنجا احکام وضعیه را به سه قسم تقسیم می‌کنند: قسم اوّل: احکام وضعیه‌ای که در محیط شرع نمی‌تواند جعلی به آنها تعلّق بگیرد- نه جعل استقلالی و نه جعل تبعی- بلکه آنها درحقیقت، در ارتباط با تکوین هستند و شارع- بما أنّه شارع- نمی‌تواند نسبت به آنها جعلی داشته باشد. قسم دوّم: احکام وضعیه‌ای است که از ناحیه شارع نمی‌تواند جعل استقلالی به آنها تعلّق بگیرد ولی تعلّق جعل تبعی به آنها از ناحیه شارع ممکن است، مثل جزئیت و شرطیت و مانعیّت برای مأمور به. ایشان می‌فرماید: شارع- بما أنّه شارع- نمی‌تواند جعل استقلالی نسبت به این قسم از احکام وضعیه داشته باشد، بلکه شارع فقط می‌تواند به‌عنوان جعل تبعی، شرطیت یا جزئیت یا مانعیت برای مأمور به درست کند. قسم سوّم: احکام وضعیه‌ای است که شارع می‌تواند آنها را جعل کند و جعلش هم استقلالی است، مثل ملکیت و زوجیّت و امثال آنها.[۳۵] و این

قسم، نقطه مقابل قسم اوّل است. ما فعلًا کاری به صحّت و سقم تقسیم ایشان نداریم، آنچه مهم است این است که لازمه بیان ایشان، این است که در ما نحن فیه مسأله تعدّد و تنوّع اوامر را قائل شویم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲

بحث مـا در اینجا در ارتباط با قسم دوّم است. ایشان برای قسم دوّم، جزئیت و شـرطیت و مانعیّت برای مأمور به را مثال می‌زنـد. البته در این مثال‌ها، عنوان مأمور به مورد تکیه ایشان است. جزئیت چیزی برای مأمور به، شرطیت چیزی برای مأمور به و مانعیّت چیزی از مأمور به. می‌فرمایـد: اگر شارع بخواهد وضو را شـرط برای نماز- با وصف مأمور به بودن نماز- قرار دهد، تنها راه آن این است که امر را متعلّق کنـد به «صـلاهٔ مقیّـد به وضو» و بفرمایـد: «صـلّ مع الوضوء»، از تقییـد صـلاهٔ به وضو، شـرطیت وضو برای صـلاهٔ انـتزاع می‌شود و به تعبیر ایشـان: «جعـل شـرطیت شـده برای وضو ولی به‌صورت تبعی». حـال اگر تیمّم در حـال عـدم وجـدان ماء، بخواهد شرطیت برای صـلاهٔ داشـته باشد، راه آن چیست؟ راهش این است که ما یک «صلّ مع التیمّم» داشـته باشـیم تا شرطیت تیمّم را برای صلاهٔ- با وصف مأمور به بودن صـلاهٔ- انتزاع کنیم. همین‌طور اگر بخواهیم با طهارت استصحابی نماز بخوانیم- به‌عبارت دیگر: اگر بخواهیم در صورت یقین سابق به طهارت و شک لاحق در آن، طهارت استصـحابی را به‌عنوان شـرط برای صلاهٔ بدانیم- راه منحصر به فرد آن این است که ما یک «صلّ مع الطهارهٔ الاستصـحابیّهٔ فی صورهٔ الشک» داشته باشـیم و از تعلّق امر به صـلاهٔ مقیّد به وضوی استصـحابی در ظرف شـک، اسـتفاده کنیم که وضوی استصـحابی در صورت شـک، شـرطیت دارد برای نماز، و غیر از این چاره‌ای نـداریم. در نتیجه مـا همان‌طور که در مورد وضو، نیاز به «صلّ مع الوضوء» داریم، در مورد تیمّم هم نیاز به «صلّ مع التیمّم» داریم و در باب وضوی استصـحابی هم نیاز به «صلّ مع الوضوء الاستصـحابی» داریم و الّا نمی‌توانیم شرطیت وضو برای صلاهٔ را انتزاع کنیم. در باب جزئیت هم همین‌طور است. کسـی که ایسـتاده نماز می‌خواند، اگر قیامْ جزئیت برای صلاتش دارد، این جزئیت از چه چیزی انتزاع شده است؟ می‌فرماید:

راهش این است که امری به یـک مجموع مرکّبی تعلّق بگیرد که یک جزء آن عبارت از قیام باشـد. در این صورت برای قیام، انتزاع جزئیت می‌کنید. وقتی برای مصلّی، قیامْ ممکن نبود، نوبت به جلوس می‌رسد. روشن است که مرکّب از اجزائی که یکی از آنها

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳

عبارت از قیام است، با مرکّب از اجزائی که یکی از آنها عبارت از جلوس است تفاوت دارد و هر دوی این‌ها نیاز به امر دارنـد. ابتدا باید امر کند به صـلاهٔ مرکّبی که یکی از اجزاء آن عبارت از قیام است، سپس امر کند به صلاهٔ مرکّبی که یکی از اجزاء آن عبارت از جلوس است و الّا شـما نمی‌توانید جزئیت جلوس را از امر اوّل اسـتفاده کنید. در مورد سایر اجزاء هم همین مسئله مطرح است. در باب مانعیّت نیز همین‌طور است با این تفاوت که در باب شـرایط، تقیّد به وجود مطرح است ولی در باب موانع، تقیّد به عدم. از تقیّد صلاهٔ به عدم الحدث، مانعیّت حدث را برای صـلاهٔ انتزاع می‌کنیم و از تقیّد صـلاهٔ به وجود طهارت، شـرطیت طهارت را برای صلاهٔ انتزاع می‌کنیم. در نتیجه مرحوم آخوند، طبق این مبنایی که در ارتباط با جزئیت و شرطیت و مانعیّت برای مأمور به مطرح کرد ناچار است قائـل به تعـدّد امر شـود. یـادآوری می‌کنیم که عنـوان «مـأمور به» در کلاـم مرحوم آخونـد مورد تأکیـد قرار گرفته است، یعنی «شـرطیت چیزی برای مـأمور بـه»، «جزئیـت چیزی برای مـأمور بـه» و «مـانعیت چیزی برای مـأمور به» زیرا اگر مـا بخـواهیم جزئیت یا شرطیت یا مانعیّت چیزی را نسبت به صلاهٔ بررسی کنیم، کاری نداریم که بدانیم آیا صلاهٔ مأمور به است یا نه؟ نیازی نیست به اینکه امر، به صلاهٔ مشتمل بر این اجزاء یا مقیّد به این شرایط یا مقیّد به عدم وجود این موانع تعلّق بگیرد. امّا اگر عنوان جزئیت برای مأمور به- با وصف مأمور به بودن آن- بخواهـد تحقّق پیدا کند، راهی جز این ندارد که باید هرکدام مستقلًا امری داشته باشـند و آن امر، منشأ انتزاع این عناوین بشود. براساس این مبنا چاره‌ای نیست جز اینکه قائل به تعدّد اوامر شویم و بگوییم:

«صلّ مع الوضوء» غیر از «صلّ مع التیمّم» است، «صلّ مع الوضوء الواقعی» غیر از «صلّ مع الوضوء الاستصحابی» است. هرکدام از این

دو، امر مستقلی دارند. امر آن، منشأ انتزاع شرطیت وضوی واقعی است و امر این، منشأ انتزاع شرطیت وضوی استصحابی است. ولی ما در بحث استصحاب خواهیم گفت که این مبنای مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۴

صحیح نیست و «جزئیت و شرطیّت چیزی برای مأمور به» می‌تواند مجعول مستقل شارع باشد و لازم نیست جزئیت و شرطیت را از تعلّق امرِ به مقیّد استفاده کنیم. قرآن کریم در یکجا می‌گوید: (أقیموا الصّلاهٔ) و در جای دیگر می‌گوید: (إذا قمتم إلی الصّلاهٔ فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق ...).[۳۶] قرآن با نفس همین آیه، شرطیّت وضو را برای صلاهٔ جعل کرده است. و لازم نیست یک «صلّ مع الوضوء» داشته باشیم تا به تبعیّت آن، شرطیت وضوء برای صلاهٔ جعل شده باشد. امر، به طبیعت صلاهٔ تعلّق گرفته و این آیه هم در درجه اوّل شرطیت وضو را برای صلاهٔ و در درجه دوّم، شرطیت تیمّم را برای صلاهٔ وضع می‌کند. و ما تفصیل این بحث را در مباحث مربوط به احکام وضعیه مطرح خواهیم کرد. امّا مرحوم آخوند، چون این مبنا را در احکام وضعیه اختیار کرده است، ناچار شده در بحث إجزاء هم قائل به تعدّد اوامر شود. تا اینجا مقدّمات بحث إجزاء به پایان رسید و اکنون وارد اصل بحث می‌شویم:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۵

مباحث مربوط به اجزاء

اشاره

در بحث‌های گذشته گفتیم که مبحث إجزاء دارای دو بخش است:

بخش اوّل از بحث اجزاء

اشاره

بخش اوّل، یک مسأله عقلیّه محض است و آن این است که آیا اتیان به مأمور به [۳۷] در هر امری- اگرچه قائل به تعدّد اوامر بشویم- نسبت به امر خودش مجزی است یا نه؟ در صورت إجزاء، لازم نیست آن مأمور به را دوباره در خارج اتیان کنیم. اگر گفت:

«صلّ مع الوضوء» و ما هم نماز با وضو را با همه خصوصیّات آن خواندیم، این امر، گریبان ما را رها می‌کند. اگر گفت: «صلّ مع التیمّم» و ما هم نماز با تیمّم را با همه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۶

خصوصیات مربوط به آن اتیان کردیم، این امر، گریبان ما را رها می‌کند و اگر گفت:

«صلّ مع الطهارهٔ الاستصحابیّهٔ» و ما نماز با طهارت استصحابی را با همه خصوصیات آن اتیان کردیم، این امر، گریبان ما را رها می‌کند. پیداست که این مسئله، علاوه بر اینکه یک مسأله عقلی است، از مسائل عقلی بدیهی نیز هست بلکه شاید از بداهت هم

بالاتر باشـد، زیرا وقتی «صـلاهٔ با وضو» در خارج تحقّق پیدا کرد و هیچ کمبودی ازنظر تطبیق در آن وجود نداشت، سـهو و نسـیان و ترک و مسـامحه‌ای در آن تحقّق نـداشت، غرض مولا حاصل شـده و بلااشـکالْ امر مولا ساقط می‌شود و اگر امر ساقط شـد، وجهی برای تکرار نمـاز وجود نـدارد. در مورد «صـلّ مع التیمّم» نیز اگر فرض کنیم شـارع به ما اجازه داده باشـد که نماز با تیمّم را در اوّل وقت اتیـان کنیم، وقتی نماز با تیمّم، تحقّق پیـدا کرد غرض مولا در ارتباط با این امر حاصل شـده و امر ساقط می‌شود و وجهی برای تکرار نماز با تیمّم وجود ندارد. همچنین وقتی نسبت به طهارت، یقین سابق و شکّ لاحق وجود داشت و شارع به ما گفت: «صلّ مع الطهارهٔ الاستصـحابیّهٔ» و ما نماز با طهارت استصـحابی را اتیان کردیم، غرض مولا در ارتباط با این امر حاصل شـده و امر مولا ساقط می‌شود و وجهی برای تکرار نماز با طهارت استصحابیّه وجود ندارد. لذا این مسئله، یک مسأله عقلی بدیهی است که از آن به إجزاء تعبیر می‌کنیم.

معنای إجزاء- در اینجا- این است که لازم نیست همین مأمور به- با همین خصوصـیات- دوباره تکرار شود. ولی همان‌طور که سابقاً هم این بحث را تـا حـدّی ذکر کردیم و مرحوم آخونـد هم یـک مطلبی را مطرح کردنـد، در اینجـا نیز همـان مطلب قبلی خود را با توضـیح بیشتر و اشـاره به بعضـی از چیزهـایی که در شـرع وارد شـده- مثـل نمـازی که انسـان خوانـده و بـار دیگر بـا جماعت اعاده می‌کنـد- دوباره متعرّض می‌شود و الّا براساس بیانی که عرض کردیم، وقتی امری امتثال شـد، دیگر نه امتثال عقیب الامتثال می‌تواند معنایی داشته باشد و نه تبدیل امتثال. امّا امتثال عقیب الامتثال، صحیح نیست زیرا اگر در امتثال اوّل کمبودی وجود ندارد و واقعاً آن عمل اوّل اتّصاف به امتثال دارد، با امتثال اوّل غرض مولا حاصل شده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۷

و امر ساقط می‌شود و امتثال دوّم معنایی نخواهـد داشت. امتثالْ در ارتباط با امر است و وقتی امری وجود نداشـته باشـد، امتثالْ صدق نمی‌کنـد. در تعبیرات عرفی مـا نیز همین‌طور است، تـا دسـتوری نباشـد، عرفْ کلمه امتثـال را به کار نمی‌برد. همچنین عنوان تبـدیل امتثال نیز نمی‌تواند صحیح باشد. مسأله تبدیل امتثال دارای دو فرض است: ۱- امتثال اوّل را نادیده گرفته و به‌جای آن امتثال دیگری را جایگزین کند. ۲- امتثال دوّم را ضـمیمه به امتثال اوّل کرده و مجموع آن دو را امتثال واحـدی قرار دهـد. شایـد این معنا با امتثال عقیب الامتثال سازگاری بیشتری داشـته باشـد ولی ما با عنوان آن کاری نـداریم. البته ما گفتیم: تبـدیل امتثال در افراد عَرْضـیّه مانعی نـدارد، امّا در افراد طولیّه معقول نیست و بحث ما در افراد طولیّه است. مثال: مولا نـذر می‌کنـد یک عبـد آزاد کند، در مقام وفای به نذر هم می‌تواند یک عبد را آزاد کند و هم می‌تواند با یک صـیغه ده عبد را آزاد کند و مثلًا بگوید: «أیّها العبید العشرهٔ أعتقتکم». و یـا در مثالهای عادی، گاهی مولا به عبـدش می‌گویـد: «لیوان آبی بیاور» و او می‌رود به‌جای یک لیوان پنـج لیوان می‌آورد. در افراد عَرْضـیه بحثی نـداریم، زیرا در مواردی که تقییـد به وحـدت نیست، آنچه مطلوب مولاست، ظرف ماء یا عتق عبـد است بـدون اینکه مقیّد به وحدت باشد و ظرف ماء و عتق عبد همان‌طور که در ضمن یک فرد می‌تواند تحقق پیدا کند در ضمن چند فرد هم می‌تواند تحقق پیدا کند.

امّـا بحث مـا در افراد طولیه است که اوّل ظرف آبی در اختیـار مولاـ قرار دهـد سـپس ظرف آب دیگری برای او بیاورد. آیا در اینجا امتثال مجـددی تحقق پیـدا می‌کنـد؟ به این صورت که امتثال اوّل نادیده گرفته شده و امتثال دوّم جایگزین آن شود و یا مجموع آن دو به‌صورت امتثال واحدی درنظر گرفته شود. در ارتباط با این بحث، مرحوم آخوند همان تفصیلی را که سابقاً بیان کردند در اینجا نیز مطرح می‌کنند ولی با توجه به اینکه بحث ایشان در اینجا قدری مفصّل‌تر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۸

است و بعضی از جنبه‌های شرعی را نیز به آن اضافه کرده‌اند، ما ناچاریم هم بیان ایشان را مجدداً مطرح کنیم و هم جواب از آن را.

کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند می‌فرماید: تبدیل امتثال به این معنا که امتثال اوّل را کنار گذاشته و از عنوان امتثال خارج کند و امتثال دوّم را جایگزین آن نماید مانعی ندارد، امّا انضمام دو امتثال به یکدیگر درست نیست. ایشان برای عدم جواز انضمام دلیلی اقامه نمی‌کند ولی برای جواز مورد اوّل- یعنی کنار گذاشتن امتثال اوّل و قرار دادن امتثال دوّم به‌جای آن- دلیل اقامه می‌کند. ایشان می‌فرماید: امتثالی که تحقق پیدا می‌کند، یک‌وقت علت تامّه برای حصول غرض نهایی ۳۸] مولاست و با تحقق این فرد، هیچ‌گونه غرضی برای مولا باقی نمی‌ماند. در این صورت جایی برای تبدیل امتثال نیست. مثل اینکه مولا به عبد خود دستور دهد که در دهان من آب بریز تا عطش من برطرف شود. وقتی این مأمور به در خارج تحقق پیدا کرد، عطش مولا برطرف شده و زمینه‌ای برای تبدیل امتثال باقی نمی‌ماند. در اینجا تبدیل امتثال جایز نیست. امّا گاهی امتثالْ علت تامّه برای حصول غرض نهایی مولا نیست، مثل اینکه مأمور به این باشد که عبدْ آب را- برای خوردن یا وضو یا غیر آن- در اختیار مولا قرار دهد و عبد این کار را انجام دهد. در این صورت تا وقتی مولا از این آب استفاده نکرده و غرض نهایی او حاصل نشده است چه مانعی دارد که عبد در مقام تبدیل امتثال برآمده و ظرف آب تمیزتر یا خنک‌تر تهیه کرده و در اختیار مولا قرار دهد؟ این معنا نه تنها جایز است بلکه شاید عبد مورد تشویق مولا هم قرار گیرد، زیرا این امر کاشف از شدّت

علاقه عبد به مولاست که با وجود اینکه این عمل برای او لازم نبوده ولی به جهت شدّت علاقه به مولا این کار را انجام داده است.
مرحوم آخوند می‌فرماید: تبدیل امتثال در اینجا مانعی ندارد، زیرا هنوز علت محدثه امر به قوّت خودش باقی است. غرضی که مولا را وادار بر امر کرده هنوز تحقق پیدا نکرده است لذا امر به قوّت خود باقی است.
مرحوم آخوند می‌فرماید: شاهد این مطلب این است که اگر عبد آب را در اختیار مولا قرار داد ولی قبل از حصول غرض مولا، مثلًا ظرف آب از دست مولا- افتاد و بر زمین ریخت، ازنظر عقل و عقلاء، عبد وظیفه دارد که مجدداً آب را در اختیار مولا قرار دهد و لازم نیست به انتظار امر مجدد مولا باشد بلکه همان امر اوّل به قوّت خود باقی است و اقتضاء می‌کند که باید مجدداً ظرف آب را در اختیار مولا قرار دهد. بنابراین به مجرّد اینکه عبدْ آب را در اختیار مولا قرار می‌دهد، امر ساقط نشده و تا وقتی که غرض مولا حاصل نشده است، امر به قوّت خود باقی است و هنگامی که امر به قوّت خود باقی است چرا تبدیل امتثال جایز نباشد؟ سپس مرحوم آخوند شاهدی از باب فقه و شرعیّات مطرح کرده و می‌فرماید: اگر کسی نماز یومیه‌اش را به‌صورت فرادی خوانده است، سپس جماعتی در ارتباط با همان نماز برپا شد- برحسب بعضی از روایات ۳۹]- مستحب است این شخص نماز خود را با جماعت اعاده کند. گویا مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: این، همان تبدیلِ امتثال است و الّا نماز فرادی که خوانده نقصی نداشته ولی درعین‌حال روایات می‌گوید مستحب است این نماز را با جماعت اعاده کند. این مسئله مثل این است که عبدْ ظرف آب بهتری را در اختیار مولا قرار دهد.[۴۰]

بررسی کلام مرحوم آخوند

اشاره

اوّلًا: با قطع‌نظر از استشهاد فقهی که ایشان مطرح کردند، درصورتی‌که بیان

ایشان در ارتباط با آن امر عقلی درست باشد، این بیان هم در تبدیل الامتثال جریان پیدا می‌کند و هم در انضمام دو امتثال به یکدیگر، زیرا اگر امر ساقط نشده باشد، همان‌طور که در افراد عَرْضیه، عبد از ابتدا می‌توانست به‌جای یک ظرف آب، افراد متعددی را در آنِ واحد در اختیار مولا قرار دهد، در افراد طولیه هم وقتی تبدیل امتثال جایز شد، چه مانعی از انضمام وجود دارد؟ برود ظرف آب دوّم را بیاورد و در کنار ظرف اوّل قرار دهد و مجموع را به‌صورت امتثال واحدی قرار دهد. خلاصه اینکه بیان مرحوم آخوند همان‌طور که دلالت بر جواز تبدیل امتثال می‌کند دلالت بر جواز انضمام دو امتثال به یکدیگر نیز می‌کند و فرقی بین این دو وجود ندارد. پس چرا مرحوم آخوند مسأله تبدیل امتثال را تجویز می‌کند ولی انضمام را جایز نمی‌داند؟ ثانیاً: آنچه گفتیم برفرض این بود که کلام ایشان صحیح باشد، درحالی‌که به‌نظر ما فرمایش ایشان ناتمام است. وجه این مطلب را ما در بحث‌های سابق مطرح کردیم و در اینجا با توضیح بیشتری بیان می‌کنیم: ما گفتیم: در ارتباط با مسأله اطاعت مولا، حاکمْ عبارت از عقل است. و عقلْ لزوم اطاعت مولا-را محدود به‌خصوص مواردی نمی‌داند که مولا امری صادر کرده باشد بلکه در جایی که امر هم صادر نشده اطاعت مولا را لازم می‌داند. اگر در غیاب مولا فرزند او در آب افتاد و مشرف به هلاکت شد، آیا عبد- بما أنّه عبد- باید فرزند مولا-را نجات دهد یا اینکه می‌تواند از نجات دادن او امتناع کرده و بگوید: «مولا که امری صادر نکرده [۴۱] و من تابع امر مولا هستم بنابراین نجات دادن فرزند مولا ضرورتی ندارد»؟ عقل و عقلاء چنین چیزی را نمی‌پذیرند بلکه در اینجا می‌گویند: «چون غرض مولا و حبّ او نسبت به فرزندش روشن است و اگر حاضر بود قطعاً امر مؤکّدی در این زمینه صادر می‌کرد، اکنون که غایب است و به‌علت غیبت و عدم اطلاع، امری صادر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۱

نکرده است، این سبب نمی‌شود که عبد وظیفه عبودیت خود را فراموش کند بلکه برای او واجب است که در مقام نجات فرزند مولا برآید». باید توجه داشت که این مسئله از باب وجوب نجات نفس محترمه نیست بلکه در ارتباط با مقام مولویت و عبودیت است. در ارتباط با این دو عنوان، عقل و عقلاء حکم به لزوم می‌کنند. البته در این زمینه مثال‌های دیگری نیز هست که در آنها مسأله حفظ نفس هم نیست که موجب مناقشه شود. مثلًا در همین آقا و نوکرهای عرفی- که مسأله ملکی هم نیست- اگر صاحب‌خانه در منزل حضور نداشته باشد ولی نوکر او حضور داشته باشد و میهمانی برای صاحب‌خانه وارد شود که نوکر می‌داند این میهمان مورد علاقه شدید صاحب‌خانه است و اگر صاحب‌خانه حضور داشت از او استقبال می‌کرده و پذیرایی کامل می‌نمود، حال که صاحب‌خانه حضور ندارد نوکر نمی‌تواند این میهمان را رد کند و بگوید: من تابع امر و دستور صاحب‌خانه هستم و چون صاحب‌خانه در این زمینه امری صادر نکرده، ملزم به راه دادن و پذیرایی از این میهمان نیستم. عقل و عقلاء می‌گویند: «اینجا نیاز به دستور ندارد، تو که می‌دانی اگر خود صاحب‌خانه حضور داشت چه احترام و اکرامی نسبت به این میهمان روا می‌داشت و حتی در ارتباط با اکرام و احترام او اوامر متعدّدی صادر می‌کرد، بنابراین بر تو لازم است که او را اکرام کنی و نمی‌توانی عذر بیاوری که صاحب‌خانه دستوری در اینجا صادر نکرده است». بنابراین وقتی در موالی و عبید عرفی که حتی مسأله ملکیت هم مطرح نیست، وجوب اطاعت مطرح است، در موالی و عبید فقهی که مسأله مالکیت و مملوکیت مطرح است، تردیدی در این نیست که اگر غرض حتمی مولا بر عبدش مشخص باشد، نیازی به امر ندارد بلکه لزوم اطاعت در جای خودش محفوظ است. مورد دیگری که تردید در آن نیست این است که امری الزامی یا وجوبی از ناحیه مولا در کار باشد، بدون اشکال در اینجا هم اطاعتْ بر عبد لازم است. حال در اینجا بحثی مطرح می‌شود که آیا لزوم اطاعتی که در مورد وجود امر مطرح می‌کنید با لزوم اطاعتی که در مورد عدم وجود امر مطرح کردید، دارای یک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۲

ملاک و مناط است یا اینکه ملاک آن دو با یکدیگر فرق دارد؟ با دقّت در مسئله درمی‌یابیم که ملاک لزوم اطاعت در هر دو

یکسان است. ملاکْ لزوم تحصیل غرض مولاست ولی آشنا شدن با غرض مولا در بیشتر موارد از طریق اوامر تحقق پیدا می‌کند. در بعضی موارد، غرض مولا- روشن است، مثلًا در جایی که بچه مولا در آب افتاده و در شرف هلاکت است غرض مولا روشن است ولی وقتی مولا- تشنه است، عبد درصورتی غرض باطنی مولا- را متوجه می‌شود که امری از ناحیه مولا صادر شود. بنابراین ملاکْ حصول غرض مولاست و در جایی هم که مسأله امر مطرح است و به دنبال امر، مسأله لزوم اطاعت مطرح است، خود امر موضوعیتی ندارد بلکه امر به‌عنوان کاشف از غرض مولاست. امر کاشفی است که عبد در اکثر موارد به آن نیاز دارد چون غرض مولا در اکثر موارد برای عبد نامعلوم است. در نتیجه ملاک در هر دو مورد یک چیز است. حال با توجه به این مقدّمه، در مقام جواب از آن دو مثالی که مرحوم آخوند مطرح کردند برمی‌آییم: در جایی که مولا- دستور آب آوردن صادر کرد و عبد هم این دستور مولا را اطاعت کرد و آب را در اختیار او قرار داد ولی قبل از اینکه مولا موفق به استفاده از آب گردد، ظرف آب از دست او افتاد و آب‌ها بر زمین ریخت، در اینجا ما هم قبول داریم که بر عبد لازم است مجدداً آب را در اختیار مولا- قرار دهد ولی آیا این از چه بابی است؟ آیا از باب این است که امر اوّل مولا به قوّت خودش باقی است و با آوردن ظرف آب، امر اوّل ساقط نشده است لذا با ریخته شدن آب بر زمین، بر عبد لازم است که مجدداً آب را در اختیار مولا قرار دهد، یا اینکه از باب دیگری است؟ امر مولا با آوردن آب ساقط شده است، چون هدفْ تمکّن از آب بوده و این هدف تحقق پیدا کرده است. ما در بحث‌های گذشته گفتیم که آن غرض‌هایی را می‌توان مرتبط به امر دانست که در ارتباط با فعل عبد باشد امّا جایی که مولا یک غرض نهایی دارد که جزء اخیر آن عبارت از فعل خود مولاست، نمی‌تواند مرتبط به امر باشد. تمکّن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۳

از آب در ارتباط با امر است امّا رفع عطش در ارتباط با امر نیست. رفع عطش دو مقدّمه دارد: یکی ارتباط به عبد دارد و دیگری مربوط به خود مولاست و اتّفاقاً جزء اخیر آن همان فعلی است که ارتباط به مولا دارد. بنابراین رفع عطش نمی‌تواند به‌عنوان غرض از امر مطرح باشد. غرض از امر عبارت از چیزی است که فعل عبد به‌عنوان علت تامّه برای تحقق آن می‌باشد و در این مثال آنچه می‌تواند غرض از امر باشد، عبارت از تمکّن مولا از آب است ولی مولا روی این تمکّن نظر استقلالی ندارد بلکه آن را مقدّمه عمل خودش قرار داده که به ضمیمه عمل خودش، رفع عطش تحقق پیدا کند. حال می‌گوییم: در اینجا که عبد آب را در اختیار مولا قرار داد امّا ظرف آب قبل از استفاده مولا- بر زمین ریخت، غرض از امر حاصل شده، تمکّن مولا حاصل شده ولی این تمکّن به‌عنوان مقدّمه برای عمل خود مولا- بود که آب را در شرب و وضو استفاده کند و وقتی آب بر زمین ریخته شد، زمینه‌ای برای فعل مولا وجود ندارد. در اینجا امر مولا ساقط شده است ولی با توجه به اینکه عبد علم به غرض مولا دارد، می‌داند که الآن هم غرض مولا متعلّق به این هست که مجدداً تمکّن از آب پیدا کند. پس اینکه ما می‌گوییم: «برای عبد لازم است که برای مرتبه دوّم آب را در اختیار مولا قرار دهد» دلالت بر بقاء امر اوّل نمی‌کند. امر اوّل تمام شده است و متعلّق آن- یعنی تمکّن از آب- در خارج تحقق پیدا کرده است ولی گاهی مولا به تمکّن از آب نظر استقلالی دارد که در این صورت با تمکّن از آب- هرچند یک لحظه باشد- همه چیز تمام می‌شود. امّا گاهی تمکّن از آب را به‌عنوان مقدّمه برای فعل خودش قرار می‌دهد، در این صورت وقتی تمکّن از آب از بین رفت و مولا نتوانست آب را مورد استفاده قرار دهد، چنانچه غرض نهایی مولا، بر عبد روشن باشد، بر عبد لازم است که دوباره آب را در اختیار او قرار دهد. همان‌طور که اگر از ابتدا غرض نهایی مولا- برای عبد روشن بود، برای او لازم بود که آب را در اختیار مولا قرار دهد هرچند امری هم از ناحیه مولا صادر نمی‌شد. این مسئله همانند مسأله افتادن فرزند مولا در حوض آب است. همان‌طور که در آنجا ما نمی‌توانیم مسأله امر را مطرح کنیم بلکه همین اندازه که عبد از غرض مولا آگاهی دارد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۴

و به علاقه او نسبت به فرزندش واقف است، بر عبد لازم است که فرزند مولا را از غرق شدن نجات دهد. پس ما نمی‌توانیم این

فرض را دلیل بر بقاء امر گرفته و مسأله تبدیل امتثال را از آن استفاده کنیم و بگوییم: «آنجایی هم که آب را در اختیار مولا قرار داده، تا وقتی مولا آب را استفاده نکرده، امر باقی است- اگرچه آبها سالم است و بر زمین نریخته است- و عبد می‌تواند ظرف آب دیگری آورده و به‌جای ظرف اوّل قرار دهد». این معنا به‌نظر ما معقول نیست. اگر هدف مولا رفع عطش است، این ارتباطی به عبد ندارد، ارتباطی به امر ندارد. مولا که به عبد نگفته است: «عطش مرا برطرف کن»، نگفته است: «آب را در گلوی من بریز»، او گفته: «برای من ظرفی آب بیاور»، یعنی می‌خواهم دسترسی به آب پیدا کنم. و این تمکّن، با آوردن اوّلین ظرف آب حاصل شده است و مأمور به، کمبودی ندارد و برای مولا حالت انتظاری وجود ندارد. بنابراین استفاده‌ای که مرحوم آخوند از این مثال کردند صحیح نیست و علت اینکه در این مورد عبد باید دوباره آب را در اختیار مولا ـ قرار دهد، باقی بودن امر اوّل مولا نیست بلکه علم به بقاء غرض نهایی مولاـست. در نتیجه ما نه «امتثال بعد از امتثال» را می‌توانیم بپذیریم و نه «تبدیل امتثال به امتثال دیگر» را- به هر دو صورتش، یعنی قرار دادن امتثال دوّم به‌جای امتثال اوّل و یا قرار دادن مجموع به‌صورت امتثال واحد-. آنچه در اینجا باقی می‌ماند دو مورد است که در شرع وارد شده و مرحوم آخوند یک مورد آن را ذکر کرده است و ظاهر این دو مورد با نظریه مرحوم آخوند تطبیق می‌کند. یعنی مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید: این مطلبی که ما گفتیم: «عقل برآن دلالت می‌کند»، در شرع هم مورد تأیید قرار گرفته است. مورد اوّل: اگر کسی نماز یومیه‌اش را به‌صورت فرادی خوانده باشد سپس در ارتباط با همان نماز، جماعتی تشکیل شود، روایات و فتاوی دلالت بر استحباب اعاده آن نماز به همراه جماعت می‌نمایند. حتی اکثر فقهاء می‌گویند: فرقی نمی‌کند که آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۵

نماز را به‌صورت فرادی خوانده باشد و سپس جماعتی در آن مورد تشکیل شود یا این که مثلًا در وسط نماز ظهرِ فرادی بود و جماعتی به عنوان ظهر تشکیل شد که در این صورت پس از اتمام نماز ظهر فرادی به جماعت ملحق شود و با جماعت اعاده کند.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این یک مصداق روشن برای تبدیل امتثال به امتثال دیگر است خصوصاً با توجه به تعبیراتی که در بعضی از روایات شده که «یختار اللَّه أحَبَّهُما إلیه».[۴۲] مورد دوّم: در فقه گفته‌اند: اگر موجب نماز آیات از چیزهایی است که ادامه دارد و زود از بین نمی‌رود- مثل خسوف و کسوف، به خلاف زلزله- انسان خوب است اکتفا به یک نماز آیات نکند بلکه اوّلین نماز آیات را که به عنوان وجوب انجام داد، مستحب است تا وقتی که موجب باقی است نماز آیات را تکرار کند. بررسی دو موردی که در فقه وارد شده است: قبل از بررسی این دو مورد لازم است مطلبی را- که به‌صورت یک ضابطه کلّی است و هم در اینجا و هم در موارد مشابه آن جریان دارد- مطرح کنیم: اگر ما یک مسأله عقلی بدیهی داشته باشیم و در مقابل آن، یک دلیل تعبدی شرعی- مثل ظاهر آیه یا روایت- داشته باشیم چه باید بکنیم؟ آیا وظیفه داریم ظهور آیه را بگیریم و از دلیل عقلی قطعی رفع ید کنیم یا اینکه اگر نتوانستیم ظاهر را توجیه کنیم از آن رفع ید کرده و بگوییم: این از متشابهات است که «یردّ علمه إلی اللَّه و إلی رسوله صلی الله علیه و آله»[۴۳]. مسأله متشابهات موارد زیادی مشابه دارد و چه‌بسا کسانی که نتوانسته‌اند تحلیل درستی نسبت به آن داشته باشند دچار انحراف شده‌اند. مثلًا ظاهر آیه شریفه (و جاء ربّک و الملک صفّاً صفّاً)[۴۴] این است که ملائکه صفوفی تشکیل می‌دهند و پروردگار متعال می‌آید آن صفوف را از نزدیک می‌بیند و این معنا ظهور در تجسّم خداوند دارد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۶

به‌همین‌جهت در اسلام گروهی به نام مجسِّمه پیدا شده‌اند که قائل به تجسّم پروردگار می‌باشند و شاید مستند آنها این آیه و آیاتی از این قبیل باشد. درحالی‌که ما یک برهان عقلی قطعی داریم بر اینکه خداوند منزّه از تجسّم است و تجسّم، ملازم با نیاز و احتیاج است و هیچ‌گونه سازشی با واجب‌الوجود ندارد. در اینجا اگر ما توانستیم ظاهر آیه را توجیه کنیم، این کار را انجام می‌دهیم، همان گونه که نحویین گفته‌اند: در اینجا مضافی در تقدیر است، یعنی «جاء أمرُ ربّک».[۴۵] ولی اگر نتوانستیم توجیهی نسبت به آیه ارائه

کنیم آیا باید مانند مجسّمه ظاهر آیه را اخذ کنیم و مطلب عقلی بدیهی را کنار بگذاریم و بگوییم: «آیه کشف می‌کند از اینکه شما در برهانتان اشتباه کرده‌اید»، یا اینکه مطلب عقلی بدیهی را اخذ کرده و آیه را جزء متشابهات بدانیم که (ما یعلم تأویله إلّا اللَّه و الراسخون فی العلم ...)[۴۶] و کسانی که می‌خواهند آن را بفهمند باید از طریق وحی و نبوت وارد شوند؟ برخورد صحیح همین راه دوّم است. حال با توجه به مطلب فوق به جواب این دو مورد می‌پردازیم: جواب اوّل: اگر در ارتباط با این دو موردی که در شریعت وارد شده نتوانستیم راه حلّ صحیحی ارائه دهیم موجب نمی‌شود که از حکم عقلی بدیهی دست برداریم.

خود ائمه علیهم السلام به ما فرموده‌اند: «اگر در روایات ما به مطالبی برخورد کردید و معنای آنها را نفهمیدید علم آنها را به خود ما برگردانید».[۴۷] این جواب نسبت به هر دو مورد جریان دارد. جواب دوّم: در اینجا لازم است هریک از دو مورد را جداگانه بررسی کنیم:

بررسی مورد اوّل:

اشاره

در روایات مورد اوّل، سه مطلب وجود دارد که ما باید هریک از این سه مطلب را جداگانه مورد بحث قرار دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۷

مطلب اوّل: همه این روایات،[۴۸] در مسأله استحباب اعاده مشترکند و ما باید بحث کنیم که آیا مورد استحباب کجاست؟ مطلب دوّم: در بین این روایات دو روایت صحیحه است که در آنها علاوه بر مسأله استحباب اعاده، تعبیر بالاتری وجود دارد: در یکی از این دو روایت، بعد از ذکر استحباب اعاده، می‌فرماید:

«یجعلها الفریضۀ» یعنی نماز اعاده شده را فریضه قرار دهد.[۴۹] در روایت دیگر به دنبال «یجعلها الفریضۀ» می‌فرماید: «إن شاء».[۵۰]

مطلب سوّم: در روایت دیگری که سندش ضعیف است جمله «یجعلها الفریضۀ» را ندارد بلکه به دنبال ذکر استحباب اعاده می‌فرماید: «یختار اللَّه أحَبَّهُما إلیه» یعنی بعد از اعاده این نماز، خداوند از این دو نماز هرکدام را که نزد او محبوب‌تر است اختیار می‌کند.[۵۱] این روایت را مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده است. حال ما باید هریک از این مطالب را جداگانه مورد بحث قرار دهیم:

مطلب اوّل: مسأله «استحباب اعاده»

در اینجا از دو جهت باید بحث کنیم: اوّلًا: ما باید ببینیم آیا مورد استحباب اعاده کجا است؟ مشهور می‌گویند:[۵۲] استحباب اعاده در دو مورد است: ۱- کسی نمازی- مثلًا نماز ظهر- را خوانده سپس جماعتی در ارتباط با همان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۸

نماز تشکیل شود، که در این صورت اعاده مستحب است. ۲- کسی مشغول نمازی- مثلًا نماز ظهر- است و در این هنگام جماعتی در ارتباط با همان نماز تشکیل شود، در این صورت نمازی را که به آن مشغول است به همان عنوان- مثل عنوان ظهر- تمام کند و پس از تمام شدن مستحب است به جماعت ملحق شده و نمازی که خوانده دوباره با جماعت اعاده کند. مشهور و مرحوم آخوند این‌طور می‌گویند ولی شیخ طوسی رحمه الله در کتاب تهذیب ۵۳] می‌گوید: مورد استحباب اعاده در جایی است که کسی مشغول نمازی- مثلًا نماز ظهر- است و در این هنگام جماعتی در ارتباط با همان نماز تشکیل شود[۵۴]. مفاد روایت این است که این

شخص نمازش را از فریضه به نافله عدول دهد وقتی نافله شد دو خصوصیت پیدا می‌کند: اوّلًا: سر دو رکعتی می‌توان سلام داد و ثانیاً: قطع آن جایز است. آن‌وقت این شخص یا نماز را سر دو رکعتی سلام دهد و خود را به جماعت برساند و یا آن را قطع کرده و خود را به جماعت برساند. ما فعلًا در این مقام نیستیم که بحث کنیم آیا مورد روایات، چیزی است که شیخ طوسی رحمه الله مطرح کرده یا مورد آنها چیزی است که مشهور و مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند ولی خواستیم به‌صورت اجمال بگوییم که این مسئله مسلّم نیست که مورد روایات استحباب اعاده چیزی باشد که مشهور می‌گویند تا مرحوم آخوند بتواند از آن مسأله تبدیل امتثال به امتثال دیگر را استفاده کند. بلکه محتمل است مورد روایات همان چیزی باشد که شیخ طوسی رحمه الله مطرح کرده است و در این صورت ارتباطی به بحث ما پیدا نمی‌کند زیرا این شخص نماز خود را نخوانده تا خواندن آن با جماعت به‌عنوان امتثال بعد از امتثال مطرح باشد. ثانیاً: برفرض که از احتمال اوّل صرف‌نظر کرده و مورد روایات را همان چیزی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۹

بدانیم که مشهور قائلند یعنی اگر کسی نمازی را به‌صورت فرادی خواند و پس از فراغت از آن، جماعتی در ارتباط با همان نماز تشکیل شد، اعاده مستحب است و اگر در وسط نمازی که فرادی می‌خواند، جماعتی در ارتباط با آن نماز تشکیل شد، آن نماز را تمام کرده، سپس با جماعت اعاده کند. در این صورت، ما در جواب مرحوم آخوند می‌گوییم: آنچه شما (مرحوم آخوند) می‌خواهید برای آن استدلال کنید، مسأله جواز تبدیل امتثال به امتثال دیگر است. و این در جایی است که مولا امری وجوبی داشته باشد و عبدْ دستور مولا را انجام داده و اکنون می‌خواهد آن را دوباره انجام داده و امتثال دوّم را جایگزین امتثال اوّل بنماید. حال ما به سراغ این روایات می‌آییم تا ببینیم مدلول این روایات چیست؟ از این روایات، دو حکم استنباط می‌شود: یک حکم وجوبی که متعلّق به «طبیعت صلاة» است و یک حکم استحبابی که متعلّق به «اعاده صلاة به‌صورت جماعت» است. امتثال حکم وجوبی به این است که فردی از افراد این طبیعت در خارج تحقق پیدا کند. ولی امتثال حکم استحبابی، ربطی به حکم وجوبی متعلّق به طبیعت صلاة ندارد. این یک حکم استحبابی مستقل است و ربطی به (أقیموا الصّلاة) ندارد.

یعنی درحقیقت، جماعتْ آن‌قدر دارای برکات و ثواب است که وقتی کسی نماز خود را به‌صورت فرادی خوانده و مواجه با برپایی جماعت می‌شود و با خود می‌گوید: «ای کاش نمازم را نخوانده بودم و با جماعت می‌خواندم». شارع مقدس در اینجا دایره ثواب نماز جماعت را توسعه داده و گفته است: «حتی کسی که نمازش را فرادی خوانده، مستحب است نماز خود را با جماعت اعاده کند». این چه ربطی به «تبدیل امتثال به امتثال دیگر» دارد؟ این یک حکم استحبابی به دنبال حکمی وجوبی است. مثل اینکه مولایی به عبد خود بگوید: «برای من یک ظرف آب بیاور» سپس بگوید: «اگر ظرف دوّم را هم بیاوری خوب است». در اینجا اگر عبد ظرف دوّم را آورد، معنایش این نیست که ظرف دوّم جانشین ظرف اوّل شده و امتثال اوّل، تبدیل به امتثال دیگر شده باشد، بلکه آوردن ظرف اوّل، مربوط به حکم وجوبی و آوردن ظرف دوّم، مربوط به حکم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۰

استحبابی است و مسأله تبدیل امتثال به امتثال دیگر در جایی است که حکمی وجود داشته باشد و ما بخواهیم فرد دوّم را جانشین فرد اوّل قرار دهیم، درحالی‌که ما اگر بر نفس استحبابِ اعاده- که مشترک بین همه روایات بود- تکیه کنیم و موردش را همان موردی بدانیم که مشهور قائلند، نمی‌توانیم از نفس استحباب اعاده، تبدیل امتثال به امتثال دیگر را استفاده کنیم و همان گونه که گفتیم: حکم وجوبی، متعلّق به طبیعت نماز و حکم استحبابی متعلّق به اعاده نماز به‌صورت جماعت است و هیچ ربطی به تبدیل امتثال به امتثال دیگر ندارد.

مطلب دوّم: جمله «یجعلها الفریضة»

گفتیم: در یکی از روایات این باب پس از ذکر استحباب اعاده می‌فرماید: «و یجعلها الفریضهٔ» و در دیگری می‌فرماید: «یجعلها الفریضهٔ إن شاء» حال باید ببینیم معنای «یجعلها الفریضهٔ» چیست؟ معنای این عبارت این نیست که نماز دوّمی را که با جماعت می‌خواند به نیّت وجوب بخواند، بلکه به این معنا است که عناوینی که در نمازهای مختلف وجود دارد، عناوین قصدیه است. کسی که اوّل ظهر نماز می‌خواند اگر فقط قصد کند که «من چهار رکعت نماز می‌خوانم» و عنوان ظهریت را قصد نکند، چنین نمازی به‌عنوان نماز ظهر واقع نمی‌شود و اگر بنا بود که اوّلین چهار رکعت، خواه‌ناخواه متمحّض در نماز ظهر باشد چه معنا داشت که کسی بگوید: «من نماز عصر را خوانده‌ام و نماز ظهر را فراموش کرده‌ام»؟ درحالی‌که این معنا در روایات مطرح است. روایات زیادی وجود دارد که در آنها در مورد کسی که نماز عصر را خوانده و نماز ظهر را فراموش کرده سخن گفته‌اند.

در این روایات وارد شده که چنین کسی اگر در وسط نماز است عدول کند و اگر بعد از نماز یادش آمد، مسأله اشتراط ترتیب از بین می‌رود و وظیفه او این است که بعد از اتمام نماز عصر، نماز ظهر را بخواند.[۵۵]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۱

بنابراین عناوین مطرح‌شده در مورد نماز، عناوین قصدیه است. حتی اداء و قضاء هم عنوانش قصدی است. در این صورت چه مانعی دارد که بگوییم: «معنای «یجعلها الفریضهٔ» این است که شخصی که نماز خود را با جماعت اعاده می‌کند همان عنوان فریضه- مثلًا ظهر- را که در نماز فرادی قصد کرده بود، قصد نماید. معنای «یجعلها الفریضهٔ» این نیست که نماز دوّم را به نیّت وجوب بخواند به‌گونه‌ای که گویا اصلًا نماز ظهر را نخوانده است. پس اگر بخواهیم استحباب اعاده تحقق پیدا کند راهی غیر از این نداریم که بگوییم: «در نماز اعاده شده همان عنوانی را که در نماز فرادی قصد کرده بود- مثل ظهریت و ...- را قصد نماید» و الّا اگر بخواهد به‌عنوان نماز دیگر باشد، مسأله اعاده نمی‌تواند تحقق داشته باشد. امّا آن روایتی که به دنبال «یجعلها الفریضهٔ» کلمه «إن شاء» را ذکر کرده است، قدری کار را مشکل می‌کند و ما نمی‌توانیم بگوییم: «معنایش این است که اگر می‌خواهد عنوان صلاهٔ قبلی- مثل ظهریت- را قصد کند و اگر نمی‌خواهد این عنوان را قصد نکند»، بلکه در ارتباط با استحباب، حتماً باید عنوان صلاهٔ قبلی- مثل ظهریت- قصد شود، پس چگونه این معنا را با «إن شاء» جمع کنیم؟ برای حلّ این مسئله می‌گوییم: «معنای «یجعلها الفریضهٔ» با توجه به «إن شاء» این است که مکلّف اگر خواست می‌تواند این ظهری را که اعاده می‌کند به‌عنوان قضای نماز ظهری که قبلًا از او فوت شده است قرار دهد- درصورتی‌که نماز ظهری از او فوت شده باشد- اگر هم خواست می‌تواند به‌عنوان اعاده نماز ظهری که فرادی خوانده قرار دهد». این معنا هم با تعلیق بر مشیّت سازگار است و هم در بعضی از روایات به آن تصریح شده که این نماز ظهری را که با جماعت اعاده می‌کند، می‌تواند به‌عنوان قضای نماز ظهری که از او فوت شده قرار دهد.[۵۶] در نتیجه، در صورت تعلیق بر مشیّت، نمی‌توانیم بگوییم: «تعیّن در این معنا دارد که اگر دلش می‌خواهد نیّت ظهر کند و اگر دلش می‌خواهد نیّت ظهر نکند».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۲

مطلب سوّم: جمله «یختار اللّه أحبّهما إلیه»

در ارتباط با این جمله باید دانست که: اوّلًا: روایتی که این جمله در آن است، ازنظر سند اعتباری ندارد.[۵۷] ثانیاً: برفرض که از ضعف سند روایت هم صرف‌نظر کنیم، باید ببینیم آیا معنای این روایت چیست؟ اگر بخواهیم ما نحن فیه را با مثالهای عرفی مقایسه کنیم می‌گوییم:

«ما نحن فیه مثل این است که عبد لیوان آبی را در محضر مولا قرار دهد، سپس لیوان آب دیگری برای او بیاورد- هرچند این با

تبدیل امتثال، خیلی سازگار نیست- و مولا- این دو لیوان آب را مورد توجه قرار دهد و هرکدام جاذبه بیشتری داشت برای خود اختیار کند. در اینجا هم عبد دو نماز خوانده و در اختیار خداوند قرار داده است و خداوند می‌آید بین این دو نماز مقایسه می‌کند- با اینکه ثواب جماعت قابل مقایسه با ثواب نماز فرادی نیست- و مثلًا می‌بیند نماز اوّل، خلوص و حضور قلب بیشتری دارد، لذا آن را اختیار می‌کند، اگرچه نماز دوّم با جماعت بوده است». درحالی‌که مراد از روایت نمی‌تواند چنین معنایی باشد. در خود این روایات، این معنا مفروض است که این دو نماز، فقط از جهت جماعت و فرادی با یکدیگر فرق دارند و نسبت به حضور قلب و خلوص و امور دیگر هیچ فرقی با یکدیگر ندارند. اگر حضور قلب و خلوص وجود داشته در هر دو بوده و اگر وجود نداشته در هیچ‌کدام وجود نداشته است. در این صورت معنای «یختار اللّٰه أحبّهما إلیه» این است که خداوند از بین این دو نماز، جماعت را اختیار می‌کند زیرا فرق بین نماز جماعت و فرادی بسیار زیاد است. و اختیار نماز دوّم به این معناست که خداوند ثواب جماعت را نیز به او می‌دهد، بنابراین (أقیموا الصّلاة) با نماز اوّل امتثال شده نه با نماز دوّم، ولی با توجه به اینکه خداوند جماعت را اختیار می‌کند،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۳

فضیلت جماعت را هم به او عنایت می‌کند. این معنا اگرچه ممکن است برخلاف ظاهر روایت هم باشد ولی همین اندازه که یک چنین احتمالی در روایت وجود دارد کافی است در اینکه ما اصل عقلی مسلّم خود را در جای خودش حفظ کنیم و بگوییم: «این روایت قابل توجیه است و بنا بر توجیهی که در آن جریان دارد، منافاتی با اصل عقلی مسلّم ما ندارد». در نتیجه ما نمی‌توانیم از این روایات، مسأله تبدیل امتثال به امتثال دیگر را استفاده کنیم.

بررسی مورد دوّم:

مورد دوّم که در فقه وارد شده، عبارت از مسأله اعاده نماز آیات نسبت به اسبابی است که برای آنها تا حدودی دوام و بقاء وجود دارد، مثل خسوف و کسوف. در روایت صحیحه‌ای وارد شده که در این موارد وقتی انسان نماز آیات را خواند، تا زمانی که انجلاء پیدا نشده، نماز آیات را اعاده کند.[۵۸] با توجه به اینکه در روایت فوق عبارت «فأعِدْ» دارد، ظاهرش این است که اعاده واجب است. در ارتباط با اعاده هم دو احتمال وجود دارد: ۱- صرف اعاده که با وجود نماز دوّم تحقق پیدا می‌کند. ۲- تکرار اعاده تا زمانی که موجِب، به‌طور کلّی از بین برود و انجلاء محقق شود. این احتمال، شاید ظاهر روایت باشد ولی قدر مسلّمش همان اصل اعاده است که با وجود نماز دوّم تحقق پیدا می‌کند. در اینجا ممکن است کسی بگوید: بنابراین احتمال، نه تنها تبدیل امتثال به امتثال دیگر جایز می‌شود، بلکه تبدیل امتثال به امتثال دیگر، در مورد نماز آیات از مرحله جواز بالاتر رفته و وجوب پیدا می‌کند. ولی ما وقتی مسئله را ازنظر فقهی بررسی می‌کنیم می‌بینیم که مسأله وجوب اعاده، یا اصلًا قائلی ندارد و یا اگر هم داشته باشد بسیار شاذ و نادر است و مشهور- با

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۴

شهرت عظیمه و محققه- قائل به عدم وجوب اعاده می‌باشند و یک‌بار را کافی می‌دانند، حتی در مورد کسوف که مورد روایت صحیحه می‌باشد.[۵۹] لذا اگرچه روایت مسأله اعاده را در قالب هیئت افعل مطرح کرده و هیئت افعل هم ظهور در وجوب دارد ولی فتوای مشهور عبارت از مجرّد استحباب است. وقتی حکم، یک حکم استحبابی شد ما همان جوابی را که در ارتباط با مورد اوّل- یعنی استحباب اعاده نماز یومیه‌ای که فرادی خوانده، به‌صورت جماعت- مطرح کردیم در اینجا نیز مطرح می‌کنیم و آن جواب این است که: مسأله تبدیل امتثال به امتثال دیگر در جایی است که ما یک حکم داشته باشیم که در ارتباط با آن، دو امتثال متعاقب

وجود داشته باشد و بخواهیم امتثال دوّم را جایگزین امتثال اوّل قرار دهیم، به‌طوری که گویا امتثال اوّل تحقق پیدا نکرده است. درحالی‌که در ما نحن فیه دو حکم وجود دارد و موضوع آن دو حکم هم مخالف یکدیگر است. موضوع حکم اوّل- که عبارت از وجوب است- طبیعت صلاهٔ آیات می‌باشد و این طبیعت با اوّلین فرد تحقق پیدا می‌کند، لذا حکم وجوبی متعلّق به طبیعت صلاهٔ آیات، با همان نماز اوّل ساقط می‌شود. ولی حکم دوّم- که عبارت از استحباب است- موضوعش اعاده است، یعنی مستحب است تا زمانی که موجِب باقی است اعاده- به‌صورت مکرّر یا لااقلّ برای بار دوّم- تحقق پیدا کند. در روایت صحیحه تعبیر به «أعِدْ» شده و حتی اگر هم آن حکم وجوبی باشد، به‌عنوان حکم وجوبی دیگری غیر از حکم وجوبی اوّل مطرح خواهد بود، چون حکم وجوبی اوّل، به طبیعت صلاهٔ آیات تعلّق گرفته که با نماز اوّل تحقّق پیدا می‌کند. ولی حکم وجوبی دوّم به اعاده تعلّق گرفته است. بنابراین مسأله تبدیل امتثال، در جایی است که ما بیشتر از یک حکم نداشته باشیم و الّا اگر دو حکم داشته باشیم، از عنوان تبدیل امتثال خارج می‌شود، خواه حکم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۵

دوّم- مانند حکم اوّل- وجوبی باشد یا استحبابی باشد که مغایر با حکم اوّل است. مثلًا در موالی عرفیه اگر مولایی به عبد خود گفت: «برای من یک ظرف آب بیاور و پس از آنکه ظرف آب را آوردی، حتماً ظرف آب دیگر هم بیاور» و یا بگوید: «برای من یک ظرف آب بیاور و پس از آنکه ظرف آب را آوردی، بهتر است ظرف آب دیگری هم بیاوری»، این از مسأله تبدیل امتثال خارج است، زیرا اینجا دو حکم است و هر حکمی امتثالی مخصوص به خود دارد و ما نمی‌توانیم بگوییم: «چون هر دو، ظرف آب است، پس تبدیل امتثال به امتثال دیگر است». در ما نحن فیه نیز دو حکم وجود دارد و ما نمی‌توانیم بگوییم: «چون هر دو صلاهٔ آیات است، پس تبدیل امتثال به امتثال دیگر است»، بلکه عنوان اوّل، عنوان طبیعت است که با وجود اوّل تحقق پیدا می‌کند و عنوان دوّم، عنوان اعاده است که با وجود دوّم تحقق پیدا می‌کند. نتیجه بحث در بخش اوّل از آنچه گذشت معلوم گردید که اتیان به مأمور به به هر امری نسبت به خود آن امر مجزی است و حاکم به این إجزاء، عقل است و مسأله تبدیل امتثال به امتثال دیگر یا امتثال بعد از امتثال، ازنظر عقل مفهومی ندارد و این دو موردی که در شرع ملاحظه شد، اوّلًا: موردش با ما نحن فیه فرق دارد و ثانیاً: اگر ظاهرش هم بر تبدیل امتثال دلالت کند باید توجیه شود زیرا ظواهر نمی‌توانند در مقابل حکم عقلی بدیهی مقاومت کنند.

بخش دوّم از مباحث اجزاء

اشاره

بخش مهم در باب اجزاء، بخش دوّم است و این بخش هم دارای دو قسم است:

یک قسمت در ارتباط با اوامر اضطراریه و قسمت دیگر در ارتباط با اوامر ظاهریه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۶

است ۶۰] و هرکدام از این دو، بحث مستقلّی دارند و این‌گونه نیست که در مسأله إجزاء و عدم إجزاء، ملازمه‌ای بین این دو وجود داشته باشد. ممکن است کسی در اوامر اضطراریه قائل به اجزاء شود به‌خلاف اوامر ظاهریه، همان‌طور که عکس آن نیز ممکن است. خود اوامر ظاهریه نیز بر دو قسم است: یک قسمت مربوط به طرق و امارات و قسمت دیگر مربوط به اصول عملیه است که مثال هر دو را قبلًا ذکر کردیم و بین این دو هم ملازمه‌ای نیست، یعنی ممکن است کسی در مورد یکی از این دو قائل به إجزاء شود ولی در دیگری إجزاء را نپذیرد. بنابراین ما ناچاریم هریک از این موارد را به‌طور جداگانه مورد ملاحظه قرار دهیم.

۱- اوامر اضطراریّه

اشاره

در ارتباط با اوامر اضطراریه، باید در دو مقام بحث شود: مقام ثبوت و مقام اثبات.

مقام اوّل: مقام ثبوت

در این مقام بحث می‌کنیم که آیا طبق قاعده- با قطع‌نظر از ادلّه‌ای که در باب نماز با تیمّم وارد شده است- نماز با تیمّم مجزی از نماز با وضوست یا اینکه در اینجا صوری وجود دارد که حکم آنها در ارتباط با اجزاء- ازنظر مقام ثبوت- فرق می‌کند؟ قبل از اینکه وارد بحث شویم باید به این نکته توجه کنیم که «نماز با تیمّم» که در اینجا مورد بحث ماست آن «نماز با تیمّم» است که مشروعیت آن- در ظرف اتیانش- مسلّم و محرز باشد و ما بعداً هم پی نبرده باشیم که این نماز، از اوّل غیر

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۸۷

مشروع بوده است. بلکه این نماز باید از اوّل مشروع بوده و ما هم آن را با توجه به شرایطش اتیان کرده‌ایم و بعداً هم کشف خلاف نشده است.[۶۱] مثلًا اگر شارع مقدس، نماز با تیمّم را در جایی مشروع کرده باشد که مکلّف در تمام وقت- به استثنای مثلًا هشت رکعت مانده به آخر وقت- فاقد الماء باشد، در این صورت کسی که اوّل ظهر فاقد الماء است و یقین دارد که تا آخر وقت واجد الماء نمی‌شود، برایش جایز است که اوّل وقت نماز با تیمّم بخواند چون او یقین دارد که در تمام وقت فاقد الماء است. حال اگر پس از خواندن نماز، واجد الماء شد، یعنی در واقع فهمید که یقین او جهل مرکّب بوده است، در اینجا می‌فهمد که این نماز با تیمّم مشروع نبوده چون واجد شرط نبوده است.

شرط مشروعیت نماز با تیمّم، فاقد الماء بودن در جمیع وقت است و این شخص الآن فهمیده است که در تمام وقت فاقد الماء نبوده است. در اینجا روشن است که نماز چنین شخصی باطل است ازنظر مقام ثبوت، حتی یک درجه مصلحت هم در آن وجود ندارد. بحث ما در جایی است که «نماز با تیمّم» ی که اتیان شده مشروعیت داشته و بعداً هم کشف خلاف نشده است. مرحوم آخوند- ازنظر مقام ثبوت- چهار صورت تصویر می‌کند. صورت اوّل: این نماز با تیمّم که اتیان شده است، همان مقدار مصلحت لازم الاستیفاء را داراست که در نماز با وضو وجود دارد. اگر نماز با وضو، دارای صددرجه مصلحت باشد، نماز با تیمّم هم در ظرف مشروعیتش دارای همان صددرجه است.

به‌عبارت دیگر: اینجا مانند دو عنوان است، مثل نماز حاضر و نماز مسافر است، همان‌طور که بر حاضر نماز چهار رکعتی و بر مسافر نماز دورکعتی واجب است، اینجا هم شارع مکلّفین را دو قسم کرده و برای واجد الماء نماز با وضو و برای فاقد الماء نماز

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۸۸

با تیمّم را واجب کرده است امّا مصلحت در هر دو نماز یکسان است. این احتمال ازنظر مقام ثبوت مطرح است ولی در ارتباط با این احتمال، بحثی ازنظر بِدار[۶۲] مطرح است که آیا انسان می‌تواند در اوّل وقت مبادرت به اتیان نماز با تیمّم کند؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: جواز بِدار تابع این است که ببینیم این نماز با تیمّم که واجد صددرجه مصلحت است در چه شرایطی این مقدار از مصلحت را دارا است؟ در اینجا سه احتمال وجود دارد: ۱- مجرّد اینکه کسی در اوّل وقت فاقد الماء باشد، موجب این می‌شود که اگر نماز با تیمّم را بخواند همان صددرجه مصلحت نماز با وضو را تأمین کند. ۲- اگر کسی در اوّل وقت فاقد الماء باشد، چنانچه

مأیوس شود از اینکه تا آخر وقت آب پیدا کند و نماز خود را با تیمّم اتیان کند، این نماز، همان مصلحت نماز با وضو را تأمین می کند. ۳- اگر کسی در اوّل وقت فاقد الماء باشد، نمی تواند اقدام به خواندن نماز با تیمّم کند، حتی اگر مأیوس از یافتن آب هم باشد. بلکه حتماً باید تا آخر وقت صبر کند. ولی این حرف در ارتباط با بِدار به همان بحث مشروعیت برگشت می کند که ما در ابتدای بحث و به‌عنوان مقدّمه مطرح کردیم. ما در آنجا گفتیم: «بحث ما در جایی است که یک «نماز با تیمّم» مشروع داشته باشیم». ولی مشروعیت آن به دست شارع است شارع می‌تواند حکم به جواز بِدار کند یعنی بگوید: «خواندن نماز با تیمّم در اوّل وقت هم مشروع است» و می‌تواند بگوید: «نماز با تیمّم درصورتی مشروع است که یأس از وجدان ماء تا آخر وقت داشته باشی». و می‌تواند بگوید: «مشروعیت نماز با تیمّم در صورتی است که تا- مثلًا- هشت رکعت مانده به آخر وقت صبر کنی و اگر تا

آن زمان واجد الماء نشدی نوبت به تیمّم می‌رسد». بنابراین، فرض اوّل مرحوم آخوند این است که نماز با تیمّم با حفظ شرایط مشروعیتش، وافی به تمام مصلحت نماز با وضو باشد، و روشن است که در این صورت چنین نمازی- ازنظر مقام ثبوت- مجزی خواهد بود زیرا کمبودی نسبت به نماز با وضو ندارد و همان‌طور که گفتیم: «نماز با تیمّم و نماز با وضو، مانند نماز مسافر و نماز حاضر است». مسافر اگر در سفر نماز دورکعتی خواند و در وقت به وطن خود رسید جای توهم این معنا نیست که چون نماز دورکعتی خوانده، مجزی نیست. عنوان مسافر و حاضر، دو عنوان است که هرکدام حکم جداگانه‌ای دارد و ظاهر این است که این دوحکم ازنظر مصلحت یکسان بوده و تفاوتی بین آنها وجود ندارد. صورت دوّم: نماز با تیمّم، دارای تمام صددرجه مصلحت نباشد بلکه مصلحت کمتری داشته باشد و این مصلحت ازدست‌رفته، قابل جبران نیست، گویا موضوع منتفی شده است و حتی اگر نماز با وضو هم بخواند نمی‌تواند آن مصلحت فائته را جبران کند. مثال عرفی آن این است که انسان عطش شدید داشته و وارد منزل شود و به غلام خود دستور دهد برای او آب بیاورد او هم با عجله و شتاب ظرف آبی برای انسان بیاورد که ظرف جالبی نیست یا آب گوارایی نیست، انسان هم چون عطش شدید داشته آن آب را بیاشامد. بعد از آن هرچه ظرف بهتر و آب بهتر تهیه کنند فایده ندارد چون موضوع منتفی شده و عطش از بین رفته است. حال یک چنین احتمالی- ازنظر مقام ثبوت- در مورد نماز با تیمّم وجود دارد که وافی به تمام مصلحت موجود در نماز با وضو نباشد و موضوع را هم منتفی کند و جایی برای جبران مصلحت فائته باقی نماند. این صورت هم- ازنظر مقام ثبوت- حکمش عبارت از اجزاء است. صورت سوّم: نماز با تیمّم، وافی به تمام مصلحت نماز با وضو نباشد و مصلحت فائته قابل جبران و استیفاء است امّا این استیفاء لزومی ندارد، مثلًا نماز با تیمّم دارای

هشتاد درصد مصلحت باشد و اگر مکلّف این نماز را با وضو اعاده کند، بیست در صد مصلحت فائته جبران می‌شود ولی مقدار مصلحت فائته به حدّی نیست که استیفاء آن لازم باشد. بله استیفاء این مقدار از مصلحت، مستحب است. این صورت هم- ازنظر مقام ثبوت- حکمش اجزاء است. صورت چهارم: نماز با تیمّم، وافی به تمام مصلحت نماز با وضو نباشد و مصلحت فائته قابل جبران و استیفاء بوده و استیفاء هم لازم باشد، مثل اینکه نماز با تیمّم دارای پنجاه در صد از مصلحت نماز با وضو باشد، و پنجاه در صد باقیمانده هم امکان استیفاء دارد و هم لزوم. و اگر مکلّف این نماز را با وضو اعاده کند، پنجاه درصد باقیمانده را هم استیفاء خواهد کرد. اینجا قاعدتاً باید حکم به عدم اجزاء بنماییم، زیرا این مقدار مصلحتی را که نماز با تیمّم تأمین کرده، وافی نبوده و مقدار باقیمانده، امکان استیفاء و لزوم استیفاء دارد.

ولی در ارتباط با بدار، مرحوم آخوند می‌فرماید: «مکلّف در اینجا مخیّر است، هم می‌تواند در اوّل وقت مبادرت به نماز با تیمّم کند و بعد از آنکه واجد الماء شد با وضو بخواند و هم می‌تواند از اوّل وقت صبر کند و بعد از آنکه واجد الماء شد یک نماز با وضو بخواند».[۶۳] البته معقول بودن و معقول نبودن این‌گونه تخییر در بحث‌های آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مقام دوّم: مقام اثبات

اشاره

در مقام ثبوت، سه فرض را قائل به اجزاء و یک فرض را قائل به عـدم اجزاء شـدیم، لـذا در مقام اثبات، هرکدام از آن سه فرض که مدلول ادلّه واقع شود- هرچند به نحو اجمال- کفایت می کند. یعنی همین مقدار که- اجمالًا- بدانیم یکی از فروض

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۱

سه گـانه‌ای که نتیجه‌اش اجزاء است، مفـاد ادلّه است، برای مقـام اثبات کافی است، اگرچه نتوانیم خصوص فرض را از دلیل اسـتفاده کنیـم، زیرا فعلًـا نظر مـا بر اجزاء و عـدم اجزاء اسـت و امر دائر بین صـورت چهـارم- که نـتیجه‌اش عـدم اجزاء است- و غیر صـورت چهـارم- که نتیجه آنهـا اجزاء است- می‌باشـد. و غیر صورت چهـارم هر صورتی که باشـد فرق نمی کنـد. حـال ببینیم در مقام اثبات چگونه است؟ در اینجـا از دو جهت بحث می‌شود: یکی در ارتباط با اعاده و دیگری در ارتباط با قضاء. یک بحث این است که اگر کسـی نمـاز با تیمّم خوانـد و در وقت، واجـد الماء شـد آیا لازم است نماز خود را با وضو اعاده کنـد؟ بحث دیگر این است که اگر چنین شخصی در خارج از وقت، واجد الماء شد آیا لازم است نماز خود را قضاء کند؟

بحث اوّل: مسأله اعاده در ارتباط با امر اضطراری

اشاره

در ارتبـاط بـا مسأله اعاده بایـد مطلبی را که در ابتـدای بحث مقام ثبوت به‌عنوان مقـدمه مطرح کردیم، مفروض قرار دهیم، بلکه این مطلب را بایـد در سرتاسر بحث اجزاء مورد توجه قرار دهیم. آن مطلب این است که اجزاء به این معناست که عملی که انجام شـده، هیچ‌گونه کمبودی ازنظر صـحّت و مشـروعیت نداشـته و بعد از انجام عمل هم کشف خلافی صورت نگیرد و الّا اگر عملی در ظاهر صحیـح واقع شـده باشـد ولی بعـداً معلوم شود که واجد شـرایط نبوده و باطل واقع شده است، جای این بحث نیست که بگوییم: «آیا این عمـل مجزی است یـا نه؟» عمـل باطـل- حتی در ارتبـاط با امر خودش هم- مجزی نخواهـد بود. حتی مرحوم آخونـد که تبـدیل امتثال به امتثال دیگر را جایز می‌دانـد، در جایی جایز می‌دانـد که امتثال اوّل، حقیقتاً امتثال باشـد، امّا اگر مولایی به عبـدش بگویـد: «برای من ظرف آبی بیاور» و او به‌جای آب، مایع دیگری آورد و در اختیار مولا قرار داد، اینجا اصلًا جای بحث اجزاء و تبدیل امتثال نیست، زیرا امتثالی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۲

محقق نشده است تا ما بخواهیم آن را مجزی دانسته یا تبدیل آن به امتثال دیگر را جایز بدانیم. کسی هم که می گوید: «نماز با تیمّم، مجزی از نماز با وضو نیست»، اگر علت این مسئله را از او سؤال کنیم، نمی گویـد: «چون نماز با تیمّم باطل است» بلکه او صـحّت و مطـابقت آن بـا شـرایط را قبول دارد ولی درعین‌حـال آن را کـافی از نماز با وضو نمی‌دانـد. پس موضوع بحث ما آن «نماز با تیمّم» است که به‌صورت صـحیح واقع شـده و همه شـرایط را دارا بوده و بعـداً هم کشف خلافی در مورد آن نشده است، اینجا می‌خواهیم ببینیم آیـا چنین نمـازی مجزی از نمـاز بـا وضو هست یـا نه؟ این مطلب مـا را به جهتی راهنمـایی می کنـد و آن این است که از یک طرف شـما بحث را روی اعاده- به این معنا که عملی مجـدداً در وقت اتیان شود- قرار داده‌اید. و از طرف دیگر می گویید: «موضوع مسأله اجزاء عبـارت از آن «نماز با تیمّم» ی است که در صـحّت آن تردیـدی نباشـد و با وجـدان ماء هم کشف بطلان آن صلاة را

نکرده باشیم». اگر این دو مطلب را کنار هم بگذاریم لازمه‌اش این است که بگوییم:

«آن فقـدان ماء که در مسأله انتقال به تیمّم مطرح بوده و مسوّغ تیمّم است، نبایـد مسـتوعب تمام وقت باشـد و الّا اگر مسـتوعب تمام وقت باشد، دیگر شـما چطور می‌توانید از یک طرف مشروعیت صلاهٔ با تیمّم را درست کنید و از طرف دیگر، بحث را در ارتباط با اعاده قرار دهیـد؟ چون اعاده در زمانی است که واجـد الماء می‌شود و بعـد از آنکه واجـد الماء شد، اگر شـرط انتقال به تیمّم، عذر مسـتوعب تمام وقت باشد، پس شـما با وجدان ماء در یک ساعت قبل از غروب می‌فهمید که دارای چنین عذری نبوده‌اید، در نتیجه نماز با تیمّم شـما باطل بوده است و حتی اگر شما احتمال استیعاب عذر را می‌دادید و استصحاب هم به شما کمک می‌کرد که عدم وجـدان مـاء تـا آخر وقت بـاقی است، امّا این استصـحاب تـا زمـانی است که کشـف خلاـف نشـود و بعـد از کشف خلاـف، معلوم می‌گردد که این استصحاب هم درست نبوده است». پس ما باید بگوییم:

«همین مقدار که انسان در اوّل وقت می‌بیند که فاقد الماء است، مسوّغ برای انتقال

به تیمّم و موجب مشـروعیت نمـاز با تیمّم است، لـذا اگر در اوّل وقت، نماز با تیمّم خوانـد و یک ساعت به غروب واجـد الماء شـد، نمـاز بـا تیمّم به صـحّت خود بـاقی است و در بحث اجزاء می‌خواهیم ببینیم آیا به حسب مفاد ادلّه و مقام اثبات، چنین شخصـی باید وقتی واجـد الماء شـد نماز را اعاده کنـد یا اینکه همان نماز با تیمّم کافی است؟». در اینجا ما باید برگردیم به مقدّمه‌ای که حضـرت امـام خمینی رحمه الله بر مقـدّمات مرحوم آخونـد اضافه کرد و ما آن را به‌عنوان مقـدّمه پنجم بحث اجزاء مطرح کردیم. آن مقـدّمه مربوط به این بود که آیـا مـا واقعاً اوامر متعـدّدی داریم، یا اینکه بیش از یک امر نـداریم؟ حال چون بحث ما پیرامون امر اضـطراری است، فعلًا روی همین تکیه می‌کنیم و امر ظـاهری را در جـای خـودش مورد بحث قرار می‌دهیم. اوامر اضـطراری، منحصـر به مورد تیمّم نیست و مثال‌های زیادی در این زمینه وجود دارد. در مورد نماز، کسـی که قادر است بایـد ایسـتاده نماز بخوانـد و اگر قـدرت نـدارد بایـد نشسـته بخوانـد و اگر بر این هم قدرت ندارد باید خوابیده نماز بخواند. در باب رکوع هم گاهی رکوع به همین کیفیت معمول است، گـاهی به نحو ایمـاء و اشـاره است و بالاـخره کیفیّات مختلفی در ارتبـاط با نماز مطرح است که آخرین حـدّ آن نمازِ کسـی است که در حال غرق شدن می‌باشد که ظاهراً با یک چشم به هم زدن حاصل می‌شود. امّا مثال معروف امر اضطراری، مسأله وضو و تیمّم است. مـا در بحث‌هـای گذشـته گفتیم: قرآن کریم چنـدین مورد (أقیموا الصّـلاهٔ) را مطرح کرده است. مخـاطب به این (أقیموا الصّـلاهٔ) عموم مکلّفین می‌باشند، چه کسانی که واجد الماء هستند و چه کسانی که فاقد الماء می‌باشند. اتفاقاً خود آیه وضو، این معنا را تأییـد می‌کند، شـروع آیه این است: (یا أیّها الّذین آمنوا)، در اینجا همه مکلّفین مورد خطاب قرار گرفته‌اند (إذا قمتم إلی الصّلاهٔ)، مراد از صلاهٔ همان صلاتی است که در (أقیموا الصّلاهٔ) و در

(أقم الصلاهٔ لدلوک الشمس إلی غسق اللیل ...) مطرح شده است. سپس می‌فرماید:

(فاغسـلوا وجوهکم و أیـدیکم إلی المرافق ...) یعنی وضو بگیریـد و اگر هم آب ندارید (فـتیمّموا صـعیداً طیّبـاً ...).[۶۴] آیه وضـو می‌گوید: شـما که می‌خواهید (أقیموا الصّلاهٔ) را امتثال کنید، حالت خودتان را درنظر بگیرید، اگر واجد الماء هستید وضو بگیرید و اگر فاقد الماء هستید تیمّم کنید. این مسئله- در این جهت- مانند مسأله حاضر و مسافر است. ما نمی‌توانیم بگوییم: حاضر، در ارتباط با (أقیموا الصّـلاهٔ) خطاب خاصـی دارد و مسافر خطاب خاص دیگری. خیر، هر دو داخل در خطاب (أقیموا الصّـلاهٔ) هستند ولی ادلّه دیگر می‌آید و کیفیت صـلاهٔ را به‌حسب حالات مختلف بیان می‌کند. آیه وضو دو حالت مکلّف را درنظر می‌گیرد، حالت واجدیت ماء و حالت فاقـدیت، و می‌گویـد: «واجـد الماء اگر بخواهـد (أقیموا الصّـلاهٔ) را امتثال کند باید وضو بگیرد و فاقد الماء اگر بخواهد (أقیموا الصّـلاهٔ) را امتثـال کنـد بایـد تیمّم کنـد». پس مـا وقتی این‌هـا را کنـار هم می‌گـذاریم، جـای این توهّم نیست که بگوییم: به

واجدین ماء، یک (أقیموا الصّلاة) مستقل خطاب شده است، یعنی به آنها گفته‌اند:
«أقیموا الصّلاة مع الطهارة المائیة» و به فاقدین ماء هم یک (أقیموا الصّلاة) دیگر خطاب شده است، یعنی به آنها گفته‌اند: «أقیموا الصّلاة مع الطهارة الترابیة». به‌عبارت دیگر: آیه (أقیموا الصّلاة) یک خطاب عام متوجه به عموم مکلّفین دارد و آیه وضو و تیمّم متصدی بیان کیفیت و نحوه انجام مأمور به در خارج است. در نتیجه ما اگر به آیات و روایات مراجعه کنیم می‌بینیم با توجه به ظاهر آیات و روایات، مسأله تعدّد امر واقعیتی ندارد. ممکن است گفته شود: چه ثمره‌ای بر این حرف مترتّب است؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۵

جواب می‌دهیم: ثمره این مطلب این است که شخصی که اوّل ظهر فاقد الماء بود و به حسب تجویز شارع- چون فرض ما این است- نماز با تیمّم خواند و شما هم نمازش را صحیح می‌دانید و بعداً هم کشف خلاف نشد، حال اگر بگوییم: «واجد الماء و فاقد الماء مخاطب به یک خطاب (أقیموا الصّلاة) هستند و بیش از یک امر وجود ندارد»، لازم می‌آید که با این نماز با تیمّم، (أقیموا الصّلاة) امتثال شده و امر آن ساقط شده باشد. در نتیجه اگر این شخص در وقت، واجد الماء شد، دیگر امری متوجه او نیست که بخواهد امتثال کند و این مسئله- درحقیقت- برگشت می‌کند به همان بخش اوّل که اتیان مأمور به به هر امری نسبت به امر خودش مجزی است و این مطلب را مرحوم آخوند نیز پذیرفت. در اینجا نیز ما ثابت کردیم که امر متوجه به فاقد الماء همان (أقیموا الصّلاة) است و امر دیگری وجود ندارد. همان‌طور که واجد الماء که نماز با وضو می‌خواند امر (أقیموا الصّلاة) را امتثال کرده و این امر، با امتثال او ساقط می‌شود، صلاة با تیمّم نیز امتثال (أقیموا الصّلاة) است و با فرض صحّت و مشروعیتش دیگر چه معنا دارد که (أقیموا الصّلاة) باقی بماند؟ دیگر چه وجهی دارد که چنین شخصی وقتی واجد الماء شد، بحث کنیم آیا نماز با وضو لازم است یا نه؟ البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «تعبد نمی‌تواند در اینجا نماز با وضو را ایجاب کند» بلکه می‌خواهیم بگوییم:
«دلیل، بر این معنا دلالت ندارد». دلیل، عبارت از (أقیموا الصّلاة) و آیه وضو و تیمّم است که دلالت بر این معنا ندارد». بنابراین- براساس قاعده‌ای که مطرح کردیم- مسأله اعاده اقتضا می‌کند که ما عذر مسوّغ تیمّم را مستوعب تمام وقت ندانیم و طبق قاعده باید مسأله اجزاء را مطرح کرده و بگوییم: «نماز با تیمّم موجب سقوط امر (أقیموا الصّلاة) شده است، پس وجهی برای اعاده وجود ندارد. این بنا بر مبنای ما که منکر مسأله تعدّد امر هستیم. امّا آیا طبق مبنای مرحوم آخوند که قائل به تعدّد امر بود باز هم مسأله اجزاء

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۶

مطرح است یا طبق آن مبنا باید قائل به عدم اجزاء شد؟

بررسی اجزاء در امر اضطراری طبق مبنای مرحوم آخوند

مرحوم آخوند قائل به تعدّد امر بود و ظاهر تعبیرات حکایت از این معنا می‌کند.
تعدّد امر به این معناست که ما بگوییم: در اینجا دو نوع امر وجود دارد: امر اضطراری و امر واقعی اوّلی،[۶۵] یعنی آن (أقیموا الصّلاة) که متوجه واجدین ماء است غیر از آن (أقیموا الصّلاة) است که متوجه به فاقدین ماء است و گویا عنوان وجدان و فقدان در مخاطب اخذ شده و به واجدین ماء گفته شده است: «أیّها الواجدون للماء یجب علیکم الصلاة مع الوضوء» و به فاقدین ماء گفته شده است: «أیّها الفاقدون للماء یجب علیکم الصلاة مع التیمّم». این نهایت تصویری است که در ارتباط با تعدّد امر می‌توان بیان کرد.
برای بررسی این مسئله، ابتدا یادآوری می‌کنیم که: اگر فاقد الماء در اوّل یا وسط وقت اقدام به خواندن نماز با تیمّم کرد- و فرض کردیم که این نماز او از نظر صحّت اشکالی ندارد- چنانچه بعداً کشف خلافی در ارتباط با آن صورت نگیرد صلاة او مجزی

خواهد بود و قائل به تعدّد امر هم همین حرف را می‌زند، به‌همین‌جهت می گوید:

«اتیان مأمور به هر امری نسبت به امر خودش مجزی است». بنابراین مسأله اجزاء و عدم اجزاء هیچ ربطی به بطلان و عدم بطلان صلاة با تیمّم ندارد، بلکه در هر دو قول- اجزاء و عدم اجزاء- فرض بر این است که نماز با تیمّم به‌صورت صحیح واقع شده و امر خودش را اسقاط کرده و بحث در این است که آیا نسبت به امر دوّم هم مجزی است یا نه؟ حال اگر ما قائل به تعدد امر شدیم می گوییم: اگر فاقد الماء در اوّل یا وسط وقت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۷

اقدام به خواندن نماز با تیمّم کرد و نمازش هم صحیح بود، اینجا امر خودش را ساقط کرده است، اکنون که یک ساعت به غروب واجد الماء شده و می‌تواند نماز را با وضو بخواند در اینجا دو مطلب مطرح است: ۱- ممکن است کسی بگوید: «اجماع قائم شده بر اینکه لازم نیست مکلّف در فاصله بین زوال شمس تا غروب شمس دو نماز ظهر یا دو نماز عصر بخواند، بلکه در این فاصله فقط یک نماز ظهر و یک نماز عصر واجب است». اگر چنین اجماعی وجود داشته باشد،[۶۶] ما به قائل به تعدّد امر می گوییم: درست است که شما قائل به تعدّد امر هستید ولی اجماع می گوید: بعد از اینکه نماز با تیمّم به‌صورت صحیح و مطابق با امر خودش واقع شد دیگر لازم نیست در وقت، نماز ظهر و عصر دیگری با وضو خوانده شود و الّا لازم می‌آید که دو نماز ظهر و دو نماز عصر واجب و صحیح واقع شده باشد. اگر کسی قائل به چنین اجماعی شد، خود اجماع مسئله را حل می کند، حتی بنا بر قول به تعدّد امر. ۲- ممکن است کسی بگوید: «چنین اجماعی ثابت نشده است»، در این صورت نوبت به حرف دیگری می‌رسد که آن را حضرت امام خمینی رحمه الله مطرح فرموده و بسیار قابل دقّت است. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما باید ملاحظه کنیم که چه چیز باعث شده قائل به تعدّد امر، مسأله تعدد امر را مطرح کند؟ در این زمینه دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: قائل به تعدّد امر بگوید: چون نماز با وضو، یک حقیقت و نماز با تیمّم، حقیقت دیگر است و هنگامی که ما دو مأمور به با ماهیت متغایر داشته باشیم چاره‌ای نداریم جز اینکه امر متعلّق به آنها را نیز متعدّد بدانیم زیرا یک امر نمی‌تواند به دو

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۸

مأمور به متغایر تعلّق بگیرد. اگر هم به حسب ظاهر در ضمن یک هیئت افعل باشد ولی در باطن، دو حکم است. صلاة و صوم، دو حقیقت متغایرند و نمی‌توانند یک امر به آنها تعلّق بگیرد، مگر اینکه به‌صورت مرکّب درآید و معنای مرکّب این است که یک مأمور به وجود دارد. همان‌طور که دو مراد- با وصف اینکه دو مراد است- نمی‌تواند متعلّق یک اراده قرار گیرد و همان‌طور که در طرف مقابل هم دو امر مستقل نمی‌تواند به یک مأمور به تعلّق بگیرد مگر اینکه جنبه تأکید داشته باشد. احتمال دوّم: ممکن است قائل به تعدّد امر بگوید: ماهیت مأمور بها واحد است و علّت تعدّد امر، اختلاف ماهیات نیست بلکه گاهی بعضی از ضرورتها، تعدّد امر را اقتضاء می کند درحالی‌که مطلوب مولا بیش از یک چیز نیست ولی مولا ناچار است برای تفهیم این مطلب، به دو امر متوسّل شود. نظیر این مطلب را مرحوم آخوند در ارتباط با قصد قربت مطرح کردند. ایشان می‌فرمود: «قصد قربت، اگر به‌معنای داعی امتثال و داعویت امر باشد، نمی‌تواند در متعلّق امر و در ردیف سایر اجزاء و شرایط مطرح شود». سپس در آنجا یک «إن قلت» مطرح بود که هرچند مورد قبول مرحوم آخوند واقع نشد ولی ما براساس همان «إن قلت» ما نحن فیه را تنظیر به مسأله قصد قربت می کنیم. «إن قلت» می گفت: چه مانعی دارد که مولا مسأله قصد قربت را از راه تعدّد امر مطرح کند، یعنی یک‌بار بگوید: «یجب علیک الصلاة»، صلاة هم عبارت از این اجزاء و شرایط است. در این امر، مسأله قصد قربت مطرح نیست. سپس برای بار دوّم بفرماید: «یجب علیک أن تأتی بالصلاة بداعی أمرها» و به این ترتیب مسأله قصد قربت را مطرح کند. این «إن قلت»- درحقیقت- راهی برای مسأله تعدّد امر مطرح کرده است. حال اگر ما از قائل «إن قلت» سؤال کنیم: «چه چیزی باعث شده که شما مسأله تعدّد امر را مطرح کنید»؟ آیا مولا در ارتباط با نماز، دو مطلوب دارد؟ به‌عبارت دیگر: به او می گوییم:

«آیـا این دو امری که شـما در اینجـا تصویر می‌کنیـد، شبیه امر به نمـاز و امر به روزه است که برای هریـک از آنهـا طاعت مسـتقل و عصیان مستقل وجود دارد و اگر کسی هر دو را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۹

ترک کنـد دو اسـتحقاق عقاب و اگر هر دو را اتیان کنـد دو اسـتحقاق ثواب دارد؟». قائل «إن قلت» در جواب ما خواهد گفت: «این حرف‌ها در اینجا مطرح نیست.

مولاـ یک مطلوب دارد و آن نماز به داعی الأمر است. ولی با توجه به اینکه اثبات و تبیین این معنا با یک امر محال است، برای فرار از آن اسـتحاله، ناچاریم دو امر را مطرح کنیم». بنابراین، معنای این نوع تعدّد امر، این نیست که ما دو مأمور به مسـتقل و دو حقیقت مسـتقل داشـته باشـیم، بلکه معنـایش این است که ما ناچار شـده‌ایم ملتزم به تعـدّد امر شویم و الّا اگر از همان اوّل می‌توانستیم مسأله قصـد قربت را به‌عنوان شـرط یـا جزء مـأمور به قرار دهیم، اصـلًا ملتزم به تعـدّد امر نمی‌شـدیم.[۶۷] حـال آیـا در مـا نحن فیه چگونه می‌توانیم هم مسأله تعدد امر را تصویر کرده و هم منشأ تعدّد را تغایر دو ماهیت ندانسته بلکه آن را مربوط به مقام تبیین و مقام اثبات بـدانیم؟ جواب می‌دهیم: این مسـئله بنا بر مبنای دیگری که مرحوم آخوند مطرح کرده قابل توجیه است. آن مبنا این است که ایشان احکام وضعیه را بر سه قسم می‌دانست.

مرحوم آخوند می‌فرمود: یک قسم از احکام وضـعیه این است که شارع نمی‌تواند جعل مستقلّی نسبت به آنها داشته باشد بلکه شارع می‌توانـد به‌صورت جعل تبعی، آنها را جعل کند، مثل مسأله جزئیت، البته نه جزئیت مطلقه، نه جزئیت برای صـلاهٔ بلکه جزئیت برای مأمور به، به‌عنوان اینکه مأمور به شارع است. اگر شارع بخواهد بگوید:

«رکوع جزء مأمور به است» بایـد امر را متعلّق کنـد به یک مرکّبی که از جمله اجزاء آن مرکّب عبارت از رکوع باشد. در باب شـرط هم همین‌طور است. مولا می‌خواهد برای تیمّم و وضو جعل شرطیت کند، وضو را برای واجد الماء و تیمّم را برای فاقد الماء به‌عنوان شرط قرار می‌دهد. بنا بر مبنای مرحوم آخوند در باب احکام وضعیه، چاره‌ای جز این نیست که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۰

مولا یک امر را متعلّق کند به صلاهٔ مقیّد به وضو، تا شما انتزاع شرطیت کنید برای وضو، و امر دیگری را متعلّق کند به صلاهٔ مقیّد به تیمّم، تا شـما انتزاع شـرطیّت کنید برای تیمّم. و الّا اگر امر واحد شد، نمی‌تواند هم منشأ انتزاع شرطیت وضو برای واجد الماء باشد و هم منشأ انتزاع شـرطیت تیمّم برای فاقد الماء. لذا طبق مبنای مرحوم آخوند در ارتباط با حکم وضعی- مانند جزئیت برای مأمور به و شرطیت برای مـأمور به و مـانعیت از مـأمور به- مـا ناچـاریم که مسأله تعـدّد امر را مطرح کنیم و بگـوییم: «این تعـدّد به‌لحـاظ تغـایر ماهیـات مـأمور بها نیست بلکه این تعـدّد، امری ضـروری است، همان‌طور که در مسأله قصـد قربت ما ناچار شـدیم- بنا بر نظریه «إن قلت»- قائـل به دو امر شویم، یـک امر به ذات صـلاهٔ تعلّق گرفته و امر دیگر به اینکه صـلاهٔ مـأمور بهـا را به داعی امرش اتیان کنیـد. نتیجه این دو احتمـال: اگر مـا تعـدّد امر را ناشـی از اختلاـف و تغـایر ماهیت مأموربه‌ها نـدانیم و بگوییم: «این تغایر، فقط جنبه اثباتی دارد، مثل صوم و صـلاهٔ نیست که دو حقیقت است و ثبوتاً هم دو حکم باید به آن تعلّق بگیرد»، لازمه این حرف این است که ما باز قائـل به اجزاء شـویم، چـون کسـی که در اوّل وقت نمـاز بـا تیمّم را اتیـان کرد- و فرض این است که این نمـاز به‌صورت صـحیح و مشـروع و مطابق با امر واقع شده است- دیگر چه حالت انتظاری برای او وجود دارد؟ تعدّد امر به حسب لفظ است ولی به‌حسب واقع بیش از یک امر نـداریم و آن امر هم امتثال شـده است، همان‌طور که اگر کسـی نماز با وضو می‌خوانـد، مأمور به را در خارج انجام داده و امرش ساقط می‌شـد و تعـدّدی در کـار نیست، کسـی هم که نماز با تیمّم می‌خوانـد- و فرض این است که نماز او صـحیح و مشروع و مطابق با امر بوده- امر را امتثال کرده و امر ساقط شده است. و تعدّد واقعی هم در امر مطرح نیست. آنچه مطرح است تعدّد لفظی است. امّا اگر ما تعدّد اوامر را یک تعدّد واقعی بدانیم و منشأ آن را اختلاف ماهیت مأموربه‌ها بدانیم و بگوییم: «امر به صلاهٔ با

تیمّم، مغایر با امر به صلاهٔ با وضو است و این دو تغایر واقعی دارند»، در اینجا آیا باید قائل به اجزاء شویم یا قائل به عدم اجزاء؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۱

قبل از نتیجه گیری لازم است نکته‌ای را مطرح کنیم: معنای تعدّد اوامر- حتی تعدّد واقعی و حقیقی- این نیست که ما مسلّم می‌دانیم کـه هر دو امر به این شـخص تعلّق گرفته است، بلکه معنـای تعـدّد امر این است که یـک عنـوانی در امر به صـلاهٔ بـا وضـو و عنـوان دیگری در امر به صلاهٔ با تیمم اخذ شده است.

یعنی یک دلیل گفته است: «الواجد للماء یجب علیه الصّلاهٔ مع الوضوء» و دلیل دیگر هم گفته است: «الفاقد للماء یجب علیه الصلاهٔ مع التیمّم» و الّا از ابتدا مسلّم نیست که این دو دلیل به این شخص متوجه باشد. این شخص نمازش را در اوّل وقت با تیمّم خوانده و یـک سـاعت به آخر وقت واجـد المـاء شـده است. بله، یک‌وقت شـما می‌خواهیـد این‌گونه فرض کنیـد که ما یقین داریم که هر دو تکلیف متوجه به این شخص است.

اینجا روشن است که عـدم اجزاء مطرح است ولی این فرض باطلی است و ما در آن بحث نداریم. فرض این است که وجوب صـلاهٔ بـا وضو، روی عنوان واجـد المـاء و وجوب صـلاهٔ بـا تیمّم روی عنوان فاقـد المـاء رفته است و این‌ها هم دو حقیقت متغایر و مختلف می‌باشـند، حال وقتی اوّل ظهر شد و این شـخص خود را فاقد الماء دید- و ما هم فرض کردیم که در اوّل وقت می‌تواند نماز با تیمّم بخوانـد- خودش را مصداق «الفاقد للماء یجب علیه الصـلاهٔ مع التیمّم» می‌بیند، در این صورت وقتی نماز با تیمّم خواند، این امر- بنا بر فرض تعـدّد امر- ساقط می‌شود. وقتی یـک سـاعت قبـل از غروب واجـد الماء شـد، می‌خواهیم ببینیم آیا این نماز با تیمّم کفایت می‌کنـد از نماز با وضو یا کفایت نمی‌کنـد و بایـد یک نماز با وضو هم بخوانـد؟ چون فرض ما این است که اجماعی نداریم که در فاصـله بین زوال شـمس و غروب شـمس دو نماز ظهر واجب نیست. در اینجا می‌گوییم: اگر دلیلی که می‌گوید: «الواجد للماء یجب علیه الصـلاهٔ مع الوضوء» اطلاق داشته باشـد- یعنی هم شامل کسی شود که در این مقدار از وقت، نماز ظهر خود را با تیمّم خوانده و هم شامل کسـی شود که در این مقـدار از وقت، نماز ظهرش را نخوانـده- در این صورت ما قائل به عـدم اجزاء می‌شویم، چون نماز اوّل که خوانده، مربوط به امر اوّل بوده و امر دوّم، ربطی به امر اوّل ندارد و فرض هم این است که دلیل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۲

اطلاق دارد و اطلاقش شامل کسـی است که نماز با تیمّم را خوانده باشد، یعنی بر چنین کسی هم نماز با وضو واجب است و روشن است که در صورت چنین فرضی باید قائل به عدم اجزاء شویم. در نتیجه قول به عدم اجزاء دارای چند مقدّمه است: ۱- اوامر، متعدّد باشند. ۲- منشأ تعدّد اوامر، اختلاف ماهیت مأموربه‌ها باشد. ۳- اجماعی بر عدم وجوب دو نماز دریک وقت نداشته باشیم. ۴- دلیل مُبْدَل، یعنی «الواجد للماء یجب علیه الصّلاهٔ مع الوضوء» اطلاق داشته باشد. لازمه پذیرفتن این چهار مقدّمه، قول به عدم اجزاء است ولی اگر بعضـی از این مقـدّمات مورد قبول واقع نشود یا در آنها مناقشه صورت گیرد، باید قائل به اجزاء شویم. اشکال بنا بر قول به عدم اجزاء: ممکن است گفته شود: چرا شما اطلاق را در ارتباط با دلیل «الواجد للماء یجب علیه الصلاهٔ مع الوضوء» حساب کردید؟ آیا نمی‌شود اطلاقی برای دلیل نماز با تیمّم درست کنیـد تا نتیجه آن عبارت از اجزاء باشـد؟ جواب: اطلاق دلیل «الواجد للماء یجب علیه الصّلاهٔ مع الوضوء» مستقیماً نتیجه‌اش عـدم اجزاء است. کسـی که نماز با تیمّم خوانده و یک ساعت به غروب واجد الماء شده است، وقتی اطلاق دلیل «الواجـد للماء ...» گریبان او را می‌گیرد معنایش این است که نمازی که با تیمّم خوانـده مجزی نیست و باید نماز با وضو هم بخوانـد. امّا دلیل «الفاقـد للماء ...»، اگر بخواهـد اطلاق داشـته باشـد، معنایش این است که بر فاقد الماء نماز با تیمّم واجب است حتی اگر یک ساعت به غروب هم واجـد الماء شود. ولی الآن که فاقـد الماء است بایـد نماز با تیمّم بخواند. امّا وجوب نماز با تیمّم مساوق با اجزاء نیست. وجوب صـلاهٔ با تیمّم، فقط مشـروعیت را درست می‌کند و می‌گوید: «حتی کسـی که یقین دارد یـک سـاعت به غروب واجـد المـاء می‌شود، الآن می‌توانـد نماز را با تیمّم بخوانـد و اگر نماز با تیمّم بخوانـد امر به صـلاهٔ با تیمّم را

امتثال کرده است». و این به‌معنای مجزی بودن نیست. قائل به عدم اجزاء هم می‌گوید: «امر به صلاهٔ با تیمّم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۳

امتثال شده است». و به‌عبارت علمی اصطلاحی: «اطلاق در دلیل بدل، اقتضای اجزاء نمی‌کند ولی اطلاق در دلیل مبدل اقتضای عدم اجزاء می‌کند». و این‌طور نیست که این دو اطلاق تعارض کنند، بلکه با هم قابل جمع می‌باشند. اوّلی می‌گوید: «هرکس واجد الماء است بایـد نماز با وضو بخوانـد حتی اگر در ابتـدای وقت، نماز با تیمّم خوانـده است» و دیگری می‌گویـد: «هرکس فاقد الماء است بایـد نماز با تیمّم بخوانـد اگرچه می‌داند یک ساعت به غروب، واجد الماء شود» ولی مشـروعیت و واجب بودن نماز با تیمّم در اوّل وقت، ملازم با اجزاء و عـدم لزوم اعاده نیست. در نتیجه اگر در ما نحن فیه بخواهیم قائل به عـدم اجزاء شویم، به چهار مقـدّمه‌ای که اشاره شـد نیاز داریم و اگر هریک از این چهار مقـدّمه مورد مناقشه قرار گیرد، مسأله اجزاء مطرح خواهـد شد. ولی ما از همان اوّل، مسأله تعـدّد اوامر را نپـذیرفتیم لـذا مقتضـای قاعـده این است که در مقام اثبات، نسبت به اعاده، قائل به اجزاء شـده و اعاده را لازم نـدانیم. نتیجه بحث در ارتبـاط بـا اعـاده در امر اضـطراری گفتیم در این زمینه چهـار فرض وجود دارد که بنا بر سه فرض آن قائل به اجزاء و عدم وجوب اعاده شدیم و بنا بر یک فرض آن قائل به عدم اجزاء شدیم.

بحث دوّم: مسأله قضاء در ارتباط با امر اضطراری

در ارتباط با قضاء باید موضوع بحث را در جایی فرض کرد که عذر مکلّف، مستوعب باشد و در وقت، واجد الماء نگردد. البته این مسئله فرض دیگری هم دارد و آن این است که کسـی در اوّل وقت واجـد المـاء بود ولی به جهت موسّع بودن وقت نمـاز، آن را تا آخر وقت تأخیر انـداخت و در آن هنگام که می‌خواست نماز خود را بخواند فاقد الماء گردید و چاره‌ای جز نماز با تیمّم نداشت در اینجا هم مسأله قضاء مطرح است. ولی مثال روشنش همان مثال اوّل است که عذر، مستوعب وقت بوده و در وقت،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۴

واجد الماء نشده باشد، لذا ازنظر اعاده، مسأله‌ای به او توجّه پیدا نکرده است، حال که در خارج وقت، واجد الماء شد آیا قضاء برای او واجب است یا نه؟ در باب قضاء «اقض ما فات»[۶۸] مطرح است یعنی قضاء، بر عنوان «فوت» مترتّب شده است بنابراین اگر عنوان «فوت» تحقق پیـدا کرده باشـد، قضـاء واجب است و اگر تحقق نداشـته باشـد قضـاء واجب نیست. در اینجـا هم تقریباً همان مبانی و فروضی مطرح است که در ارتباط با اعاده مطرح شد. و همان نتیجه‌ای که در آنجا گرفته شد در اینجا نیز می‌آید. توضیح اینکه: اگر ما قائل به وحـدت امر باشـیم- که حق هم همین است- و بگوییم: «آیه (أقیموا الصّلاهٔ) هم خطاب به واجدین ماء است و هم خطاب به فاقدین ماء، و آیه وضو و تیمّم می‌آید و کیفیت صلاهٔ را در این دو حالت مختلف بیان می‌کند ولی ازنظر امتثال، هم واجد الماء و هم فاقد الماء همان (أقیموا الصّلاهٔ) را امتثال می‌کنند»، در این صورت قضاء واجب نیست، چون این شخص، عذرش مستوعب وقت بوده و وظیفه‌اش عبـارت از صـلاهٔ بـا تیمّم بوده است و چون صـلاهٔ بـا تیمّم را انجـام داده پس (أقیموا الصّلاهٔ) را امتثال کرده است، بنـابراین امرِ (أقیمـوا) ساقـط شـده و موجِبی برای قضـاء وجـود نـدارد. و در صـورتی که قائـل به تعـدّد امر شویم نیز همین حرف را می‌زنیم. امّـا اگر مسأله اجماع را مطرح کرده و بگوییم:[۶۹] «اجمـاع قائم است بر اینکه در ارتباط با یک نمـاز- مثل نماز ظهر- لازم نیست هم اداءً تحقق پیدا کند و هم قضاءً»، پس اگر نماز را در وقت، اداءً و با تیمّم خواند لازم نیست خارج از وقت، نماز را با وضو قضـاء کنـد، اگرچه حقیقت نمـاز بـا تیمّم، مغـایر بـا حقیقت نمـاز با وضو است ولی چون اجماع بر این مسئله قائم است، قضاء لازم نیست. همان‌طور که در باب اعاده اگر گفته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۵

می‌شد: «اجماع قائم است که در فاصله بین زوال شمس و غروب شمس، دو مرتبه نماز ظهر واجب نیست»، اعاده لازم نبود اگرچه این‌ها دو حقیقت متغایر باشند. در اینجا هم نماز با تیمّم، مشروع و صحیح بوده و امر به صلاهٔ با تیمّم را اسقاط کرده است و به مقتضای اجماع، جمع بین اداء و قضاء در یک نماز واجب نیست. همچنین اگر تعدّد را به‌معنای اختلاف حقیقت نگیریم بلکه تعدّد را مانند تعدّد در باب «صلّ» و «صلّ مع قصد القربهٔ» بدانیم، که لازمه کلام مرحوم آخوند در این قسم از احکام وضعیه- یعنی جزئیت برای مأمور به و شرطیت برای مأمور به- تعدّد امر بود امّا این تعدّد امر از روی ناچاری به‌وجود آمده است نه اینکه ماهیت مأمور به متعدّد باشد. این صورت، همان حکم وحدت امر را دارد و آنچه در مورد وحدت امر گفتیم در اینجا هم جریان پیدا می‌کند. امّا اگر تعدّد را به همان معنای ظاهری خودش بدانیم- یعنی دو حقیقت، دو مأمور به و دو امر- و اجماعی هم بر عدم وجوب جمع نداشته باشیم، قائل می‌شویم که قضاء در خارج از وقت لازم است البته مشروط به اینکه «اقض ما فات» دلالت کند که اگر عذر مستوعب باشد و تمام وقت را احاطه کرده باشد، قضاء واجب است. همان‌طور که در آنجا می‌گفتیم: «در دلیل صلاهٔ با وضو باید اطلاقی وجود داشته باشد که بگوید:

کسی هم که نماز با تیمّم را خوانده است، باید نماز با وضو را بخواند»، اینجا هم بگوییم:

«معنای «ما فات» این نیست که به هیچ عنوان نماز را نخوانده باشد بلکه اگر هم در وقت، نماز با تیمّم خوانده باشد، باز هم خواندن نماز با وضو در خارج از وقت برای او لازم است. یعنی عنوان «فوت» بر این مورد هم صدق می‌کند. به‌عبارت دیگر: «اقض ما فات» می‌گوید: من کاری با نماز با تیمّم ندارم، من بر این تکیه دارم که آیا نماز با وضو در وقت فوت شده یا نه؟ اگر فوت شده، قضای آن واجب است، اگرچه نماز با تیمّم خوانده شده و آن نماز، صحیح و مشروع و مطابق با امر خودش هم باشد. «اقض ما فات» یک امر مستقل و جدیدی است که وجوب قضاء را اقتضاء می‌کند. بنابراین همان نتیجه‌ای که در مسأله اداء گرفتیم در مسأله قضاء هم جریان دارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۶

آن مبنایی که در مسأله اعاده اقتضای اجزاء و عدم وجوب اعاده را می‌کرد در اینجا هم اقتضای عدم وجوب قضاء می‌کند و آن مبنایی که در آنجا اقتضای وجوب اعاده و عدم اجزاء را می‌کرد در اینجا هم اقتضای وجوب قضاء را می‌کند. ولی تقریب این دو، مقداری باهم فرق می‌کند.

تذییل بحث اوامر اضطراری

اشاره

قبل از اینکه از بحث اوامر اضطراری بگذریم، در اینجا بحثی پیش می‌آید که: اگر ما ازنظر مقام اثبات و در ارتباط با ادلّه به‌جایی نرسیدیم و در حالت شک و تردید باقی ماندیم، آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ ابتدا باید توجه داشت که مقصود ما از شک و تردید در اینجا از این نظر نیست که شک کنیم آیا امر واحد است یا متعدّد؟ بلکه شک و تردید از این نظر است که در مسأله ادلّه پیرامون اجزاء و عدم اجزاء، محور اصلی- با قطع‌نظر از اجماع- عبارت از اطلاق دو دلیل بود: اطلاق دلیل «صلاهٔ با وضو» و اطلاق دلیل «صلاهٔ با تیمم». از اطلاق دلیل صلاهٔ با وضو، قول به عدم اجزاء به دست می‌آمد و اطلاق دلیل «صلاهٔ با تیمم»، یک موضوع برای ما درست می‌کرد و آن مشروعیت تیمم و صلاهٔ با تیمم بود، اگرچه عذر مستوعب نباشد. در آنجا می‌گفتیم: اگر کسی اوّل وقت فاقد الماء بود، در صورتی نماز با تیمّم برای او مشروعیت خواهد داشت که دلیل وجوب صلاهٔ با تیمّم، دارای اطلاق باشد که این اطلاق مجوّزی برای اصل خواندن نماز با تیمّم باشد و الّا اگر ما یک چنین اطلاقی نداشتیم و احتمال می‌دادیم که نماز با تیمّم

در صورتی مشروع است که عذر انسان، مستوعب جمیع وقت باشد، دیگر نمی‌توانستیم با قاطعیت حکم به مشروعیت نماز با تیمّم در اوّل وقت، برای فاقد الماء بنماییم. ولی ما گفتیم: اطلاقی که در دلیل نماز با تیمّم وجود دارد، نتیجه‌اش عبارت از اجزاء یا عدم اجزاء نیست بلکه لسان این دلیل، فقط در زمینه مشروعیت یا عدم مشروعیت می‌باشد. ما مسأله عدم اجزاء- بنا بر فرض تعدّد حقیقت- را از نفس تعدّد حقیقت استفاده نمی‌کردیم بلکه می‌گفتیم: مسأله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۷

عدم اجزاء- بنا بر این فرض- یک شرط مهم دارد و آن این است که دلیل «صلاة با وضو» باید اطلاق داشته باشد یعنی بگوید: «واجد الماء باید نماز با وضو بخواند، خواه قبلًا نماز با تیمّم خوانده باشد یا نخوانده باشد».[۷۰] حال که می‌خواهیم مسئله را به‌صورت شک و تردید مطرح کنیم، عنوان مسأله ما این است که نه دلیل «صلاة با تیمّم» اطلاق دارد و نه دلیل «صلاة با وضو». دلیل «صلاة با تیمّم» می‌گوید: «بر فاقد الماء واجب است نماز خود را با تیمّم بخواند» و اطلاقی ندارد که شامل کسی که در بعض اجزاء وقت فاقد الماء است نیز بشود. دلیل «صلاة با وضو» هم می‌گوید: «واجد الماء باید نماز خود را با وضو بخواند» و اطلاقی ندارد که شامل کسی که نمازش را در اوّل وقت با تیمّم خوانده نیز بشود. وقتی این دو اطلاق از دست ما گرفته شد، ما از طرفی در ارتباط با حدود مشروعیت صلاة با تیمّم مشکل داریم، البته قدر متیقّن دارد و آن جایی است که عذر انسان مستوعب جمیع وقت باشد ولی غیر از قدر متیقّن آن مشکوک است و نمی‌دانیم آیا صلاة با تیمّم مشروعیت دارد یا نه؟ از طرفی هم اطلاقی در دلیل «صلاة مع الوضوء» وجود ندارد، در این صورت که نوبت به اصل عملی می‌رسد، آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ در اینجا دو بحث وجود دارد:

بحث اوّل (مسأله اعاده):

فرض این است که کسی مثلًا اوّل ظهر فاقد الماء بوده و یک ساعت به غروب هم واجد الماء شده است و در اوّل وقت، نماز ظهر را رجائا- یعنی با احتمال مشروعیت- خوانده است، زیرا از دلیل روشن نشد که آیا در ساعت فقدان ماء، خواندن نماز با تیمّم مشروعیت دارد یا نه؟ و چیزی را که انسان شک دارد نمی‌تواند به‌عنوان شرع انجام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۸

دهد ولی اگر بخواهد رجائا انجام دهد مانعی ندارد. و رجاء هم منافاتی با قصد قربت ندارد. حال چنین شخصی که نماز با تیمّم را به احتمال مشروعیت خوانده و یک ساعت به غروب هم واجد الماء می‌شود در اینجا باتوجّه به مبنای ما- وحدت امر- و عدم وجود اطلاق در هیچ‌یک از دو دلیل آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ ما اگرچه قائل به وحدت امر هستیم ولی مقتضای اصل عملی را عبارت از عدم اجزاء می‌دانیم، زیرا اوّل ظهر (أقیموا الصّلاة) گریبان شخص را می‌گیرد و بدون هیچ تردیدی اشتغال یقینی به (أقیموا الصّلاة) پیدا کرده است. درحالی‌که چنین شخصی به دنبال این اشتغال یقینی، یک نماز با تیمّم مشکوک المشروعیة انجام داده است و روشن است که عبادتی که مشروعیتش مشکوک باشد نمی‌تواند در ارتباط با اشتغال یقینی، فراغ یقینی را اقتضاء کند. اشتغال یقینی به ما اجازه نمی‌دهد که در مورد نماز با وضو، اصالة البراءة را جاری کنیم. مسأله وجوب اعاده چیزی نیست که بتوان نسبت به آن اصالة البراءة را جاری کرد، زیرا ما در ارتباط با اعاده هیچ‌گاه یک حکم مولوی تکلیفی وجوبی نداریم، نه نفیاً و نه اثباتاً. اعاده مسأله‌ای نیست که به شارع ارتباط داشته باشد، اعاده و عدم اعاده، یک حکم عقلی است. عقل اگر ملاحظه کرد نمازی که خوانده شده مطابق با امر است، می‌گوید: «اعاده واجب نیست»، و اگر دید مطابق با امر نیست، می‌گوید: «اعاده واجب است». شارع در دو مرحله حکم نمی‌کند، یک مرحله بگوید: (أقیموا الصّلاة) و یک مرحله هم بگوید: «یجب علیک الإعادة».

در ارتباط بـا یـک نمـاز دو تکلیف وجود نـدارد. شـارع گفته است: «أقیموا الصّلاة»، اگر این امر شـارع در خارج امتثال شـد، عقل می‌گویـد: «اعـاده واجـب نیست» و اگر امتثـال نشـد، می‌گویـد: «اعـاده واجب است». در مـواردی هم که در روایـات تعبیر به اعـاده می‌شود، اعاده حکم مولوی نیست بلکه حکم ارشادی است، مثل اینکه در صـحیحه زراره می‌گوید: «من یقین کردم که لباسم آلوده به نجاست شد ولی فراموش کردم که لباسم را تطهیر کنم و نمازم را در همین لباس معلوم النجاسهٔ خواندم و بعد از نماز متوجه شدم لباسم را تطهیر نکرده‌ام»، امام علیه السلام می‌فرماید: «تعید الصلاهٔ و تغسله»، در اینجا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۹

«تعید» حکم مولوی نیست بلکه ارشادی است و می‌خواهد بگوید: «این نمازی که خوانده‌ای فایده ندارد» و روشن است که اگر نماز خوانـده شده فایده نداشـته باشد، خود عقل حکم به وجوب اعاده می‌کند. در حدیث «لا تعاد» که از احادیث معروف در باب صـلاهٔ است نیز همین مطلب است. البته مـا در مبـاحث گذشـته گفتیم که شارع در بعضـی از موارد، حکم به اسـتحباب اعاده می‌کنـد، مثل اینکه کسـی نماز خود را فرادی خوانـده باشد سپس جماعتی در ارتباط با همان نماز تشـکیل شود که مسـتحب است نماز خود را با جمـاعت اعـاده کنـد. در اینجا دو خصوصـیت وجود دارد: یکی اینکه مسئله، به‌صورت اسـتحباب مطرح است و دیگر اینکه کیفیت اعاده با جماعت، با کیفیت خوانـدن فرادی فرق می‌کنـد و درحقیقت، این نماز، اعاده آن نماز اوّل نیست بلکه این نماز، خصوصـیت زایدی دارد که در نماز اوّل مطرح نیست. امّا در مورد اعاده نماز آیات که می‌گفتیم: «در آیاتی مثل خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی که دربرگیرنده مقداری از زمان می‌باشـند، بعضی از فتاوی وجود دارد که تا زمانی که این آیه وجود دارد، نماز آیات به‌طور مرتب تکرار شود»، اوّلًا: مشـهور، قائـل به وجوب تکرار نیست. مشـهور در ارتبـاط بـا مطلق موجِبـات نماز آیات، قائل به وجوب یک نماز آیات می‌باشـند. حال اگر ما فرض کنیم در آنجا اعاده لازم است و فتوای غیر مشـهور را اخذ کردیم، باز هم نکته‌ای در کار است و آن این است که آنجـا هم متعلّق وجوب، عنوان «اعـاده» نیست بلکه متعلّق وجوب، عبـارت از عنوان «تکرار صـلاهٔ آیـات» است، مثل اینکه مولاـ از اوّل بگویـد: «واجب است ده بـار نماز آیات بخوانی». اینجا اگر ما تعبیر به اعاده کنیم، در چنین تعبیری مسامحه وجود دارد. مثل اینکه کسـی نذر کند صد بار صلوات بفرستد که صلوات دوّم و سوّم و ... اعاده صلوات اوّل به‌حساب نمی‌آید بلکه برطبق وجـوب وفـای به نـذر بایـد صـد صـلوات بفرسـتد. پس از اینجـا می‌فهمیم که یـک حکم مولـوی وجوبی- نفیـاً و اثباتـاً- به «اعـاده» نمی‌تواند تعلّق بگیرد و تعبیراتی که در روایات در جانب نفی و اثبات واقع شده، جنبه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۰

ارشـاد دارد. وقتی امـام علیه السـلام می‌فرمایـد: «یعیـد صـلاته»، این کلاـم ارشـاد به این دارد که این نماز، فاقـد بعضـی از شـرایط و خصوصـیات معتبر بوده است روشن است که نمازی که فاقـد شـرط باشد، عقل حکم می‌کند که چنین نمازی به درد نمی‌خورد. در حـدیث «لا تعاد» هم همین‌طور است. در آنجا می‌خواهـد بگویـد: «اخلال به اجزاء صـلاهٔ اگر در ارتباط با ارکان باشـد موجب اعاده است، یعنی نماز با اخلال به رکن، فاقد خصوصیت معتبره است امّا اگر اخلال به غیر ارکان باشد- مثل اینکه قرائت فاتحه یا سوره یا تشهد و امثال این‌ها را فراموش کرده باشد- این‌ها ضربه‌ای به نماز نمی‌زند.

یعنی این‌ها جزئیتشان در صورت توجه و التفات است و اگر نسیاناً ترک شوند، نمازْ واجد همه خصوصیات است و نمازی که واجد همه خصوصـیات باشـد، نمی‌توانـد موضوع برای اعـاده واقع شود. بنـابراین، مسأله اعاده و عـدم اعاده چیزی نیست که متعلّق تکلیف شرعی واقع شود تـا مـا شـک کنیم که آیـا اعـاده واجب است یا نه؟ و اصالـهٔ البراءهٔ از وجوب اعاده را جاری کنیم. اصالـهٔ البراءهٔ در جایی است که شک در تکلیف مولوی شرعی داشته باشیم. در نتیجه اگر در ما نحن فیه کسی- با احتمال مشروعیت- نماز با تیمّم را در اوّل وقت خواند و یک ساعت به غروب واجد الماء شد و ما هم از طرفی گفتیم: «دلیل صـلاهٔ با وضو، اطلاقی ندارد و قدر متیقّن از آن دلیـل، کسـی است که تـا یـک سـاعت به غروب نمـاز نخوانـده است، امّـا کسـی که نماز را با تیمّم خوانـده- هرچنـد احتمال

مشروعیت می‌داده- دلیل صلاهٔ با وضو، نفی و اثباتی نسبت به آن ندارد» حال که چنین شد و از طرفی هم گفتیم: «مسأله وجوب و عدم وجوب اعاده، حکمی شرعی نیست که بتوان در صورت شک در آن، اصالهٔ البراءهٔ را جاری کرد» نتیجه این می‌شود که در اینجا- بنا بر مسأله وحدت امر- اصالهٔ الاشتغال یا استصحاب اشتغال جاری می‌شود، به این کیفیت که اوّل ظهر، تکلیف (أقیموا الصّلاهٔ) گریبان این شخص را می‌گیرد و او یک نماز با تیمّم با احتمال مشروعیت- خوانده امّا نمی‌داند که آیا چنین نمازی مسقط تکلیف (أقیموا الصّلاهٔ) است یا نه؟ و از طرفی هم دلیل صلاهٔ با وضو نسبت به این حکم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۱

ساکت است و نفی و اثباتی در ارتباط با آن ندارد، در نتیجه وقتی یک ساعت به غروب واجد الماء شد، قاعده اشتغال یا استصحاب اشتغال حکم می‌کند که حتماً باید نماز با وضو بخواند، زیرا اشتغال یقینی، برائت یقینی می‌خواهد و با نماز با وضو، برائت یقینی حاصل می‌شود. نتیجه این می‌شود که ما- بنا بر مسأله وحدت امر- قبل از رسیدن به اصل عملی، مسأله اجزاء را مطرح می‌کردیم، امّا اکنون که به اصل عملی رسیدیم و دست ما از ادلّه لفظیّه و اطلاقات کوتاه شد، ناچاریم مسأله عدم اجزاء را مطرح کنیم، با این که وحدت امر را قائلیم، با اینکه می‌گوییم: (أقیموا الصّلاهٔ) یک خطاب متوجه به عموم است و فرقی بین فاقد الماء و واجد الماء نیست. بله، اگر چنین شخصی مشروعیت نماز با تیمّم در اوّل وقت را احراز می‌کرد، نماز با تیمّم او کافی بود در اینکه امر (أقیموا الصّلاهٔ) را از بین ببرد. امّا فرض این است که نماز با تیمّم را با احتمال مشروعیت خوانده است و روشن است که ما نمی‌توانیم یک تکلیف مسلّم و یقینی را با یک عمل محتمل المشروعیهٔ پاسخ دهیم. امّا بنا بر قول به تعدّد امر، ما در آنجا- که دلیل لفظی مطرح بود- قائل به عدم اجزاء شدیم، زیرا گفتیم: «اگرچه نماز با تیمّم که در اوّل وقت خوانده شده مشروعیت داشته، ولی لازمه مشروعیت این نیست که مجزی از صلاهٔ با وضو هم باشد، لذا می‌گفتیم: اطلاق دلیل مشروعیت صلاهٔ با تیمّم، هیچ مخالفت و معارضه‌ای با اطلاق دلیل صلاهٔ با وضو ندارد. یکی مشروعیت را اثبات می‌کند و دیگری عدم اجزاء را، و بنا بر قول به تعدّد امر- آن‌هم تعدّد واقعی که منشأ آن اختلاف حقیقت مأمور به بود- منافاتی بین این دو اطلاق وجود ندارد، لذا ما مسأله عدم اجزاء را مطرح کردیم و گفتیم: کسی که اوّل ظهر نماز با تیمّم را خوانده و نمازش مشروع هم بوده، امر نماز با تیمّم را امتثال کرده و آن امر ساقط شده است ولی این ربطی ندارد به اینکه وقتی یک ساعت قبل از غروب واجد الماء شد، دلیل دیگری بیاید و به او بگوید: «الآن باید نماز با وضو را هم بخوانی»، چون فرض در جایی است که اجماعی بر عدم وجوب دو نماز ظهر از زوال

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۲

تا غروب وجود نداشته باشد. لذا بنا بر فرض تعدّد امر و اینکه منشأ تعدّد، اختلاف حقیقت باشد و اجماعی هم در کار نباشد و دلیل صلاهٔ با وضو هم اطلاق داشته باشد، ما قائل به عدم اجزاء شدیم. حال اگر آن خصوصیات- که مهم‌ترین آنها اطلاق در دلیل صلاهٔ با وضو بود- وجود نداشت و ما از مرحله لفظی گذشتیم و نوبت به اصل عملی رسید، در اینجا که این شخص نماز با تیمّم را خوانده، روی فرض تعدّد امر مشروعیتش مسلّم است. وقتی یک ساعت به غروب واجد الماء شد، با توجه به اینکه نماز با وضو به‌عنوان حقیقت دیگر مطرح است- نه اینکه دارای عنوان اعاده باشد- امّا چون دلیلش اطلاق ندارد و قدر متیقّن آن جایی است که مکلّف از اوّل وقت تا یک ساعت به غروب نماز را نخوانده باشد، امّا اگر کسی نماز را با تیمّم خوانده باشد، دیگر دلیل «صلّ مع الوضوء» نسبت به او نفی و اثباتی ندارد، در نتیجه براساس قول به تعدّد امر، اصالهٔ البراءهٔ حاکم می‌شود، زیرا این شخص می‌گوید: «امر به صلاهٔ با تیمّم امتثال شده و من شک می‌کنم که آیا امر به صلاهٔ با وضو گریبان مرا می‌گیرد یا نه؟»، در اینجا اصالهٔ البراءهٔ حاکم می‌شود. بلکه بنا بر فرض شک، مطلب خیلی بالاتر می‌رود، زیرا اگر نماز با تیمّم فقط با احتمال مشروعیت انجام شده باشد- نه با قطع به مشروعیت- در اینجا که یک ساعت به غروب با وجدان آب و صلّ مع الوضوء روبه‌رو شد، شک می‌کند که آیا این «صلّ مع الوضوء» متوجه او هست یا نه؟ صلاهٔ با وضو، یک حقیقت و ماهیت دیگری است، آیا اگر اینجا بخواهیم استصحابِ اشتغال

کنیم، اشتغال به چه چیز را می‌توانیم استصحاب کنیم؟ اینجا دو امر وجود دارد به‌خلاف مسأله وحدت امر که یک (أقیموا الصّلاهٔ) محرزی در آنجا وجود داشت، ما می‌گفتیم: «با این نماز با تیمّم محتمل المشروعیهٔ شک داریم که آیا (أقیموا الصّلاهٔ) امتثال شده است یا نه؟» شما می‌گفتید: «اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد و برائت یقینی به این است که وقتی یک ساعت به غروبْ واجد الماء شد نماز با وضو را هم بخواند». امّا اینجا براساس تعدّد امر، با اینکه آن نماز اوّل وقت حتی با احتمال مشروعیت واقع شده، ولی ما همان‌طور که دلیلی بر مشروعیت نداریم، دلیلی هم بر عدم مشروعیت نداریم ولی درعین‌حال،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۳

یک ساعت به غروب با تکلیف جدیدی روبه‌رو می‌شود و فرض ما این است که این تکلیف، مغایر با آن تکلیف است. از او می‌پرسیم: «آیا یقین داری که تکلیف دوّم گریبان تورا می‌گیرد؟» می‌گوید: «چون فرض این است که دلیل صلاهٔ با وضو اطلاق ندارد و من احتمال مشروعیت نماز با تیمّم را می‌دهم، لذا یقین ندارم که تکلیف دوّم گریبان مرا بگیرد»، در این صورت مانعی از اجرای اصالهٔ البراءهٔ نیست چون دلیلی بر توجّه این تکلیف مستقل به این شخص نیست. ملاحظه می‌شود که ازنظر اصل عملی، فاصله زیادی وجود دارد بین این صورت و بین جایی که بنا بر فرض تعدّد امر، حکم به عدم اجزاء می‌کردیم. اختلاف مهم در این جهت است که قبل از رسیدن به اصل عملی، طبق مبنای تعدّد امر، با اینکه مشروعیت نماز با تیمّم در اوّل وقت، مسلّم بود- زیرا فرض این بود که دلیل مشروعیت صلاهٔ با تیمّم اطلاق داشت- ولی ما می‌گفتیم: «مشروعیت، یک مسئله و اجزاء یا عدم اجزاء مسأله دیگر است، در عین اینکه این نماز با تیمّم- به حسب مقتضای اطلاق دلیلش- مشروع است، امّا اطلاق دلیل صلاهٔ با وضو می‌گوید: با این که تو نماز با تیمّم را خوانده‌ای ولی باید نماز با وضو را هم بخوانی». امّا اکنون که نوبت به اصل عملی رسید، این نماز با تیمّم با اینکه مشروعیتش مسلّم نیست ولی مجزی است چون دلیلی بر توجّه تکلیف دوّم نداریم، لذا نسبت به آن اصالهٔ البراءهٔ را جاری می‌کند.

بحث دوّم (مسأله قضاء):

کلام در این است که در مورد امر اضطراری اگر عذر انسان مستوعب تمام وقت باشد و اضطرار او در خارج از وقت برطرف شود، آیا مقتضای اصل عملی نسبت به مسأله قضاء چیست؟ البته همان گونه که قبلًا اشاره کردیم این مسئله فروض دیگری هم دارد، مثل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۴

اینکه در اوّل وقت واجد الماء بوده ولی به‌لحاظ اینکه واجب، موسّع بوده نماز را از اوّل وقت به تأخیر انداخته و تصادفاً بعد از مدتی فاقد الماء شده و در آخر وقت ناچار شده نماز خود را با تیمّم بخواند. این فرض هم در ارتباط با قضا مطرح است ولی فرد روشن و ظاهرش جایی است که در تمامی وقت معذور بوده است. آیا در چنین جایی اصل عملی اقتضا می‌کند که این شخص نماز خود را قضاء کند؟ قبل از پاسخ به سؤال فوق باید به نکته‌ای توجه داشته باشیم و آن این است که در مسأله اعاده وقتی صورت شک را مطرح می‌کردیم به این کیفیت بود که اگر کسی در اوّل وقت فاقد الماء بود آیا نماز با تیمّم برای او مشروعیت دارد یا اینکه باید به احتمال مشروعیت اتیان شود؟ امّا در اینجا که ما فرض کردیم در تمام وقت معذور بوده تردیدی نداریم که نمازی که با تیمّم خوانده مشروعیت داشته است چون مسأله وقت در باب نماز از اهمیت بسیاری برخوردار است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت و اصولًا همین اهمیت وقت است که مسأله امر اضطراری و امر اختیاری را به‌وجود می‌آورد و اگر مسأله اهمیت وقت نبود اضطراری پیش نمی‌آمد بلکه می‌گفتیم: «کسی که امروز فاقد الماء است، بگذارد وقتی واجد الماء شد نماز امروز را با وضو بخواند، اگرچه مثلًا فردا واجد الماء شود». تنها یک مورد است که آن‌هم حکمش مورد اختلاف است و آن مسأله فاقد الطهورین است. جماعتی

معتقدند: «بر فاقد الطهورین، نماز واجب نیست»، در اینجا مسأله وقت نادیده گرفته می‌شود. و الّا در غیر مسأله فاقد الطهورین، وقت بر تمام شرایط و خصوصیات معتبر در نماز، تقدّم دارد. لذا اینجا وقتی نوبت به قضا رسید نمی‌توانیم احتمال عدم مشروعیت نماز با تیمّم او را بدهیم، خواه قائل به وحدت امر باشیم یا قائل به تعدّد امر. ولی مشروع بودن نماز با تیمّم منافاتی با وجوب قضاء ندارد، همان‌طور که منافات با وجوب اعاده در وقت نداشت. لذا ما باید دقّتی در دلیل وجوب قضاء داشته باشیم. اگر ما قائل به وحدت امر باشیم و نماز خوانده شده مشروعیت داشته باشد، طبعاً دیگر دلیل وجوب قضاء- یعنی «اقض ما فات»- نمی‌تواند موضوع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۵

واقع شود، زیرا بنا بر قول به وحدت امر، وظیفه‌ای از مکلّف فوت نشده است. امّا اگر ما قائل به تعدّد امر شدیم، می‌گوییم: «وقتی مکلّف، نماز با تیمّم و مشروع را انجام داد، امر به صلاهٔ با تیمّم- که امر مستقلی است- از او ساقط می‌شود، می‌آییم سراغ امر به صلاهٔ با وضو، می‌بینیم این امر در وقت به او متوجّه نشده است، زیرا او در تمام وقت فاقد الماء بوده است، حال که در خارج از وقت با دلیل «اقض ما فات» مواجه می‌شود، احتمال پیش می‌آید که مراد از «فوت» در دلیل «اقض ما فات» تنها فوت فریضه‌ای نباشد که تکلیف فعلی در وقت به آن متوجه شده است بلکه دایره «فوت» وسیع بوده و شامل وظیفه اوّلیه واقعیه هم می‌شود اگرچه در وقت، امر فعلی منجزی به آن تعلّق نگرفته است. پس چون این شخص، در وقت نماز با وضو نخوانده، لذا نماز با وضو از او فوت شده است و دلیل «اقض ما فات» گریبانگیر او می‌شود. ولی مرحوم آخوند می‌گوید: «این احتمال، مجرّد فرض و خیال است. در مورد «اقض ما فات» باید وظیفه‌ای را درنظر بگیریم که بر مکلّف تنجّز پیدا کرده است، اگرچه ما قائل به تعدّد امر شویم. و باتوجّه به اینکه چنین شخصی در تمام وقت فاقد الماء بوده، فریضه منجّز او عبارت از صلاهٔ با تیمّم بوده است و اصلًا «صلّ مع الطهارهٔ المائیهٔ» به چنین شخصی تعلّق نگرفته است. و صلاهٔ با تیمّم هم به حسب واقع اتیان شده و امر خودش را ساقط کرده است. بنابراین «اقض ما فات» به‌معنای «اقض ما فات من الفریضهٔ الفعلیّهٔ» است نه «اقض ما فات من الفریضهٔ الواقعیّهٔ الأوّلیهٔ».

ما حتی قبل از اینکه سراغ اصل عملی بیاییم، در آنجایی که پیرامون دلیل لفظی بحث می‌کردیم می‌گفتیم: «اگر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ المائیهٔ» اطلاق داشته باشد، چنانچه فاقد الماء در یک ساعت قبل از غروب آفتاب، واجد الماء شود، ما حکم به اعاده می‌کنیم، امّا اگر اطلاق نداشته باشد، دلیلی برای اثبات وجوب اعاده نداریم». حال که خارج از وقت است و عذر او هم مستوعب بوده، دیگر نمی‌توانیم از «اقض ما فات» استفاده کنیم که چون فریضه واقعیه اوّلیه فوت شده، باید در خارج از وقت، قضا شود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۶

۲- اوامر[۷۱] ظاهریّه

اشاره

اوامر ظاهریه بر دو قسم است: امارات و اصول عملیه. در بحث اجزاء، این‌گونه نیست که لازم باشد حکم امارات و اصول عملیه یکنواخت باشد بلکه ممکن است کسی قائل به تفصیل شود، همان گونه که مرحوم آخوند در کفایه قائل به تفصیل شده ۷۲] و در باب امارات- روی مبنای طریقیت- قائل به عدم اجزاء و در باب اصول عملیه قائل به اجزاء شده است. در خود اصول عملیه هم دلیلی بر یکسان بودن حکم همه آنها نداریم بلکه ممکن است کسی در بعضی از آنها- با توجه به لسان آنها- قائل به اجزاء و در بعضی دیگر قائل به عدم اجزاء شود. قبل از ورود به بحث لازم است محلّ بحث را مشخص کنیم، زیرا در ارتباط با اجزاء در باب امارات و اصول، ما سه نوع اماره و سه نوع اصل داریم که از هریک از این سه قسم، دو قسمش داخل در محلّ بحث اجزاء و یک قسم آن خارج می‌باشد. قسم اوّل: در جایی است که ما یک مأمور به مسلّمی داشته باشیم و این مأمور به، مرکّب از اجزاء بوده یا

دارای شرایطی بوده و یا اموری به‌عنوان مانع در مورد آن وجود داشته باشد، مثل صلاهٔ که هم دارای اجزاء و هم دارای شرایط است و هم موانعی در مورد آن مطرح است و علاوه بر این، اموری به‌عنوان قواطع نیز در باب صلاهٔ مطرح می‌باشند که غیر از موانع می‌باشند. در این قسم لسان اماره یا اصل به این کیفیت است که با توجه به همان دلیل (أقیموا الصّلاهٔ) و با توجه به همان مأمور به مرکّب از اجزاء و شرایط حکم کند، به این معنا که اماره یا اصل می‌خواهد بگوید: «آن جزء که دلیلْ آن را به‌عنوان جزئیت در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۷

مأمور به دخالت داده است، تحقّق دارد. چیزی که دلیلْ آن را به‌عنوان شرط در مأمور به قرار داده است، تحقّق دارد، مثلًا دلیل می‌گوید: «صلّ مع الوضوء»، حال وقتی مکلّف در اوّل صبح وضو گرفته و موقع زوال شمس در وضوی خود شک می‌کند، استصحاب می‌آید و حکم به بقای وضو می‌کند، این استصحاب می‌خواهد بگوید: «تو دارای وضو هستی و اگر با این حالت به نماز ایستادی، آیه شریفه (إذا قمتم إلی الصّلاهٔ فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق ...) را رعایت کرده‌ای». و به‌عبارت دیگر: مفاد استصحاب، تحقّق همان وضوئی است که در لسان دلیل به‌عنوان شرط برای نماز قرار داده شده است. یا مثلًا اگر دلیلی شرطیت طهارت ثوب را نسبت به نماز مطرح کند، و ما لباسی داشته باشیم که حالت سابقه‌اش نجاست بوده و الآن بیّنه بر طهارت آن قائم شده، اگر بیّنه نبود، به مقتضای استصحاب حکم به نجاست آن می‌کردیم ولی با توجه به اینکه بیّنه تقدّم بر استصحاب دارد حکم به طهارت ثوب می‌کنیم. این بیّنه می‌خواهد بگوید: «من با توجه به دلیلی که طهارت ثوب را در نماز برای تو واجب کرده، می‌خواهم بگویم: لباس تو طاهر است و نمازی که در این لباس می‌خوانی، نماز با لباس طاهر است». همچنین اگر در جایی حالت سابقه عبارت از طهارت بود و به‌جای بیّنه، استصحاب طهارت قائم می‌شد و یا اگر در موردی حالت سابقه، معلوم نباشد و قاعده طهارت در آن جاری شود، این استصحاب یا قاعده طهارت می‌خواهد بگوید:

«طهارتی که در لباس مصلی معتبر است، در این لباس وجود دارد». پس یک قسم از دو قسم مورد نزاع جایی است که اماره یا اصل ناظر به دلیل جزئیت و شرطیت باشد و حکم کند به اینکه جزء و شرط وجود دارد. ولی آیا کیفیت دخول این قسم در محلّ نزاع بحث اجزاء به چه صورت است؟ دخول این قسم در محلّ نزاع به این صورت است که وقتی مکلّف نماز خود را با وضوی استصحابی اقامه کرد سپس- در وقت یا در خارج آن- کشف شد که استصحابْ مخالف واقع بوده و نماز بدون وضو خوانده است، در اینجا بحث می‌شود که آیا اتیان مأمور به به امر ظاهری مجزی از امر واقعی است یا نه؟ یا در جایی که استصحاب طهارت ثوب را پیاده می‌کند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۸

و یا بیّنه‌ای بر طهارت ثوب قائم شده و یا قاعده طهارت پیاده می‌شود و پس از خواندن نماز معلوم می‌گردد که لباس در هنگام نماز نجس بوده است، این بحث پیش می‌آید که آیا این نمازی که با توجه به امر ظاهری خوانده شده است و الآن کشف خلاف شده، مجزی است یا اینکه باید اعاده یا قضا شود؟ قسم دوّم: جایی است که یک مأمور به مرکّب یا مقیّد به قیود و شرایط یا موانعی وجود داشته باشد ولی در تعداد آن اجزاء یا شرایط یا موانع شک داشته باشیم. مثلًا در باب نماز، به جزئیت نُه جزء یقین داریم ولی در جزئیت سوره- به‌عنوان جزء دهم- شک داریم، حال اگر در اینجا یک اماره یا اصلی قائم بر عدم جزئیت یا عدم شرطیت یا عدم مانعیت شود و ما با استناد به آن اماره یا اصل، نماز خواندیم، یعنی جزء مشکوک را اتیان نکرده و شرط مشکوک را رعایت نکرده و از مانع مشکوک اجتناب نکردیم، سپس برای ما کشف شد که این اماره یا اصل برخلاف واقع بوده و مثلًا سوره جزئیت داشته است، آیا در اینجا نمازهایی را که- با استناد به اماره یا اصل- بدون سوره خوانده‌ایم باید اعاده یا قضا نماییم؟ اگر قائل به اجزاء شدیم اعاده و قضا واجب نیست، امّا اگر قائل به عدم اجزاء شدیم اعاده یا قضاء واجب است. البته ما این را به‌عنوان مثال مطرح کردیم و الّا در خصوص صلاهٔ، با استناد به حدیث «لا تعاد» حکم به عدم وجوب اعاده می‌شود و مثال زدن به صلاهٔ با توجه به

قواعد اوّلیه و با قطع‌نظر از حدیث «لا تعاد» است. بنابراین در چنین موردی هم بحث اجزاء مطرح است. قسم سوّم: اگر اماره یا اصلی قائم شود بر این که فلان تکلیف ثابت است و ما طبق اماره یا اصل، تکلیف را رعایت کردیم و بعد از مدتی معلوم شد که اماره یا اصل مطابق با واقع نبوده و تکلیف ما چیز دیگری بوده است، مثلًا اگر فرض کنیم اماره یا اصل قائم شود بر اینکه در روز جمعه، وظیفه ما صلاهٔ جمعه است و ما مدّتها نماز جمعه بخوانیم سپس برای ما کشف شود که نماز جمعه- حتی به‌عنوان تخییر- وجوب نداشته بلکه نماز ظهر به‌عنوان تعیین وجوب داشته است. آیا نزاع در باب اجزاء در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۹

اینجا جریان دارد؟ بنا بر مبنای ما- که تعدّد اوامر را قبول نداشتیم- حتماً باید قائل به عدم اجزاء شده و جایی برای توهّم اجزاء وجود ندارد. اگر به حسب واقع در روز جمعه تکلیف به نماز ظهر تعلّق گرفته است، نماز جمعه به‌عنوان مأمور به نبوده است. در حالی که موضوع بحث ما در مسأله اجزاء این است که «الإتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء؟» و در مثال فوق که نماز جمعه به‌جای نماز ظهر خوانده شده، مأمور به را اتیان نکرده است. آنچه وظیفه ما بوده عبارت از نماز ظهر بوده و آنچه اتیان شده غیر از مأمور به بوده است، در این صورت چگونه می‌توانیم بگوییم: «الإتیان بالمأمور به علی وجهه» شامل اینجا می‌شود؟ در امر اضطراری، چه قائل به وحدت امر شویم و چه قائل به تعدّد امر، بالاخره این نماز با تیمّم که اتیان شده، مأمور به بوده است و حتی اگر به رجاء مشروعیت هم خوانده می‌شد و بعداً هم کشف خلاف نمی‌شد- یعنی معلوم نمی‌شد که این صلاهٔ با تیمّم مشروع نبوده است- وقتی مکلّف واجد الماء می‌شد، شک در اجزاء و عدم اجزاء آن می‌کردیم، امّا در ما نحن فیه چه چیزی را اتیان کرده تاما حکم به اجزاء کنیم؟ پس بنا بر مبنای وحدت امر، مسئله روشن است، چون امر واحد بوده و به نماز ظهر تعلّق گرفته است در حالی که نماز ظهر به هیچ عنوان اتیان نشده است. امّا کسانی که قائل به تعدّد امر می‌باشند آیا در اینجا تعدّد امر درست می‌کنند؟

اینجا ممکن است بگویند: «مفاد لا‌ تنقض الیقین بالشک این است که حکمی مماثل با استصحاب جعل می‌کند، یعنی اگر نماز جمعه در عصر حضور معصوم علیه السلام وجوب داشت، «لا تنقض» هم یک وجوب ظاهری برای نماز جمعه درست می‌کند». در این صورت ما می‌توانیم اسم آن را اتیان به مأمور به به امر ظاهری بگذاریم. آن‌وقت طبق این معنا داخل در بحث اجزاء می‌شود، چون ما دو مأمور به داریم: یک مأمور به ظاهری که از راه دلیل «لا تنقض»- که جعل حکم مماثل می‌کند- به دست آمده است و یک مأمور به واقعی که صلاهٔ ظهر است و فرض این است که به حسب حکم واقعی، مأمور به می‌باشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۰

در نتیجه بنا بر بعضی از مبانی، این قسم هم داخل در محلّ نزاع می‌شود ولی بنا بر مبنای ما هیچ وجهی برای دخول آن در محلّ نزاع تصوّر نمی‌شود. حال با توجه به مقدّمه فوق بر ما لازم است که موارد امارات و اصول را به‌طور جداگانه مورد بحث قرار داده و مسأله اجزاء را در ارتباط با آنها بررسی کنیم.:

بحث اوّل: اجزاء در مورد امارات

در باب حجّیت امارات دو مبنا وجود دارد: مشهور، حجیت امارات را از باب طریقیت می‌دانند و در مقابل مشهور، بعضی حجیت آن را از باب سببیت دانسته‌اند. معنای طریقیت این است که در این امارات- من حیث هی- هیچ مزیت و مصلحتی وجود ندارد، جز اینکه این‌ها راهنمای به واقع هستند و تا اندازه‌ای- نه صددرصد- واقع را نشان می‌دهند. آینه‌ای هستند که تا اندازه‌ای واقع را روشن می‌کنند و علت حجیت این‌ها همین حیثیتی است که در آنها وجود دارد. به‌عبارت دیگر: عقلا یا شارع ملاحظه کرده‌اند که اگر در ارتباط با واقعْ تنها بخواهند بر قطع تکیه کنند، مشکلات بسیاری برای انسانها پیش می‌آید. حتی در امور دنیوی انسان هم همین‌طور

است. مثلًا شخص مورد وثوقی به انسان خبر می‌دهد که امشب فلان مهمان به منزل شما خواهد آمد، اگر انسان بخواهد این قول را- به اعتبار اینکه مفید یقین نیست- نادیده بگیرد، با مشکل عدم آمادگی برای پذیرایی روبه‌رو می‌شود. و اصولًا حصول یقین جازم در بعضی از موارد برای انسان امکان نـدارد زیرا احتمالات مختلفی در مقابل یقین او پیـدا می‌شود. انسانی که بدنش متنجس است اگر صد بار هم در استخر برود باز احتمال می‌دهد ذره‌ای از آن نجاست به بدن او چسبیده و به همراه او آمده باشد.

به‌همین‌جهت عقلاء و شارع آمده‌انـد طرقی را که ما را به واقع راهنمایی می‌کننـد- اگرچه صددرصـد نیسـتند- معتبر دانسـته‌اند، امّا پشتوانه اعتبار و میزان اعتبارشان همان ارائه واقع و حکایت و کاشفیت از واقع است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۱

امّا سببیت ۷۳] به این معنـا است که بگوییم: شارع مقـدّس وقتی اماره‌ای- ماننـد خبر ثقه- را حجت قرار می‌دهـد، معنای حجیت این است که نفس پیروی از ثقه و تصـدیق عملی او، دارای مصـلحتی است که برفرض مخالفت این اماره با واقع و فوت شـدن مصـلحت واقع، جبران مصـلحت فـائته واقعیه را می‌کنـد. اگر خبر زراره راست باشـد، همـان مصـلحت واقع نصیب انسان می‌شود و اگر خبر او مخالف با واقع باشد، تصدیق عملی زراره دارای مصلحتی است که مصلحت فوت شده را جبران می‌کند. حال بنا بر مبنای طریقیت و کاشفیت، بحث دیگری مطرح است که باید آن را نیز ملاحظه کرده و پس از آن در ارتباط با اجزاء و عدم اجزاء نتیجه‌گیری کنیم و آن بحث این است که: آیـا حجیت این امارات، ازنظر شارع، یک حجیت امضایی است یا تأسیسـی و یا در بعضـی از آنها امضایی و در بعضی دیگر تأسیسی است؟ معنای حجیت امضایی این است که عقلاء به‌لحاظ اینکه در مسائل فردی و اجتماعی‌شان با مشکلاتی مواجه می‌شونـد و ملاحظه می‌کننـد که اگر بخواهنـد راه رسیدن به واقع را خصوص یقین و قطع قرار دهنـد، کمتر در این راه موفق می‌شونـد، زیرا قطع و یقین در موارد کمی تحقق پیـدا می‌کنـد، به‌همین‌جهت در مواردی که قطع وجود نـدارد باید امور دیگری که نزدیک به قطع است جانشین قطع کنند و همان‌طور که قطع جنبه مرآتیت دارد این امور نیز جنبه مرآتیت داشته باشند، با این تفاوت که مرآتیت و کاشفیت قطع، کامل و تام است ولی مرآتیت و کاشفیت این امور، تام نیست.

عقلاء این‌گونه امور را ملاک و منشأ اثر قرار می‌دهنـد. مثلًا خبر ثقه را پـذیرفته و بـا آن معـامله قطع می‌نماینـد. آن‌وقت در اینجا بگوییم: «شارع مقدّس در این زمینه هیچ‌گونه نظر تأسیسی نداشته است بلکه آنچه را عقلاء در مسائل دنیوی خود مورد اعتماد قرار می‌دهند، شارع هم مورد امضاء قرار داده است. حال نحوه امضاء به هر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۲

صورتی باشد، عملی باشد یا قولی و حتی اگر صدّق العادل هم وجود داشته باشد، ما بگوییم: «صدّق العادل» ارشاد به حکم عقلاء و امضای حکم عقلاست و خودش حکم تأسیس مستقلّی نیست». به‌هرحال، اگر مبنای حجیت، بر پایه امضاء استوار باشد، معنایش این است که شرع، تحت تأثیر عقلاء قرار گرفته و آنچه را عقلاء در مسائل خودشان مورد اعتماد قرار داده‌اند، شارع هم همان را پذیرفته است. یک نوع پـذیرفتن شارع، عبارت از عدم الردع است، یعنی وقتی یک مسأله عقلایی مورد ابتلای عقلاء بود، شارع اگر بخواهد آن مسئله در شـرع پیاده نشود بایـد ردع کنـد و تذکر دهد و مثلًا بگوید: «خبر ثقه، اگرچه در امور معاش مورد اعتماد است ولی در امور معاد- که مربوط به شـرع است- مورد اعتماد نیست». و اگر دیدیم شارع چنین برخورد منفی با این مسئله نکرد، کشف می‌کنیم که نظر شارع در این زمینه مثبت است و می‌خواهد بگوید:

«در اعتماد بر خبر ثقه، فرقی بین امور دنیوی و امور اخروی نیست». این معنای حجیت تأکیدیه و امضائیه است. امّا حجیت تأسیسیه به این معنـاست که بگوییم: «خود شـارع، مسـتقلًا برای بعضـی از امور جعـل حجیت می‌کنـد و شایـد در بین امارات، بعضـی از امارات وجود داشـته باشـند که حجیت آنها تأسیسـیه باشد، مثلًا اگر شـهرت فتوائیه اعتبار داشته باشد، بعید نیست که اعتبارش تأسیسی باشد، یعنی همـان‌طور که احکـام تکلیفیه قابل جعلنـد و شارع مقـدّس آنها را جعل می‌کنـد، حجیت هم به‌عنوان یک حکم وضـعی مطرح

بوده و قابـل جعل است. حتی مرحوم آخونـد که در احکام وضـعیه قائل به تفصـیل است، مسأله حجیت را داخل در آن قسم می‌داند که مسـتقلًا می‌تواند جعل شـرعی به آنها تعلّق بگیرد. حجیت- مانند ملکیت و زوجیت- از احکام وضـعیه است. همان‌طور که شارع، بعـد از نکاح، زوجیت را و بعـد از عقـد بیع، ملکیت را جعل می‌کنـد، می‌توانـد حجیت را نیز جعل کرده و مثلًا بگویـد: «من شـهرت فتوائیه را حجت قرار دادم». در باب امارات، احتمال است که حجیت، به‌صورت حجیت تأسیسـیه باشـد. حتی این احتمال وجود دارد که سیره عقلائیه‌ای که در باب خبر ثقه مطرح است، متأثّر از

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۳

جعل حجیت شـرعیه باشد، نه اینکه شارع، متأثّر از عقلاء گردیده باشد. همچنین امکان دارد که حجیت بعضی از امارات، امضایی و حجیت بعضـی دیگر تأسیسـی باشـد. اکنون ما بایـد مسأله اجزاء و عدم اجزاء را در ارتباط با هر دو فرض- حجیت امضایی و حجیت تأسیسـی- ملاحظه کنیم. اگر حجیتْ امضایی باشد،[۷۴] مـا بایـد ابتـدا ببینیم عقلاء در ارتباط با اجزاء و عـدم اجزاء چه برخوردی با خبر ثقه دارند؟ اگر عقلاء بر خبر ثقه‌ای اعتماد کرده و برآن ترتیب اثر دادند و سپس کشف خلاف شد، چه برخوردی با آن دارند؟ آیا- بنا بر مبنای طریقیت- می‌گویند: «ما وقتی لباس واقع را به خبر ثقه پوشاندیم، دیگر آن لباس را از اندام او بیرون نمی‌آوریم»؟ یا اینکه می‌گوینـد: «خبر ثقه در مقابـل واقع عرض انـدام می‌کنـد. مـا همـان‌طور که یـک واقع داریم، خبر ثقه‌ای هم داریم و الآـن که کشف خلاف شده مثل این است که کشف خلاف نشده باشد»؟ خیر، عقلاء همان برخوردی را که در ارتباط با قطع دارند در مورد خبر ثقه نیز دارنـد. اگر کسـی قطع پیدا کند که زید از سـفر آمده است و بر این اساس آثار مجیء را مترتّب کند، سپس معلوم شود که قطع او، جهل مرکّب بوده، آیا جز این است که اظهار تأسف می‌کنـد که بین او و واقع پرده‌ای به‌عنوان جهل مرکّب حاجب شده و او نتوانسـته به واقع برسد؟ یا اینکه اگر انسان قطع پیدا کند که داروی فلان بیماری، مرکّب از ده جزء است و بر این اساس دارو را ساخته و مورد استفاده قرار دهد، پس از مدّتی معلوم شود که داروی مورد نظر مرکّب از یازده جزء

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۴

است، آیا عقلاء چه برخوردی با این مسـئله می‌کننـد؟ آیا می‌گوینـد: «در این مدّت قطع ما اثر خود را بخشیده است و گویا واقعیت تغییر پیدا کرده، تا قبل از کشف خلاف گویا واقعیت همان مرکّب از ده جزء بوده و بعد از کشف خلاف، مرکّب از یازده جزء شده است»؟ خیر، عقلاء چنین حرفی نمی‌زنند، بلکه می‌گویند: «ما دچار اشتباه شدیم، ما در واقع، کاری را انجام نداده‌ایم و واقعیت مورد نظر از دست مـا رفته است. داروی مرکّب از یـازده جزء، به این معنـاست که ده جزء نمی‌توانـد اثر مورد نظر را داشته باشـد». وقـتی برخورد بـا قطع به این صورت است، برخورد بـا جانشـین قطع- یعنی خبر ثقه- نیز به همین شـکل است. در همین فرض قبل اگر خبر ثقه می‌گفت: «داروی مؤثر برای فلان درد، مرکّب از ده جزء است» و ما براساس آن عمل می‌کردیم و سـپس کشف خلاف می‌شد، عقلاء نمی‌گوینـد: «ما چون خبر ثقه را معتبر می‌دانیم، این هم در ردیف واقع است» بلکه می‌گوینـد: «این کارهایی که تاکنون انجام داده‌ایم، بی‌فایده بوده است.

این‌هـا به‌عنوان طریق به‌واقع نقش داشـته و الآـن معلوم شـده که مخـالف بـا واقع بوده و آنچه مؤثر بوده داروی مرکّب از یـازده جزء است که در مقـام عمـل آورده نشـده است». مـا از این برخورد عقلاء، تعبیر به عـدم اجزاء می‌کنیم یعنی آنچه تا به حال انجام شـده، کفـایت نمی‌کنـد. حال در ما نحن فیه می‌گوییم: وقتی شارع مقـدّس، طریقه عقلاء در مورد خبر ثقه را امضاء کرده است، چنانچه ما براساس خبر ثقه عمل کرده باشیم، سپس کشف خلاف شود، قاعدتاً باید قائل به عدم اجزاء شویم. مثلًا فرض کنید خبر زراره دلالت کنـد بر اینکه سوره در نمـاز جزئیت نـدارد و مـا مـدّتی برطبق آن عمـل کردیم سـپس معلوم شـد که این خـبر درست نبوده و سوره جزئیت داشـته، در این صورت مـا نمی‌توانیم قائـل به اجزاء شویم، چون مأمور به اتیان نشـده است. ما خیال می‌کرده‌ایم این مأمور به است. البته در این مورد نباید کاری به حدیث «لا تعاد» داشـته باشـیم. حدیث «لا تعاد» حدیث خاصّـِی در مورد نماز است و بحث ما

بحث عامّی است و مطرح کردن صلاهٔ، از باب مثال و با قطع‌نظر از حدیث

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۵

«لاـ تعاد» است. در نتیجه اگر حجیت امـاره‌ای از باب طریقیت باشـد و شارع هم آن را امضاء کرده باشـد، مسأله عـدم اجزاء روشـن است. در مورد حجّیت تأسیسـی نیز همین‌طور است، البته وضوح آن ماننـد فرض قبلی نیست. اگر ما قائل شویم شارع مقدّس حجیت را برای خبر ثقه جعل کرده است،[۷۵] آیا در ارتباط با اجزاء و عدم اجزاء فرقی میان حجیت تأسیسیه و حجیت امضائیه وجود دارد، که لازمه حجیت امضائیه، عـدم اجزاء و لازمه حجیت تأسیسـیه، اجزاء باشد؟ ظاهر این است که فرقی در کار نیست، زیرا برفرض که مـا حجیت را تأسیسیه بـدانیم، ملاـک حجیت برای مـا روشن است. مـا از مبنای طریقیت دست برنداشـته‌ایم. مبنای طریقیت برفرض تأسیس هم در جـای خودش محفوظ است، به این معنـا که وقتی شـارع می‌فرمایـد: «جعلت خبر الثقـهٔ حجـهٔ»، گویـا مـا می‌دانیم که ملاک حجّیت خبر ثقه، جنبه کاشـفیت آن از واقع و طریقیت آن به‌سوی واقع است. حال اگر بخواهیم دقّت بیشتری داشته باشیم باید بگوییم: «کاشفیت در حدّ خبر ثقه»، چون کاشفیت از واقع هم مراتبی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۶

دارد، حتی کـاشف غیر تـام- که در مورد امارات مطرح است- نیز مراتبی دارد چون از مرحله شک که بالاتر رفت، عنوان کاشـفیت پیدا می‌شود. درهرصورت، علت حجیت خبر ثقه برای ما روشن است. وقتی چنین شد، مشکلات برای ما آسان می‌شود، و همان‌طور که در باب احکام تکلیفیه وقتی شارع مقدّس علت حکمی را مشـخص می‌کند، ما می‌گوییم: «العلّهٔ تعمّم کما تخصّص»، یعنی علّت، حکم را تعمیم و تخصیص می‌دهد و ابهام آن را برطرف می‌کند. وقتی شارع می‌فرماید: «الخمر حرام لأنّه مسکر»، این «لأنّه مسکر»، همه مسائل را روشن می‌کنـد. اوّلًا: رفع ابهام می‌کند، یعنی اگر این علّت نبود، انسان خیال می‌کرد که حرمت خمر- مثلًا- در ارتباط بـا طعم مخصوص آن یـا در ارتبـاط بـا رنـگ مخصوص یـا در ارتبـاط با منشأ اتّخاذ آن یا در ارتباط با اسکار آن باشـد. تعبیر «لأنّه مسکر» این ابهـام را برطرف می‌کنـد و مشخص می‌کنـد که آنچه در حرمت خمر نقش دارد، مسألـه مسکریت خمر است. از اینجا اسـتفاده می‌کنیم که اگر خمر اسـکار خود را از دست بدهد یا از اوّل به صورتی ساخته شود که مسکر نباشد، حکم هم کنار رفته و حرمت آن زایـل می‌شود. در احکـام تکلیفیه، به این مقـدار روی علت تکیه می‌شود، خصوصاً در مورد علت‌هـای منصوصه. اگر در اینجا هم شـارع مقـدّس خبر ثقه را حجت قرار داده باشـد، اگرچه تصـریح به این معنا نکرده باشـد ولی وقتی اصل مبنای طریقیت را پـذیرفتیم، معنایش این است که گویا در اینجا قرینه قطعیه‌ای قائم شـده که شارع فرموده است: «جعلت خبر الثقهٔ حجّهٔ لأنّه طریق إلی الواقع»، لازمه علّیت این طریقیت این است که مثلًا اگر خبر ثقه‌ای جزئیت سوره نسبت به نمـاز و یا شـرطیت یک شـرط مشکوک الشـرطیه را نفی کرد و ما با استناد به آن، نماز بـدون سوره خوانـدیم، سپس معلوم شـد که این خبر مطابق با واقع نبوده است، جعل حجّیت تأسیسـیه- با توجه به این تعلیل- اقتضای عـدم اجزاء می‌کنـد، زیرا معنای کشف خلاف این است که «این خبر، طریق به واقع نبوده است»، چون طریقْ انسـان را از مقصـد منحرف نمی‌کنـد. الآن که برای ما کشف خلاف شـده است معلوم می‌شود که این خبر ثقه طریق و کاشف از واقع نبوده است و ما خیال

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۷

می‌کرده‌ایم که کاشف از واقع است. در قطع نیز همین‌طور است. انسان اگر قطع به مسأله‌ای پیدا کرد- به‌صورت قطع طریقی- و بعد از مـدّتی فهمیـد که این قطع برخلاف واقع بوده و درحقیقت، جهل مرکّب بوده، الآن که کشف خلاف شد، دیگر آن قطع را با دید طریقیت نگـاه نمی‌کنـد، بلکه اظهـار تـأسف کرده و با خود می‌گویـد: «من خیال می‌کردم این قطع، طریق به واقع است و الآن معلوم شـد که به حسب واقع هیچ طریقیتی در این قطع وجود نداشـته است. وقتی در باب قطع- که کاشـفیت تامّه دارد- این گونه است، در باب خبر ثقه- که کاشـفیت آن تام نیست- وقتی کشف خلاف شـد ما نمی‌توانیم آن را با دید طریقیت و حجیت نگاه کنیم. کشـف

خلاف نشان می‌دهد که این خبر ثقه، از ابتدای امر، فاقد طریقیت و کاشفیت بوده است، بنابراین از ابتدای امر، حجیت نداشته است، زیرا حجیت دارای ملاک است و ما خیال می‌کرده‌ایم این ملاک وجود دارد، در نتیجه خیال می‌کرده‌ایم حجیت برای آن جعل شده است و الآن خلاف آن برای ما ثابت گردید. و وقتی از ابتدای امر حجیت نداشته است، چگونه می‌تواند مجزی از واقع باشد؟ وقتی نماز مرکّب از ده جزء، در خارج به‌صورت نه جزئی اتیان شده باشد، امر (أقیموا الصّلاة) امتثال نشده است، زیرا حتی اگر یکی از اجزاء کلّ یا یکی از شرایط آن منتفی شود، کلّ منتفی خواهد شد. بنابراین وقتی مأمور به اتیان نشده است چگونه می‌تواند مجزی باشد؟ لذا براساس مبنای تأسیسی بودن حجّیت امارات نیز نمی‌توان قائل به اجزاء شد، چون ملاک حجّیت- که عبارت از طریقیت و کاشفیت است- برای ما روشن است و درحقیقت، این به منزله علت است و بعد از کشف خلاف درمی‌یابیم که علّت وجود نداشته است و روشن است که وقتی علت منتفی شد معلول هم منتفی می‌شود. وقتی طریقیت نبود، حجّیت هم نیست. بله، در این صورت ما معذوریم و استحقاق عقوبت در کار نیست زیرا ما خیال می‌کرده‌ایم که این خبر ثقه، طریق به واقع است، اما دلیلی بر اجزاء نداریم. یادآوری: آنچه در اینجا نسبت به جزئیت و شرطیت برای نماز گفتیم با قطع‌نظر

از حدیث «لا تعاد» است. و گذشته از این، بحث ما منحصر به صلاة نیست بلکه مطرح کردن صلاة، از باب مثال است و حدیث «لا تعاد» در خصوص نماز جاری است. در نتیجه به‌نظر می‌رسد- همان‌طور که مرحوم آخوند فرمودند- اگر حجیت امارات از باب طریقیت و کاشفیت باشد ما راهی برای اجزاء نداریم.

بحث دوّم: اجزاء در مورد اصول عملیّه

اشاره

همان‌طور که گفتیم این‌گونه نیست که همه اصول عملیه، ازنظر اجزاء و عدم اجزاء، دارای حکم واحدی باشند، بنابراین لازم است که یکایک اصول عملیه را به‌صورت جداگانه مورد بحث قرار دهیم:

۱- اجزاء در مورد اصالة الطهارة[۷۶]

اشاره

اگر ما با استناد به اصالة الطهارة، یک عمل مشروط به طهارت را اتیان کردیم، سپس کشف خلاف شد، آیا این عملْ مجزی از واقع است؟ اصالة الطهارة هم در شبهات موضوعیه جاری می‌شود و هم در شبهات حکمیه. شبهه موضوعیه مثل اینکه لباس انسان حالت سابقه متیقنه‌ای- ازنظر نجاست و طهارت- نداشته باشد[۷۷] و در طهارت و نجاست آن شک کنیم، اصالة الطهارة حکم به طهارت آن لباس می‌کند. حال بحث در این است که اگر ما با استناد به اصالة الطهارة، در این لباس نماز خواندیم سپس معلوم شد که این لباسْ نجس بوده است آیا این نماز مجزی از واقع است؟ شبهه حکمیه، مثل اینکه انسان در مورد چیزی شک کند که آیا حکم کلی

شرعی آن طهارت است یا نجاست؟ در اینجا اصالة الطهارة حکم به طهارت آن می‌کند، مثلًا اگر حیوانی متولّد از نجس العین و طاهر العین باشد و عنوان هیچ‌کدام از آن دو حیوان و نیز عناوین حیوانات دیگر که نجس العین یا طاهر العین هستند برآن تطبیق

نکند، در این صورت ما در طهارت و نجاست آن شک می‌کنیم و اصالهٔ الطهارهٔ حکم به طهارت آن می‌کند. البته باید توجه داشت که در جریان اصول، بین شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه فرق وجود دارد، زیرا جریان اصول عملیه در شبهات حکمیه مشروط به فحص از دلیل و یأس از ظفر به آن می‌باشد، اما اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شود مشروط به فحص نیست. عدم وجوب فحص هم اجماعی است و هم روایاتی در مورد آن وجود دارد. یکی از این روایات، صحیحه زراره است که در باب استصحاب مطرح شده است. در آن روایت، زراره از امام علیه السلام در مورد جایی سؤال می‌کند که شک کرده آیا لباسش آلوده به نجاست شده یا نه؟ زراره می‌پرسد:

«فهل علیّ إن شککتُ فی أنّه أصابه شیء أن أنظر فیه؟» فقال علیه السلام: «لا، و لکنّک إنّما ترید أن تذهب الشک الّذی وقع فی نفسک ...»[۷۸] در این روایت، امام علیه السلام می‌فرماید: فحص لازم نیست، اما اگر می‌خواهی این شک از تو بیرون رود، فحص و بررسی مانعی ندارد. این روایت، تأیید می‌کند که در شبهات موضوعیه، فحصْ لازم نیست. حال ما باید دلیل قاعده طهارت و مفاد و مجرای این قاعده و نسبت آن با ادلّه اوّلیه را مورد بررسی و دقت قرار دهیم و ببینیم آیا می‌توان اجزاء را از آن استفاده کرد یا نه؟ دلیل قاعده طهارت: آنچه به‌عنوان دلیل برای این قاعده مطرح شده، روایات زیر است: ۱- کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر.[۷۹]

۲- کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر.[۸۰] ۳- الماء کلّه طاهر حتّی یعلم أنّه قذر.[۸۱] در ارتباط با مفاد این عبارات، یک معنایی را مشهور استفاده کرده‌اند و یک معنایی را مرحوم آخوند در باب استصحاب مطرح کرده است که ارتباطی به قاعده طهارت پیدا نمی‌کند بلکه به‌نظر ایشان از «غایتِ ذکر شده در روایات»، استصحاب طهارت استفاده می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: در روایت «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر»، مقصود از مغیّا- یعنی طاهر- طهارت واقعیه است. «کلّ شیء طاهر» یعنی هر چیزی به‌حسب عنوان اوّلیه خودش و به حسب ذاتش، دارای طهارت واقعیّه است. البته مانعی ندارد که این دلیل عام نسبت به اعیان نجسه تخصیص خورده باشد. سپس در مورد غایت می‌فرماید: غایات با یکدیگر فرق دارند. اگر غایت را مسأله‌ای غیر از علم- که حالت مکلّف است- قرار دهند، مثلًا بگویند: «کلّ شیء طاهر حتی یلاقی مع النجاسهٔ»، این غایت هم در ارتباط با حکم واقعی می‌شود. در عبارت «کلّ شیء طاهر حتّی یلاقی مع النجاسهٔ» هم غایت و هم مغیّا، حکم واقعی است، هم طهارت، طهارت واقعی و هم نجاست، نجاست واقعی است. اما در این روایت که «علم» به‌عنوان غایت قرار داده شده، معنای عبارت این می‌شود که:

طهارت واقعیه در «کلّ شیء طاهر»، استمرار پیدا می‌کند- البته نه به استمرار واقعی بلکه به استمرار ظاهری- تا اینکه علم به نجاست آن شیء تحقق پیدا کند. استمرار ظاهری همان چیزی است که از آن به استصحاب تعبیر می‌شود. «إبقاء ما کان» به این معنا است که واقعیتی که قبلًا وجود داشته استمرار پیدا می‌کند تا اینکه یک یقین به خلاف بیاید، لذا در سایر ادلّه استصحاب هم می‌فرماید: «لا تنقض الیقین أبداً بالشک

و إنما تنقضه بیقین آخر». در نتیجه مرحوم آخوند مغیّا در «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» را طهارت واقعیه می‌داند و ازنظر غایت هم آن را مربوط به استصحاب می‌داند، لذا این روایت را به‌عنوان یکی از ادلّه استصحاب قرار داده است.[۸۲] و روایت، براساس این مبنا دیگر ارتباطی به قاعده طهارت ندارد. سؤال: وقتی مرحوم آخوند روایت را این گونه معنا می‌کند، پس قاعده طهارت را از کجا استفاده می‌کند؟ جواب: شاید مرحوم آخوند در اینجا دلیل دیگری- مثل اجماع و امثال آن- برای اثبات قاعده طهارت داشته باشد و یا قاعده طهارت را انکار کند، و الّا- بنا بر مبنای مرحوم آخوند- دلیل لفظی دیگر بر قاعده طهارت نداریم. شاید در موارد جزئیه، دلیل بر قاعده طهارت باشد و ایشان الغاء خصوصیت کرده و دلیل را تعمیم می‌دهد.[۸۳] ولی اینکه آیا در مورد معنای روایت، حق با مرحوم آخوند است یا با مشهور، باید در ادلّه استصحاب مورد بحث قرار گیرد. و آنچه ما فعلًا در مورد

این روایت دنبال می‌کنیم مطابق با مبنای مشهور است. مشهور می‌گویند:[۸۴] مواردی که «علم» را به‌عنوان غایت مطرح کرده است به منزله بیان موضوع است و خصوصیت موضوع را بیان می‌کند. به‌عبارت دیگر: ما از این «حتی تعلم» استفاده می‌کنیم که آن «شیء» که در «کلّ شیء طاهر» به‌عنوان موضوع برای حکم به طهارت واقع شده است، «شیء» به‌عنوان اوّلیش نیست بلکه «شیء» به‌عنوان اینکه مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ است می‌باشد. گویا دنبال شیء

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۲

یک صفتی وجود دارد و گفته شده است: «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته فهو طاهر». یعنی «فهو طاهر بالطهارهٔ الظاهریهٔ».[۸۵] در نتیجه مشهور می‌خواهد بگوید: این عبارت، نه ربطی به طهارت واقعیّه دارد و نه ربطی به مسأله استصحاب دارد. «حتّی تعلم» غایت برای حکم نیست بلکه برای بیان موضوع است و خصوصیت موضوع را بیان می‌کند و اشیاء به عناوین اوّلیه‌شان در اینجا موضوع نیستند ما نمی‌خواهیم بگوییم: «فلان شیء به‌عنوان اوّلی طاهر است». و این‌گونه نیست که مغیّا در این عبارت بخواهد مطلبی را بیان کند و غایتْ مطلب دیگر را، بلکه مجموع صدر و ذیل و غایت و مغیّا عبارت از حکم به طهارت ظاهریه در مورد اشیاء مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ می‌باشد. و ما گفتیم: فرقی نمی‌کند که شک در طهارت و نجاست به‌عنوان شبهه حکمیه یا به‌عنوان شبهه موضوعیه باشد، چون در هر دو، عنوان «شیء شکّ فی طهارته و نجاسته» وجود دارد. اکنون ما باید نکات و خصوصیاتی را مورد توجه قرار دهیم سپس با توجه به آنها ببینیم در بحث اجزاء چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟ نکته اوّل: مقصود از شک در «شیء شک فی طهارته و نجاسته»، خصوص شک متساوی الطرفین نیست بلکه مراد هر چیزی است که طریق معتبری بر نجاست واقعیه یا طهارت واقعیه‌اش نداریم. بلکه اگر بیّنه‌ای بر طهارت یا نجاست آن قائم شد، حکم به طهارت یا نجاست آن می‌کنیم، هرچند بیّنه برای ما علم‌آور نباشد. اگر موضوع در قاعده طهارت، یک چنین خصوصیتی داشته باشد، از اینجا کشف می‌کنیم که خود این حکم، طریقیتی ندارد، چون حکم نمی‌تواند موضوع خودش را از بین ببرد. قاعده طهارت نمی‌تواند بگوید: «در مواردی که شما طریقی به واقع ندارید، من- به‌عنوان قاعده طهارت- طریق به واقع هستم» زیرا در این صورت، خود این حکم موضوعش را- که نبودن طریق به واقع است- از بین می‌برد. بلکه قاعده طهارت می‌گوید: «جایی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۳

که شما طریق به واقع ندارید، من می‌خواهم طهارت ظاهریه‌ای برای شما جعل کنم، با حفظ اینکه طهارت ظاهریه، شما را به واقع نمی‌رساند و هیچ‌گونه کاشفیتی نسبت به واقع ندارد». نکته دوّم: آیا شکی که در مجرای قاعده طهارت است چه شکی است؟ شک بر دو قسم است: ۱- شک مستمر: یعنی شکی که برای انسان پیش آید و تا آخر عمر باقی بماند. ۲- شک غیر مستمر: یعنی شکی که برای انسان پیش آید و پس از مدّتی برطرف شود. شکی که در مجرای قاعده طهارت اخذ شده، لازم نیست شک مستمر باشد، بلکه همین اندازه که واقعاً شک باشد کفایت می‌کند. چون گاهی شک انسان، شک بدوی است، مثل اینکه یک لحظه در چیزی شک کند. این شک، نه مجرای قاعده طهارت است و نه مجرای سایر اصول عملیه. بلکه باید شک او واقعی باشد اگرچه بعداً کشف خلاف شود.[۸۶] مثلًا از او سؤال می‌کنند: «آیا لباس تو پاک است یا نجس؟» مقداری فکر می‌کند و می‌گوید: «نمی‌دانم». اگر کسی احتمال دهد که مراد از شک در ما نحن فیه عبارت از شک مستمر است در این صورت قاعده طهارت کمتر موضوع پیدا می‌کند. مواردی که انسان شک پیدا می‌کند، کم اتفاق می‌افتد که به دنبالش یک یقین بر بقای شک تا ابد وجود داشته باشد.

در حالی که وقتی انسان به مذاق شارع مراجعه می‌کند می‌بیند شارع قاعده طهارت را برای تسهیل بر مردم و امتنان بر آنان وضع کرده است. ممکن است کسی بگوید: لازم نیست انسان یقین به بقاء شک تا ابد داشته باشد، بلکه همین اندازه که احتمال بقاء شک داشته باشیم، استصحاب کرده و شک خود را مستمر نموده و قاعده طهارت را جاری می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۴

در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: در این صورت باید چنین شخصی قبل از اجرای قاعده طهارت، استصحابی در ارتباط با یک امر مستقبل جاری کند. ثانیاً: کسی که در مورد قاعده طهارت می‌گوید: «شک باید تا ابد باشد» در استصحاب هم همین حرف را می‌زند و می‌گوید: «شک در لا تنقض الیقین بالشک نیز باید تا ابد باقی باشد». پس این مشکل، در ارتباط با استصحاب هم وجود دارد. ولی واقعیت مسئله این است که «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته» ازنظر شک، عمومیت و اطلاق دارد و هم شکی را شامل می‌شود که تا ابد باقی است و هم شکی که استمرار ندارد و پس از مدّتی به یقین تبدیل می‌شود. مهم این است که احتمال بقاء شک در کار باشد و الّا زمانی که شک در طهارت و نجاست لباس دارد، نمی‌تواند در همان زمان یقین پیدا کند که مثلًا یک ماه دیگر علم پیدا می‌کند که این لباس طاهر بوده است. این دو قابل جمع نیست. آنچه با شک فعلی جمع می‌شود، احتمال بقاء و احتمال زوال آن می‌باشد. در نتیجه مورد قاعده طهارت، عبارت از شک باقی با وصف بقاء نیست بلکه هر دو نوع شک را شامل می‌شود، خواه به حسب واقع تا آخر عمر باقی باشد یا پس از مدّتی به یقین به یکی از دو طرف تبدیل شود. نکته سوّم: آیا مراد از «طاهرٌ» چیست؟ با توجه به اینکه موضوع «طاهرٌ» عبارت از «شیء مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ» است، مراد از «طاهرٌ» حتماً عبارت از «طهارت ظاهریه» خواهد بود. در این صورت ما در مقابل «کلّ شیء طاهر» دو دلیل داریم که باید نسبت «کلّ شیء طاهر» را با آنها بررسی کنیم: ۱- دلیل نجاست نجس مثلًا اگر نسبت به چیزی شک داشته باشیم که آیا طاهر است یا آلوده به خون شده است؟ با توجه به اینکه شبهه، موضوعیه است فحص لازم نیست و براساس «کلّ شیء طاهر» حکم به طهارت آن می‌کنیم در حالی که

ممکن است به حسب واقع، این لباس آلوده به خون شده باشد و دلیل هم می‌گوید «الدم نجس». ۲- دلیل تنجّس ملاقی با نجس. حال باید ببینیم دلیل «کلّ شیء طاهر» چه لسانی نسبت به این دو دلیل دارد؟ دلیل «کلّ شیء طاهر» با این دو دلیل قابل جمع است و جمع آنها همان جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی است که در جای خودش بحث خواهد شد. «کلّ شیء طاهر» نمی‌خواهد با «دلیل تنجّس ملاقی با نجس مخالفتی کرده یا در آن تصرّفی بنماید و مثلًا آن را تخصیص یا تقیید بزند و مثلًا بگوید: «کلّ ما یلاقی الدم فهو متنجّس إلّا ما إذا کانت الملاقاهٔ مشکوکهٔ». چنین چیزی در کار نیست. «کلّ شیء طاهر» هیچ‌گونه درگیری با «دلیل نجاست نجس» و «دلیل تنجّس ملاقی با نجس» ندارد. نکته چهارم با توجه به اینکه قاعده طهارت حکم به «طهارت ظاهریه می‌کند، باید ببینیم آیا مراد از «طهارت ظاهریه چیست؟ این مطلب، به‌عنوان اساس برای بحث اجزاء و عدم اجزاء است. ما ملاحظه می‌کنیم که شارع مقدّس احکامی را بر طهارت واقعیه جعل کرده، مثلًا فرموده است: «خوردنی و آشامیدنی انسان باید طاهر باشد». و یا شارع طهارت را به‌صورت قید یا شرط در بعضی عبادات معتبر دانسته است. مثلًا طهارت لباس و بدن را به‌عنوان یکی از شرایط صلاهٔ دانسته است. که هر دوی این‌ها را در صحیحه زراره به‌عنوان «طهارت مصلّی» دانسته و فرموده است: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک». آثار دیگری هم بر طهارت مترتّب شده است. از جمله اینکه ملاقات شیء مرطوب با شیء طاهر موجب تنجّس آن نمی‌شود. اگر ما باشیم و نفس این ادلّه- و قاعده‌ای به نام قاعده طهارت وجود نداشته باشد- این‌ها ظهور در طهارت واقعیه دارند. در این میان «کلّ شیء طاهر» می‌آید و برای تسهیل و امتنان بر امّت، طهارت ظاهریه‌ای جعل می‌کند. ولی آیا نقش این طهارت

ظاهریه چیست؟ آیا می‌خواهد آثاری را که ظاهر ادلّه طهارت واقعیه است در مورد شک در طهارت جعل کند؟ یا اینکه به آن آثار کاری ندارد؟ به‌عبارت دیگر: آیا قاعده طهارت می‌خواهد بگوید: در صورتی که شما شک در طهارت ثوب خود داشته باشید، آثار طهارت را برآن مترتّب کنید؟ یا اینکه می‌خواهد بگوید: در صورتی که شک در طهارت ثوب خود داشته باشید، هیچ‌یک از آثار طهارت واقعی را نمی‌توانید مترتب کنید ولی با وجود این، لباس شما دارای طهارت ظاهریه است؟ اگر قاعده طهارت بخواهد بگوید: «هیچ‌یک از آثار طهارت واقعیه مترتب نمی‌شود» پس چه فایده‌ای در این طهارت ظاهریه وجود دارد؟ اگر با طهارت ظاهریه

نتوانیم نماز بخوانیم، طهارت ظاهریه چه فایده‌ای خواهد داشت؟ چه تسهیلی بر این جعل مترتب است؟ بنابراین ناچاریم بگوییم: «معنای حکم به طهارت ظاهریه، ترتیب آثار طهارت واقعیه است، یعنی با این لباس می‌توان نماز خواند و خوردنی و آشامیدنی که در طهارت و نجاست آن شک داریم و حالت سابقه ندارد، محکوم به طهارت است و اکل و شرب آن جایز است». در این صورت جای این سؤال است که چگونه می‌شود شارع مقدّس از طرفی درضمن «صلّ مع الطهارهٔ» به ما بگوید: «طهارت واقعیه، شرط در صلاهٔ است» و از طرفی درضمن قاعده طهارت بگوید: «نماز خواندن در بدن و لباس مشکوک الطهارهٔ جایز است»؟ در اینجا ناچاریم به سبب قاعده طهارت- که معنایش ترتیب آثار طهارت است- تصرّفی در ادلّه آن آثار کرده و بگوییم: «اگرچه ظاهر آن ادلّه، شرطیّت طهارت واقعیه است، امّا دلیل قاعده طهارت به‌منزله یک مفسّر و دلیل حاکم است که دلیل محکوم را تبیین کرده و دایره آن را توسعه می‌دهد». یعنی می‌گوید: «هرچند ظاهر آن ادلّه، مدخلیّت طهارت واقعیه است ولی مراد خداوند چنین چیزی نیست بلکه خداوند اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه را اراده کرده است. صلّ مع الطهارهٔ، به این معنا است که باید برای نماز، طهارتی وجود داشته باشد، خواه طهارت واقعیه باشد که شما از راه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۷

علم و بیّنه و امثال آن به دست آورده باشید و خواه طهارت ظاهریه باشد که از راه قاعده طهارت به دست آورده باشید». بیان دیگر: اگر این وجه جمع را نپذیریم، ناچاریم بگوییم: «معنای قاعده طهارت این است که آثار طهارت واقعیه مترتب نشود». در این صورت چه فایده‌ای در جعل قاعده طهارت وجود دارد؟ و اگر آثار طهارت واقعیه را مترتب کردیم، یا باید بگوییم:

«شارع از شرطیت طهارت واقعیه عدول کرده است» و یا بگوییم: «شارع از شرطیت طهارت واقعیه عدول نکرده، بلکه قاعده طهارت آمده و دلیل شرطیت را تبیین کرده و توضیح می‌دهد، در این صورت اگر قاعده طهارت را در مورد لباس خود پیاده کرده و نماز خواندیم، چنین نمازی واجد شرط بوده است، زیرا شرط، طهارت واقعیه نبوده بلکه طهارت ظاهریه نیز کفایت می‌کند». با این بیان مسأله اجزاء در مورد قاعده طهارت روشن می‌شود، زیرا اگر شما مدّتی در لباس مشکوک الطهارهٔ، قاعده طهارت را پیاده کرده و با آن نماز خواندید و پس از مدّتی کشف خلاف شد و معلوم گردید لباس شما در تمام این مدّت نجس بوده، این انکشاف ضرری به جایی نمی‌زند و نمی‌توان گفت: «با کشف خلاف، معلوم می‌شود که قاعده طهارت در اینجا جریان پیدا نمی‌کرده و شما خیال می‌کرده‌اید جریان دارد»، زیرا ما در نکته دوّم گفتیم که شک مأخوذ در مجرای قاعده طهارت، شکّی نیست که تا آخر عمر استمرار داشته باشد. اگر چنین شکّی اعتبار داشت جای این بود که با برطرف شدن آن بگوییم: «در اینجا قاعده طهارت جاری نمی‌شده و ما خیال کرده‌ایم جریان دارد».

امّا وقتی مورد جریان قاعده طهارت هر دو نوع شکّی است که ما ذکر کردیم، کشف خلاف، کاشف از عدم جریان قاعده طهارت نیست، بلکه قاعده طهارت در ظرف و زمان خود جریان داشته است و با توجه به اینکه قاعده طهارت، حاکم بر ادلّه‌ای است که ظهور در طهارت واقعیه دارند و دایره آنها را توسعه می‌دهد، الآن که ما علم به نجاست لباس پیدا کردیم، در نمازهایی که خوانده‌ایم چه کمبودی وجود دارد که مسأله اعاده و قضا مطرح شود؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۸

با توجه به آنچه گفته شد روشن گردید که در مواردی که انسان با استناد به قاعده طهارت عبادتی انجام می‌دهد و سپس کشف خلاف می‌شود وجهی برای اعاده یا قضا به‌نظر نمی‌رسد. ولی درعین‌حال که این مسئله روشن است بعضی از بزرگان در آن مناقشه کرده‌اند که در رأس آنان مرحوم نائینی است و ما در ذیل به بحث و بررسی کلام ایشان می‌پردازیم:

اشکالات مرحوم نائینی بر مسأله اجزاء در مورد قاعده طهارت:

مرحوم نائینی در این زمینه چند اشکال مطرح کرده است: اشکال اوّل: در مورد قاعده طهارت نمی‌توانیم مسأله اجزاء را پیاده کنیم، زیرا قاعده طهارت قاعده‌ای است که به‌منظور تسهیل وارد شده و فقط دارای جنبه معذّریت است، یعنی کسی که در لباس مشکوک الطهارهٔ، قاعده طهارت را پیاده کرده و نماز بخواند و بعد معلوم شود که این لباسْ نجس بوده، به او نمی گویند: «چرا در لباس مشکوک الطهارهٔ نماز خواندی؟». چون مکلّف جواب می‌دهد: «خود شارع قاعده طهارت را به‌عنوان عذر برای من قرار داده است». بنابراین قاعده طهارت، مسأله عقاب نسبت به مخالفت واقع در گذشته را برمی‌دارد امّا نفی اعاده و قضا از آن استفاده نمی‌شود. وقتی قاعده طهارت جنبه تسهیل و عذر پیدا کرد، زمانش محدود است، یعنی عذر تا زمانی باقی است که انسان شک در طهارت و نجاست داشته باشد امّا وقتی روشن شد که این لباس از یک هفته قبل نجس بوده، دیگر چه عذری برای انسان وجود دارد؟ در نتیجه ما نمی‌توانیم اجزاء را در مورد قاعده طهارت بپذیریم.[۸۷]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۹

پاسخ اشکال اوّل: ما هم قبول داریم که قاعده طهارت به‌عنوان تسهیل و امتنان بر امّت جعل شده است، امّا آنچه شما (مرحوم نائینی) به‌عنوان «عذریت» مطرح می کنید، دارای دو احتمال است که یک احتمال آن منافات با حرف ما ندارد و احتمال دیگر آن نیاز به اثبات دارد: ۱- اگر مراد از «عذریت» این باشد که «قاعده طهارت تا زمانی نقش دارد که انسان شاکّ در طهارت و نجاست باشد و زمانی که شک انسان به یقین تبدّل پیدا کرد، قاعده کنار رفته و ارزشی برای آن زمان ندارد»، ما هم این را قبول داریم. و اصولاً وقتی ما با استناد به قاعده طهارت نماز خواندیم و بعد معلوم گردید که لباس ما نجس بوده، تعبیر به کشف خلاف معنا ندارد، چون ما اعتقادی به طهارت واقعی نداشتیم تا کشف خلاف شده باشد. در اینجا قاعده‌ای به نام قاعده طهارت وجود داشته که موضوع آن عبارت از شک در طهارت بوده و این شک در طهارت، تا حالا واقعاً وجود داشته و از این به بعد تبدّل به یقین پیدا کرده است. فرقی هم نمی کند که یقین به طهارت پیدا کرده باشیم یا یقین به نجاست. هیچ کشف خلافی در اینجا نیست. ما بودیم و مسأله شک در طهارت و روشن است که شکْ هیچ گونه طریقیتی ندارد و این گونه نیست که واقع را در اختیار انسان قرار دهد. شکّ ملازم با عقیده داشتن به خلاف واقع نیست تا وقتی انسان شکّش به یقین تبدیل شد گفته شود: «کشف خلاف شده است». تعبیر کشف خلاف در مورد اصول عملیه صحیح نیست. این تعبیر در مورد قطع و مواردی که طریق به واقع وجود دارد صحیح است. لذا ما به مرحوم نائینی می گوییم: «ما زمانی که شک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۰

در طهارت داشتیم، قاعده طهارت را جاری کردیم، الآن که یقین به نجاست پیدا کردیم دلیل بر این نمی‌شود که قاعده طهارت در ظرف شک جاری نبوده است، چون شکّی که در موضوع قاعده طهارت اخذ شده، مطلق شک است نه خصوص شکّ باقی و مستمر تا ابد. در نتیجه تا اینجا قاعده طهارت جریان داشته و از این به بعد هم موضوع آن منتفی شده و جریان ندارد. اگر مرحوم نائینی بخواهد چنین چیزی بفرماید، با این کلام ما منافات ندارد بلکه چه‌بسا حرف ما را تأیید هم می کند. ۲- اگر مرحوم نائینی بخواهد بفرماید: قاعده طهارت، فقط برای این آمده که بگوید: «اگر کسی شک در طهارت لباس داشت و قاعده طهارت را پیاده کرد و در آن لباس نماز خواند و سپس معلوم شد که این لباس نجس بوده، جعل قاعده طهارت به‌عنوان عذر برای اوست یعنی خداوند برای نماز خواندن در لباس نجس او را عقاب نمی کند، و قاعده بر بیش از این دلالت ندارد، بنابراین عدم وجوب اعاده یا قضای نمازهای سابق، از قاعده طهارت استفاده نمی‌شود». در این صورت ما به مرحوم نائینی می گوییم: «از کجای قاعده طهارت، کلمه عذر استفاده می‌شود؟ قاعده طهارت، دارد جعل حکم می کند ولی چون موضوع آن عبارت از شک است، حکم مجعولْ عنوان حکم ظاهری پیدا می کند. در این صورت همان مطلبی که ما گفتیم، در اینجا پیاده می‌شود که آیا این طهارت ظاهریه برای

چه چیز جعل شده است؟ آیا می‌خواهد به ما بگوید با این لباس نماز بخوان یا نمی‌خواهد بگوید؟ اگر نمی‌خواهد چنین چیزی بگوید، پس چه اثری بر این طهارت ظاهریه مترتب می‌شود؟ بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم: «جعل طهارت ظاهریه، برای ترتب آثار طهارت واقعیه است. معنای طهارت ظاهریه این است که شارع تجویز می‌کند با این لباس مشکوك الطهارهٔ نماز بخوانیم. پس شارع از طرفی به ما فرموده:

«صلّ مع الطهارهٔ»، که ظاهر آن شرطیت طهارت واقعیه است و از طرفی قاعده طهارت را جعل کرده که از آن استفاده می‌شود به طهارت ظاهریه هم می‌توان اکتفا کرد. جمع بین این دو به این صورت است که گفته شود: اگرچه ظاهر «صلّ مع الطهارهٔ»،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۱

اشتراط طهارت واقعیه است ولی شارع با آوردن قاعده طهارت می‌خواهد بگوید:

«طهارتی که در نماز شرطیت دارد، اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهری است».

بنابراین نمازهایی که با استناد به قاعده طهارت خوانده شده است، کمبودی ندارد که مسأله اعاده و قضا در مورد آنها مطرح شود. در نتیجه اشکال اوّل مرحوم نائینی قابل قبول نیست. اشکال دوّم مرحوم نائینی: این اشکال ایشان دقیق‌تر از اشکال اوّل است.

مرحوم نائینی- با توضیح ما- می‌فرماید: قاعده طهارت در صورتی حکومت دارد که بر دو مطلب دلالت کند. البته این دو مطلب، در عرض هم نیستند، بلکه در طول یکدیگرند.[۸۸] این دو مطلب عبارتند از: ۱- علاوه بر طهارت واقعیه، یك سنخ دیگر از طهارت به نام طهارت ظاهریه وجود دارد. ۲- دلیلی که می‌گوید: «صلّ مع الطهارهٔ»، اختصاصی به طهارت واقعیه ندارد بلکه طهارت ظاهریه را هم شامل می‌شود. ملاحظه می‌شود که مطلب دوّم در طول مطلب اوّل است. مرحوم نائینی در اینجا می‌گوید: ما اگر به وجدان خود مراجعه کنیم درمی‌یابیم که قاعده طهارت بر این دو مطلب- آن‌هم به‌صورت طولی- دلالت نمی‌کند، بلکه فقط بر مطلب اوّل دلالت می‌کند. بنابراین جایی برای مطرح کردن حکومت وجود ندارد.[۸۹] پاسخ اشکال دوّم: معیار و ملاك در تشخیص حکومت یك دلیل بر دلیل دیگر عبارت از عرف و عقلاء می‌باشد. ما به عرف و عقلاء می‌گوییم: قاعده طهارت، چیزی است که شما نام آن را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۲

طهارت ظاهریه گذاشتید و بیش از این بر چیزی دلالت ندارد. بنابراین قاعده طهارت دو مفاد ندارد. امّا وقتی قاعده طهارت، کنار دلیل «صلّ مع الطهارهٔ»- که ظاهرش طهارت واقعیه است- قرار می‌گیرد، ما با دو دلیل مواجه می‌شویم. این دو دلیل را نزد عرف و عقلاء می‌بریم ببینیم چگونه بین این دو دلیل جمع می‌کنند؟ آیا با توجه به اینکه «صلّ مع الطهارهٔ» طهارت واقعیه را مطرح می‌کند، قاعده طهارت- که مفادش طهارت ظاهریه است- لغو می‌باشد؟ روشن است که ما نمی‌توانیم به لغویت آن ملتزم شویم. عرف می‌گوید: قاعده طهارت، حاکم بر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» است، یعنی قاعده طهارت، مفاد دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» را توضیح داده و تبیین می‌کند و می‌گوید:

مراد از طهارت در «صلّ مع الطهارهٔ» اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه است. عرف، بین این دو دلیل تعارض نمی‌بیند و التزام به لغویت قاعده طهارت هم منتفی است، بنابراین چاره‌ای نیست جز اینکه بگوییم: قاعده طهارت حاکم بر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» است و نتیجه حکومت هم عبارت از اجزاء است. به‌عبارت دیگر: ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: در ارتباط با حاکمیت قاعده طهارت بر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ»، همین‌که قاعده طهارت بر طهارت ظاهریه دلالت کند، عقلاء مسأله حاکمیت را پیاده می‌کنند و نیازی نیست که قاعده طهارت هم جعل طهارت کند و هم عنوان مبیّن بودن به خودش بدهد. مبیّن بودن، نظر عقلاست.

عقلاء در جمع بین دو دلیل مسأله تفسیر و تبیین را مطرح می‌کنند تا گرفتار تعارض و یا لغویت قاعده طهارت نشوند. و چون تعارض و لغویت قاعده طهارت باطل است، راه منحصر به فرد عبارت از حکومت است و نتیجه آن اجزاء است. اشکال سوّم مرحوم

نائینی: ایشان می‌فرماید: حکومت بر دو قسم است:

حکومت واقعیه و حکومت ظاهریه. حکومت واقعیه: حکومتی است که در آن دلیل محکوم، واقعیتی را در ارتباط با موضوع خودش بیان می‌کند، دلیل حاکم هم واقعیتی را در ارتباط با موضوع خودش بیان می‌کند و شک در حکم دلیل محکوم، در موضوع دلیل حاکم اخذ نشده است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۳

به‌عبارت دیگر: موضوع دلیل حاکم، واقعیت مستقلی است و ارتباطی به حکم دلیل محکوم ندارد. مثلًا اگر یک دلیل بگوید: «إذا شککت فی الصلاة بین الثلاث و الأربع فابن علی الأربع» و دلیل دیگر بگوید: «لا شکّ لکثیر الشک» در اینجا دلیل دوّم به‌عنوان حاکم بر دلیل اوّل مطرح است. توضیح: حکم بنای بر اربع که در دلیل اوّل مطرح است به‌عنوان یک حکم واقعی می‌باشد. تصوّر نشود که چون موضوع آن عبارت از شک است پس «فابن علی الأکثر» حکمی ظاهری است، بلکه این حکم، حکمی واقعی است، یعنی در مورد شک بین سه و چهار واجب است بنای عملی بر چهار رکعت بگذاریم. دلیل «لا شک لکثیر الشک» نیز به‌عنوان یک حکم واقعی مطرح است. این دلیل، حاکم بر دلیل قبلی است و حکومت آن نیز حکومت واقعیه است. چون موضوع دلیل حاکم عنوان کثیرالشک است و این عنوان، یک حقیقت و واقعیت است و ربطی به «إذا شککت ... فابن علی الأربع» ندارد، یعنی در دلیل حاکم، عنوان «شک در دلیل محکوم» اخذ نشده است [۹۰]. موضوع دلیل حاکم عنوان کثیرالشک است و متعلّق شک در کثیرالشک، مسأله وجوب بناء بر اربع نیست بلکه متعلّق آن، عدد رکعات نماز است.

ما وقتی این دو دلیل را کنار یکدیگر می‌گذاریم، می‌بینیم دلیل حاکم تضییقی در دلیل محکوم ایجاد کرده است. نتیجه حکومت این می‌شود که «إذا شککت بین الثلاث و الأربع و لم تکن کثیر الشک یجب علیک البناء علی الأربع»، امّا اگر کسی که کثیرالشک است، بین سه و چهار شک کند، بنای بر اربع بر او واجب نیست. در بعضی از موارد هم دلیل حاکم، در دلیل محکوم توسعه ایجاد می‌کند، مثل اینکه یک دلیل بگوید:

«أکرم العلماء» و دلیل دیگری بگوید: «العارف بالنحو عالم». در اینجا دلیل دوّم در دلیل اوّل توسعه داده و می‌گوید: أکرم العلماء شامل علمای نحو هم می‌شود. و دلیل اوّل اگرچه ممکن است به حسب دلالت قصوری داشته باشد ولی از جهت مراد جدّی مولا،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۴

دایره أکرم العلماء شامل عالم به نحو هم هست. حکومت ظاهریه: حکومتی است که در آن شک در حکم دلیل محکوم، به‌عنوان موضوع دلیل حاکم قرار گرفته باشد، مثلًا موضوع در قاعده طهارت عبارت از شک در طهارت و نجاست است و ما وقتی قاعده طهارت را مثلًا با دلیل محکوم یعنی «البول نجس»، مقایسه می‌کنیم می‌بینیم دلیل محکوم نجاست را روی عنوان بول مترتب کرده است و شک در همین نجاست به‌عنوان موضوع دلیل حاکم قرار گرفته است. امّا آیا نقش حکومت ظاهریه چیست؟ مرحوم نائینی می‌فرماید: حکومت ظاهری، هیچ‌گونه توسعه یا تضییقی در دلیل محکوم ایجاد نمی‌کند، زیرا دلیلی می‌تواند در دلیل دیگر تضییق یا توسعه ایجاد کند که ازنظر واقعیت و رتبه، در عرض دلیل محکوم باشد همان گونه که در مورد حکومت واقعیه این‌گونه بود. امّا در اینجا که شک در حکم دلیل محکوم، به‌عنوان موضوع در دلیل حاکم اخذ شده است، اگر دقّت کنیم درمی‌یابیم که حکم دلیل حاکم دو درجه متأخّر از حکم دلیل محکوم است، چون از طرفی هر حکمی از موضوع خود تأخّر دارد.

پس حکم در دلیل حاکم، متأخّر از موضوع دلیل حاکم است و از طرفی موضوع دلیل حاکم، متأخّر از حکم دلیل محکوم است زیرا شک در حکم دلیل محکوم، در موضوع دلیل حاکم اخذ شده است. در نتیجه اوّل باید دلیل محکوم حکمش را مطرح کند، سپس شک در حکم دلیل محکوم پیدا شود تا پس از آن، موضوع برای دلیل حاکم تحقّق پیدا کند. وقتی حکم دلیل حاکم دو درجه متأخّر از حکم دلیل محکوم بود، چگونه می‌تواند در دلیل محکوم ایجاد توسعه یا تضییق بنماید؟ توسعه و تضییق در شأن دلیلی

است که بـا دلیل محکوم در یک رتبه باشـد امّا دلیلی که رتبه‌اش دو درجه متأخّر از رتبه دلیل محکوم است نمی‌توانـد در آن ایجاد تضییق یا توسعه بنماید. چگونه می‌توانیم بگوییم:

مراد از «البول نجس» این است که «البول إذا لم تکن شاکّاً فی طهارته و نجاسته فهو نجس»؟ هنوز «نجس» نیامده، هنوز حکم «البول» مشخص نشده است. «البول» به‌عنوان موضوع مطرح است و نجاست واقعیه می‌خواهد بر عنوان «البول» بار شود. آن‌وقت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۵

ما چطور می‌توانیم این «البول» را مقیّـد به شک در طهارت و نجاست آن بنماییم تا نتیجه‌اش- برفرض معقولیت- این شود: «البول إذا کنت شاکاً فی طهارته و نجاسته فهو لیس بنجس واقعاً»؟ لـذا مرحوم نائینی می‌فرمایـد: حکومت ظاهریه، مجرّدِ یک لفظ و اصطلاح است، امّا اثر حکومت- یعنی تضییق یا توسعه در دلیل محکوم- در آن مطرح نیست، پس شـما چگونه- با استناد به قاعده طهارت- مسأله اجزاء را مطرح می‌کنیـد؟[۹۱] پاسخ اشکال سوّم مرحوم نـائینی: اوّلًا: ما حکم ظاهری و حکم واقعی شـنیده بودیم امّا تاکنون حکومت واقعیه و حکومت ظـاهریه نشنیده‌ایم، آن‌هم به این صورت که حکومت ظـاهریه فقط از حیث لفظ بوده و هیـچ اثری برآن مترتّب نشود. ثانیاً: ما در باب اجزاء، قاعده طهارت را با «البول نجس» نمی‌سنجیم، زیرا در این صورت، مسأله حاکم و محکوم مطرح نمی‌شود بلکه مسأله حکم واقعی و حکم ظـاهری و مبـاحث مربوط به کیفیت جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری به‌میان می‌آیـد. آنچه در ارتبـاط بـا قاعـده طهارت به‌عنوان حکومت مطرح است این است که ما قاعـده طهارت را با دلیل «صلّ مع الطهارة» ملاحظه کنیم. یکجـا شارع می‌گویـد: «صلّ مع الطهارة» و ظاهر این دلیل- اگر چیزی برآن حاکم نباشـد- این است که طهارت واقعیه شـرط است یعنی انسان برای نماز باید طهارت بدن و لباس خود را احراز کند.

احراز به این است که یـا یقین داشـته باشـد و یـا بر بیّنه و امثـال آن- که شـارع جانشـین قطع قرار داده- تکیه کنـد. امّا وقتی ملاحظه کردیم که شـارع در کنار «صلّ مع الطهارة» قاعـده طهارت را جعل کرده است، آیا چگونه بایـد بین این دلیل و قاعـده طهارت جمع کنیم؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۶

یـک احتمـال این است که بگوییم: «بین این دو دلیـل تعـارض وجود دارد، یعنی «صـلّ مع الطهـارة» می‌گویـد: «حتماً طهارت واقعیه معتبر است»، امّـا قاعـده طهـارت می‌گویـد: «طهـارت ظـاهریه هم کـافی است». این احتمـال قابـل قبول نیست، زیرا ما وقتی به عقلاء مراجعـه کنیـم می‌بینیم عقلاء بـا این دو دلیـل معـامله تعـارض نمی‌کننـد. احتمـال دیگر این است که بگـوییم: «قاعـده طهـارت فقط می‌خواسته طهارت ظاهریه را جعل کند بدون اینکه هیچ اثری بر این طهارت ظاهریه مترتب شود.

به گونه‌ای که اگر از شارع سؤال کنیم: «آیا با این طهارت ظاهریه می‌توان وارد نماز شد؟

آیا می‌توان با این طهارت، با رطوبت ملاقات کرد؟ آیا می‌توان غـذای مشـکوک الطهارة و النجاسـة را تناول کرد؟» پاسـخ می‌دهـد: خیر. این احتمـال را هم نمی‌توان ملتزم شـد، زیرا در این صورت جعـل طهارت ظاهریه لغو و بـدون اثر خواهـد بود. بنابراین ناچاریم بگوییم: قاعده طهارت ناظر به «صلّ مع الطهارة» است و می‌خواهد بگوید: «طهارتی که شرط نماز است اگرچه ظاهر دلیلش طهارت واقعیـه اسـت ولی مراد خداونـد این نیست، بلکه آنچه شـرطیت برای نمـاز دارد طهـارت اعم از واقعیه و ظـاهریه است. و درحقیقت، قاعـده طهارت در دلیل «صلّ مع الطهارة» توسعه ایجاد می‌کند. ظاهراً مرحوم نائینی در اشـکال سوّمی که مطرح کرد، فراموش کرده است که در مسأله اجزاء طرف حساب مـا در ارتبـاط بـا قاعـده طهـارت، دلیـل «البول نجس» نیست بلکه طرف حسـاب ما «صلّ مع الطهـارة» است. و مـا وقتی قاعـده طهـارت را در کنـار «صـلّ مع الطهارة» قرار دهیم چاره‌ای جز مطرح کردن مسأله حکومت و ایجاد توسـعه در دلیل شـرط نداریم و لازمه توسعه هم عبارت از اجزاء و عدم وجوب اعاده و قضاست. اشکال چهارم مرحوم نائینی: ایشان می‌فرماید: اگر قرار باشد حکومت قاعده طهارت بر مثل «صلّ مع الطهارة» را بپذیریم و بگوییم: قاعده طهارت می‌خواهد در شرطیت

واقعیه توسعه داده و بگوید: «آنچه به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۷

حسب واقع برای نماز شرطیت دارد، خصوص طهارت واقعیه نیست بلکه طهارت ظاهریه هم کفایت می کند»، چرا دایره حکومت را فقط در ارتباط با این اثر طهارت مترتّب کنیم؟ چرا در ارتباط با همه احکام مربوط به نجاست پیاده نکنیم؟ مثلًا یکی از احکام مربوط به نجاسات این است که ملاقات شیء مرطوب با آنها موجب تنجّس آن شیء می‌شود. چرا قاعده طهارت را حاکم بر این قرار نمی‌دهید و بگویید: «قاعده طهارت، ایجاد تضییق واقعی در این دلیل کرده است، یعنی ملاقات با بول در جایی مؤثر در تنجس ملاقِی است که انسان علم به ملاقات پیدا کند امّا اگر شک در ملاقات داشته باشد، دلیل تنجس ملاقِی شامل آن نمی‌شود. دلیل تنجس ملاقی- با توجه به قاعده طهارت- دایره مضیّقی پیدا می کند و منحصر به ملاقاتی می‌شود که همراه با علم به ملاقات باشد و در صورت شک، دلیل تنجّس ملاقی جریان ندارد. بنابراین ملاقی واقعاً نجس نیست نه اینکه در ظاهر پاک باشد»؟ در حالی که هیچ‌کس در فقه ملتزم به این امر نشده که شک در ملاقات ثوب با نجس، سبب می‌شود که حکم به طهارت واقعی ثوب بنماییم. بلکه فقهاء می گویند: در اینجا فقط طهارت ظاهریه وجود دارد و ممکن است به حسب واقع نجس باشد.[۹۲] پاسخ اشکال چهارم مرحوم نائینی: از این اشکال به دو صورت می‌توان جواب داد: اوّلًا: فرض می کنیم ملاک حکومت قاعده طهارت، هم در دلیل «صلّ مع الطهارة» و هم در دلیل «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس» وجود دارد، ولی آنچه از این دو دلیل به بحث اجزاء مربوط می‌شود، دلیل «صلّ مع الطهارة» و مسأله حکومت یا عدم حکومت آن بر قاعده طهارت است و حکومت یا عدم حکومت بر دلیل «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس» ربطی به بحث ما ندارد. این را باید در مباحث مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۸

ملاقات بررسی کرد. حال اگر ما به یک علتی- مثل اجماع یا ضرورت یا وضوح فقهی- نتوانستیم حکومت قاعده طهارت نسبت به دلیل «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس» را پیاده کنیم، این ملازم با این نیست که حکومت را در ارتباط با «صلّ مع الطهارة» هم نتوانیم پیاده کنیم. به عبارت دیگر: اگرچه معیار حکومت در هر دو دلیل یکسان است ولی اجماع و ضرورت و وضوح فقهی مانع از اجرای حکومت در مورد دلیل «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس» می‌باشد و این دلیل نمی‌شود که نتوانیم مسأله حکومت را در مورد «صلّ مع الطهارة» پیاده کنیم. وقتی ملاک حکومت وجود دارد و مانعی هم در کار نیست،[۹۳] چرا از حکومت و اجزاء مستفاد از آن رفع ید کنیم؟ ثانیاً: اگرچه مسأله حکومت قاعده طهارت، یک مسأله عقلائی است ولی درعین‌حال، بین دلیل حاکم و دلیل محکوم سنخیت و ارتباط وجود دارد. قاعده طهارت، با ادلّه‌ای که مسأله طهارت را مطرح کرده‌اند و ظاهرشان طهارت واقعیه است، ارتباط دارد. لذا ما گفتیم: قاعده طهارت، نه تنها بر «صلّ مع الطهارة» حکومت دارد بلکه بر سایر ادلّه‌ای هم که روی طهارت تکیه دارند و آثاری را برای طهارت مطرح می کنند- مثل «یشترط الطهارة فی المأکول و المشروب»- نیز حکومت دارد. امّا نسبت به ادلّه‌ای که حکم در آنها عبارت از نجاست است حکومت ندارد. حکم به نجاست، ضد قاعده طهارت است. قاعده طهارت با چه معیاری می‌خواهد بر «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس» حکومت داشته باشد؟ مگر قاعده طهارت، جعل نجاست می کند؟ «نجس» در «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس» چه ربطی به «فهو طاهر» در قاعده طهارت دارد؟

این دو ضدّ یکدیگر و در طرف مقابل هم واقع شده‌اند و هنگامی که دو دلیل در طرف مقابل هم واقع شده باشند، مجعولهای آن دو هم با یکدیگر تفاوت داشته و مقابل یکدیگرند و در این صورت مسأله تضییق و توسعه در کار نیست. یکی می‌خواهد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۹

طهارت را ثابت کند و دیگری نجاست را. ولی جمع بین این دو، جمع بین حکم واقعی و ظاهری است و در چنین موردی کسی نیامده مسأله حکومت حکم ظاهری بر حکم واقعی را مطرح کند. چون در تمام جاهایی که تضادّ بین حکم واقعی و حکم ظاهری

مطرح است، مسأله تقابل و تخالف وجود دارد. حکم واقعی یک چیز را جعل می‌کند و حکم ظاهری خلاف آن را جعل می‌کند. امّا در دلیل «صلّ مع الطهارهْ» با قاعده طهارت، هر دو بر طهارت تکیه کرده‌اند. یکی شرطیت طهارت را مطرح می‌کند و دیگری در دلیل شرطیت توسعه می‌دهد و می‌گوید: «شرطیت، اختصاص به طهارت واقعیه ندارد» و ما گفتیم: حکومت، اختصاصی به دلیل «صلّ مع الطهارهْ» ندارد بلکه هر حکمی که بر طهارت بار شده و به حسب ظاهر آن، طهارت واقعیه به‌عنوان موضوع یا جزء موضوع یا شرط موضوع نقش دارد، قاعده طهارت می‌آید و در آن توسعه می‌دهد و می‌گوید: «موضوع یا جزء موضوع یا شرط موضوع، خصوص طهارت واقعیه نیست و شامل طهارت ظاهریه هم می‌شود». امّا در جایی که هریک از دو دلیل، مطلبی را در مقابل دلیل دیگر جعل کند، معنا ندارد مسأله حکومت را مطرح کنیم. به عبارت دیگر: همان‌طور که ما در مورد قاعده طهارت و اصل دلیل «البول نجس» گفتیم، نسبت بین قاعده طهارت و دلیل «البول نجس» نسبت حاکمیت و محکومیت نیست و قاعده طهارت نیامده تضییقی در دلیل «البول نجس» ایجاد کند در اینجا هم می‌گوییم: «نسبت بین قاعده طهارت و دلیل «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس»، نسبت حاکمیت و محکومیت نیست». در نتیجه اگر مراد مرحوم نائینی از ادلّه‌ای که در ارتباط با نجاست وارد شده، ادلّه‌ای باشد که مجعول در آنها عنوان نجاست است، قاعده طهارت هیچ حاکمیتی برآن ادلّه ندارد. بلکه قاعده طهارت، حکم ظاهری را مطرح کرده و آن ادلّه، حکم واقعی را مطرح می‌کنند. امّا اگر مراد ایشان ادلّه‌ای باشد که روی طهارت تکیه کرده و ظاهر آن طهارت واقعیه است، قاعده طهارت بر همه آنها حکومت دارد، همان‌طور که بر دلیل «صلّ مع الطهارهْ» و دلیل «یشترط فی المأکول و المشروب الطهارهْ» حکومت دارد. ولی طهارت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۰

مأکول و مشروب ربطی به باب اجزاء ندارد و علت اینکه ما بر مسأله «صلّ مع الطهارهْ» تکیه می‌کنیم ارتباط آن با مسأله اجزاء است نه اینکه بخواهیم حکومت قاعده طهارت را منحصر به «صلّ مع الطهارهْ» بدانیم. نتیجه بحث اجزاء در ارتباط با قاعده طهارت از آنچه گذشت معلوم گردید که قاعده طهارت، بر دلیلی مثل «صلّ مع الطهارهْ» حکومت دارد. یعنی اگر کسی در طهارت و نجاست لباس خود تردید داشته و با استناد به قاعده طهارت در آن لباس نماز بخواند و بعد از مدّتها معلوم شود که لباس او در هنگام نماز نجس بوده، نماز او صحیح است و اعاده و یا قضا لازم ندارد. پس در مورد قاعده طهارت، قول به اجزاء صحیح است.

۲- اجزاء در مورد اصالهْ الحلّیهْ

مطالبی که در ارتباط با قاعده طهارت گفتیم، در مورد قاعده حلّیت نیز مطرح می‌شود، زیرا تعبیر «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام»[۹۴] با تعبیری که در مورد قاعده طهارت وارد شده یکسان است. البته این بنا بر تفسیری است که مشهور نسبت به قاعده طهارت و قاعده حلیت مطرح می‌کنند. ولی مرحوم آخوند در این‌گونه تعبیرات مغیّا را مشتمل بر بیان حکم واقعی می‌داند و غایت را- که علم در آن مأخوذ است- در ارتباط با استصحاب می‌بیند. مشهور می‌گویند: مراد از روایت این است: «کلّ شیء شکّ فی حلّیته و حرمته فهو لک حلال ظاهراً»، غایت «حتّی تعلم» به‌عنوان قید موضوع است و خصوصیت موضوع را بیان می‌کند. حال ما وقتی مثلًا دلیل «لا تصلّ فی أجزاء ما لا یؤکل لحمه» را ملاحظه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۱

می‌کنیم، اگر ما بودیم و نفس این دلیل، از آن استفاده می‌کردیم که آن چیزی که مانعیت از صلاهْ دارد، محرّم الأکل بودن به حسب واقع است. امّا همان‌طور که قاعده طهارت نسبت به «صلّ مع الطهارهْ» ایجاد توسعه می‌کرد، در اینجا هم قاعده حلّیت می‌گوید: آن چیزی که مانعیت از نماز دارد این نیست که حیوان به حسب واقع غیر مأکول اللّحم باشد بلکه اگر به حسب واقع غیر

مأکول اللّحم بود ولی ما به‌عنوان مشکوک الحلّیهٔ و الحرمهٔ حکم به حلّیت آن کردیم، این حلّیت ظاهریه موجب می‌شود که مانعیت تحقّق پیدا نکند. به‌عبارت دیگر: در آنجا قاعده طهارت، در دلیل شرطیت طهارت توسعه می‌داد، چون این توسعه مناسب با تسهیل و امتنان است ولی در اینجا قاعده حلّیت در ارتباط با مانعیت اجزاء غیر مأکول اللّحم ایجاد تضییق می‌کند و روشن است که هرچه دایره مانعیت محدودتر باشد، مناسبت بیشتری با تسهیل بر امّت دارد.

در نتیجه اگر حلّیت و حرمت اکل لحم حیوانی مشکوک بود و ما با استناد به قاعده حلّیت، حلّیت ظاهریه آن حیوان را ثابت کردیم، اثر این حلّیت ظاهریه این است که اگر در اجزاء آن نماز خواندیم مانعی ندارد، اگرچه بعداً معلوم شود که این حیوان به حسب واقع غیر مأکول اللّحم بوده است. در نتیجه قاعده حلّیت بحث تازه‌ای ندارد و همانند قاعده طهارت است.

۳- اجزاء در مورد اصالهٔ البراءهٔ

اشاره

برائت بر دو قسم است: برائت عقلیّه و برائت شرعیه. دلیل برائت عقلیّه عبارت از قاعده «قبح عقاب بلابیان و دلیل برائت شرعیه عبارت از حدیث رفع و امثال آن می‌باشد.

اجزاء در مورد برائت عقلیّه:

برائت عقلیه هیچ ارتباطی به مسأله اجزاء و عدم اجزاء ندارد. بلکه برائت عقلیه بر همان مسأله عذریت دلالت دارد که محقّق نائینی در مورد قاعده طهارت مطرح فرمود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۲

ما اگرچه در مورد قاعده طهارت فرمایش ایشان را نپذیرفتیم ولی در مورد برائت عقلیه می‌پذیریم، زیرا برائت عقلیه نمی‌گوید: «تکلیف- به حسب واقع- ثابت نیست».

نمی‌گوید: «عبادتی که شما انجام دادی کامل است». بلکه می‌گوید: «اگر مولا در ارتباط با تکلیفش بیانی نداشت و تکلیف برای شما مشکوک الوجوب بود، چنانچه آن تکلیف مشکوک الوجوب را مخالفت کنید، عقوبت و مؤاخذه شما قبیح خواهد بود. یعنی مولا نمی‌تواند بگوید: چرا این تکلیف مشکوک را مراعات نکردی؟». امّا اگر ما با استناد به برائت عقلیه، مثلًا جزئیت سوره را نفی کرده و نماز بدون سوره خواندیم سپس معلوم شد سوره واجب بوده، قاعده «قبح عقاب بلابیان نمی‌آید اعاده و قضا را نفی کند.

لسان این قاعده، نفی عقاب در مورد ترک سوره است که در این مدّت با استناد به آن قاعده بوده است. این قاعده درحقیقت، عذری در ارتباط با استحقاق عقوبت است. در باب امارات- که اجزاء را نپذیرفتیم- نیز می‌گفتیم: اگر کسی مثلًا با استناد به «صدّق العادل» یا بیّنه‌ای که بر طهارت ثوب قائم شده، در آن ثوب نماز خواند و سپس کشف خلاف شد، باید آن را اعاده یا قضا کند، امّا نسبت به عمل گذشته، استحقاق عقوبت ندارد. مسأله عدم اجزاء در اینجا خیلی روشن‌تر از عدم اجزاء در امارات است، زیرا در باب امارات ممکن بود کسی «صدّق العادل» یا دلیل حجّیت بیّنه را به نوعی توجیه کرده و- همانند قاعده طهارت- مسأله اجزاء را استفاده کند ولی در مورد قاعده «قبح عقاب بلابیان ، آنچه عقل حکم می‌کند محدوده‌اش همین مسأله عدم استحقاق عقوبت است و عدم استحقاق عقوبت، هیچ ملازمه‌ای با اجزاء ندارد و عقل در ارتباط با اجزاء و عدم اجزاء هیچ حکمی ندارد. عقل از کجا می‌تواند درک کند که نمازهایی که بدون سوره خوانده شده کافی است و اعاده و قضاء ندارد. او فقط می‌تواند بگوید: چون مولا

برای تو بیان نکرده نمی‌تواند تو را عقوبت کند. امّا اینکه آیا عبادات گذشته صحیح است یا نه؟ در اختیار مولاست و عقل نمی‌تواند حکمی نسبت به آن داشته باشد. در نتیجه در مورد برائت عقلیه نمی‌توان قول به اجزاء را پذیرفت.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۳

اجزاء در مورد برائت شرعیه:

مهم‌ترین دلیلی که در ارتباط با برائت شرعیه مطرح شـده، حـدیث رفع است. از حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: «رفع عن أُمّتی تسعهٔ: ... و مـا لا یعلمون ...»؛[۹۵] یعنی آنچه که امت نسـبت به آن جاهلند و نتوانسـته‌اند نسبت به آن علم یا طریـق علمی پیـدا کننـد، از آنـان برداشـته شـده است. «مـا» ی موصوله در «مـا لاـ یعلمون عمومیت دارد و عمومیت آن در محـدوده چیزهـایی است که وضع و رفعش به دست شـارع است. مثلًـا در احکـام تکلیفیه اگر وجوب یا حرمت چیزی مشـکوک باشـد، عموم موصول شامـل آن می‌شود. در احکـام وضـعیه مثـل جزئیت، شـرطیت، مانعیت و امثال آن نیز بنا بر نظر مرحوم آخونـد- که این‌ها را قابل جعل شـرعی می‌داند[۹۶]- حـدیث رفع شامـل آنهـا می‌شود. چیزی که نـامعلوم شـد و عنوان «مـا لاـ یعلمون برآن صـدق کرد، شـارع- به مقتضای حـدیث رفع- آن را رفع کرده است. رفع در مقابل جعل است یعنی گویا شارع از جعل یک چنین اموری رفع ید کرده است. حـدیث رفع مانند قاعده «قبح عقاب بلابیان نیست که فقط در محدوده عقاب سـخن بگوید، بلکه به‌طور مسـتقیم آمده و مجعول شـرعی را نفی کرده است. بنابراین اگر مکلّف در جزئیت سوره شک کند و با وجود تتبّع و فحص کامل نتواند دلیل معتبری برای جزئیت یـا عـدم جزئیت سوره پیـدا کنـد و حتّی بـا اطلاقی که جزئیت سوره را نفی کنـد برخورد نکرد،[۹۷] اینجـا جای رجوع کردن به حدیث رفع است و همان‌طور که در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۴

مورد شک در احکام تکلیفیه، حـدیث رفع می‌آیـد و حکم را برمی‌دارد، در مورد شک در احکام وضـعیه نیز حـدیث رفع می‌آید و حکم را برمی‌دارد. ما بایـد این مسـئله را مورد دقّت قرار دهیم و ببینیم آیا مقـدار دلالت حـدیث رفع تا چه انـدازه است؟ آیا حدیث رفع آمده و تخصیصی در واقع ایجاد کرده است؟ به این معنا که بگوید:

«اگر کسـی جاهـل به جزئیت سوره بود، سوره برای صـلاهٔ او به حسب واقع جزئیت نـدارد»؟ در اینجـا نیز همـان مطلبی که در مورد قاعـده طهارت مطرح کردیم پیاده می‌کنیم، اگرچه وضوح آن به وضوح در مورد قاعـده طهارت نمی‌رسـد. در مورد قاعـده طهارت می‌گفتیم: «قاعده طهارت می‌آید و در دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» توسعه می‌دهد و می‌گوید آنچه برای صـلاهٔ شـرطیت دارد، خصوص طهـارت واقعیه نیست بلکه شامل طهارت ظاهریه نیز می‌شود. امّا شـرطیت طهارت ظاهریه، مثل شـرطیت طهارت واقعیه بود. این‌گونه نبود که گفته شود: «در طهارت واقعیه، شرطیت واقعیه و در طهارت ظاهریه، شرطیت ظاهریه تحقّق دارد»، بلکه لازمه حکومت قاعده طهـارت بر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» توسعه در واقعیت شـرطیت بود. یعنی قاعـده طهارت می‌گفت: آنچه در لوح محفوظ و به‌حسب واقع شـرطیت برای نماز دارد، معنایی اعمّ از طهارت واقعیه و ظاهریه است. امّا در اینجا مسئله قدری ظریف‌تر است، زیرا حدیث رفع می‌خواهد جزئیت را از سوره مشکوک الجزئیه بردارد ولی آیا به چه صورت؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۵

روشن است که حـدیث رفع نمی‌خواهـد بگویـد: «جزئیت سوره- به حسب واقع- اختصـاص به کسـی دارد که عالم به جزئیت سوره باشـد و کسـی کـه جاهـل بـه جزئیت سـوره است، سـوره برایش جزئیت نـدارد»، زیرا: اوّلًـا: این حرف مسـتلزم دور محـال است و ما برفرض که از اسـتحاله آن‌هم صـرف‌نظر کنیم، نمی‌تـوانیم از تصویب بـاطلی که لاـزمه این حرف است چشم‌پوشـی کنیم.[۹۸] ثانیاً:

روایات متواتری وارد شـده که بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل دلالت می‌کنـد، مثل روایاتی که می‌گوید: «إنّ للّه تعالی فی کلّ واقعهٔ حکماً یشترک فیه الجاهل و العالم».[۹۹] کسـی نمی‌توانـد بگوید: «حکماً در این گونه روایات، خصوص حکم تکلیفی است» بلکه مراد از «حکماً» اعم از حکم تکلیفی و حکم وضعی است. بنابراین معنا ندارد که ما بگوییم: «جزئیت واقعیه سوره، اختصاص به کسـی دارد که عـالم به جزئیت سوره باشـد، ولی اگر کسـی جاهـل به جزئیت بود، به مقتضای حـدیث رفع سوره برای او- به‌حسب واقع- جزئیت نـدارد». پس آیـا حـدیث رفع چه می‌خواهـد بگویـد؟ از یـک طرف سوره- به حسب واقع- هم برای عـالم و هم برای جاهل جزئیت دارد و از طرفی حدیث رفع جزئیت مشکوک الجزئیه را رفع کرده است. پس ما چگونه بین این‌ها جمع کنیم؟ اگر در حدیث رفع فقط مؤاخذه رفع شده بود، دیگر حدیث رفع نقشی در ارتباط با اجزاء و عدم اجزاء نداشت. و این منافات با عدم اجزاء و وجوب اعاده یا قضاء نداشت.

همان‌طور که قاعـده «قبـح عقاب بلابیان فقط مؤاخـذه را برمی‌داشت و نقشـی در ارتباط با اجزاء و عـدم اجزاء نداشت. امّا فرض این است که مرفوع در حدیث، مؤاخذه نیست. ما ضرورتی نمی‌بینیم که در حدیث رفع، کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم. بلکه رفع به خود «ما لا یعلمون» و نفس حکم مجهول نسبت داده شده است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۶

در نـتیجه مـا از طرفی نمی‌تـوانیم دست به‌سوی واقع دراز کرده و در واقعِ جزئیت، محـدودیتی ایجـاد کنیم و از طرفی رفع به خود جزئیت تعلّق گرفته است. پس چه بایـد بکنیم؟ در اینجا باید بگوییم: وقتی حدیث رفع می‌خواهد یک جزئیت را رفع کند، نفس رفع جزئیت، ملازم بـا این است که در اینجـا امری وجـود دارد که به یـک مجمـوع مرکّب تعلّـق گرفته است، چون آن جزئیـتی وضع و رفعش به دست شارع است که در ارتباط با مأمور به باشد. یعنی رفع جزئیت در باب صلاهٔ، با توجه به (أقیموا الصّلاهٔ) و (أقم الصّلاهٔ لـدلوک الشـمس ...) است. در نتیجه خود حـدیث رفع، بر وجود یـک دلیـل دالّ بر تعلّق امر به یک مرکّب دلالت می‌کنـد. حال در مقابل این (أقیموا الصّلاهٔ) باید ادلّه‌ای بیاید و جزئیت اجزاء و شـرطیت شروط را روشن کند،[۱۰۰] که مثلًا یکی از آنها دلیلی اسـت که دلالت بر جزئیت سوره- به‌حسب واقع- نموده است. این دلیل وقتی با (أقیموا الصّلاهٔ) ملاحظه شود، معنایش این می‌شود که اگر کسـی بخواهـد (أقیموا الصّلاهٔ) را در خارج امتثال کنـد بایـد حتماً سوره را اتیان کند. در نتیجه ادلّه‌ای که دلالت بر جزئیت اجزاء و شرطیت شـرایط یک مرکّب می‌کنند، در مقام بیان این هستند که راه تحقّق امر را منحصر کنند به مراعات خودشان. و به تعبیر دیگر: این ادلّه می‌آینـد و مثلًا (أقیموا الصّلاهٔ) را تقییـد می‌زننـد. حال در اینجا فرض این است که مجتهـد هرچه تفحص کرد، دلیلی که بر جزئیت سوره دلالت کنـد پیـدا نکرد هرچنـد در واقع هم وجود داشـته باشد، در اینجا حدیث رفع می‌آید و آن جزئیّت را برمی‌دارد، زیرا اگر حدیث رفع را این گونه معنا نکنیم، لغویت لازم می‌آید. حدیث رفع نیامده مؤاخذه را رفع کند و یا در واقع تخصیص ایجاد کند و بگوید: سوره- به‌حسب واقع- برای کسی جزئیت دارد که عالم به جزئیت آن باشد.

به‌عبارت دیگر: درحقیقت، حدیث رفع بر معنایی که برزخ بین رفع مؤاخذه و ایجاد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۷

تخصیص نسبت به واقع است دلالت می‌کند مثل اینکه شارع گفته باشد: «ای کسـی که جاهل به جزئیت هستی، من- به‌عنوان اینکه شارع هسـتم- به تو اجازه می‌دهم که (أقیموا الصّلاهٔ) را بدون سوره امتثال کنی» و این اجازه شارع، با وجوب اعاده یا قضاء سازگار نیست. بنـابراین در مورد برائت شـرعیه حکم به اجزاء می‌شود. اگر کسـی فحص کامـل کرد و دلیلی بر جزئیت سوره پیـدا نکرد و با استناد به برائت شـرعیّه نمـاز خود را بـدون سوره خوانـد، سپس دلیلی پیـدا کرد که بر جزئیت سوره دلالت می‌کنـد مقتضای برائت شرعیه عبارت از اجزاء است و اعاده و قضاء برای این شخص واجب نیست.

۴- اجزاء در مورد اصالهٔ الاشتغال

اصالـهٔ الاشـتغال، از محلّ بحث ما بیرون است، زیرا بحث ما در جایی است که عملِ انجام‌شـده فاقـد بعضـی از اجزاء و شـرایط بوده است درحالی‌که در موارد جریان اصالـهٔ الاشـتغال بایـد تمام اموری که احتمال مـدخلیت در مأمور به دارد، مراعات شود و چیزهایی که احتمـال مانعیت آنها داده می‌شود ترک شود. لـذا در مورد اصالـهٔ الاشـتغال ما به کشف خلاف برخورد نمی‌کنیم. بنابراین مسأله اصالهٔ الاشتغال از بحث اجزاء خارج است. و ما حتّی نمی‌توانیم بگوییم: «اصالهٔ الاشتغال، اقتضای اجزاء می‌کند»، زیرا در مورد اصالهٔ الاشـتغال، کمبودی در مأمور به وجود ندارد، مثلًا قول به اشتغال در دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی، به این معناست که در مورد شک در جزئیت سوره، عقـلْ حکم به اشـتغال می‌کنـد و لازمه حکم عقل این است که نماز بایـد با سوره اتیان شود. در این صورت دیگر نقصـی در نماز وجود نـدارد و اگر بعداً هم معلوم شد که سوره واجب نبوده است، به‌عنوان یک مسـتحب در نماز واقع شده و یا حدّ اقـل به‌عنوان چیزی است که وجود آن ضـرری به نماز وارد نمی‌کنـد. در نتیجه در موارد اصالـهٔ الاشـتغال، اصـلًا موضوع برای بحث اجزاء تحقق پیدا نمی‌کند تا نوبت به مباحث اجزاء برسد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۸

۵- اجزاء در مورد اصالهٔ التخییر

اصالهٔ التخییر به‌عنوان یک اصل عقلی ۱۰۱] در مورد دوران بین محـذورین جریان پیدا می‌کند و ما باید موارد آن را جداگانه مورد بحث قرار دهیم: ۱- یک مورد اصالهٔ التخییر جایی است که ما در مورد یک عمل شک داشته باشـیم که آیا مسـتقلًا وجوب دارد یا مسـتقلًا حرام است. در اینجـا چون ترجیحی در کـار نیست و امر، دائر بین محـذورین است، عقـل چـاره‌ای جز حکم به تخییر نـدارد، یعنی می‌گویـد: می‌توانی این فعل را انجام دهی یا ترک کنی. در این فرض، مسأله اجزاء نمی‌توانـد مطرح باشـد، چون مکلّف از دو حال خارج نیست: انجام این عمل و ترک آن.

و بر هر تقـدیر، یـا کشف خلاـف می‌شود یا نمی‌شود. در صورت کشف خلاف، معنا نـدارد که ما بحثی در مورد اجزاء مطرح کنیم زیرا اگر انجـام داده، کشف خلاـف به‌معنـای این است که این عمل به‌حسب واقع حرام بوده و روشن است که در این صورت جایی برای اجزاء نیست. و اگر ترک کرده، کشـف خلاـف به‌معنـای این است که این عمـل به‌حسب واقـع وجـوب داشـته است. اینجـا هم ربطی به اجزاء ندارد زیرا در این صورت مکلّف عملی انجام نداده که بخواهیم ببینیم آیا مجزی از واقع است یا نه؟ ۲- گاهی دوران بین محـذورین در ارتباط با اجزاء یک عمل است، مثل اینکه شک کنیم آیا فلان چیز به‌عنوان جزء مأمور به است یا به‌عنوان مانع؟ و یا مثلًا شک کنیم که آیا فلان چیز به‌عنوان شرط مأمور به است یا به‌عنوان مانع؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۹

در اینجا اگر عمل- مثل نماز- قابل تکرار باشـد، اصالـهٔ التخییر جریان پیـدا نمی‌کنـد، بلکه باید اصالهٔ الاشـتغال را پیاده کرد و اصالهٔ الاشـتغال می‌گویـد: بایـد دو نماز خوانده شود، یکی با وجود آن شـیء و دیگری با عدم آن شـیء. البته باید توجه داشت که جریان اصـل در صورتی است که دلیلی از خـارج بر نفی و اثبـات مسئله پیـدا نشود. امّا اگر عمل قابل تکرار نباشـد، و ما با اسـتناد به اصالهٔ التخییر، مثلًا جانب جزئیت یا شـرطیت را اختیار کرده و عمل را با آن جزء یا شـرط آوردیم و بعـداً معلوم شـد که این شـیء به‌عنوان مـانع برای مـأمور به بوده است، در اینجـا بحث اجزاء و عـدم اجزاء مطرح می‌شود. آیـا اصالـهٔ التخییر اقتضای اجزاء می‌کنـد یا اقتضـا نمی‌کنـد؟ در اینجا همان بیانی که در مورد برائت عقلیه و قاعـده «قبـح عقاب بلابیان مطرح شد جریان پیدا می‌کند. ما گفتیم: قاعده

«قبح عقاب بلابیان کاری به اجزاء و عدم اجزاء ندارد، بلکه فقط در ناحیه عقاب نقش داشته و می گوید: اگر در ارتباط با جزئیت سوره بیانی از جانب مولا نیامده باشد و مکلّف با استناد به قاعده «قبح عقاب بلابیان نماز خود را بدون سوره بخواند، مولا نمی‌تواند او را عقوبت کند». امّا اکنون که کشف خلاف شده و معلوم گردیده که سوره به‌حسب واقع وجوب داشته، آیا این نماز بدون سوره، مجزی از واقع است یا نه؟ این دیگر از محدوده قاعده «قبح عقاب بلابیان خارج است. در اینجا نیز می گوییم: «در ما نحن فیه، عقل ملاحظه کرده است که امر دائر بین محذورین است و هیچ ترجیحی در کار نیست و دلیلی هم بر تعیین یکی از دو طرف وجود ندارد، لذا حکم به تخییر کرده است. معنای تخییر این است که هریک از دو طرف را اختیار کنی، مولا نمی‌تواند تو را عقاب کند. اگر چیزی به‌حسب واقع مانعیت داشته و شما اتیان کرده‌اید و یا به حسب واقع جزئیت یا شرطیت داشته و شما ترک کرده‌اید، مولا نمی‌تواند شما را عقوبت کند. امّا اینکه آیا عمل گذشته شما مجزی از واقع است یا نه؟ عقل نمی‌تواند در این مورد حکمی داشته باشد. پس تنها صورتی که بحث اجزاء و عدم اجزاء می‌تواند در مورد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۰

اصالهٔ التخییر مطرح شود همین‌جا است. و همان‌طور که گفتیم اصالهٔ التخییر نمی‌تواند هیچ نقشی در ارتباط با اجزاء ایفا کند و طبق قاعده ما باید قائل به عدم اجزاء شویم، چون مأمور به با تمام خصوصیاتش اتیان نشده است. البته پیدا کردن مثال در شرع برای این مورد مشکل است و آنچه ما گفتیم به‌صورت فرضی بود.

۶- اجزاء در مورد استصحاب

مهم‌ترین اصل از اصول عملیه عبارت از استصحاب است. محقّقین و بزرگان اصولیین،[۱۰۲] استصحاب را به‌عنوان یک اصل شرعی می‌دانند نه اصل عقلی و حتی به‌عنوان اصل عقلائی هم نمی‌دانند که گفته شود: «لا تنقض الیقین بالشک ارشاد به استصحابی دارد که بین عقلاء مطرح است». دلیل اینکه استصحاب به‌عنوان یک اصل شرعی است، روایات معتبری است که در آنها فرموده‌اند: «لا تنقض الیقین بالشک . بعضی از این روایات- مثل صحیحه اوّل زراره- در مورد شک در بقاء وضو وارد شده است و بعضی- مانند صحیحه دوّم و سوّم زراره- در مورد شک در بقاء طهارت ثوب وارد شده است. حال اگر ما مثلًا در اوّل ظهر شک کردیم که آیا وضویی که صبح داشتیم باقی است یا نه؟ در این صورت چنانچه ما طهارت را استصحاب کرده و با استناد به آن نماز خواندیم، سپس در وقت یا خارج از آن معلوم گردید که هنگام نماز طهارت نداشته‌ایم آیا نمازی که خوانده‌ایم مجزی از واقع است به گونه‌ای که اعاده یا قضاء لازم نداشته باشد؟ آیا از «لا تنقض الیقین بالشک» چه استفاده‌ای می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال باید ببینیم آیا «لا تنقض الیقین بالشک» به چه معنایی است؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۱

یک احتمال این است که «لا تنقض الیقین بالشک» می‌خواهد بگوید: «انسان شاکّی که حالت سابقه یقینی داشته، شارع الآن هم او را متیقّن می‌داند، البته به یقین ظاهری و تعبّدی نه یقین وجدانی».[۱۰۳] احتمال دیگر این است که «لاـ تنقض الیقین بالشک» می‌خواهد بگوید: «همان آثاری را که در زمان یقین بر متیقّن بار می کردی، الآن هم که شک داری برآن بار کن». به عبارت دیگر: «لاـ تنقض الیقین بالشک» نمی‌خواهد ما را- هرچند به حسب ظاهر- متیقّن فرض کند بلکه می‌خواهد بگوید: «آثار متیقّن را به واسطه شک نقض نکن». بنا بر هر دو احتمال، ما همان چیزی را که در ارتباط با حکومت قاعده طهارت نسبت به دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» بیان کردیم، مطرح می‌نماییم. خلاصه سخن ما این بود که قاعده طهارت می‌خواهد طهارت ظاهریه را جعل کند. شارع می‌خواهد بگوید: در صورتی که شما شک در طهارت یا نجاست چیزی داشتید، می‌توانید آثار طهارت را برآن بار کنید. حال ما

اگر در طهارت و نجاست ثوبی شک داشتیم، یکی از آثار طهارت این است که می‌توانیم در آن ثوب نماز بخوانیم. روشن است که شارع نمی‌تواند با وجود این حرف، طهارت واقعیه را شرط نماز بداند زیرا نمی‌توان از طرفی طهارت واقعیه را شرط دانست و از طرفی دخول در صلاهٔ را با لباس مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ جایز دانست. عرف وقتی با دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» و قاعده طهارت برخورد می‌کند، قاعده طهارت را به‌عنوان مبیّن و مفسّر برای «صلّ مع الطهارهٔ» می‌بیند. یعنی گویا شارع با جعل قاعده طهارت می‌گوید: درست است که ظاهر «صلّ مع الطهارهٔ» اشتراط طهارت واقعیه است ولی من می‌خواهم برای شما توسعه داده و نماز با طهارت ظاهریه را هم مجزی بدانم. عین این بیان را در مورد استصحاب نیز مطرح کرده و می‌گوییم: ادلّه‌ای که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۲

طهارت را به‌عنوان شرط برای صلاهٔ می‌داند- مانند «لا صلاهٔ إلّا بطهور»- ظاهرشان این است که طهارت واقعیه شرطیت دارد، چه در ارتباط با حدث و چه در ارتباط با خبث، به‌طوری که اگر بعد از نماز معلوم شد که نماز فاقد این طهارت واقعیه بوده، چنین نمازی فاقد شرط بوده و مجزی نخواهد بود. امّا وقتی «لا تنقض الیقین بالشک» را با این ادلّه ملاحظه کنیم می‌بینیم که «لا تنقض الیقین بالشک» را به هریک از دو معنای مذکور که فرض کنیم،[۱۰۴] از آن استفاده می‌شود که دخول در صلاهٔ با طهارت استصحابی جایز است. آیا «لا تنقض الیقین بالشک» چه برخوردی با دلیل «لا صلاهٔ إلّا بطهور» و امثال آن دارد؟ آیا بین این دو تعارض وجود دارد؟ به این معنا که «لا صلاهٔ إلّا بطهور» می‌گوید:

«طهارت واقعیّه شرط است» و «لا تنقض الیقین بالشک» آن را نفی می‌کند؟ ما وقتی این دو دلیل را در اختیار عرف قرار دهیم ملاحظه می‌کنیم که عرف بین آن دو تعارض نمی‌بیند بلکه «لا تنقض الیقین بالشک» را به‌عنوان مفسِّر دلیل شرطیت طهارت می‌داند. و به‌عبارت دیگر: «لا تنقض الیقین بالشک» برای معارضه با «لا صلاهٔ إلّا بطهور» نیامده، بلکه با توجه به «لا صلاهٔ إلّا بطهور» وارد شده است.

همان‌طور که دلیل خاص و عام نیز به‌حسب ظاهر با یکدیگر منافات دارند[۱۰۵] ولی عرف بین آن تعارضی نمی‌بیند و دلیل عام را بر خاص حمل می‌کند. در بحث عام و خاص خواهیم گفت که دلیل مخصِّص- درحقیقت- بیانگر مراد جدّی مولاست و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۳

می‌خواهد بگوید: اگرچه اراده استعمالی مولا به یک ضابطه کلّیه‌ای به‌عنوان «أکرم العلماء» تعلّق گرفته ولی این‌گونه نیست که همه این مراد استعمالی، به‌عنوان مراد جدّی مولا هم باشد. اراده جدّی مولا به اکرام غیر زید عالم تعلّق گرفته است. به‌عبارت دیگر: ما از راه دلیل مخصِّص پی می‌بریم که دایره مراد جدّی مولا محدودیت دارد، اگرچه دایره مراد استعمالی او- به‌عنوان اینکه می‌خواسته قانونی را به‌صورت کلّی وضع کند- توسعه دارد. در ارتباط با برخورد «لا تنقض الیقین بالشک» با «لا صلاهٔ إلّا بطهور» مسئله روشن‌تر است زیرا «لا تنقض ...» به‌عنوان حاکم بر «لا صلاهٔ إلّا بطهور» است. یعنی می‌خواهد بگوید: ظهوری که شما در دلیل محکوم یعنی «لا صلاهٔ إلّا بطهور» نسبت به طهارت واقعیه ملاحظه می‌کنید، حتّی در اراده استعمالیه مولا هم اراده نشده است.

شما تصوّر می‌کرده‌اید که مراد از «طهور» طهارت واقعی است امّا به حسب واقع، حتّی از نظر استعمالی هم مراد مولا طهارت واقعی نیست بلکه مراد او همه افراد طهور است چه واقعی باشد و چه ظاهری. اگر در اینجا غیر از مسأله حکومت را مطرح کنیم و بخواهیم دلیل «لا صلاهٔ إلّا بطهور» را بر ظاهرش- که شرطیت واقعی است- نگاه داریم، جمع بین آن با «لا تنقض الیقین بالشک» غیرممکن می‌شود، زیرا لازمه آن این است که از یک طرف شارع طهارت واقعیه را شرط برای صلاهٔ دانسته و از طرف دیگر شرطیت آن را نفی کرده باشد و طهارت ظاهریه را هم کافی بداند. لذا همان‌طور که قاعده طهارت حکومت بر ادلّه شرایط داشت دلیل استصحاب هم حکومت بر ادلّه شرایط دارد و لازمه حکومت عبارت از اجزاء است، چون اگر شرطیت توسعه پیدا کرد و دایره طهارت، عمومیت پیدا کرد، دیگر حتّی تعبیر به کشف خلاف هم درست نیست. نمازی که با طهارت ظاهری اتیان شده، کمبودی نداشته و

آنچه به‌عنوان شرط نماز بوده، در حال نماز وجود داشته است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۴

۷- اجزاء در مورد قاعده فراغ و تجاوز[۱۰۶] اگر کسی- مثلًا- شک کرد که آیا رکوع رکعت اوّل را انجام داده یا نه؟ و با استناد به قاعده تجاوز، به شک خود اعتنا نکرد و یا بعد از نماز شک کرد که آیا نمازی که خوانده با وضو بوده یا بدون وضو؟ و با استناد به قاعده فراغ، به شک خود اعتنا نکرد ولی پس از آن معلوم شد که رکوع را ترک کرده و نماز او بدون وضو بوده است، آیا در اینجا اعاده یا قضاء لازم است، یا همانند آنچه در باب استصحاب و قاعده طهارت گفته شد، این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۵

عمل مجزی است؟ ابتدا باید ببینیم آیا استناد به قاعده فراغ و تجاوز[۱۰۷] همانند حجیت خبر ثقه، امری عقلایی است که شارع مقدّس آن را مورد امضا قرار داده یا آنکه شارع مستقلًا آن را جعل کرده است؟ آیا عقلاء مشابه چنین قاعده‌ای را در امور مربوط به معاش و دنیای خود پیاده می‌کنند؟ اگر چنین چیزی بین عقلاء معمول بود، این بحث پیش می‌آید که نحوه برخورد عقلاء با این قاعده چگونه است؟ در باب خبر ثقه، هم اصل اعتبار عقلائی آن مسلّم بود و هم وجه اعتبارش، زیرا عقلاء با خبر ثقه به‌عنوان طریقیت و کاشفیت از واقع معامله می‌کنند. در باب قاعده فراغ و تجاوز، هم اصل عقلائی بودن آن مورد بحث است و برفرض پذیرفتن این مسئله، وجه اعتبار آن نزد عقلاء نیز مورد بحث است که آیا وجه اعتبار قاعده فراغ و تجاوز نزد عقلاء عبارت از جنبه طریقیت و کاشفیت آن می‌باشد یا اینکه عقلاء آن را به‌عنوان یک اصل عقلایی پذیرفته‌اند؟ در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که مگر در بین عقلاء، چیزی به‌عنوان «اصل عقلایی» هم وجود دارد که بدون درنظر گرفتن کاشفیت و طریقیت، مورد اعتبار عقلاء واقع شده باشد؟ پاسخ این سؤال مثبت است. در بین عقلاء هم اموری هست که به‌عنوان اصل تعبّدی عقلایی مطرح است، یعنی عقلاء آن را پذیرفته‌اند و برطبق آن عمل کرده‌اند، بدون اینکه عنوان کاشفیت و اماریت در آن وجود داشته باشد. مثلًا از جمله مباحثی که مرحوم آخوند به‌طور مکرّر مطرح کرده این است که آیا حجّیت اصالة الحقیقة از باب حجّیت اصالة الظهور است یا اینکه اصالة الحقیقة به‌عنوان یک اصل تعبّدی عقلایی مطرح است؟ در مورد اصالة الظهور باید توجه داشت که: اوّلًا: حجّیت ظواهر نزد عقلاء از باب اماریت و کاشفیت است، یعنی ظهور لفظ در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۶

یک معنا کاشف از این است که آن معنا مراد متکلّم است. ثانیاً: اصالة الظهور دایره وسیعی دارد و حتی استعمالات مجازی را هم شامل است. «رأیت أسداً» ظهور در معنای حقیقی و «رأیت أسداً یرمی» ظهور در معنای مجازی دارد، که این ظهور به کمک قرینه تحقّق پیدا می‌کند. و اگر در معانی مجازیه، اصالة الظهور وجود نداشته باشد، باید با لفظ، معامله مجمل شود درحالی‌که چنین معامله‌ای نمی‌شود. امّا اصالة الحقیقة تنها موردش جایی است که متکلّم لفظی را استعمال کرده و هیچ‌گونه قرینه‌ای بر اراده مجاز اقامه نکرده است. در اینجا بنای عملی عقلاء این است که لفظ را بر معنای حقیقی حمل می‌کنند. ولی بحث در این است که آیا اصالة الحقیقة شعبه‌ای از اصالة الظهور است یا اینکه یک اصل تعبّدی عقلایی است؟ بنا بر احتمال اوّل، حمل لفظ بر معنای حقیقی به‌عنوان ظهور لفظ در معنای حقیقی است و اصالة الحقیقة اصل مستقلی نیست بلکه شعبه‌ای از اصالة الظهور است که تنها در مورد استعمال حقیقی- یعنی جایی که استعمال، خالی از قرینه مجاز باشد- تحقّق پیدا کرده است و مبنای حجّیت آن همان طریقیت و اماریتی است که در اصالة الظهور مطرح است. امّا بنا بر احتمال دوّم، حمل لفظ بر معنای حقیقی هیچ ارتباطی به ظهور ندارد و مربوط به وجود اماره‌ای بر معنای حقیقی نیست بلکه این یک روش عملی عقلایی است بدون اینکه متکی به عنوان اماریت و طریقیت باشد. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «حجّیت اصالة الحقیقة از باب حجّیت عقلائیه است» ولی ذکر این نکته برای این بود که فکر نشود که در تمام امور متداول نزد عقلاء، اماریت و کاشفیت مطرح است. خیر، چیزهایی هم بین عقلاء وجود دارد که به‌عنوان اصل

مطرح است نه به‌عنوان اماره. شاید اصالهٔ عدم النقل هم از این باب باشد. پس از بیان مطلب فوق به اصل بحث برمی گردیم. بحث در این بود که آیا قاعده فراغ و تجاوز همانند خبر ثقه دارای ریشه‌ای عقلایی است؟ اگر چنین باشد باید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۷

بگوییم: روایاتی که در مورد قاعده فراغ و تجاوز وارد شده برای تأکید و امضای این روش عقلایی آمده است، همان‌طور که «صدّق العادل» برای امضای روش عقلایی در مورد خبر ثقه وارد شده است. ظاهر این است که عقلاء در امور عادی خود یک چنین بنایی ندارند. عقلاء اگر بخواهند یک شیء مرکّبی را تهیه کنند که هر جزء آن، واقعاً در تحقّق مرکّب نقش داشته باشد،[۱۰۸] در مورد اجزاء مشکوک- که بعد از تجاوز از محلّ آنها در اتیان آنها شک می‌شود- چنین قاعده‌ای را پیاده نمی‌کنند. توضیح: اگر در مورد یک جزء فرض کنیم که باید در موقعیت خاصّی قرار گیرد و پس از گذشتن از محلّ آن شک کنیم که آیا آن جزء در جای خود قرار گرفت یا نه؟

عقلاء در اینجا قاعده تجاوز را پیاده نمی‌کنند، مثلًا اگر خواستند ساختمان عظیمی را بنا کنند و پایه این ساختمان نیاز به آهن مخصوصی دارد و پس از ساختن آن پایه، شک کردند که آیا آهن را در آن قرار داده‌اند یا نه؟ در اینجا نمی‌گویند: «چون وقت نصب آهن گذشته است و شک ما، بعد از تجاوز از محل است، نباید به این شک اعتنا کنیم». و یا مثلًا می‌خواهند دارو یا معجونی را تهیه کنند که همه اجزاء آن در ارتباط با ترتّب اثر معجون نقش دارند، حال پس از گذشتن زمان اختلاط اجزاء، شک کنند که آیا فلان جزء را مخلوط کرده‌اند یا نه؟ عقلاء نمی‌گویند: «چون شک ما بعد از تجاوز محلّ است، نباید به آن اعتنا کنیم، بلکه باید بنا بگذاریم که این معجون مؤثر در آن اثر است». این مسئله غیر از مسأله اعتماد بر خبر ثقه و ظواهر و سایر امارات عقلائیه است.

اینجا چنین روشی در میان عقلاء وجود ندارد. و بر فرض که عقلاء در مورد شک بعد از تجاوز محل بنا را بر این بگذارند که آن جزء مشکوک در جای خودش اتیان شده، ولی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۸

در صورت کشف خلاف نمی‌آیند چیزی مانند اجزاء را مطرح کنند. ما نباید مسأله فراغ و تجاوز را به عقلاء مرتبط کنیم و پس از آن بحث کنیم که آیا تجاوز محل، همانند اصالهٔ الظهور به‌عنوان یک اماره بر تحقق جزء است یا همانند اصالهٔ الحقیقهٔ[۱۰۹] به‌عنوان یک اصل تعبّدی عقلایی است؟ در نتیجه ما در قاعده فراغ و تجاوز نباید سراغ عقلاء برویم، زیرا عقلاء در اینجا یک چنین بنایی ندارند و برفرض هم که داشته باشند، در صورت کشف خلاف، اجزاء در آن وجود ندارند. بلکه باید به سراغ روایات برویم. درحقیقت، قاعده فراغ و تجاوز قاعده‌ای شرعی ۱۱۰] است و هیچ ارتباطی به عقلاء ندارد. و زمانی که شرعی شد، به‌عنوان تخصیصی در ادلّه استصحاب خواهد بود. این‌گونه نیست که «لا تنقض الیقین بالشک» قابل تخصیص نباشد، مواردی وجود دارد که خود شارع گفته: «یقین را با شک نقض کن». یکی از موارد آن همین قاعده فراغ و تجاوز است. وقتی مکلّف در حال سجده شک می‌کند که آیا رکوع را در محلّ خود انجام داده است یا نه؟

«لا تنقض ...» می‌گوید: «رکوع را انجام نداده‌ای» و یا وقتی بعد از نماز شک کند که آیا قبل از نماز وضو گرفته یا نه؟ «لا تنقض ...» می‌گوید: «وضو نگرفته‌ای». امّا قاعده فراغ و تجاوز می‌آید و برخلاف «لا تنقض ...» حکم می‌کند و درحقیقت «لا تنقض الیقین بالشک» را تخصیص می‌زند. قاعده تجاوز می‌گوید: اگر شما در وسط نماز در اتیان جزئی- که محلّ آن گذشته است- شک کردید، اگرچه مقتضای استصحاب، عدم اتیان آن جزء است، ولی شما بنا را بر اتیان آن بگذارید». حتّی در بعضی از تعبیرات قاعده تجاوز، امام علیه السلام به کسی که در سجده شک کرده آیا رکوع را اتیان کرده یا نه؟ می‌فرماید:

«بلی قد رکع» یا «بلی قد رکعتَ».[۱۱۱] یعنی تو رکوع را انجام داده‌ای. در اینجا امام علیه السلام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۹

نمی‌خواهد از طریق علم غیب خبر دهد که او رکوع را انجام داده است بلکه می‌خواهد بفرماید: اینجا جای «لا تنقض ...» نیست بلکه جای قاعده تجاوز است. از موارد دیگری که «لاـ تنقض الیقین بالشک» تخصیص خورده است، مسأله شک در عدد رکعات نماز است. وقتی مکلّف شک می‌کند که آیا سه رکعت خوانده یا چهار رکعت؟ مقتضای استصحابِ عدم اتیان رکعت چهارم، این است که رکعت چهارم اتیان نشده است ولی درعین‌حال شارع می‌فرماید: «در مورد شک بین سه و چهار، بنا را بر چهار بگذار».[۱۱۲] البته باید توجه داشت که اگر ما قاعده فراغ و تجاوز را از اصول عملیه بدانیم، این قاعده به‌عنوان مخصِّص «لا تنقض الیقین بالشک» خواهد بود. امّا اگر آن را از امارات بدانیم، به‌عنوان حاکم بر «لا تنقض الیقین بالشک» خواهد بود همان‌طور که سایر امارات، بر اصول حاکمند.[۱۱۳] بعضی خواسته‌اند از بعضی روایات استفاده کنند که قاعده فراغ و تجاوز به‌عنوان یک اماره است، مثلًا در روایتی وارد شده که کسی وضو می‌گیرد و پس از تمام شدن وضو در مورد شستن دست راست خود شک می‌کند. امام علیه السلام می‌فرماید: «به این شک اعتنا نکند، لأنّه حین یتوضّأ أذکر منه حین یشکّ»[۱۱۴] یعنی این مکلّف، هنگامی که اشتغال به وضو داشت بیشتر متوجه بوده تا زمانی که شک کرده است، چون آن زمان مشغول انجام دادن اجزاء وضو بوده ولی الآن مدّتی گذشته و فاصله شده است.

به‌عبارت دیگر: اگر دو حالت این شخص را درنظر بگیریم می‌بینیم که در حالت وضو گرفتن- که مسأله شستن دست مطرح بوده- به این مسئله توجه بیشتری داشته تا حال که از آن فارغ شده است. بعضی گفته‌اند: تعلیل به «أذکریّت» به این جهت است که امام علیه السلام می‌خواهد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۰

بفرماید: «أذکریّت به‌عنوان اماره بر واقع است، یعنی اماره است که او شستن را در جای خودش انجام داده است». ما فعلًا در اینجا نمی‌خواهیم بحث کنیم که آیا قاعده فراغ و تجاوز از باب اماریت شرعیه حجّت است یا به‌عنوان یک اصل شرعی مورد اعتبار است؟ ولی بنا بر هر دو فرض، مسأله اجزاء را باید بررسی کنیم: فرض اوّل: اگر قاعده فراغ و تجاوز به‌عنوان اماره باشد و مثلًا بعد از فراغ از وضو شک کرد که آیا شستن دست راست تحقّق پیدا کرده یا نه؟ و با استناد به قاعده فراغ حکم به تحقّق آن کرد، سپس معلوم شد که شستن دست ترک شده است آیا در اینجا حکم به اجزاء می‌شود یا نه؟ در اینجا همان مطلبی را مطرح می‌کنیم که در ارتباط با سایر امارات بیان کردیم.

در مورد امارات- چه امارات عقلائیه که مورد تأیید شارع قرار گرفته و چه اماراتی که شارع مستقلًا آنها را جعل کرده است- عنوان کاشفیت و طریقیت مطرح است. معنای طریقیت و کاشفیت این است که ما در مقابل واقع، چیز دیگری نداریم و محورْ عبارت از واقع است و این اماره چون دست ما را گرفته تا به واقع برساند، به‌همین‌جهت حجّیت پیدا کرده است. و در چنین جایی اگر کشف خلاف شد، ما نمی‌توانیم قائل به اجزاء شویم. حتّی در مورد قطع که بالاترین اماره است و حجّیت آن نیازی به دلیل شرعی ندارد، اگر کسی قطع پیدا کرد که سوره جزئیت ندارد و مدّتها نماز خود را بدون سوره خواند سپس معلوم شد سوره جزئیت دارد، نمی‌توان حکم به اجزاء کرد، زیرا حکم به اجزاء دائر مدار حجّیت نیست. و یا اگر کسی قطع به طهارت ثوب خود پیدا کرد و پس از خواندن نماز، معلوم شد که لباس او نجس بوده است، حکم به اجزاء نماز او نمی‌شود. ممکن است کسی بگوید: چطور اگر کسی با استناد به قاعده طهارت نماز خواند سپس معلوم شد که لباس او طاهر نبوده، حکم به اجزاء می‌شود ولی در مورد قطع حکم به اجزاء نمی‌شود، با آن مقام پایینی که قاعده طهارت نسبت به امارات- خصوصاً قطع- دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۱

پاسخ این است که: ملاک در باب اجزاء در قاعده طهارت این بود که دلیل قاعده طهارت، به‌عنوان حاکم بر دلیل «صلّ مع الطهارة» است و در آن توسعه ایجاد می‌کند و می‌گوید: «طهارتی که در نماز شرط است، اعمّ از طهارت واقعیه و ظاهریه است» و ما به

مقتضـای حکومت، حکم به اجزاء می‌کردیم. امّـا در بـاب قطع، دلیلی نـداریم که حـاکم بر «صـلّ مع الطهـارهٔ» باشـد. بلکه «صلّ مع الطهـارهٔ» ظهـور دارد در اینکه طهـارت واقعیه معتبـر است و قطع هم به‌عنوان صـغری پیش می‌آیـد و می‌گویـد: «أنت طـاهر واقعـاً»، نتیجه‌اش این می‌شود که: «أنت واجد للشرط». حال که معلوم گردید این قطع بر خلاف واقع بوده و صغری تحقّق نداشته، ما با استناد به چه چیزی حکم به اجزاء می‌کنیم؟ و به اصـطلاح علمی: امارات- که در رأس آنها قطع است- تصـرّف در واقع نمی‌کنند، تصرّف در کبری نمی‌کنند، بلکه فقط مبیّن صغری هستند. اماره می‌گوید:

«طهارت واقعیه در اینجا تحقّق دارد»، ولی واقعیت کبری در امارات در جای خودش محفوظ است بدون اینکه هیچ‌گونه تصـرّفی در آن بشود. امّا اصول عملیه، با لسان ادلّه خودشان تصرّف در کبری می‌کنند. «صلّ مع الطهارهٔ» را توسعه می‌دهند و می‌گویند:

«آنچه شـرطیت دارد، اعم از طهـارت ظـاهریه و واقعیه است. پس اصول عملیه به‌لحـاظ تصـرّف در کـبری و توسـعه مفـاد دلیـل آن، اقتضای اجزاء دارنـد امّا امارات به‌لحاظ اینکه هیـچ‌گونه تصـرّفی در کبری ندارنـد بلکه با حفظ واقعیت کبری، در مقام بیان صـغری هسـتند، تـا زمـانی نقش دارنـد که کشف خلاـف نشود. وقتی کشف خلاـف شـد، می‌فهمیم که این صـغری برای این کبری نبوده و عبادتی که انجام شـده فاقـد جزء و شـرط یا دارای مانع بوده و نمی‌توانـد عبادت صـحیحی باشـد، پس اعاده یا قضای آن لازم است. یادآوری می‌شود که مثال‌های مـذکور در باب صـلاهٔ، فقط به‌عنوان مثال است و الّا در باب صـلاهٔ، حـدیثی داریم به نام «لا تعاد» که دو ضابطه بیان کرده است: مواردی که بایـد نماز اعاده شود و مواردی که لازم نیست اعاده شود. یکی از موارد حدیث «لا تعاد» این است که اگر کسی فکر می‌کرد سوره وجوب ندارد و ده سال نماز بدون سوره خواند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۲

و سپس معلوم شد سوره وجوب داشته است، حدیث «لا تعاد» حکم به عدم وجوب اعاده می‌کند. به‌عبارت دیگر: مباحث ما در اینجا طبق قواعـد و با قطع‌نظر از حـدیث «لا تعاد» است. فرض دوّم: اگر قاعـده فراغ و تجاوز به‌عنوان یک اصل عملی شـرعی باشـد، یعنی شارع در مورد شک بعد از تجاوز- به‌عنوان یک اصل- حکم می‌کند که به این شک اعتنا نکن، اگر در حال سجده، شک در اتیان رکوع کردی به این شـک اعتنـا نکن و بنـا را بر اتیـان رکوع بگـذار. و به تعـبیر بعضـی روایـات، امـام علیه السـلام به چنین شخصـی می‌فرماید:

«بلی قد رکعتَ»[۱۱۵]. یعنی تو بنا بر اتیان رکوع بگـذار. بنا بر این که روایت نخواهـد بگویـد: «اماره‌ای بر تحقّق رکوع وجود دارد» بلکه بخواهد صرفاً یک بنای عملی و تعبّدی بر تحقّق رکوع مطرح کند. در این صورت، قاعده فراغ و تجاوز همانند قاعده طهارت و قاعده حلّیت و برائت شرعیه و استصحاب، به‌عنوان یک اصل عملی شرعی مطرح بوده و همان مسأله حکومت که در مورد آنها ذکر کردیم در مورد قاعـده فراغ و تجاوز نیز مطرح خواهـد بود، یعنی می‌گوییم: «جمله بلی قد رکعتَ نمی‌خواهد بگوید: بلی قد رکعتَ واقعاً». یعنی امام علیه السلام نمی‌خواهد وقوع رکوع را به‌عنوان یک خبر غیبی مطرح کند، نه لسان دلیل یک چنین معنایی را دلالت دارد و نه واقعیت مسـئله چنین است. روشن است که در تمـام موارد شک در اتیان رکوع، بعـد از تجاوز محل، نمی‌توان گفت: واقعاً رکوع انجام شـده است. بلکه همان‌طور که در مورد قاعده طهارت، امام علیه السـلام چیزی را به‌عنوان طهارت ظاهریه جعل می‌کند، اینجـا هم «قـد رکعتَ» به این معنـا است که به حسب ظاهر رکوع از تو تحقّق پیـدا کرده است». سؤال: آنچه جزئیت برای نماز دارد، آیا رکوع واقعی است یا اعمّ از واقعی و ظاهری؟ اگر رکوع واقعی، جزئیت داشته باشد، رکوع ظاهری مستفاد از «بلی قد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۳

رکعتَ» چه نقشـی می‌توانـد داشـته باشـد، آن‌هم به‌عنوان جزئی که از ارکان نماز است؟ پاسـخ: اگر بخواهیم «بلی قـد رکعتَ» را از لَغویت خارج کنیم، چاره‌ای جز این نیست که به کمک دلیل «بلی قد رکعتَ» در دلیل جزئیت رکوع تصرّف کرده و بگوییم:

«اگرچه ظـاهر دلیـل جزئیت رکوع، جزئیت رکوع واقعی است ولی «بلی قـد رکعتَ» می‌گویـد: آنچه برای نمـاز جزئیت دارد، اعمّ از

رکوع واقعی و ظاهری است». اگر «بلی قد رکعتَ» یک چنین تصرّف و توسعه‌ای در دلیل جزئیت رکوع برای صلاهٔ داشته باشد و بعد از نماز معلوم شود که در مورد شک در رکوع، به حسب واقع نماز شما فاقد رکوع بوده، نمی‌توانیم حکم به بطلان صلاهٔ بنماییم، زیرا آنچه برای نماز جزئیت داشته خصوص رکوع واقعی نبوده بلکه شامل رکوع ظاهری هم بوده است و «بلی قد رکعتَ» بر تحقّق رکوع ظاهری دلالت می‌کند. لذا همان بیانی که در ارتباط با حکومت قاعده طهارت بر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» مطرح کردیم، در اینجا نیز مطرح می‌کنیم. ۸- اجزاء در مورد قاعده شک بعد از وقت اگر کسی بعد از وقت شک کرد که آیا نمازش را در وقت خوانده است یا نه؟ اینجا شارع می‌گوید: «به این شک اعتنا نکن و بنا بگذار بر اینکه نماز در وقت انجام شده است». حال اگر کسی به این قاعده استناد کرده و از قضای نماز خودداری کرد و پس از مدّتی معلوم شد که آن نماز مشکوک، اتیان نشده است، آیا استناد به قاعده مذکور موجب اجزاء است؟ از مباحث گذشته ما معلوم گردید که مسأله اجزاء در جایی مطرح است که عملی در خارج انجام شده باشد، امّا در جایی که معلوم شود عملی انجام نگرفته، چه چیزی می‌تواند مجزی از واقع باشد؟ چیزی تحقّق پیدا نکرده که بخواهد مجزی از واقع باشد.

لذا ناچاریم بگوییم: قاعده شک بعد از وقت شبیه چیزی است که مرحوم نائینی در مورد قاعده طهارت بیان فرمود و ما آنجا از ایشان نپذیرفتیم. ولی در اینجا آن حرف را قبول

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۴

می‌کنیم. بنابراین می‌گوییم: قاعده شک بعد از وقت، قاعده‌ای است که به‌عنوان تسهیل و معذوریت برای امت آمده است، امّا اینکه- بیش از مسأله معذوریت- بخواهد همانند «بلی قد رکعتَ» دلالت بر تحقّق نماز بنماید، این را نمی‌توانیم بپذیریم، زیرا این قاعده چنین لسانی ندارد. لذا اگر بعد از مدّتی کشف خلاف شد، نمی‌توانیم حکم به اجزاء و عدم وجوب قضا بنماییم.

۹- اجزاء در مورد أصالهٔ الصحهٔ

یکی از اصولی که باید در مسأله اجزاء مورد بحث قرار گیرد، اصالهٔ الصحهٔ است، اگرچه ما کسی را نیافتیم که در ارتباط با آن بحث کرده باشد. بعضی از موارد اصالهٔ الصحهٔ ربطی به مسأله اجزاء ندارد و آن جایی است که اصالهٔ الصحّهٔ در مورد معاملات واقع شود. مثلًا اگر بیعی قبلًا واقع شده- خواه از خود مکلّف باشد یا از دیگران- و در صحّت و فساد آن شک شود، اصالهٔ الصحهٔ در اینجا جریان پیدا می‌کند ولی ربطی به مسأله اجزاء پیدا نمی‌کند. یا اگر نکاحی واقع شود و شک در صحّت یا فساد آن بشود، اصالهٔ الصحهٔ اقتضای صحّت آن نکاح را دارد ولی ربطی به اجزاء ندارد. گاهی هم اصالهٔ الصحهٔ بر قاعده فراغ منطبق می‌شود، مثلًا اگر انسان در مورد عباداتی که انجام داده شک کند که آیا صحیح بوده یا فاسد؟ اصالهٔ الصحهٔ اقتضای صحّت می‌کند ولی در اینجا اصالهٔ الصحهٔ منطبق بر همان قاعده فراغ است، نه اینکه در اینجا دو عنوان داشته باشیم و هرکدام یک اقتضایی داشته باشند. جایی که اصالهٔ الصحهٔ جاری شود و به بحث اجزاء هم مربوط باشد و مجرای قاعده فراغ هم قرار نگیرد، عبارت از جایی است که کسی نایب شده باشد برای انجام یک عبادت- چه حج باشد یا غیر آن- و بعد از انجام عمل، شک شود که آیا این عمل را به‌طور صحیح انجام داده است یا نه؟ توضیح: مثلًا کسی نایب شده تا برای میّتی که نماز و روزه به عهده داشته، آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۵

نماز و روزه را انجام دهد. وارث یک‌وقت شک می‌کند که آیا نائب، عمل منوب عنه را در خارج انجام داده یا نه؟ در این صورت باید وثوق و اطمینان به انجام عمل توسط نائب داشته باشد. یکی از شرایط استنابت عبارت از وثوق و اطمینان به نائب است و این شرط ربطی به نیابت ندارد بلکه مربوط به استنابت است، یعنی کسی که می‌خواهد دیگری را به‌عنوان نایب بگیرد، باید وثوق و

اطمینان داشته باشد که این نائب عمل مورد نیابت را انجام می‌دهد. و اگر چنین نباشد، استصحابِ عدم اتیان، اقتضای عدم اتیان را می‌کند و در مقابل این استصحاب، چیزی که تقدّم بر استصحاب داشته یا در عرض آن باشد نداریم. امّا در جایی که وثوق و اطمینان دارد که نایب عمل را انجام می‌دهد ولی نمی‌داند که آیا به‌طور صحیح انجام می‌دهد یا به‌طور فاسد؟ گفته شده است که می‌توان برای احراز صحّت، به اصالهٔ الصحهٔ تمسک کرد. خصوصاً اگر تردید بعد از تحقّق عمل باشد.

در این صورت، اصالهٔ الصحهٔ به بحث اجزاء ارتباط پیدا می‌کند. حال اگر با استناد به اصالهٔ الصحهٔ، بنا بر صحّت گذاشتیم سپس معلوم شد که نایب بعضی از اجزاء یا شرایط یا موانع را مراعات نکرده است، آیا اصالهٔ الصحهٔ اقتضای اجزاء می‌کند؟ این مورد از اصالهٔ الصحهٔ به بحث ما مربوط می‌شود. برای روشن شدن بحث باید ببینیم آیا مدرک اصالهٔ الصحهٔ چیست؟ اگر مدرک اصالهٔ الصحهٔ ظهور حال مسلمان باشد و این ظهور، اماریت داشته باشد که عمل به‌طور صحیح انجام شده است- همان‌طور که ظهور لفظ جنبه اماریت داشت- باید حکم امارات را در مورد آن جاری کنیم، یعنی همان‌طور که در امارات قائل به عدم اجزاء شدیم، اینجا نیز قائل به عدم اجزاء شویم. امّا اگر گفتیم: «مدرک اصالهٔ الصحهٔ، تعبیراتی است که در بعضی روایات وارد شده، مثل قول امام علیه السلام: «ضع أمر أخیک علی أحسنه»[۱۱۶]، که در اینجا افعل التفضیل دارای

جنبه تفضیلی نیست و معنای کلام امام علیه السلام این است: «ضع أمر أخیک علی کونه حسناً و علی کونه صحیحاً- در مقابل فاسد و باطل-»، در این صورت آیا از چنین تعبیری استفاده اجزاء می‌شود یا نه؟ آیا همان‌طور که در مثل قاعده طهارت و حلّیت و استصحاب طهارت، قائل به حکومت این ادلّه بر ادلّه اجزاء و شرایط بودیم و اجزاء را استفاده می‌کردیم در اینجا هم می‌توانیم همان حرف‌ها را بزنیم؟ پاسخ این سؤال منفی است و اصالهٔ الصحهٔ اگرچه- همانند اصالهٔ الطهارهٔ و استصحاب- به‌عنوان یک اصل عملی مطرح است ولی ما در مورد آن قائل به اجزاء نمی‌شویم، زیرا از عبارت «ضع أمر أخیک علی أحسنه» پیداست که «أمر أخ» در ارتباط با این شخص- یعنی مخاطب در «ضع»- می‌باشد، امّا اینکه آیا زید نمازش را درست خوانده یا فاسد؟ چه ربطی به دیگران دارد؟ مگر آنان می‌خواهند به او پاداش بدهند؟

بنابراین نفس عبارت، ارتباط بین مخاطب در «ضع» با «أمر أخ» را اقتضا می‌کند، یعنی بحث در جایی است که «أمر أخ» ارتباط به آن مخاطب در «ضع» دارد و صحّت و فسادش در ارتباط با او است. بنابراین در مسأله استنابت پیاده می‌شود.[۱۱۷] گویا به وارثی که نایب گرفته می‌گوید: اگر شما کسی را به‌عنوان نایب گرفتید تا عبادتی را برای مورِّث شما انجام دهد، سپس شک کردید که آیا به‌طور صحیح انجام داده یا نه؟ در این صورت فعل نایب را بر احسن آن حمل کنید و حکم به صحّت آن بنمایید. ولی وقتی واقعیت مسئله را ملاحظه کنیم می‌بینیم که وارث دارای دو حیثیت است: از یک طرف گرفتار منوب عنه و اشتغال ذمّه اوست و از یک طرف هم گرفتار نائب و اجرتی که باید به او بپردازد می‌باشد. به‌نظر می‌رسد «ضع أمر أخیک علی أحسنه» فقط حیثیت دوّم را متعرّض است. تردیدی نیست که نائب پول گرفته تا عمل

صحیح انجام دهد و اگر از اوّل بدانیم که عمل او صحیح نیست و یا بعد از عمل پی به فساد عمل او ببریم، استحقاق اجرت نخواهد داشت. «ضع أمر أخیک علی أحسنه» می‌خواهد بر حیثیتی که در ارتباط با نفع أخ است دلالت کند. یعنی می‌خواهد بگوید: اگر تردید کردی که این نائب عمل را صحیح انجام داده یا نه؟ نمی‌توانی از پرداخت اجرت به او امتناع کنی، بلکه باید عمل او را بر صحت حمل کرده و اجرت را به او بپردازی.

کجای این مطلب دلالت دارد بر اینکه اگر کشف خلاف شد، مجزی از منوب عنه هم می‌باشد؟ بلکه اصل اجرای اصالهٔ الصحهٔ در صورت شک در صحّت عمل نسبت به منوب عنه هم مورد مناقشه واقع می‌شود چه رسد به اینکه بخواهیم در صورت کشف

خلاف، حکم به اجزاء هم بنماییم. ولی ما برفرض که اصل آن را هم زیر سؤال نبریم، قدر متیقّنش آنجایی است که کشف خلاف شود. ما از این عبارت نمی‌توانیم استفاده اجزاء کنیم. بنابراین هرجا که اصلی به‌عنوان اصل شرعی مطرح است، ما نمی‌توانیم فوراً مسأله اجزاء را در مورد آن مطرح کنیم بلکه باید لسان دلیل آن اصل عملی را ملاحظه کنیم. لسان دلیل قاعده طهارت به‌گونه‌ای بود که اگر بخواهد حکومت بر دلیل «صلّ مع الطهارة» نداشته باشد، هیچ اثری برآن (قاعده طهارت) مترتّب نشده و مستلزم لغویت آن می‌شود. دلیل استصحاب هم همین‌طور. این‌ها لسانشان، توسعه در دلیل شرط است. در نتیجه اگر اصالة الصحة را به عنوان یک اصل عملی هم مطرح کنیم، ملازم با اجزاء نیست.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۹

مقدّمه واجب

اشاره

در بحث مقدّمه واجب، قبل از بیان اقوال و ادلّه آنها، مطالبی به‌عنوان مقدّمات بحث مطرح شده که لازم است به بحث و بررسی پیرامون آنها بپردازیم:

مقدّمات بحث

مطلب اول: تحریر محلّ نزاع

اشاره

بحث در این است که آیا مسأله مقدّمه واجب، مسأله‌ای فقهی است یا مسأله‌ای اصولی؟ تردیدی نیست که اگر ما مسأله مورد نزاع را به این صورت مطرح کرده و بگوییم:

«مقدّمة الواجب واجبة أم لا؟»،[۱۱۸] این مسئله یکی از مسائل فقهیه خواهد شد، زیرا[۱۱۹]

اصول فقه شیعه ؛ ج‌۴ ؛ ص۱۷۹

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۰

میزان در مسأله فقهیه عبارت از این است که موضوع قضیه عبارت از فعل مکلّف و محمول آن‌هم یکی از احکام تکلیفیه یا احکام وضعیه باشد و چنین عنوانی در «مقدّمة الواجب واجبة أم لا؟» تحقّق دارد زیرا همان‌طور که ذی المقدّمه یکی از افعال مکلّفین است مقدّمه نیز به‌عنوان فعل مکلّف مطرح است. اگر «بودن بر پشت‌بام» به‌عنوان فعل مکلّف مطرح است، «نصب نردبان» نیز به‌عنوان فعل مکلّف مطرح خواهد بود و اصولًا گاهی مشاهده می‌شود مولا بین مقدّمه و ذی المقدّمه در یک عبارت جمع می‌کند، مثلًا می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، همان‌طور که «اشتراء» فعل مکلّف است، «دخول السوق» هم فعل مکلّف است. در این صورت، مسأله مقدّمه واجب مثل این مسأله فقهی است که بگوییم: «صلاة الجمعة واجبة فی عصر الغیبة أم لا؟». البته بین این مسئله و مسأله مقدّمه

واجب، یک فرق وجود دارد ولی این فرق تأثیری در فقهی بودن مسئله نـدارد و آن فرق این است که ما در مسائل فقهی به دو نوع مسئله برخورد می‌کنیم که از یکی به «مسأله فقهی» و از دیگری به «قاعـده فقهی» تعبیر می‌شـود، «قاعـده فقهی» هم همـان «مسأله فقهی» است و به فقه ارتباط دارد با این تفاوت که موضوع در مسأله فقهی، تنها حکایت از یک معنون می‌کند، صلاهٔ الجمعهٔ عنوانی است که بیش از یک معنون ندارد و آن عبارت از واقعیت صـلاهٔ جمعه است، صـلاهٔ جمعه حتی از صلاهٔ ظهر هم حکایت نمی‌کند. امّا موضـوع در قاعـده فقهیه عبـارت از عنـوانی است که دارای معنون‌هـای متعـدّدی است، مثلًا موضوع در قاعـده «کـلّ مـا یضـمن بصـحیحه یضـمن بفاسـده» یـک عنوان است که معنون‌های متعـدّدی دارد، یکی از معنون‌های «ما یضـمن بصـحیحه» عبارت از بیع و معنون دیگر آن عبـارت از اجاره است. سـایر عقود معاوضـی که در آنهـا ضـمان به مسـمّی تحقّق دارد نیز از معنون‌هـای این عنوان می‌باشـند. به‌عبارت دیگر: «مسأله فقهی و قاعـده فقهی، در فقهی بودن مشترکند ولی یکی از آنها جزئی و دیگری کلّی است». در ما نحن فیه نیز اگر محلّ بحث عبارت از «مقدّمهٔ الواجب واجبهٔ أم لا؟» باشد، همانند «صلاهٔ الجمعهٔ فی عصر الغیبهٔ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۱

واجبـهٔ أم لا؟» خواهـد بود با این تفاوت که صـلاهٔ الجمعـهٔ دارای یک معنون و مقـدّمه واجب دارای معنون‌های متعدّد است. در باب صلاـهٔ، وضو، طهـارت ثوب و طهـارت بـدن مقـدّمه واجب می‌باشـند، ولی کلّی بودن مقـدّمه واجب بـاعث نمی‌شود که بحث آن از فقهی بودن خـارج شود، بالاـخره هرجـا مقـدّمه واجب تحقّق داشـته باشـد، فعل مکلّف است. اشـکال: اگر مسأله مقـدّمه واجب جزء قواعـد فقهی است چرا آن را در علم اصـول مورد بحث قرار داده و در کتب قواعـد فقهی مطرح نکرده‌انـد؟ درحـالی‌که ذکر آن در علم اصول، ظهور در این دارد که این مسـئله جزء علم اصول است و اصولًا هر مسأله‌ای در هر علمی مطرح می‌شود، ظهور قوی دارد در اینکـه این مسـئله جزء مسائـل همـان علم است و به‌عنـوان مسـأله‌ای اسـتطرادی نمی‌باشـد. مرحـوم آخونـد برای حـلّ این اشـکال می‌فرماید: با توجه به اینکه ذکر این مسئله در علم اصول، ظهور در اصولی بودن آن دارد، ما با استناد به این ظهور، صورت مسئله را تغییر می‌دهیم به‌گونه‌ای که بتوانـد بـا ضابطه مسـئله اصولیه تطبیق کنـد. ضابطه مسأله اصولیه این است که نتیجه مسأله اصولیه بتواند به‌عنـوان یـک کـبرای کلی برای اسـتنباط حکم فقهی قرار گیرد. ایشـان می‌فرمایـد: مـا در بحث مقـدّمه واجب می‌آییم و موضـوع و محمـول مسـئله را به این صورت تغییر می‌دهیم که «الملازمـهٔ بین وجوب المقدّمـهٔ و وجوب ذی المقدّمـهٔ ثابتـهٔ عقلًا أم لاـ؟» در این صورت، موضوع در قضـیّه مورد بحث، فعـل مکلّف نیست بلکه عبـارت از ملازمه است. ملازمه، واقعیتی است که بر فعل مکلّف اثر می‌گـذارد، یعنی نتیجه ملاـزمه، وجوب مقـدّمه خواهـد شـد، امّا نفس ملازمه، فعل مکلّف نیست. این ملازمه دارای دو طرف است: یک طرف آن حکم شـرعی به وجوب ذی المقـدّمه و طرف دیگر آن، حکم شـرعی وجوب مقـدّمه است. حال اگر ما بحث کردیم که آیـا بین این دو حکم شـرعی ملاـزمه عقلیه وجود دارد یا نه؟ این دیگر ارتباط مسـتقیم با فعل مکلّف نـدارد بلکه اینماننـد سایر مسائـل اصولیه، می‌توانـد کبرای قیـاس اسـتنباط واقع شود که نتیجه آن قیاس، عبارت از حکم فرعی فقهی باشـد. مثلًا قیاس را به این صورت ترتیب دهیم که:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۲

صغری: وضو، مقـدّمه برای صـلاهٔ واجب است. کبری: بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، در جمیع مواردْ ملازمه ثابت است. نتیجه: بین وجوب وضو و وجوب صـلاهٔ، ملاـزمه تحقّق دارد. ملاـحظه می‌شود که در اینجـا، فعـل مکلّف- که عبارت از وضوست- به‌عنـوان موضـوع در نـتیجه قیـاس واقـع می‌شـود. پس بین وجوب وضو و وجوب صـلاهٔ ملاـزمه تحقّق دارد و این عبـارت اخرای از وجـوب مقـدّمه است، نه اینکه نـتیجه‌اش وجـوب مقـدّمه باشـد. بین «الوضوء واجب» و «الوضوء بین وجوبه و وجوب الصـلاهٔ، یتحقّق الملازمـهٔ» فرقی وجود نـدارد. وجوب صـلاهٔ که تحقّق دارد، ملازمه هم وجود دارد، بنابراین دیگر نیازی به قیاس نداریم. لذا مرحوم آخوند با تغییر موضوع و محمول مسـئله، ظهور مسـئله را در اصولی بودن حفظ می‌کند. البته اگر در موردی نتوانیم صورت مسئله را

تغییر دهیم، ناچاریم از آن ظهور صرف‌نظر کنیم.[۱۲۰] توضیح کلام مرحوم آخوند: قبل از اینکه به بررسی کلام مرحوم آخوند بپردازیم، لازم است توضیحی در ارتباط با کلام ایشان مطرح نماییم تا در بحث مقدّمه واجب دچار اشتباه نگردیم: در بحث مقدّمه واجب، صورت مسئله را به هر شکلی قرار دهیم، محلّ نزاع این است که آیا مقدّمه، علاوه بر لزوم عقلی، وجوب شرعی مولوی هم دارد یا نه؟ ما می‌خواهیم ببینیم وقتی مولا می‌گوید: (أقیموا الصّلاة) و ما از خارج، به دلیل دیگر، می‌فهمیم که وضو شرطیت برای صلاة دارد،[۱۲۱] آیا همان‌طور که وجوب ذی المقدّمه- یعنی صلاة- وجوب شرعی و مولوی است،[۱۲۲] لازمه عقلی شرطیت این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۳

است که وضو هم- مثل صلاة- دارای یک وجوب شرعی مولوی باشد یا اینکه در باب وضو، وجوب شرعی مولوی مطرح نیست، بلکه آنچه در باب وضو مطرح است، همان لزوم عقلی و لابدّیت عقلیه است، یعنی عقل، وقتی ملاحظه کرد شارع، وضو را به‌عنوان شرط برای صلاة دانسته است، ما را الزام می‌کند که وضو بگیریم؟ البته عقل، شرطیت و عدم شرطیت وضو را درک نمی‌کند، امّا وقتی شارع گفت: «الوضوء شرط للصلاة»، با حفظ شرطیت، حکم می‌کند که بر مکلّف لازم است به جهت رعایت تحقّق صلاة، وضو بگیرد و نماز بخواند. در باب مقدّمه واجب، کسی نیامده لزوم عقلی مقدّمه را منکر شود. لزوم عقلی چیزی است که مورد قبول منکرین وجوب مقدّمه واجب نیز واقع شده است. کسی نیامده بگوید: «با اینکه شارع وضو را شرط نماز قرار داده، شما وقتی به عقل مراجعه کنید و از عقل بپرسید که آیا لازم است من این شرط را انجام دهم یا نه؟ عقل جواب بدهد: می‌خواهی انجام بده و می‌خواهی انجام نده». چگونه می‌توان بین این مسئله و بین اینکه عقل می‌گوید: «حتماً باید اطاعت مولا تحقّق پیدا کند» جمع کرد؟ لذا لزوم عقلی مقدّمه، امری ضروری و بدیهی و غیر قابل انکار است. بحث در این است که علاوه بر این لزوم عقلی مسلّم، آیا مقدّمه واجب دارای یک وجوب شرعی مولوی هم هست یا نه؟ در این صورت، براساس بیان مرحوم آخوند که محلّ نزاع را عبارت از ملازمه قرار داده و حاکم به ملازمه را هم عبارت از عقل دانسته است، آیا طرفین ملازمه چیست؟

طرفین ملازمه عبارت از وجوب شرعی مولوی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مولوی مقدّمه است. بنابراین، محلّ نزاع به این صورت می‌شود که ازنظر عقل، بین وجوب شرعی مولوی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مولوی مقدّمه، ملازمه‌ای تحقّق دارد؟ پس ملازمه، عقلیه است ولی طرفین ملازمه، شرعی است. یکی وجوب شرعی مولوی ذی المقدّمه و دیگری وجوب شرعی مولوی مقدّمه است. البته نفسی بودن و غیری بودن وجوب مقدّمه، جهت دیگری است. نفسی بودن و غیری بودن، هم با شرعی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۴

بودن متناسب است و هم با مولوی بودن. یعنی وجوب شرعی مولوی گاهی نفسی است- مثل وجوب ذی المقدّمه- و گاهی غیری است- مثل وجوب مقدّمه-. بیان دیگر: نزاع در باب مقدّمه واجب، مربوط به وجوب شرعی مقدّمه- علاوه بر لابدّیت عقلیه- است. ولی درعین‌حال، با توجه به اینکه در باب مقدّمه واجب، بحث ملازمه مطرح است، این ملازمه باید از طریق عقل استفاده شود. مسأله اصولیه عقلیه، ارتباطی به باب الفاظ و باب دلالات لفظیه پیدا نمی‌کند. بحث مقدّمه واجب، جزء مباحث الفاظ علم اصول نیست بلکه جزء مباحث عقلیه علم اصول است. ما وقتی بحث می‌کنیم که «القطع حجّة»، حاکم به حجّیت قطع عبارت از عقل است و این بحث به‌عنوان بحثی عقلی مطرح است. در باب ملازمه هم همین‌طور است. حاکم به ملازمه- برفرض حکم به ملازمه- چیزی جز عقل نیست لذا مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله اعتراض کرده و می‌فرماید: صاحب معالم رحمه الله مسأله مقدّمه واجب را در ردیف مباحث الفاظ مطرح کرده و این قرینه بر این است که با مسئله به‌صورت یک مسأله لفظی برخورد کرده است و در مقام استدلال هم وقتی می‌خواهد وجوب مقدّمه واجب را انکار کند می‌گوید: «هیچ‌یک از دلالات سه‌گانه مطابقه و تضمّن و التزام، دلالت بر وجوب مقدّمه نمی‌کند لذا مقدّمه واجب، واجب نیست».[۱۲۳] مرحوم آخوند می‌فرماید: «این استدلال صاحب معالم رحمه الله هم شاهد دیگری است بر اینکه ایشان با مسأله مقدّمه واجب به‌عنوان یک بحث لفظی برخورد کرده است. و اگر بحث

لفظی شد باید ببینیم که آیا دلالت مطابقه یا تضمّن یا التزام هست یا نه؟ درحالی‌که اگر مسئله، عقلی باشد، ربطی به باب دلالات ندارد».[۱۲۴] اشکال: در ابتدای امر به‌نظر می‌رسد که قسمت اوّل اشکال بر خود مرحوم آخوند هم وارد است چون ایشان هم مسأله مقدّمه واجب را در ردیف مباحث الفاظ مطرح

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۵

کرده است. جواب: مرحوم آخوند می‌تواند از خود دفاع کرده و بگوید: هرچند من مسأله مقدّمه واجب را در بحث الفاظ مطرح کردم ولی تذکر دادم که این مسئله، مسأله لفظی نیست درحالی‌که در کلام صاحب معالم رحمه الله چنین تذکری وجود ندارد. نکته دیگری که برای توضیح کلام مرحوم آخوند لازم است این است که ایشان می‌فرماید: «بین دو وجوب، ملازمه تحقّق دارد». ممکن است به ذهن بیاید که مراد ایشان از این عبارت این است که ما باید وجوب ذی المقدّمه را در جای خودش ثابت کرده و وجوب مقدّمه را هم در جای خودش ثابت نموده و سپس بگوییم: «بین این دو وجوب، ملازمه تحقّق دارد». درحالی‌که نظر مرحوم آخوند چنین چیزی نیست، بلکه نظر ایشان این است که ما وجوب شرعی مقدّمه را از راه ملازمه استکشاف کنیم. یعنی ما راه دیگری برای اثبات وجوب شرعی مقدّمه نداریم. مثل ملازمه‌ای که بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد که معنایش این است که ما حکم شرع را از راه حکم عقل استکشاف می‌کنیم. ما وقتی دیدیم عقلْ حکم می‌کند که ظلم قبیح است، از راه ملازمه‌ای که بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد، می‌فهمیم که شارع هم ظلم را حرام می‌داند.: حضرت امام خمینی رحمه الله اشکال مهمّی بر کلام مرحوم آخوند وارد کرده که لازم است پیرامون آن توضیحی ارائه نماییم: برای روشن شدن بیان امام خمینی رحمه الله لازم است همه فروض محلّ نظر ایشان را مطرح نماییم: وقتی انسان اراده می‌کند که عملی در خارج تحقّق پیدا کند، در بدو امر به دو صورت است: ۱- اراده می‌کند که مباشرتاً و با دست خودش عمل را در خارج انجام دهد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۶

۲- اراده می‌کند که به‌وسیله صدور امر نسبت به نوکرها و عبیدش، عمل را در خارج محقّق کند. جایی که انسان اراده می‌کند که عملی را مباشرتاً انجام دهد، خود بر دو قسم است: ۱- گاهی این عمل نیاز به مقدّمه ندارد، بلکه با تحقّق اراده، مراد انسان نیز تحقّق می‌یابد. ۲- گاهی این عمل نیاز به مقدّمه دارد و بدون تحقّق مقدّمه، تحقّق آن ممکن نیست. در قسم اوّل که انسان اراده می‌کند عمل را مباشرتاً انجام دهد و تحقّق آن عمل در خارج توقف بر مقدّمه ندارد، مثل اینکه انسان اراده کند دست خود را حرکت دهد یا اراده کند نظر کردن یا صحبت کردن را، پیدا است که این فعل ارادی، فقط مسبوق به اراده خود این فعل و مقدّمات و مبادی اراده خود این فعل است. انسانی که می‌خواهد برای جمعیتی صحبت کند، ابتدا صحبت کردن را تصوّر می‌کند. تصوّر صحبت کردن، به‌عنوان اوّلین مبدأ اراده است. تصوّر مراد، عبارت از همان وجود ذهنی مراد و توجه نفس به مراد است. در مرحله بعد، تصدیق به فایده مراد می‌کند و در مراحل بعدی هم سایر مبادی اراده- مانند میل و اشتیاق و عزم و جزم و ...- را تصوّر می‌کند.[۱۲۵] وقتی مبادی اراده تحقّق پیدا کرد، اراده تحقّق پیدا می‌کند و ما این مسئله را در بحث جبر و تفویض به‌طور مبسوط مطرح کردیم و گفتیم: اراده، چیزی است که وقتی مقدّماتش حاصل شد، خداوند متعال، شعبه‌ای محدود از خلّاقیت مطلقه خودش را به نفس انسانی عنایت فرموده و نفس انسانی در آن محدوده، مظهر خلّاقیت پروردگار است و اموری را خلق می‌کند و اراده، لازم نیست که مسبوق به اراده دیگر باشد. حال جای این سؤال است که خود این تصوّر و وجود ذهنی از کجا پیدا شده است؟ وجود، نیاز به علت موجده دارد و در این جهت فرقی بین وجود ذهنی و وجود خارجی نیست و علت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۷

موجده برای این موجود ذهنی- یعنی تصوّر- چیزی غیر از نفس و خلّاقیت آن نیست.

خلّاقیت هم عنایتی است که از جانب خداوند متعال نسبت به نفس انسان شده است که می‌تواند نسبت به بعضی از امور، جنبه

خلّاقیت و آفریدگاری داشته باشد. از جمله این امور عبارت از تصوّر- که اوّلین مبدأ تحقّق اراده است ۱۲۶]- می‌باشد و این‌طور نیست که اراده، یک امر غیر اختیاری و مسبوق به اراده دیگر باشد بلکه بعد از تحقّق مبادی اراده، نفس انسان اراده را ایجاد می‌کند. وقتی نفس انسان اراده را ایجاد کرد، با توجه به اینکه مراد در این قسم، نیازی به مقدّمه ندارد و مرید می‌خواهد مباشرتاً جامه عمل به مراد بپوشاند، به مجرّد اینکه اراده به خلّاقیت نفس حاصل شد، مراد هم تحقّق پیدا می‌کند. به مجرّد حصول اراده تکلّم، شروع می‌کند به صحبت کردن. در نتیجه، این قسم جای بحث نیست. امّا در قسم دوّم که انسان اراده می‌کند عملی را مباشرتاً انجام دهد ولی تحقّق آن عمل در خارج توقف بر مقدّمه خارجیه دارد، مثل اینکه انسان اراده می‌کند که «بودن بر پشت‌بام» را مباشرتاً انجام دهد، وقتی همه مقدّمات اراده- که در قسم اوّل گفته شد- تحقّق پیدا کرد، یعنی «بودن بر پشت‌بام» را تصوّر کرد، سپس تصدیق به فایده آن نمود و سایر مبادی اراده تحقّق پیدا کرد، در این صورت اراده خلق می‌شود. متعلّق این اراده عبارت از «بودن بر پشت‌بام» است. امّا اینجا این‌گونه نیست که به مجرّد تعلّق اراده به «بودن بر پشت‌بام» فوراً «بودن بر پشت‌بام» تحقّق پیدا کند، بلکه تحقّق این مراد، توقف بر یک مقدّمه خارجیه دارد و آن عبارت از «نصب نردبان» است. ولی آیا اینجا در ارتباط با «نصب نردبان» چه واقعیتی تحقّق دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا «یترشّح من الإرادهٔ المتعلّقهٔ بذی المقدّمهٔ إرادهٔ متعلّقهٔ بالمقدّمهٔ»[۱۲۷] یعنی از اراده‌ای که به ذی المقدّمه تعلّق پیدا کرده، اراده‌ای که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۸

متعلّق به مقدّمه است ترشح پیدا می‌کند. آیا مقصود مرحوم آخوند از «یترشّح» عبارت از «یتولّد» است؟ یعنی گویا «اراده نصب نردبان» نیازی به مبادی ندارد و به مجرّد تعلّق اراده به «بودن بر پشت‌بام» بدون هیچ مقدّمه‌ای، اراده‌ای هم به نصب نردبان تعلّق می‌گیرد؟ و به‌عبارت دیگر: آیا مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید: همان‌طور که بین اراده متعلّق به ذی المقدّمه و خود ذی المقدّمه فاصله و واسطه‌ای وجود ندارد، بین اراده متعلّق به ذی المقدّمه و اراده متعلّق به مقدّمه هم فاصله‌ای وجود ندارد و هنگامی که ذی المقدّمه اراده شد، بدون هیچ اختیاری مقدّمه هم اراده خواهد شد؟ ظاهر «یترشح» همین است، چون ترشّح به‌معنای تولّد است. مثلًا وقتی انسان آبی را می‌پاشد، قطراتی از آن به اطراف ترشح می‌کند، یعنی این قطرات، متولد از آن آبی است که پاشیده شده است. این معنا اگرچه ظاهر عبارت مرحوم آخوند است ولی واقعیت مسئله چیز دیگری است. واقعیت مسئله این است که اراده نیاز به مبادی دارد و همان‌طور که اراده ذی المقدّمه مبادی لازم دارد، اراده مقدّمه هم مبادی لازم دارد ولی فرق بین ذی المقدّمه و مقدمه در مسأله «تصدیق به فایده» است. «تصدیق به فایده»، در ارتباط با ذی المقدّمه، به‌عنوان غرض اصلیِ خود انسان مطرح است ولی در ارتباط با مقدّمه، به‌عنوان غرضِ اصلی مطرح نیست بلکه به‌عنوان تمکّن از وصول به غرض اصلی مطرح است. بنابراین صِرْف اینکه فایده مقدّمه به‌عنوان غرض اصلی نیست، موجب این نمی‌شود که در باب مقدّمه، مبادی اراده مورد نیاز نباشند. در نتیجه، همان‌طور که اراده ذی المقدّمه، ناشی از مبادی اراده است، اراده مقدّمه هم ناشی از مبادی است و تنها فرق این دو در اصلی بودن و تبعی بودن است. بنابراین «یترشّح» به‌معنای «یتولّد» نیست، بلکه به‌معنای این است که اراده مقدّمه تابع اراده ذی المقدّمه است و پس از آن تحقّق پیدا می‌کند. پس از روشن شدن مطلب فوق به بیان اصل اشکال حضرت امام خمینی رحمه الله بر کلام مرحوم آخوند می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۹

اساس اشکال ایشان در ارتباط با فرض اخیر است، یعنی جایی که مولا می‌خواهد فعلی از ناحیه عبد تحقّق پیدا کند، در اینجا آنچه مربوط به مولاـ است و به‌عنوان فعل اختیاری مولا مطرح است، عبارت از صدور فرمان و به‌عبارت دیگر: بعث و تحریک اعتباری و به‌عبارت سوّم: ایجاب مأمور به در ارتباط با عبد است. با توجه به اینکه بعث و تحریک اعتباری- که گفتیم جانشین بعث و تحریک حقیقی و تکوینی است- به‌عنوان فعل اختیاری مولاست، بنابراین مسبوق به اراده است، در نتیجه همه مبادی اراده در مورد آن تحقّق

دارد. مولا بایـد ابتـدا بعث و تحریک را تصوّر کنـد، سپس تصدیق به فایده آن بنماید تا سرانجام به مسأله اراده ختم شود و پس از تحقّق اراده، بعث و تحریک را به‌صورت کتبی یا لفظی صادر کنـد. حال وقتی مولا فرمانی- مثلًا به‌عنوان اشتراء لحم- نسبت به عبد صادر کرد، ما می‌بینیم تحقّق این اشتراء لحم توسط عبـد، نیاز به یک مقـدّمه خارجیه دارد و آن عبارت از دخول به بازار و دکّان قصابی است. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: مرحوم آخونـد در اینجا مسأله ملازمه را مطرح می کند، امّا طرفین ملازمه را مشـخص نمی کنـد، درحالی که در اینجا چهار احتمال وجود دارد که مرحوم آخوند نمی‌تواند به هیچ‌یک از آنها ملتزم شود: احتمال اوّل: طرفین ملازمه عبارت از وجوب فعلی متعلّق به ذی المقـدّمه و وجوب فعلی متعلّق به مقـدّمه باشـد، یعنی همان‌طور که مولا یک بعث فعلی اعتبـاری نسبت به اشتراء لحم دارد، یـک بعث فعلی اعتبـاری هم نسبت به دخول سوق دارد. به‌عبارت دیگر: اگر مولا از همان ابتـدا دو بعث را در یک عبارت می‌آورد و می گفت: «أیّها العبـد! ادخل السوق و اشتر اللّحم» دو بعث از ناحیه مولا تحقّق پیـدا می کرد، یـک بعث فعلی نفسـی متعلّـق به اشـتراء لحم و یـک بعث فعلی غیری متعلّـق به دخـول سوق. این دو بعث، در فعلی بودن و وجوب مشترکند ولی در نفسیّت و غیریّت اختلاف دارند. ولی آیا در جایی که مولا «ادخل السوق» را نمی گوید و فقط «اشتر اللّحم» می گوید و یک وجوب فعلی به اشتراء لحم متعلّق می کند، طرف ملازمه چیست؟ ظاهر عبارت مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۰

این است که ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدّمه و وجوب فعلی مقدّمه است. ولی آیا این وجوب فعلی مقدّمه کجاست؟ فرض این است که از نـاحیه مولا- فقـط وجوب فعلی ذی المقـدّمه مطرح شـده است. این غیر از مسـأله ملازمه بین حکم عقل و شـرع است. در آنجـا گفته می‌شود: «هرجـا عقـل حکمی داشت، کشف می کنیم که شارع هم حکمی دارد ولی ممکن است آن حکم به ما نرسـیده باشد و ما از طریق حکم عقل، حکم شـرع را اسـتکشاف می کنیم. امّا در اینجا فرض این است که غیر از «اشتر اللّحم» چیزی از ناحیه مولا صادر نشـده است. آیا شـما می گویید: فرمان «اشتر اللّحم» ناقص است و مولا باید حتماً کنار آن «ادخل السوق» را هم می‌آورد؟ روشن است که نمی‌توان چنین چیزی را ملتزم شـد. حتی در صورتی هم که مولا توجه به مقدّمه دارد، ضـرورتی ندارد که مقدّمه را در کنار ذی المقـدّمه، مشـمول الزام و ایجاب قرار دهـد. با وجود اینکه مولا می‌داند اشتراء لحم بدون دخول سوق امکان ندارد ولی عقـل و عقلاء او را الزام نمی کننـد که حتماً بایـد فرمـانی نسبت به دخول سوق هم صادر نمایی. پس وقتی بیش از یک وجوب از نـاحیه مولا- صـادر نشـده است، چگـونه می‌تـوان گفت: بین وجـوب فعلی ذی المقـدّمه و وجـوب فعلی مقـدّمه ملا-زمه تحقّق دارد؟ درحالی که ما می‌بینیم یکی از این متلازمین تحقّق دارد، امّا نسبت به ملازم دیگر، قطع به عـدم تحقّق آن داریم. احتمال دوّم: طرفین ملا-زمه عبارت از دو اراده باشـد: اراده‌ای که به بعث به ذی المقـدّمه تعلّق گرفته و اراده‌ای که به بعث به مقـدّمه تعلّق گرفته است و ایـن دو اراده، در ارتبـاط بـا مولا-ست و مراد در این دو اراده، عمـل مولا-ست. زیرا همـان گـونه که گفـتیم- بعث و تحریـک، عمل اختیاری مولاست و حتماً بایـد مسبوق به اراده و مقـدّمات اراده باشـد. اگر مراد مرحوم آخونـد این باشـد که طرفین ملازمه، این دو اراده‌انـد و با توجه به اینکه اراده، یک امر قلبی است، بفرمایـد: «در عالم لفظ بین این دو اراده تلازم وجود دارد»، ما در پاسخ مرحوم آخوند می گوییم: اوّلًا: اگر دو اراده وجود داشت، چرا اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه در تحقق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۱

مراد خودش اثر گـذاشت و بعث به ذی المقـدّمه تحقّق پیدا کرد، امّا اراده متعلّق به بعث به مقدّمه تأثیری در تحقّق مراد خود نکرد و به دنبـال آن، بعث به مقـدّمه تحقّق پیـدا نکرد؟ ثانیـاً: همـان‌طورکه در مـورد کارهـای مباشـری مطرح کردیم، اگر از اراده متعلّق به مقـدّمه، به «ترشّـح» تعبیر شده است، «ترشّح» به‌معنای مسبّب بودن، متولّد شدن و معلول بودن نیست، بلکه به‌معنای تبعیّت است و الّا اراده متعلّق به مقـدّمه هم مبادی لازم دارد. حال در اینجا اگر بخواهـد علاوه بر اراده‌ای که متعلّق به بعث به ذی المقدّمه است، اراده دیگری نیز متعلّق به بعث به مقـدّمه و به‌عنوان ملازمه مطرح باشـد، علاوه بر اشـکال قبلی، این اشـکال نیز وجود دارد که چه‌بسا مولا

توجهی به مقدّمیت مقدّمه نداشته باشد. این گونه نیست که هر آمر و مولایی که چیزی را مأمور به قرار می‌دهد، حتماً توجه به مقدّمه یا مقـدّمات آن داشـته باشد و همان گونه که یک اراده او به ذی المقدّمه تعلّق می گیرد، اراده‌ای هم به مقدّمه تعلّق بگیرد. در جایی که مولا توجه به مقـدّمه نـدارد، یا بعضـی از مقـدّمات- در صورت تعدّد آنها- مورد غفلت مولا واقع شده باشد، چگونه ما می توانیم ادّعای ملازمه بین دو اراده بنماییم؟ اگرچه جای اراده، نفس انسان است و اراده را نمی‌توان مشاهده کرد ولی واقعیت مسئله برای ما معلوم است که تعلّق اراده به بعث به مقـدّمه، فرع التفات به مقـدّمیت این مقـدّمه است و در صورتی که مقـدّمه یا بعضـی از مقدّمات مورد غفلت مولاـ قرار گیرد چگونه می‌توان گفت: «یـک اراده فعلیه متعلّق به بعث به مقـدّمه در نفس مولا وجود دارد»؟ درحالی که اولین مبـادی اراده، تصوّر است و تصوّر به معنـای التفـات و توجه است. در نتیجه این احتمـال هم مورد قبول نیست. البته این احتمال خلاـف ظـاهر کلام مرحوم آخونـد نیز می‌باشـد، زیرا ظاهر عبارت، ملازمه بین وجوبین است. احتمال سوّم و چهارم: این دو احتمال هم بر مبنـای دو احتمـال قبلی است، بـا این تفـاوت که در دو احتمـال قبلی، طرفین ملاـزمه را عبـارت از دو امر فعلی قرار دادیم (دو وجوب فعلی یا دو اراده فعلی)، امّا در این دو احتمال اخیر، مسأله فعلیت را از طرف مقـدّمه حـذف کرده و به‌جای آن عنوان «تقدیر» را می گذاریم و می گوییم: «بین وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۲

فعلی ذی المقدّمه و وجوب تقدیری مقدّمه، ملازمه وجود دارد». و یا می گوییم: «بین اراده فعلیه متعلّق به بعث به ذی المقدمهٔ و اراده تقـدیریه متعلق به بعث به مقـدّمه ملاـزمه وجود دارد» و مراد از تقـدیر، همـان «بالقوه» است، یعنی اگر گفتیم: «بین وجوب فعلی ذی المقدمـهٔ و وجوب تقـدیری مقـدّمه ملازمه است» معنایش این است که آنچه بالفعل وجود دارد، وجوب فعلی ذی المقدّمه است، امّا در ناحیه مقدّمه وجوب فعلی نداریم، بلکه وجوب بالقوه داریم، یعنی در آینده خود مولا مقدّمه را ایجاب می کند. و معنای تقدیر در نـاحیه اراده این است که الآـن در نفس مولا اراده‌ای نسبت به بعث به مقـدّمه نیست امّا در آینـده چنین اراده‌ای در نفس مولا تحقّق پیـدا خواهـد کرد. حضـرت امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: مسـأله ملاـزمه اگر یک طرفش فعلیت داشت بایـد طرف دیگر آن‌هم فعلیت داشـته باشـد، چون ملاـزمه یـک امر وجودی و متقوّم به طرفین است. اگر یک طرف آن وجود پیـدا کرد و اتّصاف به ملازمه برای آن پیـدا شـد، بایـد طرف دیگر آن‌هم وجود داشـته باشـد. مـا نمی‌توانیم چیزی را به لحاظ اینکه در آینـده ایجاد می‌شود، الآن متّصف به یک وصـفی قرار دهیم. شما که می گویید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، آیا «ثبوت مثبت له» باید فعلیت داشته باشد در حال ثبوت وصف؟ یا اینکه لازم نیست فعلیت داشته باشد بلکه کافی است که وصفْ الآن تحقّق پیدا کند ولی موصوف در آینده وجود پیدا کند؟ حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ملازمه در این جهت مثل متضایفین است.

همـان‌طور که در مورد ابوّت و بنوّت نمی‌توانیم از نظر فعلیت و بـالقوه بودن تفکیکی قائـل شویم و مثلًا بگوییم: «ابوّت، فعلیت دارد ولی بنوّتْ بـالقوه است» در مورد ملازمه هم نمی‌توانیم قائل به تفکیک شویـم. البته مسأله ملازمه داخل در عنوان تضایف نیست ولی چـون از بـاب مفـاعله است و متقـوّم به طرفین و وصف برای طرفین است، ثبوت وصف برای طرفین نیـاز به وجود موصوف و فعلیت وجود موصوف دارد. مگر اینکه کسی ملازمه را به‌طور کلّی انکار کند. نتیجه‌ای که از فرمایش امام خمینی رحمه الله گرفته می‌شود این است که ما نمی‌توانیم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۳

نزاع را در ملازمه بین دو وجوب فعلی یا بین دو اراده فعلیه و یا بین وجوب فعلی و وجوب تقـدیری یا بین اراده فعلیه و اراده تقدیریه قرار دهیم. اشکال بر امام خمینی رحمه الله بیان شما غیر از چیزی است که ما در مورد آن بحث می کنیم. بحث ما در ارتباط با تحریر محلّ نزاع در باب مقـدّمه واجب بود. مرحوم آخونـد می‌فرمود: «محلّ نزاع در باب مقـدّمه واجب، ملازمه بین دو وجوب است» و ما گفتیم:

«ظاهر کلام مرحوم آخوند همان احتمال اوّل از احتمالات چهارگانه است، یعنی محلّ نزاع در ارتباط با ملازمه بین وجوب فعلی مقدّمه و وجوب فعلی ذی المقدّمهٔ است». ولی شما (امام خمینی رحمه الله) این معنا را منکر شدید امّا در توضیح انکار راهی را پیمودید که نتیجه آن، انکار وجود ملازمه- و به عبارت دیگر: «انکار وجوب مقدّمه»- است.

مستشکل می‌گوید: «ممکن است نظر شما انکار وجود ملازمه بوده و راهی هم که طی کردید این معنا را ثابت کند ولی لازمه فرمایش شما این نیست که محلّ نزاع، مسأله ملازمه نباشد. بحث ما در این نیست که آیا حق با قائلین به ملازمه است یا با منکرین آن؟ بلکه بحث در این است که آیا محلّ نزاع چیست؟ در حالی که راه شما (امام خمینی رحمه الله) نتیجه می‌دهد که حق با منکرین ملازمه است. و این‌ها دو مطلب جدای از یکدیگرند. انکار اینکه ملازمه محلّ نزاع است، یک چیز و انکار وجود ملازمه چیز دیگری است. و درحقیقت، دلیل شما با مدّعایتان تطبیق نمی‌کند». دفاع از امام خمینی رحمه الله: گویا امام خمینی رحمه الله می‌خواهد بفرماید: چگونه ممکن است مسأله‌ای که محلّ نزاع بین اجلّاء و بزرگان قرار گرفته، مسأله واضح البطلانی باشد و مشهور بیایند چیزی که بطلانش بدیهی است- یعنی قول به ملازمه- را اختیار کنند؟ لذا اگرچه وقتی ما با کلام امام خمینی رحمه الله روبه‌رو می‌شویم، به ذهنمان می‌آید که راه ایشان به انکار ملازمه می‌انجامد و این راهی نیست که در مقابل مرحوم آخوند باشد. ولی با توجه به اینکه بطلان مسئله نزد ایشان بدیهی بوده و یک امر واضح البطلان نمی‌تواند به‌عنوان محلّ نزاع واقع شود، ایشان یک چنین بیانی را فرموده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۴

از همین راه می‌توان استفاده کرد که ملازمه به این کیفیتی که مرحوم آخوند فرموده نمی‌تواند محلّ نزاع باشد. برای بیان مطلب ابتدا مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم: در جایی که انسان خودش می‌خواهد عملی را انجام دهد، باید آن را اراده کند.

اراده دارای مبادی و مقدّماتی است. اوّلین مقدّمه آن عبارت از تصوّر شیء مراد در عالم نفس و ذهن و دوّمین مقدّمه آن تصدیق به فایده است و ... حال آیا این فایده مورد تصدیق- که به‌عنوان مبدأ اراده نقش دارد- باید همیشه مطابق با واقع باشد و یا ممکن است به‌صورت تخیّل و جهل مرکّب نسبت به فایده باشد؟ انسان گاهی می‌بیند فایده‌ای که مرید نسبت به این شیء مراد درنظر داشته است واقعیت ندارد و چیزی جز تخیّل نیست و اگر مرید از اوّل می‌دانست که این مراد خالی از فایده است، آن را اراده نمی‌کرد ولی چون اعتقاد به مراد پیدا کرده، سایر مبادی اراده هم تحقّق پیدا کرده و اراده به خلّاقیت نفس حاصل شده است. پس این‌گونه نیست که مسأله تصدیق به فایده حتماً مطابقت با واقع داشته باشد بلکه چه‌بسا ممکن است تصدیق به فایده، مجرّد تخیّل باشد و یا گاهی چیزی فایده مهمی برای مرید دارد ولی چون مرید نتوانسته است به آن فایده پی ببرد لذا اراده نکرده و به‌همین‌جهت مراد در خارج تحقّق پیدا نکرده است. در جایی هم که مولا می‌خواهد. فعلی توسط عبد تحقّق پیدا کند، این معنا پیدا می‌شود. چون گاهی مولا عبد خود را به‌سوی یک ذی المقدّمه بعث می‌کند بدون اینکه توجهی به مقدّمه و مقدّمیت آن مقدّمه داشته باشد و گاهی هم مولا بعضی از امور را به‌عنوان مقدّمه مأمور به تخیّل می‌کند درحالی‌که آن امر به حسب واقع مقدّمیتی ندارد.

البته این دو جهت در ارتباط با شارع نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، چون نمی‌توان گفت که شارع نسبت به مقدّمه‌ای غفلت دارد یا اینکه در تشخیص خود خطا کرده است. پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم: بحث ما در مسأله مقدّمه واجب، بحث گسترده‌ای است، خواه محلّ نزاع را به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۵

نحوی که مرحوم آخوند مطرح کرد بدانیم یا به‌نحوی‌که ظاهر کلمات بسیاری از فقهاست. یعنی اگر ما محلّ نزاع را ملازمه بین دو وجوب قرار دادیم، اگرچه نتیجه این مسئله را می‌خواهیم به‌عنوان حکم اللّه مورد استفاده قرار دهیم، امّا مسئله محدود به خصوص احکام شرعیّه نیست، مخصوصاً اگر مسئله را مسأله‌ای عقلی بدانیم کسی که ملازمه بین وجوبین را قائل است، آن را محدود به شرع

نمی‌کند بلکه در مورد اوامر موالی عرفیه هم قائل به ملازمه است. حتی بنا بر اینکه مسأله مقدّمه واجب یک مسأله فقهی باشد- که ظاهر کلمات بعضی چنین است- ولی ریشه این مسأله فقهی هم عبارت از حکم عقل است. یعنی وقتی بحث می‌کنیم که «مقدّمهٔ الواجب واجبهٔ شرعاً أم لا؟» این‌طور نیست که آیه یا روایت یا اجماعی دلالت بر این معنا کرده باشد بلکه این یک مسأله عقلیه است و اختصاصی به احکام شرعیه ندارد و در غیر احکام شرعیه هم جریان دارد- به هر صورت که ما محلّ نزاع را تحریر کنیم- اگرچه عنوانش به‌صورت یک مسأله فقهی است. خلاصه مطلب اینکه هرچند ما می‌خواهیم نتیجه بحث را در مورد احکام شرعیه پیاده کنیم ولی با توجه به اینکه بحث ما عامّ است و غیر احکام شرعیه را شامل می‌شود، مسأله غفلت یا خطای مولا در محلّ بحث اثر می‌گذارد. حضرت امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: نتیجه این بحث‌ها و اشکالاتی که برآن احتمالات چهارگانه ذکر شد این است که ما باید در مورد محلّ نزاع در مقدّمه واجب بگوییم: اینجا مسئله دارای دو بُعد است:

یک بعد آن مربوط به نفس مولا و بعد دیگرش مربوط به وظیفه عبد است. آنچه مربوط به نفس مولاست که محلّ بحث ما نیز می‌باشد این است که ملازمه دارای دو طرف است: یک طرف آن عبارت از اراده فعلیه‌ای است که متعلّق به بعث به ذی المقدّمه است. طرف دیگر آن عبارت از اراده فعلیه‌ای است که متعلق به بعث به آن چیزی است که مولا آن را مقدّمه می‌داند. این جمله معنایش این است که مولا هم التفات به مقدّمیت آن داشته و هم عقیده داشته که این چیز به‌عنوان مقدّمه است،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۶

اگرچه به‌حسب واقعْ مقدّمه نباشد. ممکن است مولا در تشخیص خود اشتباه کرده باشد و چیزی که مقدّمیت نداشته به‌عنوان مقدّمه فرض کرده و متعلّق اراده فعلیه خود قرار داده است. اینکه به حسب واقعْ مقدّمه باشد یا نباشد، ازنظر مولا فرقی ایجاد نکرده و ضربه‌ای به اراده فعلیه او وارد نمی‌کند. اراده در اینجا مثل اراده‌های فاعلی است. اگر شما چیزی را به‌عنوان اینکه فایده دارد اراده کردید، ما نمی‌توانیم بگوییم: «در اینجا اراده وجود ندارد، چون به‌حسب واقع خالی از فایده بوده است». اینکه به حسب واقعْ خالی از فایده باشد، ضربه‌ای به تحقّق فعلیت اراده شما وارد نمی‌کند. امّا آنچه مربوط به عبد است این است که چون تحصیل غرض مولا به‌عنوان وظیفه اصلی عبد است، پس عبد باید غرض مولا را از هر طریقی که ممکن است تحصیل کند. بنابراین اگر مقدّمه‌ای مغفول عنه مولا شد و در نتیجه اراده‌ای به بعث به این مقدّمه تعلّق نگرفت، نمی‌توان گفت: «عبد می‌تواند آن مقدّمه را ترک کند». عبد می‌بیند این مقدّمه اگرچه مغفول عنه مولا بوده و در ذهن مولا نیامده ولی اگر بخواهد آن را ترک کند غرض اصلی مولا- یعنی ذی المقدّمه- در خارج حاصل نمی‌شود، بنابراین باید مقدّمه را در خارج بیاورد. همان‌طور که اگر مولا خطا کرده و چیزی را اشتباهاً به‌عنوان مقدّمه فرض کرده و آن را متعلّق اراده فعلیه خود قرار داده است، در اینجا چون وجوب مقدّمه، وجوب تبعی است نه نفسی، بر عبد لازم نیست چنین چیزی را در خارج بیاورد، بلکه مهم تحصیل غرض مولا- یعنی ذی المقدّمه- است.

پس این دو مطلب را نباید به هم مخلوط کرد که در ناحیه مولا طرفین ملازمه به همان کیفیتی است که ذکر شد امّا در ناحیه عبد این گونه نیست، مقدّمه مغفول عنه، واجب است آورده شود، امّا مقدّمه‌ای که مولا اشتباهاً آن را به‌عنوان مقدّمه فرض کرده، لازم نیست آورده شود. در نتیجه آنچه حضرت امام خمینی رحمه الله به‌عنوان محلّ نزاع مطرح کرده‌اند دارای دو خصوصیت است: ۱- طرفین ملازمه، دو وجوب نیست بلکه دو اراده فعلیه متعلّق به بعث است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۷

۲- در ناحیه مقدّمه ما نباید بگوییم: «اراده فعلیه متعلّق به بعث به مقدّمه»، بلکه باید به جای «مقدّمه» عبارت «آنچه را مولا مقدّمه می‌دانسته» قرار دهیم. این تعبیر، هم دلالت می‌کند که مقدّمه، مغفول عنه مولا نبوده و هم دلالت می‌کند که ملاک عبارت از اعتقاد مولا در ارتباط با بعث است، خواه به‌حسب واقعْ مقدّمیت داشته باشد یا به حسب واقعْ مقدّمیت نداشته باشد. این بیان امام خمینی رحمه الله با تقریبی بود که ما بیان کردیم.[۱۲۸] رحمه الله: در دوره قبل، کلام ایشان را پذیرفتیم ولی با دقّتی که بعد از آن به عمل

آمد به‌نظر می‌رسد مطرح کردن محلّ نزاع به این صورت دارای اشکال است. اشکال این است که اگرچه ما در ناحیه مقدّمه، عنوان «مقدّمه» را مطرح نکرده بلکه «آنچه را مولا مقدّمه می‌داند» را مطرح می‌کنیم ولی آیا معنای این عبارت شما چیست که می‌گویید: «بین دو اراده فعلیّه ملازمه تحقّق دارد»؟ این بدان معنا است که مولا وقتی اراده‌اش تعلّق گرفت به بعث به ذی المقدّمه، به دنبال آن بعث به ذی المقدّمه تحقّق پیدا می‌کند، امّا در ناحیه مقدّمه شما که می‌گویید: «بین اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه و اراده متعلّق به بعث آنچه را مولا ـ مقدّمه می‌داند ملازمه وجود دارد، آیا متعلّق این اراده دوّم کجا است؟ آیا مولا وقتی می‌داند دخول سوق مقدّمیت دارد برای اشتراء لحم، حتماً باید «ادخل السوق» را هم بگوید؟ ما در خارج می‌بینیم که چنین چیزی نیست. پدر وقتی دستوری به فرزند خود می‌دهد، همه جا امر به مقدّمات آن نمی‌کند، اگرچه مقدّمات آن در ذهنش حاضر است. این‌گونه نیست که اگر امر به مقدّمات در کنار امر به ذی المقدّمه نیامده باشد، امر مولا ناقص باشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۸

حال که چنین شد، شما که می‌فرمایید: «بین دو اراده ملازمه است»، چطور اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه، به دنبالش بعث آمده ولی اراده متعلّق به بعث به آنچه را مولا مقدّمه می‌داند، به دنبالش بعث به مقدّمه نیامده است؟ با اینکه هر دو اراده فعلیت دارند و در همه خصوصیات مانند هم می‌باشند. در نتیجه اگرچه کلام حضرت امام خمینی رحمه الله مطلب دقیقی است و بعضی از خصوصیاتی که اضافه کردند صحیح است ولی درعین‌حال اصل کلام ایشان دارای اشکال است. اگر به دنبال اراده فعلیه مقدّمه، مرادش- که عبارت از بعث است- تحقّق دارد، چرا ما طرفین ملازمه را خود وجوبین قرار ندهیم؟ و اگر به دنبال اراده مربوط به مقدّمه بعث تحقّق پیدا نکرده سؤال می‌شود که چرا به دنبال اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه، بعث به ذی المقدّمه تحقّق پیدا کرد امّا به دنبال اراده مربوط به بعث به آنچه مولا به‌عنوان مقدّمه می‌داند، بعث به آن تحقّق پیدا نکرد؟

نظریه مختار

به‌نظر می‌رسد که ما طرفین ملازمه را همان وجوبین قرار دهیم. یکی وجوب متعلّق به ذی المقدّمه و دیگری وجوب متعلّق به آنچه مولا آن را مقدّمه می‌داند. ولی در اینجا باید به این نکته توجه کرد که ما اگر در مورد احکام شرعیه قائل به ملازمه شدیم، ممکن است بگوییم: شارع مقدّس ضمن اینکه ذی المقدّمه را واجب کرده، مقدّمات را هم واجب کرده است اگرچه ایجاب بعضی از مقدّمات به ما نرسیده است. امّا در باب موالی عرفی ما ملاحظه می‌کنیم که مولا با وجود اینکه توجه به مقدّمیت دخول سوق نسبت به اشتراء لحم دارد ولی در مقام صدور فرمان می‌تواند مقدّمه را نیز- همانند ذی المقدّمه- مورد بعث قرار دهد و بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» ولی وجوب مقدّمه وجوب غیری و وجوب ذی المقدّمه وجوب نفسی است. همان‌طور که می‌تواند ایجابی نسبت به مقدّمه نداشته باشد و فقط بگوید: «اشتر اللّحم». حال با توجه به اینکه بحث ما اختصاصی به ملازمه بین دو وجوب شرعی ندارد و در احکام موالی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۹

عرفیه نیز جریان دارد، آن‌وقت جای این سؤال است که مولا وقتی می‌گوید: «اشتر اللّحم» و هیچ اشاره‌ای به وجوب مقدّمه نمی‌کند، آیا طرفین ملازمه عبارت از چیست؟

اگر ما نسبت به صدور «ادخل السوق» از مولا تردید داشتیم، ممکن بود بگوییم: «از راه ایجاب اشتراء لحم کشف می‌کنیم که مولا دخول سوق را هم واجب کرده اگرچه ایجاب آن به ما نرسیده است. امّا وقتی خودمان مولا هستیم و فرمان «اشتر اللّحم» را صادر می‌کنیم و یا یقین داریم که از جانب مولا ـ هیچ‌گونه دستوری نسبت به دخول سوق صادر نشده- با وجود اینکه دخول سوق هم

مقدّمه واقعی است و هم مولاـ به مقدّمیت آن توجه داشته است- اینجا طرفین ملازمه را چگونه حل کنیم؟ برای حلّ مسئله باید بگوییم: در باب تقسیم واجب همان‌طور که یکی از تقسیمات آن عبارت از تقسیم به وجوب نفسی و وجوب غیری است، که وجوب نفسی مربوط به ذی المقدّمه و وجوب غیری مربوط به مقدّمه است؛ تقسیم دیگری نیز مطرح است و آن عبارت از تقسیم واجب به واجب اصلی و تبعی است. مرحوم آخوند در ارتباط با این تقسیم می‌فرماید: «تقسیم واجب به اصلی و تبعی مربوط به مقام ثبوت است نه مقام اثبات و دلالت. واجب اصلی یعنی واجبی که مولا خودِ آن واجب را ملاحظه کرده و آن را متعلّق اراده خود قرار داده است. واجب اصلی بر دو قسم است: نفسی و غیری. یعنی واجب اصلی ممکن است به‌عنوان غرض مولا هم باشد و ممکن است در عین اینکه اصالت دارد ولی به‌عنوان مقدّمه برای چیز دیگری باشد. «ادخل السوق» معنایش این است که مولاـ دخول سوق را ملاحظه کرده و آن را متعلّق اراده خود قرار داده است و ضمن اینکه «اشتر اللّحم» را صادر می‌کند «ادخل السوق» را هم صادر می‌کند. اینجا هم «ادخل السوق» و هم «اشتر اللّحم» واجب اصلی هستند ولی «ادخل السوق» واجب غیری و «اشتر اللّحم» واجب نفسی است. امّا گاهی از اوقات چیزی به‌طور مستقل متعلّق اراده مولا قرار نگرفته بلکه اراده متعلّق به آن چیز به جهت ملازمه و به تبعیت از اراده‌ای است که مستقلًا به چیز دیگری تعلّق گرفته است، یعنی اراده متعلّق به آن چیز تبعی می‌باشد. مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۰

سپس می‌فرماید: وجوب تبعی، فقط در واجبات غیریه تصوّر می‌شود و ما حتی یک واجب نفسی هم نداریم که وجوبش تبعی باشد. در نتیجه هر واجب نفسی، اصلی هم می‌باشد ولی واجب غیری بر دو قسم است:

اصلی و تبعی».[۱۲۹] حال که چنین است ما می‌گوییم: مولا وقتی می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، در اینجا «دخول سوق» با توجه به اینکه مقدّمه برای اشتراء لحم است، واجب غیری و به‌لحاظ اینکه متعلّق اراده اصلی مولا قرار گفته واجب اصلی است. امّا در جایی که فقط «اشتر اللّحم» را می‌گوید، «دخول سوق» به‌عنوان واجب تبعی مطرح است. یعنی در اینجا هم «دخول سوق» وجوب دارد ولی وجوب آن به تبعیت از وجوب اشتراء لحم است امّا غیری بودن وجوب دخول سوق در هر دو صورت باقی است. پس در اینجا در عین اینکه ملازمه بین وجوبین تحقّق دارد و ما هم یقین داریم غیر از «اشتر اللّحم» چیز دیگری از مولا صادر نشده، وجوب تبعی در جای خودش محفوظ است. در نتیجه به‌نظر می‌رسد که ما ملازمه را بین وجوبین قرار دهیم، البته با آن اصلاحی که امام خمینی رحمه الله در این زمینه مطرح کردند، نه اینکه حکم را مربوط به اراده بدانیم.

آیا مسأله ملازمه در مقدّمه واجب، مسأله‌ای عقلی است یا لفظی؟

مرحوم آخوند معتقد است: مسأله ملازمه، یک مسأله عقلی محض است و هیچ ارتباطی به مباحث الفاظ و باب دلالات ندارد و این مسئله همانند مسأله ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌باشد.[۱۳۰]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۱

ولی چه‌بسا گفته می‌شود: تقسیمی که علمای منطق برای دلالت لفظی مطرح کرده‌اند قابل مناقشه است. بیان مطلب: در اینکه دلالت مطابقه یک دلالت لفظی است بحثی نیست. دلالت تضمّن هم به‌عنوان دلالت لفظی مطرح است و نمی‌توان در مورد آن مناقشه کرد. امّا لفظی بودن دلالت التزام قابل مناقشه است. دلالت التزام عبارت از این است که لفظ، به مقتضای معنای موضوع له خود بر ملزومی دلالت کند و ما از راه این ملزوم انتقال به لازم پیدا کنیم. در اینجا بحث شده که آیا انتقال به لازم، مربوط به دلالت لفظ است یا کاری به دلالت لفظ ندارد بلکه لفظ، فقط بر ملزوم دلالت کرده است؟ بعضی گفته‌اند: انتقال به لازم هم ارتباط به مقام

لفظ و دلالت لفظ دارد و نمی‌توان دلالت التزامی را از اقسام دلالت لفظی خارج کرد، بنابراین مسأله ملازمه در باب مقدّمه واجب، مسأله‌ای لفظی است و مؤیّد آن این است که در تمام کتب اصولی بحث مقدّمه واجب را در مباحث الفاظ مطرح کرده‌اند. امّا کسانی که دلالت التزام را به‌عنوان دلالت لفظی به‌حساب نمی‌آورند می گویند:

لفظ، فقط بر ملزوم دلالت می‌کند ولی عقل می‌آید و به‌عنوان لازم و ملزوم بودن و مسأله ملازمه، به لازمْ منتقل می‌شود. اگر کسی این مبنا را اختیار کرد- که مقتضای تحقیق هم همین است- طبعاً مسأله ملازمه در باب مقدّمه واجب را باید مسأله‌ای عقلی بداند. در اینجا فرق بین کلام ما و کلام حضرت امام خمینی رحمه الله در تحریر محلّ نزاع روشن می‌شود و در نتیجه ثمره‌ای که بر این فرق مترتّب است معلوم می گردد. بیان مطلب: امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: برفرض که ما دلالت التزام را جزء دلالات لفظیه هم بدانیم ۱۳۱] ولی ما نحن فیه دارای خصوصیتی است که نمی‌تواند مسأله لفظی باشد، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۲

کسانی که دلالت التزامی را دلالت لفظی می‌دانند، یک مقدّمه مسئله را مسلّم می‌دانند و آن عبارت از دلالت لفظ بر ملزوم به‌طور مستقیم و بلاواسطه است و همین‌که لفظ دلالت بر ملزوم کرد، دلالت بر لازم هم به‌حساب لفظ گذاشته شده و جزء دلالت لفظی به‌حساب می‌آید. بنابراین باید دلالت لفظ بر ملزوم، یک امر مفروغ عنه باشد تا دلالت التزامیه به‌حساب دلالت لفظ گذاشته شود. ولی ما (امام خمینی رحمه الله) که طرفین ملازمه را ارادتین قرار دادیم، نمی‌توانیم ملتزم به لفظی بودن مسئله شویم، زیرا هیچ‌یک از ارادتین مفاد لفظ نیست تا ما به‌حساب آن، دیگری را هم جزء عنوان «دلالت لفظی» بیاوریم. اصلًا اراده، مفاد لفظ نیست. ما از اینکه مولا اختیاراً می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» کشف می‌کنیم که اراده‌ای در کار است، امّا لفظ بر این اراده دلالت نکرده است، شاهدش این است که سایر اعمال مولا هم حاکی از اراده است بدون اینکه لفظ برآن دلالت کند. مثلًا اگر مولا سیلی به گوش عبد خود بزند، این هم کاشف از اراده مولاست. پس نحوه حکایت لفظ از اراده همانند نحوه حکایت فعل از اراده است.

به‌عبارت دیگر: کاشفیت لفظ، از اراده مولا- به اعتبار لفظ بودن لفظ نیست بلکه به اعتبار این است که لفظ، فعلی از افعال اختیاریه مولاست و هر عملی که از مولا صادر می‌شود، کشف می‌کند که مولا آن را اراده کرده است. پس وقتی ما طرفین ملازمه را ارادتین قرار دادیم، مسأله ملازمه نمی‌تواند مسأله‌ای لفظی باشد، اگرچه دلالت التزام را هم از دلالات لفظیه بدانیم، زیرا اراده، مدلول علیه لفظ نیست و به‌عبارت دیگر: اینجا اصلًا پای دلالت لفظ به‌میان نمی‌آید.[۱۳۲] امّا بنا بر مبنای ما- که طرفین ملازمه را عبارت از وجوبین قرار دادیم- مسأله دلالت مطرح می‌شود، چون وجوب مفاد لفظ است و در این صورت اگر دلالت التزام را دلالت لفظی بدانیم می‌توانیم با مسأله مقدّمه واجب به‌عنوان یک مسأله لفظی برخورد کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۳

مطلب سوم: آیا مسأله مقدّمه واجب مسأله‌ای فقهی است یا اصولی یا کلامی و یا جزء مبادی احکامیه است؟

اشاره

احتمال اوّل: فقهی بودن مسأله مقدّمه واجب در بسیاری از کتب، محلّ نزاع را به‌عنوان «وجوب مقدّمه واجب و عدم وجوب آن» مطرح کرده‌اند، که در این صورت تردیدی در فقهی بودن مسأله مقدّمه واجب نیست. ممکن است کسی بگوید: عنوان مقدّمه واجب، یک عنوان کلّی است و بر کثیری از افعال مکلّفین صدق می‌کند، یکجا بر وضو صدق می‌کند، جای دیگر بر ستر و جای دیگر بر تحصیل گذرنامه برای حجّ و ... و اگر این‌طور شد، معلوم نیست که مسأله فقهیه شود. مسأله فقهیه آن است که یک عنوان

از عناوین فعل مکلّف به‌عنوان موضوع برای حکمی قرار گیرد و نزاع در نفی و اثبات آن حکم شود. در پاسخ می گوییم: ملاک در فقهی بودن مسئله این است که موضوع آن، فعل مکلّف باشد و فرقی نمی کند که آن موضوع دارای عنوان واحدی- مثل بیع- باشد یا یک عنوان کلّی به‌عنوان موضوع برای حکم قرار گیرد. ما در فقه مباحث زیادی داریم که به‌عنوان مسأله فقهیه مطرح هستند ولی عناوین زیادی تحت آن عنوان قرار می گیرند. شاید قواعد فقهیه از این باب باشند. قاعده فقهیه به‌عنوان یک ضابطه کلّی مطرح است که شامل عناوین متعدّدی می‌شود. مثلًا قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» ضابطه‌ای کلّی است که عنوان بیع، اجاره و عناوین دیگری که در صحیح آنها ضمان تحقّق دارد- و هرکدام عنوان مستقلّی هستند- را شامل می‌شود. آیا کسی می‌تواند بگوید: «چون قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» دارای عنوان عامّی است پس نمی‌تواند جزء مسائل فقهیه باشد»؟ روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی بشود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۴

احتمال دوّم: اصولی بودن مسأله مقدّمه واجب

اگر عنوان بحث، مسأله ملازمه قرار داده شود- چه به آن کیفیتی که امام خمینی رحمه الله مطرح کرد و چه به آن کیفیتی که ما مطرح کردیم- و ضابطه مسأله اصولیه آن باشد که بتواند کبرای قیاس استنباط حکم شرعی واقع شود،[۱۳۳] در این صورت مسأله مقدّمه واجب مسأله‌ای اصولی خواهد بود.

احتمال سوّم: کلامی بودن مسأله مقدّمه واجب

بعضی می گویند: چون مسأله مقدّمه واجب، بحثی عقلی است پس باید بحثی کلامی باشد. این حرف بسیار جای تعجب است، زیرا درست است که مباحث کلامی مباحثی عقلی هستند ولی همه مباحث عقلی، مباحث کلامی نیستند. مثلًا مباحث علم اصول دارای دو بخش است: مباحث الفاظ و مباحث عقلیه. آیا می‌توان گفت: «تمام مباحث عقلیه علم اصول داخل در مباحث کلامی می‌باشند»؟

احتمال چهارم: مسأله مقدّمه واجب از مبادی احکامیه باشد[۱۳۴]

مبادی احکامیه عبارت از مسائلی است که در ارتباط با احکام بحث می کند، مثل بحث در «ماهیت وجوب و حرمت»، «وجود یا عدم وجود تضادّ بین وجوب و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۵

حرمت» و ... این‌ها مسائلی است که- بعد از مفروغ عنه بودن اصل حکم- در ارتباط با شئون حکم بحث می کند. درحالی‌که ما در بحث مقدّمه واجب این گونه بحث نمی‌کنیم. بحث ما در ارتباط با ملازمه است. می‌خواهیم ببینیم آیا بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه‌ای عقلیه وجود دارد؟ این چه ربطی به بحث از شئون احکام دارد؟ چه ربطی به بحث از ماهیت وجوب دارد؟ چه ارتباطی به بحث از وجود یا عدم وجود تضاد بین وجوب و حرمت و امثال این بحث‌ها دارد؟

نتیجه بحث

از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسأله مقدّمه واجب به‌عنوان یک بحث اصولی مطرح است.

مطلب چهارم: تقسیمات مقدّمه

اشاره

مقدّمه دارای تقسیماتی است که در اینجا به بحث پیرامون آنها می‌پردازیم:

تقسیم اول: مقدّمه داخلیه و مقدّمه خارجیه

اشاره

برای بررسی این تقسیم باید دو جهت را ملاحظه کنیم: ۱- آیا این تقسیم صحیح است؟ ۲- برفرض صحت آن آیا هر دو قسم مقدّمه داخل در محلّ نزاع است یا اینکه یک قسم آن- اگرچه عنوان مقدّمیت دارد- ولی از محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب خارج است.
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۶

جهت اوّل: آیا تقسیم مقدّمه به داخلیه و خارجیه صحیح است؟

گفته شده است: ما در خارج ملاحظه می‌کنیم که مقدّمه بر دو قسم است: داخلیه و خارجیه. مقدّمات داخلیه عبارت از آن مقدّماتی است که در تشکیل ماهیت و حقیقت مأمور به نقش دارد. مقدّمات داخلیه حتماً تعدّد دارند و ما نمی‌توانیم جایی را پیدا کنیم که چیزی فقط یک مقدّمه داخلیه داشته باشد. مقدّمه داخلیه، یعنی جزء مأمور به، یعنی چیزی که در قوام مأمور به و اصل تحقّق ماهیت مأمور به نقش دارد. مقدّمه داخلیه، تقریباً مانند جنس و فصل در باب ماهیت است، البته نه به آن سبک. همان‌طور که ماهیت بدون جنس و فصل تحقّق ندارد در اینجا هم مأمور به، بدون اجزائش نمی‌تواند تحقّق داشته باشد. همه مرکّبات شرعیه مرکّبات اعتباری می‌باشند و معنای مرکّب اعتباری این است که شارع بین عدّه‌ای از امور، یک وحدت اعتباری و ترکیب اعتباری ملاحظه کرده است.[۱۳۵] ولی در عین اینکه وحدت اعتباری دارند، هریک از این‌ها در آنچه شارع ملاحظه کرده جزئیت دارند به‌طوری که اگر یکی از آنها تحقّق نداشته باشد، آن ماهیت اعتباری تحقّق پیدا نمی‌کند و از این جهت ما نحن فیه شباهت پیدا می‌کند به مسأله جنس و فصل که بدون این‌ها هم ماهیت در عالم ماهیتش امکان تحقّق ندارد. پس مقدّمات داخلیه عبارت از اجزاء مأمور به می‌باشند و با توجه به اینکه ترکّبْ مستلزم تعدّد است لذا مقدّمات داخلیه باید تعدّد داشته باشند یعنی حدّ اقل دو جزء باشند. امّا مقدّمات خارجیه عبارت از آن چیزهایی است که در ماهیت مأمور به- و به
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۷
تعبیر ما: «در وحدت اعتباریه که شارع ملاحظه کرده»- هیچ نقشی ندارند ولی در عین حال ارتباط با مرکّب دارند، به‌گونه‌ای که آن مرکّب نمی‌تواند بدون این‌ها تحقّق پیدا کند و مانعی ندارد که چیزی دخالت در ماهیت یک شیء نداشته باشد ولی تحقّق آن

شیء بـدون آن چیز امکان نداشـته باشـد. مثلًا «نصب نردبان» دخالتی در ماهیت «بودن بر پشت بام» نـدارد ولی اگر بخواهد «بودن بر پشت بام» در خارج تحقّق پیـدا کنـد، بـدون «نصب نردبان» امکان نـدارد. اشـکال: مقـدّمیت مقـدّمات خارجیه مورد قبول است ولی مقـدّمیت مقـدّمات داخلیه مورد قبول نیست، چون در مقـدّمه دو خصوصـیت معتبر است که هیـچ‌یک از این دو در مقـدّمات داخلیه وجود ندارد: خصوصـیت اوّل این است که وقتی گفته می‌شود: «فلان شـیء به‌عنوان مقدّمه برای شیء دیگر است» معنایش این است کـه مقـدّمه و ذی المقـدّمه دو وجـود هسـتند و بین آنهـا مغـایرت مطرح است. خصوصـیت دوّم این است که از نفس عنـوان مقـدّمه استفاده می‌شود که مقـدّمه تقـدّم زمانی بر ذی المقـدّمه دارد. مقـدّمه یعنی چیزی که انسان آن را قبل از مأمور به ایجاد می‌کند. در مـورد «نصب نردبـان» نسبت به «بـودن بر پشت‌بـام» هر دو خصوصـیت وجود دارد، ولی اجزاء مـأمور به را نمی‌توان به‌عنوان مقـدّمه دانست زیرا اجزاء مأمور به نه مغایرتی با مأمور به دارند و نه تقدّم زمانی نسبت به آن دارند. بر اساس این اشکال، اصل تقسیم مقدّمه به داخلیه و خـارجیه باطـل می‌شـود. جـواب: مرحـوم آخونـد در پاسـخ این اشـکال فرموده است: درست است که بین مقـدّمه و ذی المقـدّمه مغایرت وجود دارد ولی تغایری که در اینجا مطرح است لازم نیست تغایر حقیقی و وجودی- یعنی دو وجود جدای از هم- باشد. توضیح: تغایری که بین «نصب نردبان» و «بودن بر پشت‌بام» تحقّق دارد، تغایر حقیقی است ولی لازم نیست در مورد هر مقدّمه و ذی‌المقدّمه‌ای این نوع تغایر وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۸

داشـته باشـد بلکه تغـایر اعتبـاری هم کفـایت می‌کنـد، مثلًا رکوع به‌عنوان جزء برای مأمور به است و مقـدّمه است. ما رکوع را به دو صـورت می‌تـوانیم ملاـحظه کنیم: اگر به تنهـایی ملاـحظه شـود عنوان مقـدّمیت دارد، ولی اگر بـا وصف انضـمام آن به اجزاء دیگر ملاـحظه شود، عنوان ذی المقـدّمه پیـدا می‌کنـد. دلیـل مهمّ بر این مطلب که تغایر اعتباری برای تحقّق عنوان مقـدّمه و ذی المقـدّمه کافی است این است که ما وقتی با دیـد مقدّمیت به اجزاء نماز نگاه کنیم، مسأله تعدّد مطرح می‌شود و مثلًا نماز- اگر ده جزء داشـته باشـد- به‌عنوان ده چیز دیـده می‌شود ولی اگر اجزاء نمـاز را بـا دیـد انضـمام و اجتمـاع ملاحظه کنیم، مسأله وحـدت و اتحاد مطرح می‌شود و مجموع این‌هـا به‌عنوان شـیء واحـدی که دارای وحـدت اعتبـاریه است دیـده می‌شود. بنـابراین مرحوم آخونـد می‌خواهد بفرمایـد: تغایر اعتباری برای تحقّق عنوان مقـدّمه و ذی المقدمه کافی است امّا مسأله تقدّم زمانی هیچ دخالتی در این امر ندارد. ولی مرحـوم آخونـد در کلاـم خـود تعـبیری دارد که ممکن است برخلاـف چیزی باشـد که مقصود ایشـان است. ایشـان می‌فرمایـد: «إنّ المقدّمـة هی نفس الأجزاء بالأسـر و ذو المقدّمـة هو الأجزاء بشـرط الاجتماع».[۱۳۶] کلمه «الأسـر» به‌معنـای جمـع و عموم است ولی مقصود ایشـان این نیست که مقـدّمه عبارت از مجموعه اجزاء است، زیرا اگر مقـدّمه، مجموعه اجزاء باشـد لازم می‌آیـد که: اوّلًا: در جایی که مرکّب دارای ده جزء است. ما یک مقـدّمه داشـته باشـیم در حالی که مـدّعا این است که مقـدّمه به تعـداد اجزاء تعدّد پیدا می‌کنـد. اگر شـیء مرکّب از دو جزء شـد، دارای دو مقـدّمه داخلیه و اگر مرکّب از سه جزء شـد دارای سه مقدّمه داخلیه است و ... ثانیاً: در این صورت، بین مقدّمه و ذی المقدّمه مغایرتی حاصل نمی‌شود چون

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۹

جمیع الاجزاء همان ذی المقـدّمه است. تعبیر به «جمیع الأجزاء» و «الأجزاء بشـرط الاجتماع» فرقی ندارد پس مقصود از کلمه «الأسـر» عبارت از عام اسـتغراقی است نه عام مجموعی. «الأجزاء بالأسر» یعنی یکایک اجزاء اتصاف به مقدّمیت دارد و با تعدّد اجزاء، مقدّمه داخلیه هم تعدّد پیدا می‌کند. در نتیجه تقسیم مقدّمه به داخلیه و خارجیه تقسیم صحیحی است.

جهت دوّم: آیا هر دو قسم مقدّمه، داخل در محلّ نزاع است؟

اشاره

در اینجا چند نظریه وجود دارد:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: اگرچه ما مقدّمیت مقدّمات داخلیه را ثابت کردیم ولی مقدّمات داخلیه نمی‌توانند در نزاع در باب مقدّمه واجب داخل شونـد. ایشان می‌فرمایـد: درست است که می‌توان از اجزاء به مقدّمات داخلیه تعبیر کرد ولی اجزاء- درحقیقت- مأمور به به همان امری هستند که به مجموع تعلّق گرفته است.

(أقیموا الصّلاة) مکلّف را نسبت به همین اجزاء ترغیب می‌کنـد و معنایی غیر از این نـدارد. در نتیجه هریک از اجزاء، مبعوث الیه به بعث در (أقیموا الصّلاة) می‌باشند و چون وجوب (أقیموا الصّلاة) وجوب نفسی است بنابراین وجوب رکوع و سجود و سایر اجزاء هم وجوب نفسی است. پس نمی‌توان گفت: رکوع، هم مبعوث الیه به امر وجوبی نفسی (أقیموا الصّلاة) است و هم- با توجه به اینکه مقدّمیت آن را پذیرفتیم و از باب ملازمه قائل به وجوب مقدّمه شدیم- یک وجوب غیری مقدّمی به آن تعلّق گرفته است، زیرا در این صورت لازم می‌آید که عنوان رکوع- مثلًا- هم متعلّق وجوب نفسی و هم متعلّق وجوب غیری مقدّمی باشد و دو وجوب به رکوع تعلّق گرفته باشد و این مستلزم اجتماع مثلین است و چون اجتماع مثلین ممتنع است- همان‌طور که اجتماع ضدّین امتناع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۰

دارد- ما ناچاریم بگوییم: مقدّمات داخلیه از محلّ نزاع خارجنـد، اگرچه مقدّمیت آنها محرز است. در اینجا گویا کسی به مرحوم آخوند اشکال کرده می‌گوید: اگر ما در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز اجتماع شدیم ۱۳۷] و مشکل را حل کردیم، در اینجا نیز مشکل حل می‌شود. بیان مطلب: قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌گویـد: در ارتباط با تکلیف، دو مرحله در کار است: ۱- مرحله تعلّق تکلیف از ناحیه مولاـ ۲- مرحله مخالفت و موافقت عبد با تکلیف مولاـ در مرحله اوّل، تعلّق تکلیف، همیشه قبل از تحقّق در خارج است، چون اگر چیزی در خارج وجود پیدا کرد، تعلّق تکلیف به آن معنا ندارد. تکلیف، مربوط به عالم مفهوم و عالم عنوان و طبیعت است، امّا خارج، ظرف موافقت با تکلیف یا مخالفت با آن است.

مقام تعلّق تکلیف، غیر از مقام امتثال و مخالفت است. قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌گویـد: در مرحله تعلّق تکلیف، دو عنوان داریم:

عنوان صلاة و عنوان غصب. در عالم عنوانیت هیچ‌گونه ارتباطی بین این‌ها نیست.

وقتی انسان «کتاب الصلاة» را می‌خواند، غصب به ذهنش نمی‌آید و وقتی «کتاب الغصب» را می‌خواند صلاة به ذهنش نمی‌آید. امر به صلاة، ربطی به غصب ندارد، نهی از غصب هم ربطی به صلاة نـدارد. ولی مکلّف آمده و بین این دو در وجود خارجی جمع کرده است، آن‌هم به سوء اختیار خود، چون محلّ نزاع در باب اجتماع امر و نهی در جایی است که مکلّف مندوحه- یعنی راه تخلّص- داشته باشد، یعنی بتوانـد نمازش را در غیر دار غصبی انجام دهـد. قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌گویـد: آنچه به مولا ارتباط دارد، مرحله تعلّق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۱

تکلیف است و در این مرحله، صلاة و غصب دو عنوان جدای از هم می‌باشند. و مصیبتی که گریبان مکلّف را گرفته اوّلًا: ارتباطی به مولا و مقام تکلیف ندارد، ثانیاً:

مربوط به سوء اختیار مکلّف است، چون او می‌توانسته نماز را در جای دیگر بخواند. مستشکل به مرحوم آخوند می‌گوید: چه مانعی

دارد که ما نظیر این راه را در ارتباط با اجتماع مثلین ۱۳۸] در باب اجزاء و مقدّمات داخلیه پیاده کرده و بگوییم: ما در اینجا دو عنوان داریم: یکی عنوان رکوع بودن و دیگری عنوان مقدّمه بودن. رکوع، با عنوان رکوع بودن، مبعوث الیه به امر نفسی در (أقیموا الصّلاهٔ) است ولی مقدّمه، معروض وجوب غیری است. به عبارت دیگر: وجوب نفسی به‌عنوان رکوع و وجوب غیری به‌عنوان مقدّمه تعلّق گرفته است. ولی این دو در خارج با یکدیگر جمع شده‌اند امّا این اتحاد خارجی ضربه‌ای به تغایر در مقام تعلّق تکلیف- که مربوط به مولاـ است- وارد نمی‌کند و اجتماع مثلین هم لازم نمی‌آید. مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: اینجا را نمی‌توان با مسأله اجتماع امر و نهی مقایسه کرد. قائلین به جواز اجتماع در مسأله اجتماع امر و نهی ۱۳۹] می‌گویند: «در مسأله اجتماع امر و نهی دو عنوان وجود دارد که هرکدام موضوعیت دارد و به‌عبارت دیگر: حیثیت آنها حیثیت تقییدی است.

یعنی (أقیموا الصّلاهٔ) نیامده تا واسطه شود برای اینکه وجوب روی چیز دیگری پیاده شود، بلکه خود عنوان صلاهٔ موضوعیت دارد. در باب غصب هم همین‌طور است و حیثیت غصب در ارتباط با متعلّق حکم، حیثیت تقییدی است، «لا تغصب» آمده است تا حرمت را روی عنوان غصب ببرد، نه اینکه غصب واسطه شده باشد تا حرمت روی چیز دیگری برده شود. بنابراین هم صلاهٔ و هم غصب، موضوعیت کامل داشته و حیثیت آنها حیثیت تقییدیه است. و این‌ها دو موضوع جدای از هم هستند و ارتباطی

به هم ندارند. لذا- قائل به جواز اجتماع می‌گوید- مانعی ندارد که امر به صلاهٔ و نهی به غصب تعلّق بگیرد». ولی در ما نحن فیه نمی‌توان این معنا را پیاده کرد. در ما نحن فیه یک (أقیموا الصّلاهٔ) داریم، حیثیت صلاهٔ هم حیثیت تقییدیه است. صلاهٔ همین رکوع، سجود و ... است و (أقیموا الصّلاهٔ) بعث به همین اجزاء می‌کند، در نتیجه امر در (أقیموا الصّلاهٔ) به‌صورت وجوب نفسی به همین اجزاء تعلّق گرفته است. پس در ناحیه وجوب نفسی، مسئله درست است امّا در ناحیه وجوب غیری ما (مرحوم آخوند) از شما (مستشکل) سؤال می‌کنیم که آیا چه چیزی واجب به وجوب غیری است؟ شما می‌گویید: عنوان «المقدّمه». ما می‌گوییم: عنوان «المقدّمه» که مقدّمیت ندارد. آنچه مقدّمیت دارد، عبارت از رکوع، سجود و ... است. برای روشن شدن مطلب، مثال را روی مقدّمه خارجیه پیاده می‌کنیم. «نصب نردبان» به‌عنوان مقدّمه خارجیه برای «بودن بر پشت‌بام» است. در «نصب نردبان» دو عنوان وجود دارد: یکی عنوان «نصب نردبان» و دیگری عنوان «مقدّمیت». آنچه موضوع برای وجوب غیری است و راه را برای رفتن به پشت‌بام باز می‌کند، عبارت از «نصب نردبان» است نه عنوان «المقدّمه». عنوان «المقدّمه» انسان را به پشت بام نمی‌رساند. بنابراین ما ناچاریم بگوییم: «موضوع برای وجوب غیری عبارت از «نصب نردبان» است ولی علت وجوب آن، مقدّمیت آن می‌باشد». در نتیجه حیثیت مقدّمیت، در ارتباط با وجوب غیری، حیثیت تقییدیه نیست بلکه حیثیت تعلیلیه است، یعنی مقدّمیت، علت می‌شود تا وجوب روی «نصب نردبان» تمرکز پیدا کند. پس ما در اینجا دو حیثیت تقییدی نداریم بلکه یک حیثیت تقییدی داریم که همان عنوان صلاهٔ است. (أقیموا الصّلاهٔ) ما را به‌سوی رکوع تحریک می‌کند.

امّا وقتی سراغ مقدّمیت می‌آییم، دیگر غیر از رکوع چیز دیگری نداریم که مرکزیت برای وجوب غیری داشته باشد. مقدّمیت، دست وجوب غیری را گرفته و روی رکوع متمرکز می‌کند. و در این صورت لازم می‌آید که رکوع، موضوع برای دو حکم

متماثل- وجوب نفسی و وجوب غیری- واقع شده باشد. امّا در باب اجتماع امر و نهی، دو عنوان وجود داشت که حیثیت هرکدام حیثیت تقییدی بود، به‌همین‌جهت هریک از وجوب و حرمت از محلّ خودشان تجاوز نمی‌کنند.[۱۴۰] لذا مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر آنجا هم قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم، در اینجا نمی‌توانیم مقدّمات داخلیه را در محلّ نزاع بیاوریم. در اینجا تذکر این نکته لازم است که از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که در جهت مورد بحث- یعنی عدم دخول مقدّمات داخلیه در محلّ نزاع- فرقی بین اقسام مرکّبات وجود ندارد.[۱۴۱] مرکّبات، در یک تقسیم‌بندی بر دو قسمند: حقیقیه و غیر حقیقیه. مرکّبات حقیقیه

بر دو نوعند: ۱- مرکّبـاتی که اجزائشـان اجزاء تحلیلی عقلی- مثل جنس و فصل- است. ۲- مرکّبـاتی که اجزاء آنها اجزاء خارجی- مثـل مـادّه و صورت- است. مرکّبـات غیر حقیقیه نیز بر دو نوعنـد: مرکّبات صـناعیه و مرکّبات اعتباریه. که توضـیح هریک در کلام حضرت امام خمینی رحمه الله خواهد آمد. ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که ایشان مقدّمیت اجزاء را به‌طور مطلق پذیرفته‌اند و در تمامی مرکّبات، نسبت به اجزاء قائل به مقدّمیت شده‌اند. ولی دخول آنها را در محلّ نزاع به‌طور کلّی انکار کرده‌اند.

۲- نظریه حضرت امام خمینی رحمه الله

ایشان ابتدا می‌فرماید: مرکّبات بر دو قسمند: حقیقیه و غیر حقیقیه.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۴

مرکّبـات حقیقیه عبـارت از مرکّبـاتی است که حقیقتاً و واقعاً بین اجزاء آنهـا ترکیب تحقّق دارد. مرکّبات حقیقیه بر دو قسـمند: ۱- مرکّباتی که اجزائشان اجزاء تحلیلی عقلی است، یعنی ما وقتی آن را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم اجزائی تحقّق ندارد ولی وقتی تحلیلی عقلی می‌کنیم و بررسـی دقیق انجـام می‌دهیم می‌بینیم اجزاء تحقّق دارد، مثل ترکّب ماهیت از جنس و فصل. ترکّب ماهیت از جنس و فصـل به این معنا نیست که هریک از جنس و فصل دارای اسـتقلال هسـتند و با هم ترکیب شده‌انـد و از ترکیب آنها ماهیت تحقّق پیدا کرده است. بلکه وقتی عقل می‌آید و دو نوع از یک جنس- مثل بقر و غنم که دو نوع از حیوانند- را کنار هم گذاشته و آن دو را بـا یکـدیگر مقـایسه می‌کنـد، می‌بینـد این دو نوع بـا وجود اینکه تبـاین دارنـد و امکـان نـدارد بر یـک موجود تصادق کننـد ولی درعین‌حال دارای جهت مشترکِ حیوانیت مطلقه می‌باشند و در هرکدام، یک جهت ممیّزه هم تحقّق دارد.

وقتی عقل این مسئله را بررسـی می‌کنـد، می‌بینـد در اینجا نوعی ترکّب در کار است و نمی‌شود جهت مشترکه با جهت ممیّزه، یک چیز باشـند بلکه حتماً دو چیزنـد، که از جهت مشترکه به جنس و از جهت ممیّزه به فصـل تعبیر می‌کننـد. و این درحقیقت، بالاترین مسأله ترکّب حقیقی و واقعی است. ۲- مرکّبـاتی که اجزاء آنهـا اجزاء خـارجی مثـل مادّه و صورت- است. اگر همین ترکّب را در ارتبـاط بـا وجود انسـان- نه مـاهیت آن- ملاحظه می‌کنیم، وجود انسان مرکّب از دو جزء است: مادّه و صورت. امّا جزئیت این دو، چون مربوط به خـارج و مقـام وجود است، از آنها به اجزاء تحلیلیه عقلیه تعبیر نمی‌کنیم بلکه اسم آنها را اجزاء خارجیه می‌گـذاریم. مرحوم آخوند در ارتباط با فرق بین اجزاء تحلیلیه عقلیه و اجزاء خارجیه می‌فرماید:

اجزاء تحلیلیه عقلیّه دارای عنوان «لا بشـرط» و اجزاء خارجیه دارای عنوان «بشـرط لا» می‌باشند، یعنی اجزاء تحلیلیه عقلیه، لا بشرط از حمل می‌باشند و اگر بخواهیم در مقام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۵

حمـل برآییم، هم «الإنسـان حیوان» درست است و هم «الإنسان ناطق» و هم «الإنسان حیوان ناطق». امّا اجزاء خارجیه «بشـرط لا» ی از حمل می‌باشند یعنی نه «الإنسان مادّة» درست است و نه «الإنسان صورة» بلکه فقط می‌توان گفت: «الإنسان مادّة و صورة». لذا مرحوم آخوند در اینجا دفع توهّمی کرده و می‌فرماید: «بشرط لا» یی که ما در اجزاء خارجیه مطرح می‌کنیم، غیر از «بشرط اجتماع» ی است که در ارتبـاط بـا مرکّب مطرح است. «بشـرط لا» در ارتباط با حمل است امّا «بشـرط اجتماع» در ارتباط با مرکّب است. پس اگر ما اجزاء خارجیه را به‌عنوان «بشرط لا» مطرح کردیم، گفته نشود:

«چگونه بین این‌ها ترکیب حاصل شـده است درحالی‌که در ترکیبْ شـرط انضـمام دخالت دارد؟» خیر، طرف محاسبه این‌ها دو چیز است، یکی مسأله حمل و دیگری مسأله اجتماع.[۱۴۲] دنباله کلام امام خمینی رحمه الله حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: در مرکبـات حقیقیـه، مـا اصلًا مقـدّمیت را نسبت به اجزاء- چه اجزاء تحلیلی عقلی و چه اجزاء خـارجی- قبـول نـداریم. مـا نمی‌تـوانیم

بگوییم: «الجنس مقدّمة للماهية»، «الفصل مقدّمة للماهية»، «المادّة مقدّمة لوجود الإنسان»، «الصورة مقدّمة لوجود الإنسان»، چون در مقدّمیت، مغایرتْ معتبر است، اگرچه مغایرت اعتباریه هم باشد. درحالی‌که «ماهیتْ» همان «جنس و فصل» است و هیچ مغایرتی بین آنها وجود ندارد. اگر حیوان مقدّمه ماهیت انسان باشد پس ذی‌المقدّمه‌اش چیست؟ تعبیر به مقدّمه در اینجا تعبیری است که خود عقل هم ابا دارد. در ارتباط با مادّه و صورت هم همین‌طور است. مادّه، مقدّمه وجود انسان نیست بلکه وجود انسان همان مادّه و صورت است و تعبیر به مقدّمیت، تعبیر صحیحی نیست و عقل آن را نمی‌پذیرد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۶

بنابراین دیگر نوبت به مرحله دوّم نمی‌رسد که بحث کنیم آیا این‌ها داخل در محلّ نزاع مقدّمه واجب هستند یا نه؟ حضرت امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: مرکّبات غیر حقیقیه نیز بر دو قسمند: مرکّبات صناعیّه و مرکّبات اعتباریه. این دو قسم در اصل اینکه ترکیبشان غیر حقیقی است و اجزائشان مثل مسأله جنس و فصل و مسأله مادّه و صورت نیست با یکدیگر مشترکند. به‌عبارت دیگر:

مرکّبات غیر حقیقیه در این معنا مشترکند که در همه آنها یک سلسله از امور متعدّد که ماهیت آنها مختلف است، با هم جمع شده و نوعی ترکّب و تشکّل تحقّق پیدا کرده است. ولی نحوه ترکّب آنها با یکدیگر فرق می‌کند: یک قسم از آن ترکّب صناعی نامیده می‌شود، مثل عنوان خانه، مسجد و مخترعات، مثلًا اتومبیل از یک سلسله امور مختلفة الحقیقة- مثل آهن، چوب، شیشه، لاستیک و ...- ترکّب یافته است ولی دو مطلب در ارتباط با کسی که این مرکّب را اختراع کرده مطرح است: ۱- مخترع ملاحظه کرده که مجموعه این اجزاء اگر هرکدام در جای خود قرار گیرد، غرض مهمی را ایفا می‌کند و آن این است که برای انسان سرعت در حرکت به‌وجود می‌آورد. ۲- مخترع ملاحظه کرده که چون این مجموعه مورد نیاز و ابتلای مردم جامعه خواهد بود، باید نامی برای آن انتخاب کرد که افراد برای اشاره به آن از آن نام استفاده کنند و ناچار نشوند یکایک اجزاء آن را نام ببرند. لذا نام اتومبیل را برای آن انتخاب کرد. قسم دیگر از مرکّبات غیر حقیقیه عبارت از مرکّب اعتباری است. فرق بین مرکّب اعتباری با مرکّب صناعی در این است که در مرکّب اعتباری، یک شخص اعتبارکننده- مانند شارع- می‌آید و مجموعه‌ای از اجزاء را درنظر گرفته و این مجموعه را تأمین‌کننده هدف خاصی قرار می‌دهد. با اینکه این اجزاء ممکن است از مقولات مختلفی باشند که بین آنها تباین وجود دارد و امکان ندارد که بر یک مورد تصادق و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۷

تطابق داشته باشند. مثلًا شارع مجموعه‌ای از اجزاء را ملاحظه کرده و آن را صلاة نامیده و به‌عنوان اینکه مثلًا «معراج المؤمن» یا «قربان کلّ تقی» می‌باشد، مطرح کرده است، با اینکه بین اجزاء آن هیچ ارتباطی نیست. بعضی از اجزاء آن- مانند نیّت- جزء قلبی و بعضی- مانند قرائت- جزء لفظی و بعضی- مانند رکوع- جزء فعلی می‌باشند.

شارع این مقولات مختلف را با دید وحدت ملاحظه کرده و آن را به‌عنوان شیء واحدی اعتبار کرده است. بنابراین در مرکّب صناعی اعتبار وحدت لازم نیست، اگرچه نام واحدی برآن قرار داده می‌شود. امّا در مرکب اعتباری، مجموعه را باید با دید وحدت ملاحظه کرد. همان شارع که ملکیت و زوجیت را اعتبار کرده، مجموعه‌ای از اجزاء را- در عالم اعتبار- با دید وحدت ملاحظه کرده و آن را صلاة نامیده است. ذکر این نکته لازم است که تقسیم مرکّب غیر حقیقی به دو قسم صناعی و اعتباری و بحث پیرامون آنها تفاوت چندانی در بحث ما ایجاد نمی‌کند لذا لازم نیست ما بیاییم و یک فرق روشنی در ارتباط با آنها مطرح کنیم. بلکه ملاک- در آن جهتی که حضرت امام خمینی رحمه الله در ارتباط با این قسم از مرکّبات ذکر می‌کند- عبارت از غیر حقیقی بودن است خواه صناعی باشد یا اعتباری. حضرت امام خمینی رحمه الله معتقد است که در مرکّبات غیر حقیقی ما هم عنوان مقدّمیت را می‌پذیریم و هم آنها را داخل در محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب می‌دانیم. توضیح این مطلب متوقّف بر ذکر مقدّمه زیر است: در

مورد اراده‌های فاعلی و مباشری- یعنی جایی که شخصی می‌خواهد مباشرتاً یک مرکّب صناعی را در خارج ایجاد کند- آیا منشأ اراده چیست؟ شخصی اراده می‌کند مسجدی بسازد. ابتدا مبادی اراده- مثل تصوّر ساختن مسجد، تصدیق به فایده آنکه عبارت از ثواب اخروی است و مقدّمات دیگر- تحقّق پیدا می‌کند، سپس اراده حتمیه او به بناء مسجد تعلّق می‌گیرد. حال ممکن است گفته شود: مسجد، یک مرکّب صناعی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۸

است، یعنی دارای اجزائی است که این اجزاء علاوه بر اینکه تعدّد و تکثّر دارند، حقیقتشان هم با یکدیگر مختلف است، مثل آهن، سیمان، آجر، گچ، چوب و .... با توجه به وسعت و نوع مسجدی که درنظر گرفته، کمیت خاصی از هریک از اجزاء، مورد نیاز مسجد است. حال جای این سؤال است که با وجود اینکه مسجد، نفس این مجموعه و یک عنوان برای این مجموعه است، نه اینکه مسبّب از این مجموعه باشد، آیا در اراده حتمی متعلّق به مسجد لازم است همه این مواد لازم- حتی با کمّ و کیفش- در ذهن اراده کنند آمده باشد یا چنین چیزی لازم نیست؟ آیا اراده بناء مسجد، با غفلت از کمّ و کیف اجزاء آن امکان دارد؟ اگر ممکن است آیا این اراده ناقص است یا نه؟ به‌عبارت دیگر: آیا بین اراده آدمی که با بناء و ساختمان سروکاری ندارد و اراده‌اش متعلّق به بناء مسجد می‌شود و اراده آدمی که مهندس کامل است و تمام جزئیات یک مسجد در ذهن او حضور دارد و مورد التفات اوست و ساختن مسجد را اراده می‌کند، فرقی وجود دارد؟ ما وقتی به وجدان خود مراجعه کنیم، فرقی بین این دو نمی‌یابیم. پس از اینجا می‌فهمیم که مرکّب صناعی اگرچه یک عنوان بیشتر نیست و واقعیتش همان مواد و آن هیئتی است که در خارج تحقّق پیدا می‌کند ولی در تعلّق اراده کامله به همین عنوان به نام «بناء مسجد»، ضرورتی ندارد که مقدّمات، حتی در ذهن او، حضور پیدا کرده باشد. الآن آنچه بالفعل وجود دارد، اراده متعلّق به بناء مسجد است، وقتی خواست این مراد را در خارج ایجاد کند، سراغ مهندس آمده و از خصوصیات آن سؤال می‌کند. وقتی مهندس به او می‌گوید: قدم اوّل عبارت از تهیه زمین است، مبادی اراده نسبت به تهیه زمین نزد او تحقّق پیدا می‌کند، یعنی ابتدا تهیه زمین را تصوّر می‌کند، سپس تصدیق به فایده آن می‌کند. فایده آن درحقیقت یک فایده غیریه است یعنی با تهیه زمین تمکّن از بنای مسجد پیدا می‌کند. سپس سایر مبادی اراده تحقّق پیدا کرده و اراده حتمیه به تهیه زمین تعلّق می‌گیرد. این اراده که متعلّق به تهیه زمین شده، همان اراده نیست که به بنای مسجد تعلّق گرفته است بلکه اراده‌ای دیگر و با مبادی دیگر است. ما در بحث‌های گذشته گفتیم: «معنای ترشّح که در ارتباط با مقدّمات خارجیه مطرح کرده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۹

و گفته‌اند: «از اراده متعلّق به «بودن بر پشت‌بام» اراده متعلّق به «نصب نردبان» ترشّح می‌کند»، این نیست که به مجرّد تعلّق اراده به ذی المقدّمه، اراده به مقدّمه هم تعلّق می‌گیرد تا اراده «نصب نردبان» نیاز به مبادی نداشته باشد. تعبیر به «یترشح» را نباید این‌گونه معنا کرد و اگر هم قائلش یک چنین معنایی از آن اراده کرده باشد، قابل قبول نیست. اراده بدون مبادی امکان ندارد، خواه متعلّق به ذی المقدّمه باشد یا متعلّق به مقدّمه. همین مطلبی که در اراده متعلّق به مقدّمه خارجیه گفتیم، در اراده متعلّق به تهیه زمین نیز جریان دارد. اگر در اینجا هم تعبیر به «ترشّح» شود معنایش این نیست که یک سببیت و مسبّبیتی در کار باشد بلکه معنایش این است که این هم خودش مبادی دارد ولی ارتباطش با اراده اوّل در رابطه با تصدیق به فایده است. اراده متعلّق به مسجد به‌عنوان غرض اصلی مطرح است امّا اراده متعلّق به تهیه زمین به‌عنوان تمکّن از بناء مسجد و امکان رسیدن به ذی المقدّمه مطرح است. در نتیجه ما نمی‌توانیم بگوییم: «اراده متعلّق به تهیه زمین، یک اراده قهری است و نیازی به مبادی ندارد».

همین‌طور نمی‌توانیم بگوییم: «اراده متعلّق به تهیه زمین، همان اراده متعلّق به بناء مسجد است». در اینجا چون مراد، متعدّد است، اراده هم تعدّد پیدا می‌کند، دلیل تعدّد مراد این است که وقتی اراده به بناء مسجد تعلّق گرفت، بناء مسجد در ذهن حضور پیدا می‌کند و تهیه زمین به ذهن نمی‌آید. تهیه زمین در هنگام تصور بنای مسجد- که اوّلین مبدأ اراده است- در ذهن ما نیامده، بلکه

بعداً با مراجعه به مهندس به ذهن آمده و پس از آن متعلّق اراده شده است. آیا وجداناً این دو اراده، یک اراده است؟ آیا این دو شيء مراد، یک شيء است؟ اگر یک شيء است چرا اوّلی مورد التفات بود و دوّمی مورد التفات نبود؟ یک شيء که نمی‌شود هم ملتفت الیه باشد و هم مغفول عنه، پس باید دو شيء باشند. وقتی دو شيء شد پس دو اراده دارد. در فلسفه خوانده‌ایم که «تشخص اراده به مراد است» ، شما اگر مثلًا برای برنامه فردای خود، ده چیز را پشت سر هم عطف کرده و روی کاغذ بنویسید، نمی‌توانید بگویید: «یک اراده به همه این‌ها تعلّق گرفته است».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۰

وقتی مراد، تعدّد پیدا کرد، اراده هم متعدّد می‌شود. ولی در نفس انسانی- چون یکی از مظاهر بزرگ خلّاقیت پروردگار است- آن‌قدر این معانی با سرعت، مراحل خودش را طی می‌کند که چه‌بسا انسان توجهی به تعدّد آنها ندارد و خیال می‌کند اراده واحدی به همه این‌ها تعلّق گرفته است، درحالی‌که همان‌طور که مراد متعدّد است، اراده هم- به حسب واقع- تعدّد دارد، یعنی یکایک این‌ها تصوّر شده و فایده آنها مورد تصدیق قرار گرفته و مورد عزم و جزم و اراده واقع شده است. در نتیجه، شخصی که غافل از مواد و اجزاء مسجد است ولی اراده‌اش تعلّق به بنای مسجد گرفت، این اراده، اراده کاملی است. و زمانی که برای تهیه اجزاء مراجعه می‌کند، نسبت به هریک از آنها نیز اراده مستقلی با مبادی خودش مطرح است. نکته دیگری که باید به آن توجه شود این است که مسجد هم مقدّمات داخلیه و اجزاء دارد و هم مقدّمات خارجیه. مثلًا مواد ساختمانی و مصالح، مقدّمات داخلیه و استیجار بنّا و کارگر و طراح و ... مقدّمات خارجیه مسجد می‌باشند و در ماهیت ترکیب صناعی مسجد دخالت ندارند. امّا ازنظر تعلّق اراده، فرقی بین اراده متعلّق به اجزاء و اراده متعلّق به مقدّمات خارجیه وجود ندارد. بنابراین در مورد مرکّبات صناعی با اینکه عنوان مسجد فقط یک عنوان است نه یک امرِ مسبّب از ساختمان. امّا در اراده فاعلی فرق است بین اراده‌ای که متعلّق به نفس این عنوان شده و بین اراده‌های متعدّدی که هرکدام به تهیه یک جزء تعلّق گرفته است. همان‌طور که اراده‌هایی به مقدّمات خارجیه تعلّق گرفته است. پس از بیان مقدّمه فوق، می‌گوییم: در جایی که مولا عبدش را مأمور به ساختن مسجد می‌کند یا مثلًا شارع امر به ساختن مسجدی بنماید، اینجا هم مسأله مقدّمیت این مواد و مصالح مطرح است و هم مسأله اینکه این مقدّمات داخل در محلّ نزاع هستند. دلیل بر مقدّمیت اجزاء این است که اوّلًا: اراده، متعدّد است و ثانیاً: گاهی هنگام تعلّق اراده به بناء مسجد، این مواد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۱

و مصالح مورد غفلت قرار می‌گیرند سپس هرکدام از این‌ها هنگام ضرورت متعلّق اراده مستقل قرار می‌گیرند. ولی باید توجه داشت که فایده‌اش در مقدّمات همان رسیدن به غرض اصلی مرید- که همان بناء مسجد است- می‌باشد. اگر در اراده فاعلی این‌طور شد، در اراده آمری هم همین‌طور است. اگر کسی در بحث مقدّمه واجب مسأله ملازمه را اختیار کرد،[۱۴۳] وقتی مولا- به‌صورت امر وجوبی گفت: «أیها العبد ابن مسجداً» و ما هم قائل به ملازمه شدیم و طرفین ملازمه را عبارت از وجوبین دانستیم، معنایش این است که این «ابن مسجداً» ملازم با این است که به هریک از موارد خرید زمین، تهیه آهن و سیمان و سایر مصالح، امر مستقلی تعلّق گرفته است. همان‌طور که در اراده فاعلی، به هرکدام از این‌ها اراده مستقلی تعلّق گرفته است، در مقام بعث و وجوب نیز به هرکدام از این‌ها بعث مستقلی تعلّق می‌گیرد ولی بعث در این‌ها غیری و مقدّمی و در «ابن مسجداً» نفسی می‌باشد، امّا تلازم بین وجوبین تحقّق دارد. با این بیان جایی برای فرمایش مرحوم آخوند نیست که می‌فرمود:

«اگر مقدّمات داخلیه در محلّ نزاع داخل باشند، اجتماع مثلین لازم می‌آید». «ابن مسجداً» چه ارتباطی با «اشتر أرضاً» و «اشتر آجراً» دارد؟ اجتماع مثلین فرع وحدت بین این‌ها است و ما ثابت کردیم که بین این‌ها مغایرت وجود دارد و اراده‌های متعدّدی به این‌ها تعلّق می‌گیرد و تعلّق اراده‌های متعدّد کاشف از تعدّد خود این‌ها است. و وقتی تعدّد پیدا کرده و یکی وجوبش نفسی و دیگری وجوبش غیری شد، کجا اجتماع مثلین لازم می‌آید. در مورد مرکّبات اعتباریه هم همین‌طور است و از این جهت فرقی میان مرکّبات

اعتباریه و مرکّبات صناعیه نیست. و با توجه به اینکه بحث ما در فقه پیرامون مرکّبات اعتباریه است پس خلاصه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۲

نظریه حضرت امام خمینی رحمه الله این می‌شود که اجزاء در مرکّبات اعتباریه هم مقدّمیت دارند و هم داخل در محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب هستند.[۱۴۴]

۳- نظریه مرحوم محقّق عراقی

مرحوم محقّق عراقی در مورد مرکّبات اعتباریه ۱۴۵] تفصیل قائل شده و فرموده است: تعلّق امر نسبت به مرکّبات اعتباریه به دو صورت است: ۱- گاهی مولای آمر که می‌خواهد یک مرکّب اعتباری- مثل صلاهٔ- را متعلّق امر خود قرار دهد، در رتبه سابق بر امر می‌آید و همه اجزاء تشکیل‌دهنده آن را- که چه‌بسا از مقولات مختلفند- تصوّر کرده و بین آنها اعتبار وحدت می‌کند و پس از آن- هرچند به حسب رتبه- این مرکّب اعتباری را متعلّق امر خود قرار می‌دهد. در این قسم از مرکّب اعتباری، هم باید قائل به مقدّمیت اجزاء شویم- زیرا قبل از تعلّق امر، عنوان مقدّمیت تحقّق پیدا کرده است- و هم با توجه به اینکه مسأله مقدّمیت قبل از تعلّق امر به ذی المقدّمه است، آن را داخل در محلّ نزاع دانسته و بگوییم: «آیا بین امر متعلّق به ذی المقدّمه و وجوب متعلّق به مقدّمه ملازمه وجود دارد؟». ۲- گاهی مولای آمر که می‌خواهد یک مرکّب اعتباری را متعلّق امر خود قرار دهد، ابتدا همه اجزاء تشکیل‌دهنده آن را تصوّر می‌کند بدون اینکه بین آنها اعتبار وحدت بنماید، سپس آن را متعلّق امر خود قرار می‌دهد. مکلّف وقتی با این اشیاء مختلفهٔ الحقیقهٔ روبرو شد، آنها را با دید وحدت ملاحظه می‌کند، در نتیجه اعتبار وحدت از ناحیه مکلّف پیدا شده است. و درحقیقت، عنوان مرکّب اعتباری- که متقوّم به لحاظ وحدت است- بعد از تعلّق امر پیدا شده است و تا زمانی که این عنوان پیدا نشود، عنوان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۳

مرکّب تحقّق پیدا نکرده و عنوان جزء و کل حاصل نشده و نمی‌توان این اشیاء را متّصف به جزئیت و مقدّمیت نمود، چون بحث ما در مقدّمه داخلیه است و مقدّمه داخلیه در پرتو جزئیت حاصل می‌شود و جزئیت هم ملازم با کلّیت است و کلّیت هم به‌معنای مرکّب اعتباری است و ترکیب اعتباری متقوم به‌لحاظ وحدت است و لحاظ وحدت هم بعد از امر و از ناحیه مکلّف تحقّق پیدا کرده است. در نتیجه مقدّمیت اجزاء تشکیل‌دهنده مرکّب، در رتبه متأخّر از صدور امر است. در این صورت نمی‌توان مسأله ملازمه را مطرح کرد، زیرا وقتی امر به این اشیاء تعلّق گرفته، عنوان مرکّب اعتباری تحقّق پیدا نکرده بود و همان‌طور که گفتیم: «عنوان جزئیت و مقدّمیت بعد از تحقّق عنوان مرکّب اعتباری است». چگونه می‌توان ادّعای ملازمه کرد بین وجوب صلاهٔ و وجوب چیزی که در حال وجوب صلاهٔ، جزئیت و مقدّمیت نداشته است؟ در نتیجه، قسم دوّم نمی‌تواند داخل در محلّ نزاع مقدّمه واجب بشود.[۱۴۶]):
بر کلام ایشان اشکالات زیر وارد است: اشکال اوّل: مرکّب اعتباری منحصر به قسم اوّل است و قسم دوّمی که ایشان برای مرکّب اعتباری مطرح کردند غیر معقول است و ما نمی‌توانیم آن را بپذیریم.

مرحوم عراقی در مورد قسم دوّم می‌فرماید: «مسأله اعتبار وحدت، از ناحیه مولای آمر و در رتبه قبل از امر تحقّق پیدا نکرده است».
ما به ایشان می‌گوییم: «پس در رتبه سابق بر امر، چه چیزی در ذهن مولا بوده؟». اگر مولا اشیاء مختلفهٔ الحقیقهٔ- مثل رکوع، سجود، قیام و ...- را تصوّر کرده و بین آنها لحاظ وحدت نکرده است، معنایش این است که این امور، به‌عنوان امور متعدّد و مختلف در ذهن مولا باقی هستند. در این صورت آیا این امور مختلفهٔ الحقیقهٔ چه نقشی در ارتباط با امر می‌توانند داشته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۴

باشـند؟ در حالی که مأمور به باید دارای مصلحت ملزمه لازمهٔ الاستیفاء باشد. آیا هریک از اجزاء صلاهٔ- به تنهایی و به‌طور مستقل- دارای یک چنین مصـلحت ملزمه‌ای می‌باشـند؟ اگر چنین چیزی باشد، چگونه ما می‌توانیم همه این اجزاء را مأمور به یک امر کنیم؟ آیا کسـی می‌تواند بگوید: «نماز و روزه، مأمور به به یک امرند؟» درحالی‌که نماز دارای صددرجه مصـلحت لازمهٔ الاستیفاء است و روزه هم دارای صددرجه مصـلحت لازمهٔ الاستیفاء دیگر است. مسأله امر، مانند مسأله اراده است، اگر مراد تعدّد پیدا کند، اراده هم متعدّد می‌شود، همان‌طور که اگر اراده تعدّد پیدا کرد، مراد هم متعدّد می‌شود.

در اینجا هم اگر هریک از اجزاء صـلاهٔ دارای یک مصـلحت کامله لازمهٔ الاستیفاء است، باید هرکدام از آنها به‌طور جداگانه مأمور به قرار گیرند و موافقت و مخالفت مسـتقلی داشـته باشـند نه اینکه همه آنها با یک امر (أقیموا الصّـلاهٔ) به‌عنوان مأمور به قرار گیرند. اگر مرحوم عراقی بفرمایـد: «مجموعه صـلاهٔ دارای یک مصـلحت کامله لازمـهٔ الاستیفاء است به‌طوری که اگر این‌ها هیئت اجتماعیه پیـدا کردنـد، عنوان «معراج المؤمن» تحقّق پیـدا می‌کنـد، امّا اگر حتی یک رکوعش ناقص شـد، دیگر عنوان «معراج المؤمن» تحقّق پیـدا نمی‌کنـد، بنـابراین مجمـوعه این اجزاء نقش در تحقّـق این مصـلحت کـامله دارد». در این صورت مـا به محقّق عراقی رحمه الله می‌گوییم: اگر چنین است آیا این جـدای از اعتبار وحـدت است؟ وقتی مولا این‌ها را کنار هم قرار می‌دهـد و می‌بینـد هریک از این اجزاء به تنهـایی اثری ندارنـد و اثر صـلاهٔ وقتی مترتّب می‌شود که این مجموعه با هم باشـند، این همان اعتبار وحـدت است. مرحوم محقّق عراقی می‌فرمایـد: «وقـتی (أقیمـوا الصّـلاهٔ) بـه دست مکلّـف می‌افتـد، مکلّـف اعتبـار وحـدت می‌کنـد». مـا به مرحـوم عراقی می‌گوییم: «چه ضـرورتی ایجاب می‌کنـد که مکلّف چنین کاری انجام دهد؟ با توجه به اینکه مصـلحت قائم به مجموع است و شـما فرض کردید این

دید مجموعی غیر از اعتبار وحدت است، وقتی خود مولا اعتبار وحدت نکرد، چه ضرورتی ایجاب می‌کند که مکلّف اعتبار وحدت کنـد؟ اوّلًا: چه کسـی این حق را به مکلّف داده و ثانیاً: مکلّف برای چه هـدفی این کـار را انجـام دهـد؟». بنابراین همین انـدازه که مرحـوم عراقی ضـرورت اعتبـار وحـدت را قبول دارنـد، بایـد بپذیرنـد که اعتبـار وحـدت قبـل از تحقّق امر حاصـل شـده است چون مصـلحتْ متقوّم به مجموع است و این‌گونه نیست که هرکدام از این اجزاء یک مصـلحت کامله لازمهٔ الاستیفاء داشـته باشند لذا باید مجموعشـان ملاـحظه شود و ملاـحظه مجموع همان اعتبار وحـدت است. اشـکال دوّم: برفرض که از اشـکال اوّل صـرف‌نظر کرده و بپـذیریم که مرکّب اعتبـاری دارای دو قسم است ولی درعین‌حـال کلام مرحوم عراقی دارای یک جواب نقضـی و یک جواب حلّی است. ۱- جواب نقضی: اگر مقدّمه‌ای در رتبه متأخّر از امر تحقّق پیدا کرد، مستلزم این نیست که از محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب خـارج شـود، زیرا خروج آن از محـلّ نزاع، دارای جـواب نقضـی است، چون در مورد مقـدّمات خـارجیه- که قطعاً داخـل در محلّ نزاعنـد- گـاهی ذی المقـدّمه در حال تعلّق امر توقّف بر این مقـدّمه نـدارد ولی هنگامی که مکلّف می‌خواهـد ذی المقـدّمه را انجام دهد، توقّف برآن مقدّمه پیدا می‌کند، مثلًا مکلّف وقتی مأمور شد به «بودن بر پشت‌بام»، شـخص سالمی بوده و نیاز به نردبان نداشـته ولی اکنون که می‌خواهد به پشت‌بام برود، پایش شکسته و ناچار است از نردبان استفاده کند و کسی نمی‌تواند وجوب نصب نردبان را انکـار کنـد، در حالی که مقـدّمیت «نصب نردبان» بعـد از تعلّق امر به ذی المقـدّمه حاصل شـده است و شـما تردیـدی نداریـد که مقدّمات خارجیه داخل در محلّ نزاعند. پس چرا شـما این تفصـیل را فقط در مورد مقدّمات داخلیه مطرح کرده و در مورد مقدّمات خارجیه مطرح نمی‌کنیـد؟ و یا مثلًا در زمان‌های سابق، تحصـیل حـج متوقّف بر تهیه گذرنامه نبود، امّا در حال حاضـر، تهیه گذرنامه مقدّمیت پیدا کرده است آیا قائل به ملازمه می‌تواند بگوید: چون مقدّمیت تهیه

گـذرنامه متأخّر از امر به حج است پس تهیه گذرنامه وجوبی ندارد؟ بنابراین در مقدّمات خارجیه فرقی نیست بین مقدّمه خارجیه‌ای

که در حال تعلّق امر به ذی المقدّمه مقدّمیت داشته و بین مقدّمه خارجیه‌ای که در حال امتثال امر به ذی المقدّمه مقدّمیت پیدا کرده است. پس چه فرقی بین مقدّمات خارجیه و مقدّمات داخلیه وجود دارد که شما در مورد مقدّمات داخلیه تفصیل می‌دهید ولی در مورد مقدّمات خارجیه چنین تفصیلی را مطرح نمی‌کنید؟ ۲- جواب حلّی: در ضمن کلام مرحوم آخوند مطلبی وجود داشت که به‌نظر ما مطلب درستی است- اگرچه اصل کلام ایشان قابل قبول نبود- و آن مطلب این است که قائل به ملازمه نمی‌خواهد بگوید: «حکم، روی نفس عنوان «المقدّمه» بار می‌شود»، چون مفهوم «المقدّمه» وجوب غیری ندارد و طرف ملازمه- بنا بر قول به ملازمه- نیست. بلکه به‌نظر قائل به ملازمه، متعلّق وجوب غیری عبارت از چیزی است که به حمل شایع عنوان مقدّمیت دارد، مثلًا در باب «نصب نردبان» ما دو عنوان داریم: یکی عنوان «نصب نردبان» و دیگری عنوان «المقدّمه». متعلّق وجوب غیری- بنا بر قول به ملازمه- عبارت از «نصب نردبان» است نه عنوان «المقدّمه»، زیرا آن چیزی که «بودن بر پشت‌بام» به‌طور تکوینی برآن متوقّف است و «بودن بر پشت‌بام» نمی‌تواند بدون آن تحقّق پیدا کند، عبارت از «نصب نردبان» است. امّا عنوان «المقدّمه»، دارای حیثیت تعلیلی است نه حیثیت تقییدی. عنوان «المقدّمه» نمی‌تواند متعلّق وجوب غیری قرار گیرد زیرا اگر انسان هزار بار هم «المقدّمه» را بگوید، تا وقتی نردبان نباشد، «بودن بر پشت‌بام» تحقّق پیدا نمی‌کند. پس عنوان «المقدّمه» به‌صورت یک جهت تعلیلی مطرح است یعنی اگر از ما سؤال کنند، «چرا نصب نردبان را به‌عنوان وجوب غیری مطرح می‌کنید؟» جواب می‌دهیم: «زیرا نصب نردبان مقدّمه است». در این صورت در رابطه با آمدن حکم به‌واسطه علت، چه فرق می‌کند که مقدّمیت در رتبه سابق بر امر باشد یا در رتبه متأخّر از آن؟ خلاصه اینکه:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۷

اوّلًا: معروض وجوب غیری، عنوان المقدّمه نیست بلکه چیزی که به حمل شایع مقدّمه است، معروض وجوب غیری قرار گرفته است. ثانیاً: علت تامّه برای وجوب غیری «نصب نردبان» و امثال آن- که در ما نحن فیه عبارت از اجزاء است- مقدّمه بودن آنهاست. و این علّت، همان‌طور که در اجزائی که قبلًا در آنها اعتبار وحدت شده وجود دارد، بنا بر قول شما که مرکّب اعتباری را دو نوع می‌دانید، نسبت به اجزائی که بعداً اتّصاف به مقدّمیت پیدا می‌کنند نیز کاملًا تحقّق دارد. لذا بنابراین فرض هم نباید بین دو نوع مرکّب اعتباری تفصیل بدهیم.

۴- تفصیل در مقدّمات خارجیه

قائل به این تفصیل می‌گوید: مقدّمه خارجیه بر دو قسم است: قسم اوّل: این است که مقدّمه خارجی به‌صورت علت تامّه باشد که در این صورت، خارج از نزاع در باب مقدّمه واجب است. و علت تامّه عبارت از مجموعه مرکّب از سبب و شرط و عدم مانع است. قسم دوّم: این است که مقدّمه خارجیه به‌عنوان مجموع مرکّب از آن سه ملاحظه نشود بلکه هریک از سبب و شرط و عدم مانع به‌صورت جدای از یکدیگر ملاحظه شوند. در این صورت، مقدّمه خارجیه در محلّ نزاع داخل است. پس با وجود اینکه سبب و شرط و عدم مانع- چه به‌صورت مجموعه، چه به‌صورت جداجدا- به‌عنوان مقدّمه خارجیه به‌حساب می‌آیند،[۱۴۷] امّا درعین‌حال، این قائل یک چنین تفصیلی را مطرح کرده است. قائل برای تقریب مطلب خود از همان راهی وارد شده که ما در ارتباط با اراده فاعلی و اراده آمر مطرح کردیم. قائل می‌گوید: همیشه اراده آمر جانشین اراده فاعل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۸

است و بین اراده فاعل و اراده آمر، از نظر اصل اراده و از نظر مراد فرقی وجود ندارد.

تنها فرقی که بین این‌ها تحقّق دارد مسأله وساطت و عدم وساطت است. مراد فاعل، بدون واسطه ولی مراد آمر با واسطه امر تحقّق

پیـدا می‌کنـد. حـال در اراده فـاعلی، اگر کسـی مثلًا اراده کرد چیزی را در آتش بسوزانـد، آیـا اراده فـاعلی متعلّق به معلول است یا محدود به حدود علت تامّه است؟ تهیه آتش، ایجاد شرایط، رفع موانع و القاء شیء در آتش مجموعه علت تامّه را تشکیل می‌دهند و پس از القاء در نار، معلول- یعنی: احتراق- تحقّق پیـدا می‌کنـد. ایشان می‌گویـد: اراده فاعلی، به علت تامّه تعلّق پیدا می‌کند[۱۴۸] و معلول آن خارج از دایره تعلّق اراده و متعلّق اراده است، زیرا: اوّلًا: آنچه برای این انسان مرید مقدور است، عبارت از علت تامّه است و معلول خارج از دایره قـدرت او است، و چیزی که بیرون از دایره قدرت باشد، اراده فاعلی به آن تعلّق نمی‌گیرد. ثانیاً: احراق، فعل انسان نیست بلکه عملی است که در ارتباط با آتش مطرح است.

خداونـد این خصوصـیت را به آتش داده است و گاهی هم آتش را از سوزانـدن منع می‌کند، مانند آنچه در جریان حضـرت ابراهیم علیه السـلام اتفـاق افتاد. ایشان می‌گویـد: وقتی در اراده فاعلی این‌طور شـد، در اراده آمری هم همین‌طور است. اگر مثلًا مولا به عبد خود دسـتور احراق چیزی را داد، هرچنـد مـا به حسب ظـاهر فکر می‌کنیم مـأمور به عبـارت از احراق است، ولی آنچه فعل مکلّف و مقـدور او است همان ایجاد علت تامّه است امّا معلول- یعنی احراق- فعل مکلّف نیست بلکه فعل نار و خارج از دایره قدرت مکلّف است. در نتیجه ایشان می‌گوید: ما علت تامّه را باید از محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب خارج کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۹

: اشـکال اوّل: برفرض که ما این حرفها را بپذیریم ولی تفصیلی که در این زمینه مطرح شده است نمی‌تواند به‌عنوان نتیجه این حرفها باشد. معنای تفصیل در مقدّمه خارجیه این است که مقدّمیت در هر دو طرف تفصیل محفوظ بماند ولی یکی از آنها داخل در محلّ نزاع و دیگری خارج از محلّ نزاع باشـد. اگر از مرحوم آخونـد- که در ارتباط با مقدّمات داخلیه تفصـیل دادند- نسبت به مقدّمیت هریـک از طرفین سؤال می‌شـد، جواب می‌داد: «هم مقـدّمات داخلیه عنوان مقـدّمیت دارنـد و هم مقـدّمات خـارجیه، ولی مقـدّمات داخلیه- به جهت لزوم اجتمـاع مثلین- خـارج از محـلّ نزاع هسـتند امّـا مقـدّمات خـارجیه داخل در محلّ نزاع هسـتند، چون محـذور اجتمـاع مثلین در مورد آنها پیش نمی‌آیـد». درحالی‌که نتیجه تفصـیل در نظریه چهارم این است که علت تامّه اصـلًا مقـدّمیت نـدارد بلکه خودش به‌عنوان ذی المقـدّمه و مأمور به است و همان چیزی است که اراده فاعلی به آن تعلّق می‌گیرد. یعنی حتی اگر مولا هم امر به احراق کنـد، معنای آن القاء در نار است. در نتیجه این قول به‌عنوان تفصـیل در مورد مقدّمه خارجیه نیست. یعنی اگر از ایشان سؤال شود: «مقدّمه خارجیه کدام است؟»، جواب می‌دهد: «اجزاء علت تامّه».

می‌گوییم: پس خود علت تامّه را چه می‌گویید؟ پاسخ می‌دهد: «علت تامّه، خود ذی المقدّمه و مأمور به است و وجوب نفسی دارد». پس به‌نظر ایشان، علت تامّه از دایره مقدّمیت خارج است نه اینکه تفصیل در مقدّمات خارجیه داده باشند. ایشان می‌فرمود:

«آنچه عنوان مقدّمه خارجیه دارد، داخل در محلّ بحث است». ولی در کنار آن می‌گوید: «خیال نکنید که علت تامّه مثل اجزاء علت تامّه است، بلکه علت تامّه، عنوان مقدّمیت ندارد و خارج از محلّ بحث است». اشـکال دوّم: این بیان ایشان دارای یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است. ۱- جواب نقضی: ایشان می‌گوید: «علت تامّه، مقدّمه نیست چون معلول خارج از

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۰

دایره قـدرت و اختیار مکلّف است و اراده نمی‌توانـد به معلول تعلّق بگیرد، ولی اجزاء علّت، به‌عنوان مقـدّمه خارجیه است». ما سؤال می‌کنیم: «آیـا اجزاء علّت، مقـدّمه برای چه چیزی قرار می‌گیرنـد؟» اگر ذی‌المقـدّمه هریـک از اجزاء، مجموعه علت تامّه است، پس این اجزاء به‌عنوان مقدّمه خارجیه نیسـتند، بلکه از اجزاء تشـکیل‌دهنده علت تامّه بوده و هریک از آنها به‌عنوان مقدّمه داخلیه خواهد بود. در این صورت لازم می‌آید که ما نتوانیم چیزی را به‌عنوان مقدّمه خارجیه مطرح کنیم، زیرا هر چیزی را به‌عنوان مقدّمه خارجیه فرض کنیم، یا به‌عنوان سبب است یا به‌عنوان شـرط و یا به‌عنوان عـدم المانع. و اگر شـما ذی‌المقدّمه هریک از اجزاء را خود معلول بدانید- زیرا ما چیز سوّمی نداریم که بتوانیم به‌عنوان ذی المقدّمه برای اجزاء مطرح کنیم- در این صورت اشکالی که در مورد علت

تامّه نسبت به معلول مطرح شد، در اجزاء علت تامّه هم نسبت به معلول مطرح خواهد شد. شما که گفتید: «قدرت، به معلول تعلّق نمی‌گیرد» آیا می‌توان گفت: «این مسئله تنها در ارتباط با مجموعه علت تامّه است و هنگامی که نوبت به اجزاء علت تامّه رسید، قدرت به معلول تعلّق می‌گیرد»؟ به‌عبارت دیگر: آیا کسی می‌تواند بگوید: «اگر مجموع سبب و شرط و عدم المانع را ملاحظه کنیم، این‌ها مقدور مکلّف است ولی معلول خارج از دایره قدرت مکلّف است، امّا اگر سبب را به تنهایی ملاحظه کنیم، معلول داخل دایره قدرت مکلّف قرار می‌گیرد و می‌تواند به‌عنوان ذی المقدّمه، متعلّق امر قرار گرفته و اراده فاعلی به آن تعلّق بگیرد»؟ روشن است که کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند بلکه راهی که این قائل پیموده است هم در مورد علت تامّه پیاده می‌شود و هم در مورد اجزاء علت تامّه. پس همان‌طور که علت تامّه- به قول شما- از محلّ بحث خارج است، اجزاء علت تامّه هم باید از محل بحث خارج باشند. در نتیجه لازم می‌آید که جمیع مقدّمات خارجیه از محلّ بحث بیرون باشند، آن‌وقت اگر کسی- مانند مرحوم آخوند- مقدّمات داخلیه را هم خارج از محلّ بحث بداند، دیگر مسأله مقدّمه واجب- چه داخلیه و چه خارجیه- حتی یک مورد هم پیدا نمی‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۱

۲- جواب حلّی: این تفصیلی که در ارتباط با مقدّمات خارجیه مطرح گردیده، از ریشه باطل است و حتی در مورد اراده فاعلی هم نمی‌تواند صحیح باشد چه رسد به اراده آمری. بیان مطلب: در مورد اراده فاعلی، وقتی مثلًا انسان می‌خواهد چیزی را بسوزاند، با قطع‌نظر ازهرجهت خارجی، آیا ملاحظه می‌کند که احراق جنبه غیر ارادی دارد و مربوط به آتش است و آنچه مربوط به انسان است نفس القاء شی‌ء در آتش است؟ ما وقتی به وجدان خود مراجعه کنیم می‌بینیم مسئله به این صورت نیست بلکه- بدون اشکال- اراده این شخص به احراق تعلّق می‌گیرد. او در ذهنش احراق را تصوّر کرده و تصدیق به فایده آن می‌کند سپس عزم و جزم به آن حاصل شده و مقدّمات اراده تمام می‌شود و سپس اراده به احراق تعلّق می‌گیرد. این مسئله به این علت است که در مسأله تعلّق قدرت- همان‌طور که مرحوم آخوند در موارد متعدّدی تصریح کرده‌اند- مقدوریت یک عمل، منحصر به این نیست که بدون واسطه، مقدور باشد، بلکه مقدوریتْ دو شعبه دارد: یک شعبه این که عملْ بدون واسطه، مقدور انسان باشد، مثل اینکه انسان اراده کند نشستن یا برخاستن یا حرکت دست و امثال این‌ها را. این‌ها از امور ارادیه اختیاریه‌ای هستند که بدون واسطه، مقدور انسان می‌باشند. یک سنخ دیگر از امور داریم که آنها هم مقدور هستند ولی مقدور با واسطه‌اند مثلًا احراق اگر بخواهد تحقّق پیدا کند، باید علت تامّه‌اش تحقّق پیدا کند و چون علت تامّه مقدور ماست پس احراق هم مقدور ماست ولی اجزاء علت تامّه، مقدور بدون واسطه، امّا خود معلول مقدور باواسطه است و واسطه آن همان علت تامّه است. از اینجا نتیجه می‌گیریم که اگر زید چیزی را در آتش انداخت و آن چیز سوخت، ما اگر بخواهیم آن را در خارج نقل کنیم، می‌توانیم بگوییم: «زید آن چیز را سوزاند»، بدون اینکه مجازی مرتکب شده باشیم.

همان‌طور که می‌توانیم بگوییم: «زید آن چیز را در آتش انداخت». احراق، عملی است که متعلّق قدرت انسان می‌باشد و امر به آن تعلّق می‌گیرد و در بعضی از موارد در شرع هم امر به آن تعلّق گرفته است، مثل امر به احراق حیوان موطوئه. بنابراین اراده- چه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۲

در اراده فاعلی و چه در اراده آمری- باید به یک شی‌ء مقدور تعلّق بگیرد ولی دایره مقدوریت توسعه دارد، گاهی شی‌ء، مقدور بدون واسطه و گاهی مقدور باواسطه است و وجهی ندارد که ما برای آن ظاهر و باطن درست کرده و بگوییم: «ظاهرش متعلّق به معلول و باطنش متعلّق به علت است». بلکه ظاهر و باطن آن متعلّق به معلول است. نتیجه اقوال در ارتباط با مقدّمه داخلیه و خارجیه در ارتباط با مقدّمه داخلیه سه قول مطرح شد: ۱- قول مرحوم آخوند که مقدّمیت همه اجزاء را- چه در مرکّبات حقیقیه و چه در مرکّبات غیر حقیقیه- پذیرفتند ولی معتقد بودند که مقدّمه داخلیه به‌طور کلّی از محلّ نزاع خارج است، چون مستلزم اجتماع مثلین

است. و ما کلام ایشان را جواب دادیم. ۲- نظریه مرحوم محقّق عراقی که در مرکّبات اعتباری تفصیل داده و آن جایی را که اعتبار وحدت قبل از تعلّق امر باشد داخل در محلّ نزاع دانسته و آن جایی را که اعتبار وحدت بعد از تعلّق امر باشد خارج از محلّ نزاع دانستند و ما پاسخ کلام ایشان را مطرح کردیم. ۳- نظریه حضرت امام خمینی رحمه الله که بین مرکّبات حقیقیه و غیر حقیقیه تفصیل دادند و در مرکّبات غیر حقیقیه- اعم از مرکّبات صناعیه و مرکّبات اعتباریه- هم مسأله مقدّمیت را پذیرفتند و هم آن را داخل در محلّ نزاع دانستند امّا در مرکّبات حقیقیه- خواه اجزاء آن تحلیلی عقلی باشد یا اجزاء خارجیه- اصلًا مسأله مقدّمیت را نپذیرفتند و فرمودند: ما نمی‌توانیم جنس و فصل را مقدّمه ماهیت و مادّه و صورت را مقدّمه وجود بدانیم. به‌نظر می‌رسد تفصیل حضرت امام خمینی رحمه الله بهتر از دو قول دیگر است. در نتیجه با توجه به اینکه بحث ما در فقه و اصول، پیرامون مرکّبات اعتباریه است، باید گفت:

«اجزاء داخل در محلّ نزاع است و بنا بر قول به ملازمه، وجوب غیری پیدا می‌کند».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۳

امّا تفصیلی که در ارتباط با مقدّمه خارجیه مطرح شده بود، به‌نظر ما تفصیل صحیحی نبود و ما نتوانستیم آن را بپذیریم.

تقسیم دوم: مقدّمه عقلیه، شرعیه و عادیه

یکی از تقسیماتی که برای مقدّمه ذکر شده، تقسیم به عقلیه، شرعیه و عادیه است: ۱- مقدّمه عقلیه: مقدّمه‌ای است که عقلًا، ذی المقدّمه نمی‌تواند بدون آن تحقّق پیدا کند. مثلًا در فلسفه گفته شده است: «ماهیت ممکن، نسبت به وجود و عدم به‌طور مساوی است، نه وجودْ اولویتی نسبت به آن ماهیت دارد و نه عدم. چنین ماهیتی اگر بخواهد وجود پیدا کند، عقلًا بدون علت موجده نمی‌تواند تحقّق پیدا کند». بنابراین، علت موجده نسبت به ماهیت ممکن، مقدّمه عقلی است یعنی وجود ممکن، بدون علت موجده، استحاله عقلی دارد. ۲- مقدّمه شرعیه: آنچه در ابتدای امر به ذهن انسان می‌آید این است که مقدّمه شرعیه عبارت از چیزی است که شارع برای آن مقدّمیت قائل شده و آن را متّصف به مقدّمیت کرده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: «مقدّمه شرعیه، چیزی مقابل مقدّمه عقلیه نیست بلکه رجوع به مقدّمه عقلیه می‌کند».[۱۴۹] برای روشن شدن و تصدیق بیان ایشان باید دو مطلب به آن ضمیمه شود، یک مطلب قبل از کلام ایشان مطرح می‌شود و دیگری به‌عنوان مکمّل که بعد از کلام ایشان مطرح است. مطلب اوّل: در مورد مقدّمه شرعیه- مثل طهارت نسبت به صلاة- در ابتدای امر دو احتمال وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۴

احتمال اوّل: مقدّمات شرعیه واقعیاتی هستند که بالاتر از ادراک عقل می‌باشند.

عقل به‌خوبی درک می‌کند که ممکن الوجود نمی‌تواند بدون علت موجده، وجود پیدا کند، امّا اگر همه عقول عالم جمع شوند نمی‌توانند درک کنند که طهارت، شرطیت برای صلاة دارد. شارع مقدّس آمده با «لا صلاة إلّا بطهور» از این واقعیت پرده‌برداری کرده است. اگر ما در مقدّمات شرعیه یک چنین مبنایی را پذیرفتیم، مقدّمات شرعیه رجوع به مقدّمات عقلیه می‌کند، چون معنای مقدّمه عقلیه این نیست که عقل شرطیت و مقدّمیت آن را ادراک کند بلکه مقدّمه عقلیه چیزی بود که عقلًا ذی المقدّمه نمی‌توانست بدون آن وجود پیدا کند. و در این صورت، شرطیتْ یک واقعیت است که عقل نتوانسته آن را درک کند امّا شارع از روی این حقیقت پرده برداشته و ما را در جریان این واقعیت قرار داده است. پس آن معنایی که در مورد مقدّمه عقلیه گفتیم، در مقدّمه شرعیه هم جریان پیدا می‌کند، یعنی مقدّمه شرعیه هم چیزی است که واقعاً وجود ذی المقدّمه بدون آن محال است. ولی این واقع را ما گاهی از طریق عقل به دست می‌آوریم مثل مقدّمیت علت موجده نسبت به وجود ممکن و گاهی از طریق شرع به دست می‌آوریم،

مثل مقـدّمیت طهارت نسـبت به صـلاة که شارع مقـدّس با «لا صـلاة إلّا بطهور» از آن پرده‌برداری کرده است. احتمال دوّم: مقدّمات شرعیه، از امور اعتباری شـرعی باشـند، مثل مسأله ملکیت و زوجیت و سـببیت و .... شارع پس از یک بیع صحیح، مسأله ملکیت بایع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسبت به مبیع را اعتبار می‌کند و یا بعد از عقد نکاح صحیح، زوجیّت را بین زن و شوهر اعتبار کرده و احکامی برآن مترتّب می‌کنـد. در اینجا زوجیت، یک واقعیت نیست. زن و مرد بعـد از عقد نکاح واقعیتشان تغییر نکرده بلکه فقط یک امر اعتباری- که منشأ آثار و احکامی است- تحقّق پیـدا کرده است. و یا مثلًا وقتی شارع فرموده: «اتلاف مال غیر سـبب ضـمان است ، این سببیت، سببیت تکوینیه نیست بلکه امری اعتباری است که شارع مقدّس آن را اعتبار کرده است. همان‌طور که وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۵

و تحریم و سایر احکام تکلیفیه از امور اعتباریه‌اند، احکام وضـعیه هم از امور اعتباریه می‌باشـند و سـببیت و شرطیت، از جمله احکام وضـعیه می‌باشـند. وقتی شارع مقدّس طهارت را شرط برای نماز قرار می‌دهد معنایش این است که برای این طهارت، اعتبار شرطیت می‌کنـد، نه اینکه معنای شـرطیت، کشف از واقعیتی باشـد که عقل ما آن را درک نکرده و شارع مقـدّس ما را به‌سوی آن راهنمایی کرده باشد. اگر ما در ارتباط با شـرایط شـرعی این مبنا را قائل شدیم، آیا در اینجا هم مقدّمه شـرعی رجوع به مقدّمه عقلی می‌کند؟ مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: «در اینجا هم مقـدّمه شـرعی رجوع به مقـدّمه عقلی می‌کنـد، زیرا در مقـدّمیت مقـدّمه، دو مطلب دخالت دارد: یکی شـرطیت چیزی برای چیزی است و دیگر اینکه «تحقّق مشـروط بـدون شـرط ممتنع است . مطلب اوّل را شـارع بیان کرده اسـت ولی مطلـب دوّم را عقـل حکـم می‌کنـد. آنچـه در بـاب مقـدّمیت رکنیت دارد، همین مطلب دوّم است که حـاکم به آن عقل می‌باشد. لذا در این صورت هم مقدّمه شـرعیه رجوع به مقدّمه عقلیه می‌کند. عقل می‌گوید: «شرطیت از هر طریقی احراز شود فرقی نمی‌کنـد، وقتی شـرطیت احراز شـد، تحقّق مشـروط بدون شـرط محال است»[۱۵۰]. مطلب دوّم: ممکن است کسـی بگویـد: حرف مرحوم آخونـد در صورتی مورد قبول است که تعبیر شارع مقـدّس در مورد شـرط شـرعی- مثل طهارت- به‌صورت «یشترط الطهارة فی الصـلاة» یا «اعتبرت الطهارة شـرطاً للصـلاة» یا «جعلت الطهارة شـرطاً للصـلاة» باشد، درحالی‌که تعبیر شارع به‌صورت «لا صلاة إلّا بطهور»[۱۵۱] است. معنای این عبارت این است که گویا شارع فرموده است: «صـلاة، تحقّق پیـدا نمی‌کند مگر با وجود طهور» و این اشاره به همان مطلب دوّم در باب مقدّمیت است یعنی عقل در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۶

اینجا دخـالتی نـدارد و آن رکن اصـلی در بـاب مقـدّمیت از طرف خود شـارع بیـان شـده است. پس چرا شـما پـای عقـل را به‌میـان می‌آوریـد و مسـئله را مسئله عقلی می‌دانیـد؟ مـا در پاسـخ می‌گوییم: واقعیت مطلب این است که شـارع می‌خواهـد بـا «لا صـلاة إلّا بطهور» همان امر اوّل در باب مقـدّمه- یعنی اعتبار طهارت- را مطرح کنـد، یعنی می‌خواهـد بگوید: «یشترط فی الصـلاة الطهارة». به عبـارت روشن‌تر: در «لاـ صـلاة إلّا بطهور» یـا می‌گوییم: شـارع کاری به حکم عقل نـدارد بلکه می‌خواهـد با این بیان ما را به سوی صغری راهنمـایی کرده و بگویـد: «من طهـارت را به‌عنوان شـرط برای نمـاز اعتبـار کردم» ولی این معنا را در قالب یک تعبیر کنایی مطرح کرده است. و یا اینکه بگوییم:

«لاـ صـلاة إلّا بطهور» ارشاد به حکم عقل است، یعنی شارع می‌خواهـد بگویـد: «چون من طهارت را شـرط برای نماز قرار دادم، پس شما را ارشاد می‌کنم به حکم عقل که می‌گویـد: «نماز نمی‌توانـد بـدون طهارت تحقّق پیـدا کند»». و معنا ندارد که شارع بخواهد در اینجا مسـتقلًا- در مقابل عقل و بدون ارشاد به حکم عقل- بگوید: همان‌طور که در واقعیات، عقل می‌گوید: «ذی المقدّمه نمی‌تواند بـدون مقـدّمه تحقّق پیـدا کند» من هم در شـرعیات می‌خواهم بگویم: «ذی المقدّمه نمی‌تواند بدون مقدّمه تحقّق پیدا کند». خلاصـه اینکه «لا صـلاة إلّا بطهور» یا از اوّل ناظر به صـغری است و می‌خواهد جعل شـرطیت کند و کاری به کبرای عقلی ندارد و یا اگر هم نـاظر به کبری باشـد می‌خواهـد ارشـاد به حکم عقـل کنـد ولی این ارشاد ما را به هـدایت می‌کنـد به اینکه اصل شـرطیت شـرعیه برای

طهارت، امری مفروغ عنه است. نتیجه این شد که در شرایط شرعیه، چه مسأله واقعیت و چه مسأله اعتبار و جعل شرعی را مطرح کنیم، چون اساس مقدّمیت مقدّمه- که عبارت از عدم تحقّق مشروط بدون شرط است- به عقل ارتباط دارد و حاکم به این مسئله عقل است، لذا مقدّمات شرعیه هم رجوع به مقدّمات عقلیه می‌کند و نمی‌تواند در مقابل آنها باشد. ۳- مقدّمه عادیه: مرحوم آخوند در ارتباط با مقدّمه عادیه مطلبی فرموده که به‌نظر ما موافق با تحقیق است. ایشان می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۷

در ارتباط با اینکه آیا مقدّمه عادیه چیست؟ دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: مقصود از مقدّمه عادیه چیزی باشد که ذی المقدّمه- به‌حسب واقع- هیچ‌گونه توقفی بر آن ندارد بلکه نه تنها امکان ذاتی بلکه امکان وقوعی هم دارد که ذی المقدّمه بدون آن تحقّق پیدا کند. ولی عادت جاری شده که از راه این مقدّمه، به ذی المقدّمه دسترسی پیدا می‌شود. مثلًا اگر انسان بخواهد از یک ارتفاع یک‌متری بالا برود، به‌حسب واقع توقّف بر نردبان ندارد و بدون نردبان هم می‌تواند در خارج تحقّق پیدا کند ولی عادت جاری‌شده بر اینکه مردم به همین ارتفاع یک‌متری از طریق دو یا سه پله می‌رسند. پس اگر ما گفتیم: «رسیدن به ارتفاع یک متری، مقدّمه‌اش عبارت از سه پله است» معنایش این نیست که رسیدن به این ارتفاع بدون این پله‌ها امکان ندارد بلکه معنایش این است که چنین چیزی امکان دارد ولی عادت جاری شده که برای سهولت امر، به همین ارتفاع کم از طریق دو یا سه پله دسترسی پیدا می‌کنند. مرحوم آخوند می‌فرماید: «اگر مقدّمه عادیه را این‌گونه تصویر کنیم، مقدّمه عادیه، مقابل مقدّمه عقلیه قرار خواهد گرفت و در این صورت، ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند، زیرا در بحث مقدّمه واجب اوّلًا: موضوع بحث عبارت از مسأله ملازمه است و ثانیاً:

حاکم به ملازمه- برفرض وجود آن- عبارت از عقل است و بدیهی است که عقل در اینجا چنین حکمی ندارد. عقل روی چه جهتی در اینجا حکم به ملازمه بنماید؟ در صورت قبول ملازمه، عقل در صورتی حکم به ملازمه می‌کند که تحقّق ذی المقدّمه متوقّف بر مقدّمه باشد و وجود ذی المقدّمه بدون مقدّمه استحاله داشته باشد در حالی که در اینجا استحاله‌ای در کار نیست و حتی خود عرف هم مسأله استحاله را مطرح نمی‌کند. بنابراین اگرچه این احتمال از نظر تصویر صحیح است و در این صورت مقدّمه عادیه مقابل مقدّمه عقلیه است ولی این تصویر به درد بحث ما نمی‌خورد. احتمال دوّم: معنای مقدّمه عادیه این باشد که ازنظر عقل، تحقّق ذی المقدّمه بدون آن مقدّمه محال نباشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۸

بیان مطلب: تمام مبنای عقل در باب استحاله، بر مسأله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین دور می‌زند. و بنا بر احتمال دوّم، معنای مقدّمه عادیه این می‌شود که ما اگر به عقل مراجعه کنیم و بگوییم: «آیا تحقّق این ذی المقدّمه بدون این مقدّمه استحاله ذاتی دارد؟» عقل در جواب بگوید: «نه». مثلًا به عقل می‌گوییم: «آیا بالا رفتن از ارتفاع صدمتری بدون نصب نردبان استحاله ذاتی و عقلی دارد؟ جواب می‌دهد: «خیر، چون ممکن است از راه طیران حاصل شود. و پیدا شدن حالت طیران برای انسان امکان ذاتی دارد و امر محال و مستلزم اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین نیست». امّا درعین‌حال، امتناع وقوعی دارد، امتناع عادی دارد، یعنی عادتاً محال است که انسانی بتواند نسبت به صد متر پرش و طیران داشته باشد.[۱۵۲] در اینجا ما باید ببینیم آیا مقصود از «ما استحیل واقعاً وجود ذی المقدّمه بدونها»- که مرحوم آخوند در تعریف مقدّمه عقلیه بیان فرمود- چیست؟ آیا خصوص استحاله ذاتی اراده شده است یا اعم از استحاله ذاتی و استحاله وقوعی؟ اگر خصوص استحاله ذاتی باشد، مقدّمه عادی- بنا بر احتمال دوّم- برگشت به مقدّمه عقلی نمی‌کند ولی اگر اعم از استحاله ذاتی و وقوعی اراده شده باشد، مقدّمه عادی- بنا بر احتمال دوّم هم- برگشت به مقدّمه عقلی می‌کند، زیرا طیران یک انسان به‌صورت پرنده، اگرچه استحاله ذاتی ندارد ولی استحاله وقوعی دارد و عنوان «ما استحیل واقعاً وجود ذی المقدّمه بدونها» تحقّق پیدا می‌کند. ظاهر این است که مراد از «ما استحیل ...» اعم از استحاله ذاتی و وقوعی است. در

نتیجه در مقـدّمه عـادیه دو احتمـال وجود دارد. احتمال اوّل ازنظر تصویر درست است و مغایرت آن‌هم با مقـدّمه عقلیه روشن اسـت ولی بدون اشکال در محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب داخل نیست. امّا احتمال دوّم موضوعاً بازگشت به مقدّمه عقلیه می‌کند و مغایر با مقدّمه عقلی نیست.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۹

نتیجه بحث در مورد تقسیم دوّم از آنچه گـذشت معلوم گردید که تقسـیم دوّم، تقسـیم بی‌فایده‌ای است زیرا مقدّمه شـرعیه به عقلیه برگشت کرد و مقدّمه عادیه هم یک احتمالش به عقلیه رجوع می‌کند و احتمال دیگر آن‌هم از محلّ نزاع خارج است.

تقسیم سوم: مقدّمه وجود، مقدّمه صحت، مقدّمه وجوب و مقدّمه علم

در این تقسـیم، مقدّمه را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: ۱- مقـدّمه وجود: یعنی چیزی که وجود ذی المقدّمه متوقف برآن است. این، هم معنایش روشن است و هم قـدر متیقّن در نزاع در بحث مقدّمه واجب همین مقدّمه وجود است. بحث در این است که اگر وجود ذی المقدّمه متوقّف بر وجود مقدّمه باشد، آیا در این صورت، عقلْ حکم به ملازمه بین وجوبین می‌کند یا نه؟ قائل به وجوب مقدّمه می‌گویـد: «ملازمه هست». و منکر وجوب مقـدّمه می‌گوید: «ملازمه نیست». ۲- مقدّمه صـحت: یعنی چیزی که در صـحت مأمور به نقش دارد، مثل طهارت نسـبت به صـلاهٔ. به‌نظر می‌رسد که مقدّمه صـحت، چیزی غیر از مقدّمه وجود نیست و عنوان «مقدّمه وجود» شامل «مقـدّمه صـحت» هم می‌شود. بیان مطلب: ما در ابتـدای مباحث اصول بحثی داشتیم که آیا موضوع له عناوین عبادات چیست؟ آیـا موضوع له، خصوص صـحیح آنهـاست به‌طوری که اگر بر فاسـد اطلاـق شود مجاز است؟ یا اینکه موضوع له، اعم از صـحیح و فاسـد است و اطلاق آن بر صـحیح و فاسـد به‌صورت حقیقت است. در این زمینه دو نظریه مطرح شد. حال در اینجا ما باید بنا بر هر دو مبنا مسئله را مورد بررسی قرار دهیم: الف: اگر معتقد شویم که اسامی عبادات برای خصوص صحیح وضع شده است،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۰

آنچه به‌عنوان «مقـدّمه صـحت» مطرح است، به مقـدّمه وجود برگشت می‌کنـد، چون شـما می‌گوییـد: «طهـارت، شـرط صـلاهٔ است» می‌پرسیم: «برای چه چیزِ صلاهٔ؟». می‌گویید:

«برای صحت صلاهٔ». می‌گوییم: «صحت، در موضوع له اخذ شده و معنایش این است که نماز حقیقی نمی‌تواند بدون طهارتْ وجود پیـدا کنـد. بنابراین طهارت شـرط وجود صـلاهٔ است». پس بنابراین مبنا، مقـدّمه صـحت رجوع به مقدّمه وجود می‌کند و مغایر با آن نیست. ب: اگر معتقد شویم که اسامی عبادات برای اعم از صـحیح و فاسد وضع شده است، نمی‌توانیم طهارت را شـرط وجود صلاهٔ بـدانیم زیرا در این صورت، صـلاهٔ دارای دو نوع وجود می‌شود: وجود صـحیح و وجود فاسـد. ولی در اینجا نکته‌ای مطرح است که اقتضاء می‌کنـد مقـدّمه صـحت را- طبق مبنای دوّم هم- ارجاع به مقدّمه وجود بدهیم آن نکته این است که نزاع ما در مقدّمه صـلاهٔ نیست بلکه نزاع ما در مقـدّمه واجب (یعنی مقدّمه مأمور به) است. و قائلین به وضع الفاظ عبادات برای اعم می‌گویند: «ما اگرچه در مقام تسـمیه و در مقام وضع، موضوع له الفاظ عبادات را اعم از صـحیح و فاسـد می‌دانیم ولی در مقام تعلّق امر، آنچه به‌عنوان مأمور به است خصوص صـحیح از آنهـا می‌باشـد». در این صورت روشن است که طهارت به‌عنوان مقـدّمه وجود برای یک چنین صـلاتی مطرح است. یعنی می‌توانیم بگوییم: طهارت در وجود صـلاهٔ مأمور بها دخالت دارد هرچند در وجود مسمّی دخالت ندارد. در نتیجه مقـدّمه صـحت، چیزی در مقابل مقـدّمه وجود نیست، خواه ما اسامی عبادات را موضوع برای خصوص صـحیح بدانیم یا برای اعمّ از صحیح و فاسد. ۳- مقدّمه وجوب: عبارت از مقدّمه‌ای است که شـرطیت برای وجوب ذی المقدّمه داشته باشد، مثل استطاعت نسبت به حجّ. تردیدی نیست که مقدّمه وجوب، عنوانی مغایر با مقدّمه وجود است و مثل مقدّمه صحت نیست که به مقدّمه وجود برگشت

می کند. مقدّمه وجود، در تحقّق مأمور به و در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۱

وجود خارجی و تکوینی آن نقش داشت، امّا مقدّمه وجوب چه‌بسا هیچ گونه مدخلیتی در تحقّق مأمور به ندارد ولی در وجوب مأمور به و تعلّق تکلیف وجوبی نقش دارد.

انسان می‌تواند با عدم استطاعت هم حج را انجام دهد، لذا کسی که حج بر او استقرار پیدا کرده، اگر استطاعت را هم از دست بدهد، واجب است حج را- هرچند با زحمت- انجام دهد. ولی در عین اینکه مغایرت مقدّمه وجوب با مقدّمه وجود روشن و بدیهی است، مقدّمه وجوب در محلّ بحث ما داخل نیست. ما نمی‌توانیم بگوییم: «مقدّمه وجوب، وجوب دارد، یعنی همان‌طور که در صورت وجوب «بودن بر پشت‌بام» مقدّمه آن- یعنی «نصب نردبان»- واجب است، در صورت «وجوب حجّ» نیز، مقدّمه آن- یعنی «استطاعت»- وجوب دارد». امّا در چه شرایطی بگوییم: «تحصیل استطاعت وجوب دارد»؟ در شرایطی که استطاعت تحقّق دارد یا در شرایطی که استطاعت تحقّق ندارد؟

اگر در شرایط نبودن استطاعت باشد، در این صورت چگونه می‌توانیم وجوب تحصیل استطاعت را مطرح کنیم؟ وجوب تحصیل استطاعت، یک وجوب استقلالی نیست بلکه وجوب مقدّمی است و وجوب مقدّمی تابع وجوب ذی المقدّمه است و هنگامی که استطاعت وجود ندارد، حجّی واجب نیست تا وجوبی از آن به استطاعت سرایت کند.

شما زمانی می‌گویید: «نصب نردبان واجب است» که قبل از آن، وجوب «بودن بر پشت‌بام» را احراز کرده باشید. و اگر بخواهیم «وجوب تحصیل استطاعت» را در شرایط تحقّق استطاعت مطرح کنیم و بگوییم: «حال که استطاعت آمد و حج وجوب پیدا کرده، وجوبی از این حج ترشح پیدا می‌کند و به استطاعت- که در خارج حاصل است- می‌رسد»، چنین چیزی تحصیل حاصل است. بنابراین در باب استطاعت عنوان مقدّمیت محفوظ است، امّا مقدّمه وجوب، مغایر با مقدّمه وجود است ولی ربطی به نزاع ما در باب مقدّمه واجب ندارد به‌طوری که ما یک وجوبی به‌عنوان مقدّمیت روی مقدّمه وجوب بیاوریم. بله امکان دارد از راه‌های

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۲

دیگر وجوب پیدا کند، مثل این که کسی نذر کند برود کار کند تا استطاعت برایش حاصل شود، این تحصیل استطاعت- به‌عنوان وفای به نذر- واجب می‌شود ولی بحث ما در وجوب مقدّمی است که از ناحیه وجوب ذی المقدّمه حاصل می‌شود و چنین وجوبی در اینجا معنا ندارد. ۴- مقدّمه علم: در فقه از این مقدّمه به «مقدّمه علمیه» تعبیر شده است. فقهاء در بسیاری از موارد این معنا را مطرح کرده‌اند. بلکه قاعده اشتغال که می‌گوید: «اشتغال یقینی، برائت یقینی لازم دارد» عبارت اخرای همین مقدّمه علمیه است. مقدّمه علمیه در بسیاری از مواضع فقه مطرح شده است، خصوصاً در باب شبهات موضوعیه. مثلًا گفته‌اند: «اگر کسی در بیابان بود و قبله برای او مشتبه شد به‌طوری که نسبت به هریک از جهات چهارگانه احتمال قبله می‌دهد و راهی برای تشخیص قبله وجود ندارد، واجب است به هر چهار طرف نماز بخواند» این مسأله‌ای است که هم عقل به آن حکم می‌کند و هم روایت برطبق آن وارد شده است ۱۵۳]. یا در باب وضو اگرچه واجب، شستن صورت است و حدود آن‌هم مشخص شده است ۱۵۴] ولی فقهاء می‌گویند: «باید مقداری بیشتر از حدّ شسته شود تا انسان یقین پیدا کند که شستنِ واجب، تحقّق پیدا کرده است». در مورد شستن دست هم اگرچه واجب است از مرفق تا رئوس اصابع شسته شود ولی فقهاء می‌گویند: «لازم است مقداری بالاتر از مرفق هم شسته شود تا انسان یقین کند که شستن واجب تحقّق پیدا کرده است». همان گونه که گفتیم: «مقدّمه علمیه همان اصالهٔ الاشتغال است» اصالهٔ الاشتغال یکی از اصول عملیه چهارگانه است و این اصل یک اصل عقلی است و ارتباطی به شارع ندارد و اگر شارع گاهی برطبق آن حکمی مطرح کرده- مثل مسأله قبله- این به‌صورت تعبّد نیست بلکه ارشاد به حکم عقل است. اگر در ارتباط با قبله، روایتی هم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۳

وجود نـداشت و ما مراجعه به حکم عقل می‌کردیم، عقل می‌گفت: «چون نماز خواندن به‌طرف قبله واجب است، اگر بخواهید یقین پیدا کنید که نماز به‌طرف قبله تحقّق پیدا کرده است، باید چهار نماز به چهار طرف بخوانید». بنابراین ضـرورت و لزوم عقلی مقدّمه علمیه جای هیـچ تردیـدی نیست و ازنظر معنای مقـدّمیت هم، مغایرت مقدّمه علمیه با مقدّمه وجود روشن است. مقدّمه وجود چیزی است که تکوین و خارجیت مأمور به بـدون آن ممکن نیست ولی مقـدّمه علمیه در تکوین و خارجیت مأمور به نقشـی ندارد بلکه ما را آگاه می‌کنـد که مأمور به در خارج تحقّق پیـدا کرده است. لـذا مقـدّمه علمیه، واقعاً به‌عنوان مقـدّمه مأمور به نیست. ممکن اسـت همان جهت اوّل که ما نماز خوانـدیم سـمت قبله باشـد. امّا اگر ما بخواهیم علم پیدا کنیم به اینکه مأمور به- یعنی صـلاهٔ به‌سوی قبله واقعی- تحقّق پیـدا کرده بایـد به چهـار طرف نمـاز بخوانیم درحـالی‌که اصل صـلاهٔ به‌سوی قبله توقف بر این معنا نـدارد. یا در باب شسـتن دست، اینکه گفته می‌شود: «مقداری بالاتر از مرفق شسـته شود»، این در تحقّق شستن مرفق نقشی ندارد بلکه در علم به تحقّق شستن مرفق نقش دارد. معنا ندارد بگوییم: «باید مقداری بالاتر از مرفق شسته شود تا واقعاً شستن مرفق تحقّق پیدا کند»، چنین چیزی تناقض صدر و ذیل است. به‌خلاف اینکه بگوییم: «باید مقداری بالاتر از مرفق شسـته شود تا علم به تحقّق شستن مرفق حاصل شود». لذا اگرچه مقدّمه علمیه، یک قسـمی از مقدّمات است و از نظر معنا هم عنوانی مغایر با مقدّمه وجود است ولی درعین‌حال نمی‌تواند داخـل در بحث مـا باشـد، زیرا نزاع ما در مقـدّمه واجب است. مقـدّمه واجب یعنی مقـدّمه «تحقّق واجب»، درحالی‌که مقـدّمه علمیه، مقدّمه «علم به تحقّق واجب» است و بین این دو عنوان فرق وجود دارد. اشـکال: ممکن است کسـی بگوید: شما از طرفی می‌گویید: «مقـدّمه علمیه، لزوم عقلی دارد» و از طرف دیگر می‌گوییـد: «نزاع در بـاب مقـدّمه واجب، نزاع در یک مسأله عقلی است». پس چرا بحث مقـدّمه علمیه را از نزاع در بـاب مقـدّمه واجب خـارج می‌دانیـد؟ جواب: مـا در بحث‌های گذشـته گفتیم: «اگرچه نزاع در باب مقدّمه واجب، نزاع در

یک امر عقلی است، ولی طرفین ملازمه عبارت از وجوب شـرعی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مقدّمه است. قائلین به وجوب مقدّمه واجب، می‌گوینـد: «همان‌طور که نماز وجوب شـرعی دارد، وضو هم وجوب شـرعی دارد، بنابراین قول اگر شـما نذر کنید که یک واجب شـرعی انجـام دهیـد، چنانچه وضو بگیریـد، به نـذر خود عمل کرده‌ایـد». اما کسانی که منکر ملازمه‌انـد می‌گوینـد: «ما قبول نـداریم که وجوب شـرعی برای مقـدّمه ثابت باشد بلکه آنچه برای مقدّمه ثابت است، لزوم عقلی و لابدّیت عقلیه است یعنی عقل به ما می‌گویـد: حالا که مأمور به نمی‌توانـد بـدون این مقـدّمه تحقّق پیـدا کنـد، حتماً شـما بایـد این مقدّمه را انجام دهید تا بتوانید ذی المقـدّمه را در خـارج ایجـاد کنیـد». بنابراین طرفین ملازمه در باب مقـدّمه واجب، دو وجوب شـرعی است بلکه- بالاتر از این- «دو وجوب شـرعی مولوی» است، یعنی همـان‌طور که ذی المقـدّمه وجوبش شـرعی مولوی است نه ارشـادی، مقـدّمه هم- بنـا بر قول به ملازمه- دارای وجـوب شـرعی مولـوی است. البته بـا توجه به اینکه وجوب مقـدّمه، غیری است، بر مخـالفت آن اسـتحقاق عقوبـتی مترتب نیست. ملاک اسـتحقاق عقوبت و عدم آن، عبارت از مولویت و عدم مولویت نیست، بلکه ملاک آن نفسیت و غیریت است. پس درحقیقت، مقدّمه و ذی المقدّمه- بنا بر قول به ملازمه- در دو جهت اشتراک دارند و در یک جهت متغایرند. در اینکه وجوب هر دو شـرعی و مولوی است اشـتراک دارنـد و در اینکه وجوب ذی المقـدّمه شـرعی مولوی نفسـی و وجوب مقـدّمه شـرعی مولوی غیری است اختلاف دارنـد. محـلّ بحث مـا در مقـدّمه واجب همین وجـوب شـرعی مولوی غیری است و این ربطی به مقـدّمه علمیه ندارد، زیرا مقدّمه علمیه، اوّلًا: وجوب شـرعی ندارد بلکه وجوب عقلی دارد،[۱۵۵] ثانیـاً: لزوم عقلی آن ارشادی است نه مولوی. در احکام عقلیه هم مسأله مولویت و ارشادیت مطرح است. حکم عقل در مورد قبـح ظلم، حکم مولوی است امّا حکم عقل به اینکه در مورد مشـتبه بودن قبله بایـد به چهار طرف نماز خوانده شود، حکم ارشادی است، یعنی حکم او برای این است که می‌خواهد صـلاهٔ به‌سوی قبله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۵

واقعی تحقّق پیدا کند. نتیجه بحث در مورد تقسیم سوّم مقدّمه خلاصه بحث این شد که مقدّمه صحت به مقدّمه وجود رجوع کرد، مقدّمه وجوب و مقدّمه علمیه هم اگرچه با مقدّمه وجود مغایرت داشتند ولی از محلّ بحث ما خارج بودند.

تقسیم چهارم: مقدّمه مقارنه، مقدّمه متقدّمه و مقدّمه متأخّره

اشاره

این تقسیم مقدّمه، در مقایسه مقدّمه با ذی المقدّمه است. و تقدّم و تأخّر و تقارن هم به‌لحاظ وجود و با توجه به زمان است یعنی مقدّمه گاهی از نظر تحقّق و وجود، تقدّم زمانی بر وجود ذی المقدّمه دارد و گاهی این دو وجود با یکدیگر ازنظر زمان مقارن هستند و گاهی وجود مقدّمه نسبت به وجود ذی المقدّمه تأخّر زمانی دارد. در ارتباط با این تقسیم باید از دو جهت بحث کرد: ۱- آیا این تقسیم صحیح است یا در مقام تصویر دارای اشکال است؟ ۲- اگر صحت تقسیم را پذیرفتیم، آیا همه این اقسام داخل در محلّ نزاع هستند یا نه؟

جهت اوّل: آیا این تقسیم صحیح است یا در مقام تصویر دارای اشکال است؟

اشاره

مقدّمه: در مورد ارتباط بین علت و معلول، دو مطلب بین فلاسفه مسلّم است: مطلب اوّل: رتبه علت، مقدّم بر رتبه معلول است، زیرا در علت، جنبه افاضه و ایجاد وجود دارد و معلول، رشحه‌ای از وجود علت و شعاعی از آن می‌باشد و این علت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۶

است که در وجود معلول اثر می‌گذارد. این معنای علت و معلول، اقتضا می‌کند که رتبه علت مقدّم بر رتبه معلول باشد. مطلب دوّم: درعین‌حال که رتبه علت، مقدّم بر رتبه معلول است ولی بین علت و معلول تقارن زمانی وجود دارد. مراد از تقارن زمانی این نیست که علت هم باید هم‌زمان با معلول به وجود آمده باشد. بلکه معنای تقارن زمانی این است که در زمان وجود معلول باید علتْ وجود داشته باشد. امّا اینکه چه زمانی علتْ حادث شده است کاری به آن نداریم. چون مقصود از این علت که در اینجا بحث می‌کنیم، مجموعه اجزاء علت تامّه نیست، بلکه یکایک اجزاء علت تامّه در اینجا به‌عنوان علت مطرح هستند. مقتضی، علت است. شرط، علت است. عدم المانع، علت است. به‌عبارت دیگر:

تقارن زمانی باید بین معلول و هر جزئی از اجزاء علتْ وجود داشته باشد[۱۵۶]. ما با مطرح کردن لزوم تقارن زمانی علت با معلول می‌خواهیم دو فرض را خارج کنیم: ۱- در حال وجود معلول، علتْ وجود نداشته و قبلًا هم وجود پیدا نکرده باشد.

یعنی معلول بخواهد بدون علت تحقّق پیدا کند. ۲- قبلًا علتْ وجود پیدا کرده و معدوم شده و درحالی‌که معلول می‌خواهد تحقق پیدا کند اثری از علت وجود ندارد. وقتی این دو فرض را خارج کردیم، معنای تقارن زمانی علّت و معلول این می‌شود که هم زمان با به وجود آمدن معلول، باید علت هم وجود داشته باشد، خواه قبلًا حادث شده و باقی مانده باشد یا هم زمان با معلول حادث شده باشد. زیرا مانعی ندارد که علتْ هم زمان با معلول حادث شده باشد ولی در عین حال رتبه آن تقدّم بر رتبه معلول داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۷

اشکال:

بـا توجه به این دو مطلب که متخصّصـین فن معقول در ارتبـاط بـا علت و معلول ذکر کرده‌انـد، تقسـیم مقـدّمه به مقـارنه و متأخّره و متقـدّمه به حسب بادی نظر دچار اشـکال می‌شود، خصوصاً در مقـدّمه متأخّره، زیرا مقدّمه متأخّره معنایش این است که ذی المقدّمه وجـود پیـدا کرده و مقـدّمه که جنبه علیت برای ذی المقـدّمه دارد، در زمـان متـأخّر از ذی المقـدّمه وجود پیـدا کرده است. مقـدّمه، عبارت از اجزاء علت است و ما چیزی غیر از اجزاء علت نداریم که از آن به مقدّمه تعبیر کنیم. بالاخره مقدّمه نسبت به ذی المقدّمه، یا عنوان مقتضی دارد یا عنوان شرط و یا عنوان عدم المانع. چگونه می‌شود وجود علّت یا جزء علت متأخّر از وجود معلول باشد؟ در مقدّمه متقدّمه هم این اشکال وجود دارد، چون مقصود از مقدّمه متقدّمه آن صورتی نیست که ما از آن تعبیر به تقارن زمان علت و معلول می‌کردیم، بلکه مقصود مقدّمه‌ای است که قبلًا وجود پیدا کرده، سپس معدوم شده است و در زمان وجود پیدا کردن معلول، خبری از آن مقدّمه نیست.[۱۵۷] این با تقارن زمانی که علمای معقول مطرح کرده‌اند چگونه سازگار است؟ لذا هر دوطرف تقسیم- یعنی مقدّمه متقدّمه و مقدّمه متأخّره- دچار اشـکال عقلی شده و مغایر با مطلبی است که نزد علمای معقول ثابت است. آنچه اشـکال را شـدّت می‌بخشـد ایـن است که در فقه به مـوارد زیـادی برخـورد می‌کنیم- چه در عبـادات و چه در معاملاـت و چه در بعضـی از ایقاعـات- که عنوان مقـدّمه متقـدّمه یـا عنوان مقـدّمه متـأخّره مطرح است و ظـاهرش برخلاـف چیزی است که علمای معقول مطرح کرده‌اند. آیا- به تعبیر مرحوم آخوند[۱۵۸]- قاعده عقلیه در این موارد انخرام پیدا کرده است یا

اینکه این‌ها توجیهاتی دارد و با قاعـده عقلیه تطبیق می‌کنـد؟ مثال شـرط متأخّر در عبادات: از وظایف مسـتحاضه کثیره این است که بایـد برای هر دو نمـاز یـک غسـل انجـام دهـد. بعضـی از فقهـا فتوا داده‌انـد که غسـل زن مسـتحاضه کثیره برای نماز مغرب و عشاء همان‌طور که مـدخلیت در صـحت نماز مغرب و عشای آن شب دارد، مدخلیت در صـحت روزه روز گذشـته هم دارد درحالی‌که با فرارسـیدن شب، وقت روزه روز گذشـته تمام شده است. به حسب ظاهر، این از موارد شرط متأخّر است، چون مثلًا روزه روز شنبه با دخول شب تمام شده ولی شرط صحتش عبارت از غسل شب یکشنبه است. البته این مسئله در ارتباط با خصوص روزه است و غسل نسبت به نماز عشائین به‌عنوان شرط مقارن مطرح است. مثال شرط متأخّر در معاملات: در باب معاملات نیز در مورد بیع فضولی- بنا بر بعضـی از احتمالات- مسأله شـرط متأخّر را مطرح کرده‌انـد. توضـیح اینکه در مورد اجازه مالک نسـبت به بیع فضولی سه احتمال است: ۱- اجـازه، ناقـل باشـد، یعنی تـا زمانی که اجازه تحقّق پیـدا نکرده است، نقل و انتقال و ملکیت حاصل نمی‌شود. براساس این مبنـا اگر اشـکالی هم باشـد در ارتبـاط با شـرط متقـدّم است ولی ما می‌خواهیم اشـکال را در ارتباط با شـرط متأخّر مطرح کنیم. ۲- اجازه، کاشف باشـد و در باب کشف هم دو احتمال است: الف: کاشـفیت اجازه به‌صورت کشف حکمی باشـد. یعنی اجازه بعـدی کشف نمی‌کنـد که ملکیت و نقـل و انتقـال از هنگـام بیع حاصـل شـده است. ولی مـا موظّفیم آثار ملکیت را از هنگام بیع بار کنیم. بنابراین فرض هم مسأله شـرط متأخّر مطرح نیست. ب: کاشـفیت اجازه به‌صورت کشف حقیقی باشـد، یعنی اجازه بعـدی کاشف از این است که ملکیت حقیقتاً هنگام بیع حاصل شده است. پس تحقّق ملکیت هنگام بیع به‌سبب بیع فضولی مشروط به اجازه‌ای است که بعد از آن حاصل می‌شود و این مثال برای شرط متأخّر است.

در ارتباط با شـرط متقـدّم هم مثال‌های فراوانی در فقه ذکر شـده است: یادآوری می‌شود که مراد ما از شـرط متقدّم، جایی است که شرط قبـل از مشـروط حاصـل شـده و معـدوم شـده و هنگام حصول مشـروط خبری از شـرط نیست. امّا از شـرطی که قبل از حصول مشـروط حاصل شده و تا حصول آن باقی مانده به شـرط مقارن تعبیر می‌شود. مثال شـرط متقدّم در شـرعیات: کسـی در حال حیات

خود وصیت می‌کند که بعد از مرگ من این خانه ملك زید باشد که از آن تعبیر به وصیت تملیکیه- در مقابل وصیت عهدیه- می‌کنند. چند سال بعد از این وصیت، موصی از دنیا می‌رود. به مقتضای وصیت، به مجرد موت موصی، شخص موصی له- یعنی زید- مالك این خانه می‌شود.

آیا وصیت چیست؟ وصیت، الفاظی است که سال‌ها قبل توسط موصی تلفظ شده و هنگام مرگ او اثری از آنها نیست،[۱۵۹] امّا ملکیت، بعد از موت موصی تحقّق پیدا می‌کند. به‌عبارت دیگر: الفاظ وصیت، چند سال قبل صادر شده ولی تأثیر آنها در ملکیت، بعد از موت موصی است. اینجا مسأله شرط متقدّم مطرح است، چون الفاظ، موجود شده و معدوم شده‌اند ولی الآن که ملکیت حاصل می‌شود، اثری از آنها نیست. مثال دیگر: در مورد معاملاتی مانند بیع صرف و سلم، که نیاز به قبض دارند[۱۶۰]، اگر بین ایجاب و قبول و بین قبض مدّتی فاصله افتاد، اگرچه ایجاب و قبول، لفظ بوده و موجود شده و سپس معدوم شده، ولی الآن که قبض تحقّق پیدا می‌کند، آن ایجاب و قبول در ملکیت اثر می‌گذارد.[۱۶۱]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۰

بلکه این اشکال در همه معاملات جریان پیدا می‌کند، چون ایجاب لفظی بوده که وجود پیدا کرده و معدوم شده و زمانی که قبول واقع می‌شود اثری از ایجاب نیست.

حلّ اشکال

اشاره

با توجه به اینکه قاعده عقلیه قابل انخرام و تخصیص نیست، بزرگان علم اصول درصدد حلّ این مشکل برآمده و راه حل‌هایی را مطرح کرده‌اند که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- راه حلّ محقّق عراقی رحمه الله

مرحوم عراقی با این اشکال به‌صورت یك اشکال غامض برخورد نکرده و خیلی به سادگی خواسته‌اند مسئله را حل کنند. ایشان فرموده است: اوّلًا: در مسائل شرعی، ما از همان اوّل می‌توانیم خیال خودمان را راحت کرده و بگوییم: «مسائل شرعی، امور اعتباری است و ربطی به قاعده عقلیه ندارد. قاعده عقلیه مربوط به واقعیات و تکوینیات است. مربوط به جایی است که تأثیر و تأثّر واقعی وجود داشته باشد، امّا در باب اعتباریات، وقتی شما می‌گویید: «البیع سبب للملکیّة»، این سببیت، سببیت تکوینیه نیست مسبّب آن‌هم تکوینی نیست. ملکیت، سببیت و شرطیت از امور اعتباری می‌باشند. وقتی شما می‌گویید: «غسل شب آینده، دخالت در صحت صوم روز گذشته دارد» خیال می‌کنید این صحت صوم، یك واقعیت است درحالی‌که صحت، یك حکم وضعی شرعی است و همان‌طور که احکام تکلیفیه شرعیه امور اعتباری هستند، احکام وضعیه شرعیه هم امور اعتباری می‌باشند. حتی در جایی که خود شارع تصریح به سببیت کند و مثلًا بگوید: «اتلاف مال غیر، سبب ضمان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۱

است» آنچه واقعیت تکوینیه دارد، عبارت از اتلاف این موجود خارجی است. و سببیت، امری اعتباری است. حتی موضوع- یعنی عنوان «مال غیر»- هم امری اعتباری است.

در باب شرطیت هم همین‌طور است. بنابراین در تشریعیات، ما مشکلی نداریم، چون مسائل اعتباری ربطی به قاعده عقلیه ندارد.

قاعـده عقلیه، مربوط به علت و معلول واقعی است. سپس می‌فرمایـد: درعین‌حـال مـا می‌خواهیم راهی درست کنیم که مسأله شـرط متأخّر و شـرط متقـدّم، حتی در مورد تکوینیات هم قابل حل باشـد. در مورد تکوینیات، مثلًا گفته‌انـد: «نار، سـببیت برای احراق دارد به‌شـرط اینکه جسـمی که نار می‌خواهد در آن تأثیر کند مجاور با نار باشد و مانعی- مثل رطوبت- هم در کار نباشد».[۱۶۲] مرحوم عراقی می‌فرمایـد: مـا بایـد این شـرطیت را تحلیل کنیم، سـپس ببینیم آیا شـرط متأخّر امکان دارد یا نه؟ در مسأله نار و احراق، ما در خـارج ملاـحظه می‌کنیم که طبیعت نـار نمی‌توانـد تأثیری در احراق داشـته باشـد و الّا برای احتراق جسم، مجاورت و قابلیت احتراق لاـزم نبود. بلکه طبیعت نار دارای حصصـی است که یکی از آنها می‌توانـد مؤثّر در احراق باشـد و در سایر حصـص آن، یک چنین ویژگی وجود ندارد. این حصّه خاصّه باید دارای خصوصیتی باشد که آن خصوصیت، در سایر حصّه‌ها وجود ندارد.

اصولًا معنـای اینکه «طبیعت، تحصّ‌ص به حصـص متعـدّد پیـدا می‌کنـد»، این است که هر حصّه دارای مزیتی است که در حصّه‌های دیگر وجود ندارد. و الّا اگر همه حصصْ همان طبیعت باشند و در هر حصه‌ای خصوصیت زایدی وجود نداشته باشد، عنوان حصص نمی‌توانـد مفهـومی داشـته باشـد. بنـابراین همین‌که مـا حصه‌ای از طـبیعت را مطرح می‌کنیم، به‌معنـای این است که این حصّه دارای مزیتی مخصوص به خود است

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۲

اگرچه دنبـال حصّه، کلمه «خـاصّه» و «صـاحب مزیت» را هم نیـاوریم. ولی درعین‌حال در اینجا ما عنوان «خاصّه» را به دنبال «حصّه» مطرح می‌کنیم. آیا خصوصـیت آن حصّه خاصّه از نار چیست که سـبب شـده تا آن حصّه خاصّه از حصـص دیگر امتیاز پیدا کرده و بتواند در احراق مؤثّر باشد؟ مرحوم عراقی می‌فرماید: آن خصوصـیت عبارت از اضافه و نسـبتی است که بین نار و خصوصیات معتبر در جسم وجود دارد. آن خصوصـیات، عبـارت از مجـاور بودن آن جسم بـا نـار و عـدم رطوبت آن جسم و- درحقیقت- اسـتعداد و قـابلیت جسم برای تحقّق احراق است. مـا وقتی این نـار را با نارهای دیگر که فاقـد این اضافه و خصوصـیت هسـتند ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم که ویژگی این حصّه در ثبوت همین اضافه است. پس ما باید در ارتباط با این اضافه بحث کنیم. آیا یک شیء می‌تواند هم به یک امر مقارن و فعلی اضافه داشـته باشد و هم به یک امر اسـتقبالی؟ آیا می‌تواند هم به یک امر مقارن اضافه داشته باشد و هم به امری که در گذشـته تحقّق یافته و منعدم شده اضافه داشـته باشد؟ مرحوم عراقی می‌فرماید: یکی از خصوصـیات اضافه این است که می‌تواند یک طرف آن فعلیت داشـته باشد و طرف دیگر آن امر استقبالی یا امری باشد که در گذشته تحقّق پیدا کرده و منعدم شده است. برای توضیـح کلاـم ایشان لازم است مثالی مطرح کنیم: علم، امری ذات الاضافه است. یک اضافه به نفس انسان و یک اضافه به معلوم دارد. در این امر اضافی شرط نیست که معلوم انسان همیشه فعلیت داشته باشد، بلکه اگر امر استقبالی هم باشد مانعی ندارد. مثلًا ما الآن علم داریم که فردا دوشـنبه است درحالی‌که فردا یک امر استقبالی است و بعداً تحقّق پیدا می‌کند. در اینجا علم ما فعلیت دارد ولی معلوم آن فعلیت نـدارد و مربوط به زمان آینـده است. و یا انسان گاهی از طریقی علم پیـدا می‌کند که مثلًا فلان حادثه در یک ماه دیگر تحقّق پیدا می‌کند، در اینجا کسی نمی‌تواند مناقشه کند و بگوید: «علم انسان نمی‌تواند به آینده تعلّق بگیرد».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۳

تعلّق علم به امور گذشـته که دیگر بحثی ندارد. این همه حوادث که در گذشته واقع شده و الآن اثری از آنها نیست ولی درعین‌حال برای انسان معلوم است. درحالی‌که علم انسان، فعلیت دارد ولی معلوم آن گذشته است. خلاصه فرمایش مرحوم عراقی این است که وقتی مسأله شـرطیت، به اضافه رجوع کرد، مشـکل شـرط متقدّم و شرط متأخّر حل می‌شود، زیرا اضافه، به مضاف و مضاف الیه نیاز دارد ولی لازم نیست که مضاف الیه آن مقارن باشد بلکه گاهی مقارن، گاهی متقدّم و گاهی متأخّر است. و وقتی این معنا را بتوانیم در تکوینیـات به این صورت حـل کنیم، در مسائـل شـرعیه که از امور اعتباریه است به طریق اولی حل می‌کنیم.[۱۶۳] رحمه الله امام خمینی رحمه الله خطاب به مرحوم عراقی می‌فرماید: شـما در مسأله شـرط متقدّم و مقارن، قاعده‌ای عقلی در ارتباط با علت و معلول

مطرح کرده و تلاش کردید که با این قاعده برخوردی پیش نیاید. آن قاعده عقلی این بود که «علت- به جمیع اجزائش- تقدّم رتبی بر معلول دارد. امّا ازنظر زمان، مقارنت زمانی با معلول دارد». ولی ما در فلسفه یک قاعده عقلی مسلّم دیگری هم داریم که از آن به «قاعده فرعیت» تعبیر می‌کنند و آن این است که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»[۱۶۴] یعنی در قضایای موجبه، اثبات محمول برای موضوع، فرع ثبوت موضوع و وجود موضوع است. در قضیّه موجبه «زید قائم» نمی‌توان قیام را برای زید ثابت کرد درحالی‌که زید وجود نداشته باشد. بله، در قضیه سالبه محصّله گفته‌اند: سالبه محصّله، با انتفاء موضوع هم سازگار است قضیّه «لیس زید بقائم» هم می‌سازد با اینکه زید باشد و قائم نباشد و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۴

هم می‌سازد با اینکه اصلًا زیدی وجود نداشته باشد تا بخواهد اتّصاف به قیام پیدا کند. با توجه به آنچه گفته شد، حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگر الآن نار تحقّق داشته باشد ولی شرط آن بخواهد در آینده تحقّق پیدا کند، آیا اضافه وجود دارد یا نه؟

اگر می‌گویید: «اضافه وجود دارد» معنایش این است که هم اضافه تحقّق دارد و هم مضاف الیه. پدری که دو سال دیگر صاحب فرزند می‌شود، نمی‌توان برای او «ابوّت فعلیه» ثابت کرد. ابوّت و بنوّت، متضایفین می‌باشند و اگر یکی فعلیت داشت باید دیگری هم فعلیت داشته باشد. در باب اضافه هم نمی‌شود مضافْ فعلیت داشته باشد امّا مضاف الیه آن فعلیت نداشته باشد.[۱۶۵] به‌نظر ما این کلام حضرت امام خمینی رحمه الله کلام صحیحی است. بنابراین کلام مرحوم عراقی نمی‌توان اشکال شرط متأخّر و متقدّم را حل کند. در اینجا ممکن است کسی بر ما اشکال کرده و بگوید: شما در توضیح کلام مرحوم عراقی مثال علم به آینده و گذشته را مطرح کرده و قبول کردید که در باب اضافه ممکن است یکی از طرفین آن فعلیت داشته و طرف دیگر مربوط به آینده یا گذشته باشد. پس چگونه در اینجا کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفتید. درحالی‌که امام خمینی رحمه الله این معنا را قبول نکردند. در پاسخ می‌گوییم: در فلسفه گفته شده است که: در باب علم- حتی نسبت به چیزهایی که الآن وجود دارد و تقارن هست- دو معلوم وجود دارد: معلوم بالذات و معلوم بالعرض. صورت حاصل از موجود خارجی در نفس انسان، عبارت از معلوم بالذات و خود آن موجود خارجی معلوم بالعرض است. اصلًا اطلاق معلوم بر موجودات خارجی به خاطر معلوم بالعرض بودن آنها است. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «مجیء زید برای من معلوم است»، معنایش این است که مجیء زید برای من معلوم بالعرض است، زیرا مجیء زید، امری خارجی است و امر خارجی نمی‌تواند با نفس انسان ارتباط پیدا کند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۵

ولی صورت حاصل از آن می‌تواند با نفس انسان ارتباط پیدا کند و به‌عنوان معلوم بالذات قرار گیرد. حال در ما نحن فیه می‌گوییم: مسأله گذشته و آینده و تقارن، ارتباط به وجودات خارجیه دارد، امّا ازنظر حضور در نفس، همه آنها در حال حاضر در نفس انسان حضور دارند. ما که الآن علم داریم به این که فردا دوشنبه است، صورت حاصل از این معلوم، همین‌الان در نفس ما وجود دارد. ما که الآن علم داریم که دیروز شنبه بوده است، صورت حاصل از آن معلوم، همین‌الان در نفس ما تحقّق دارد، در حالی که الآن اثری از شنبه نیست. بنابراین مسأله تقدّم و تأخّر و تقارن مربوط به معلوم بالعرض است، امّا از نظر معلوم بالذات، همه آنها همین‌الان در نفس انسان حضور دارند. بنابراین علم انسان به گذشته یا آینده، یک واقعیت است ولی در اینجا معلوم بالذات را باید ملاحظه کرد و در معلوم بالذات، مسأله استقبال و تقارن و تقدّم مطرح نیست بلکه همیشه مسأله حضور مطرح است. امّا در باب شرایط، همان‌طور که مرحوم عراقی فرموده‌اند- و واقعیت هم همین است- ما دیگر معلوم بالذات و معلوم بالعرض نداریم. آنچه شرطیت برای احراق دارد این است که جسمی خشک در خارج با نار ارتباط داشته باشد. آنجا فقط مسأله خارجیت مطرح است و آنچه واقعیت دارد، مسأله مجاورت و خشک بودن شیء می‌باشد. لذا نمی‌توان تصوّر کرد که اضافه الآن تحقّق داشته باشد ولی مضاف الیه آن تحقّق

نداشته باشد. در نتیجه مقایسه مسأله شرطیت با مسأله علم صحیح نیست. در علم خصوصیتی وجود دارد که اضافه را درست می‌کند و آن معلوم بالـذات است امّـا در باب مجاورت و خشک بودن، نمی‌توان بالـذات و بالعرض تصوّر کرد، همه چیز روی واقعیت پیاده می‌شود و واقعیت هم همـان خارجیت آن است و خارجیت آن‌هم، امری اسـتقبالی است و نمی‌توانـد طرف اضافه قرار گیرد. بنابراین مسأله علم را که ما برای توضیح کلام مرحوم عراقی مطرح کردیم، با توجه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۶

به کلام امام خمینی رحمه الله هم پاسخ آن را دادیم. در نتیجه کلام مرحوم عراقی نتوانست اشـکال مسأله شرط متأخّر و شرط متقدّم را حل کند.

۲- راه حل مرحوم آخوند

اشاره

ایشـان می‌فرمایـد: شـرایطی که به‌نظر می‌رسـد قاعـده عقلیه در مورد آنهـا تخصـیص خورده بر سه قسم است: قسم اوّل: شـرایطی که مشـروط آنها عبارت از نفس حکم تکلیفی است. قسم دوّم: شرایطی که مشروط آنها عبارت از حکم وضعی شارع است، مثل مسأله صحـت و ملکیـت و امثـال آن. قسم سـوّم: شـرایطی که مشـروط آنهـا عبـارت از مـأمور به است و به حکم تکلیفی یـا حکم وضـعی ارتباطی ندارند. ما باید در ارتباط با هریک از این سه قسم به‌طور جداگانه بحث کنیم. البته مرحوم آخوند نسبت به حکم تکلیفی و وضعی جواب مشترکی مطرح می‌کند.

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با شرایط قسم اوّل

مرحوم آخوند در ارتباط با شـرایط قسم اوّل راه حلّی را ارائه داده که مورد قبول حضـرت امام خمینی رحمه الله نیز قرار گرفته است. قبل از بیان کلام مرحوم آخوند، مثالی را که حضـرت امام خمینی رحمه الله در ارتباط با شـرط متأخّر در مورد شرایط قسم اوّل ذکر کرده‌اند بیان می‌کنیم: ایشان می‌فرماید: مثال شـرط متأخّر در جایی که مشروطش عبارت از نفس تکلیف باشد مسأله شرطیت قدرت بر امتثـال است. قـدرت بر امتثـال، یکی از شـرایط عـامه تکلیـف است. در این مورد گفته‌انـد: مراد از قـدرت بر امتثـال این است که مکلّف، در زمان امتثال، قدرت بر امتثال داشته باشد و لازم نیست که این قدرت، در حال تکلیف وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۷

داشته باشد. اگر مولا به عبدش گفت: «بر تو لازم است فردا به مسافرت بروی»، قدرتی که عقلًا در توجه این تکلیف اعتبار دارد، این نیست که الآن قـدرت بر مسافرت داشـته باشـد بلکه در ظرف امتثال بایـد قـدرت بر امتثال داشـته باشد. در اینجا تکلیف به مسافرت، الآـن تحقّق دارد، زیرا مولاـ برای ایـن تکلیـف، شـرطی- مثـل «إن جـاءك زیـدٌ» و امثـال آن- مطرح نکرده اسـت، بلکـه همین‌الاـن می‌گوید: «یجب علیك أن تسافر غداً».

بنابراین تکلیف به مسافرت، همین‌الان فعلیت پیـدا می‌کنـد. امّا یکی از شـرایط عامه این تکلیف، این است که عبد در فردا قدرت بر سفر داشته باشد درحالی‌که چنین قدرتی الآن وجود ندارد، چون هنوز فردایی نیامده است تا قدرت بر سفر در آن تحقّق داشته باشد. هنوز زمان آینـده نیامـده است، چگونه می‌تواند قدرت مضاف به زمان آینده، اکنون تحقّق داشته باشد؟ بنابراین ما ناچاریم بگوییم: در اینجـا مشـروط- یعنی تکلیف- الآـن تحقّق دارد ولی شـرط آن متأخّر است. همان‌طور که قبلًا گفتیم، مرحوم آخونـد راه حلّی را

مطرح کرده که مورد قبول حضـرت امام خمینی رحمه الله نیز قرار گرفته است. البته کلام مرحوم آخونـد قدری موجز است و نیاز به توضیح دارد. ایشان می‌فرمایـد: افعال اختیاریه که از فاعل مختار صادر می‌شود، چون ارادی است، مسبوق به اراده است و اراده هم دارای مبادی و مقدّماتی است، از جمله مبادئ، تصوّر شیء مراد، تصدیق به فایده آن و ... است. در مورد تصدیق به فایده باید توجه داشت که ما کاری به فایـده واقعی شـیء نداریم، چه‌بسا چیزی دارای یک فایده واقعی باشد ولی فاعل به آن فایده نرسیده تا آن را تصدیق کند و چه‌بسا چیزی دارای ضـرر واقعی است ولی این فاعل عقیده به منفعت آن پیدا کرده است. آنچه در ارتباط با «تصدیق به فایـده» نقش دارد و به‌عنـوان یکی از مقـدّمات اراده مطرح است اعتقـاد فاعـل به منفعت آن است خـواه در واقع آن منفعت وجود داشته باشد یا نه. تصوّر شیء مراد و تصدیق به فایده آن، مربوط به نفس انسان است. درست است که فایده‌ای که مورد تصدیق قرار می‌گیرد، بر وجود خارجی مترتّب است ولی فایده‌ای که بر وجود خارجی مترتّب است نقشی در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۸

مبـدأ اراده نـدارد، بلکه تصـدیق به آن فایده نقش دارد و تصدیق مربوط به نفس انسان است. تصوّر و تصدیق، علم می‌باشـند و علم مربوط به نفس است. العلم إن کـان إذعانـاً للنسبهٔ فتصـدیق و إلّا فتصوّر. سـایر مبادی اراده- مثل عزم و جزم- و حتی خود اراده نیز مربوط به نفس انسان است و واقعیت خارجی آن بعد از تحقّق اراده می‌باشد.[۱۶۶] مرحوم آخوند می‌فرماید: مسأله شرطیت تکلیف همماننـد مسأله افعـال اختیاریه است. چون تکلیف، عمل اختیاری مولاست. بنابراین تمام خصوصـیاتی که در اعمال اختیاریه مطرح است، در تکلیف نیز مطرح خواهـد بود. عمـل اختیـاری نیـاز به اراده دارد، تکلیف هم اراده می‌خواهـد. همان‌طور که در سایر افعال اختیاریه مولا، واقعیت خارجی مربوط به خود فعل است و مقـدّمات دیگرش- مثل اراده و مبادی اراده- مربوط به نفس مولاست، در تکلیف هم همین‌طور است. مولا وقتی به عبد خود می‌گوید: «یجب علیك أن تسافر غداً»، واقعیت خارجی این حکم مربوط به نفس مولا است. مولا، صـدور مسافرت فردا توسط عبـد را تصوّر کرده و فایده آن را مورد تصدیق قرار داده است و چیزی را که شـرطیت برای تکلیف دارد، ملاحظه کرده است. نکته اصـلی که در کلام امام خمینی رحمه الله نیز مطرح شـده این است که مولا می‌دانـد که مکلّف باید در ظرف امتثال،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۹

قدرت بر امتثال داشته باشد. ولی آیا چه چیزی نقش در این شرطیت دارد؟ اگر عبدی به حسب واقع، قدرت بر امتثال در زمان امتثال دارد، امّا مولا- چون مولای عادی است و علم غیب نـدارد- خیال می‌کنـد که عبـد در ظرف امتثال چنین قـدرتی را نـدارد، در اینجا مولا نمی‌تواند چنین دسـتوری را نسـبت به عبد صادر کند، زیرا در چنین مولایی نمی‌تواند مبادی اراده تحقّق پیدا کند. همچنین اگر عبـدی به حسب واقع قـدرت بر امتثـال در زمـان امتثال نـدارد، امّا مولا معتقـد است که عبـد چنین قـدرتی دارد، مولا حقّ دارد چنین دسـتوری نسـبت به عبـد صادر کنـد. بنابراین مسأله قـدرت بر امتثال در زمان امتثال مثل مسأله تصـدیق به فایـده است. همان‌طور که آنچه در مسأله تصـدیق به فایـده نقش دارد، اعتقاد فاعل به فایـده داشـتن شـیء مراد است نه وجود فایـده واقعی. در باب قـدرت بر امتثـال در زمـان امتثال هم، قـدرت واقعی ملاك نیست بلکه ملاكْ اعتقاد مولا به این است که عبـد در زمان امتثال قـدرت بر امتثال دارد. پس اگرچه معروف این است که «قـدرت بر امتثال، شـرط تکلیف است و در جایی که مأمور به مربوط به آینـده است، قدرت بر امتثـال متـأخّر از تکلیف است» ولی واقعیت چیز دیگری است و بـا توجه به اینکه تکلیفْ عمـل اختیـاری مولا و مسبوق به اراده و مبادی اراده است، آنچه در واقع شرطیت برای تکلیف دارد، عبارت از تشخیص مولا است که مربوط به نفس مولا بوده و ارتباطی به خارج نـدارد. و اگر مربوط به نفس مولا شد، مقارن با تکلیف خواهد بود. و درحقیقت، آنچه متأخّر از تکلیف است، واقعیت قدرت خـارجیه است که چون ظرفش زمـان آینـده است در زمـان آینـده تحقّق پیـدا می‌کنـد. ولی واقعیت قـدرت خـارجیه، شـرطیت برای تکلیف نـدارد، همـان‌طور که در بـاب افعـال اختیـاریه، تصـدیق به فایـده شـرطیت دارد نه وجود فایـده واقعیه. در نتیجه قاعـده عقلیه

هیچ‌گونه انخرامی پیدا نمی‌کند.[۱۶۷]

آیا کلام مرحوم آخوند در تمام موارد شرایط تکلیف پیاده می‌شود؟ تکلیف- که در اینجا مضاف الیه شرایط قرار گرفته است- دارای دو معنا است:

معنای مصدری و معنای اسم مصدری. تکلیف به معنای مصدری یعنی حکم کردن و دستور صادر کردن و این همان چیزی است که مرحوم آخوند در مورد آن فرمود: «این عمل اختیاری مولاست و مسبوق به اراده و مبادی اراده است و آنچه در این عمل اختیاری نقش دارد همین مسائل نفسانی است». ولی تکلیف به‌معنای اسم مصدری هم می‌آید. مثلًا «ایجاب» معنای مصدری و «وجوب» معنای اسم مصدری برای تکلیف است. ما بعضی از چیزها را ملاحظه می‌کنیم که به‌حسب واقع شرطیت برای ایجاب ندارد امّا شرطیت برای وجوب دارد. مثلًا ایجاب الآن واقع شده امّا تا زمانی که آن شرط در خارج تحقّق پیدا نکند حکم فعلیت پیدا نمی‌کند. به‌عبارت دیگر: مرحله ایجاب، همان مرحله انشاء بوده و مرحله وجوب، مرحله فعلیت است. مرحله انشاء، اضافه به حکم مولا- و حاکم دارد امّا مرحله فعلیت، اضافه به مولا ندارد بلکه اضافه به حکم به‌معنای اسم مصدری دارد. مثلًا اگر مولا بگوید: «إن جاءك زیدٌ فأكرمه» این یک حکم تعلیقی انشائی است که به‌عنوان اینکه قول مولا و عمل اختیاری مولاست، الآن تحقّق پیدا کرده است. مولا- اکرام زید را تصوّر کرده و تصدیق به فایده آن نموده و حتی مجیء زید را به‌عنوان شرطیت در نفس خودش آورده سپس انشاء حکم کرده است بعد از اینکه انشاء تمام شد، مأمور باید در انتظار تحقّق شرط- یعنی آمدن زید- باشد. چون وجوب اکرام انشائی تعلیقی، در صورتی فعلیت پیدا می‌کند که مجیء زید در خارج تحقّق پیدا کند.

پس در اینجا وجود ذهنی مجیء زید، شرطیت دارد برای مرحله انشاء حکم. امّا وجود خارجی مجیء زید شرطیت دارد برای مرحله فعلیت حکم. یعنی وجوب اکرام، به‌معنای اسم مصدری، در صورتی گریبان مأمور را می‌گیرد که مجیء زید در خارج حاصل شده

باشد. بنابراین در اینجا توانسته‌ایم مشروطی را به نام حکم تصوّر کنیم که شرط آن عبارت از وجود خارجی یک چیز است. در نتیجه اگر ما تکلیف را به‌معنای انشاء و صدور حکم از جانب مولا بدانیم، جز مراحل نفسانی چیز دیگری در آن نقش ندارد. امّا در شرعیات، شرایط تکلیف این‌گونه نیست. وقتی مولا دو ساعت به غروب آفتاب می‌گوید: «إذا جاء وقت غروب الشمس یجب علیك صلاة المغرب و العشاء»، چه چیز در وجوب صلاة مغرب و عشاء نقش دارد؟ اگر وجود ذهنی غروب شمس نقش دارد، وجود ذهنی قبل از تحقّق غروب هم حاصل است، پس چرا قبل از تحقّق غروب، نماز مغرب و عشاء واجب نیست؟ آنچه در حکم- به‌معنای اسم مصدری- و در فعلیت وجوب نماز مغرب و عشاء نقش دارد این است که غروب شمس در خارج تحقّق پیدا کند. آیا برای شرط متأخّر و متقدّم می‌توان در شرعیات مثالی پیدا کرد؟ ما در دوره قبل گفتیم: در شرعیات مثالی برای شرط متأخّر و متقدّم وجود ندارد ولی پس از تأمّل بیشتر به‌نظر می‌رسد که بنا بر یک مبنا بتوان مثالی برای آن مطرح کرد. حال فرض می‌کنیم در شرعیات مثالی برای آن نداشته باشیم و در مثال «إن جاءك زید فأكرمه» نیز مجیء زید را شرط مقارن برای فعلیت وجوب اکرام- به‌معنای اسم مصدری- بدانیم و بگوییم: تا وقتی مجیء زید تحقّق پیدا نکرده، وجوب اکرام- به‌معنای اسم مصدری- تحقّق و فعلیت ندارد و به‌مجرّداینکه مجیء زید تحقّق پیدا کرد، همان لحظه، وجوب اکرام هم تحقّق پیدا می‌کند. همان‌طور که مسأله تحقّق وقت غروب شمس در خارج با وجوب صلاة مغرب و عشاء مقارنت زمانی دارد. امّا اگر مولا بگوید: «إن جاءك زیدٌ فأكرمه بعد ساعتین»، یعنی دو ساعت بعد از مجیء زید در خارج، وجوب اکرام می‌آید. در اینجا شرط تکلیف، متقدّم بر تکلیف می‌شود و نمی‌توان آن را به وادی وجود ذهنی برد، چون آن مجیء زید که دو ساعت بعد از آن مسأله وجوب اکرام می‌آید، عبارت از مجیء زید در خارج است نه آن مجیء که در ذهن مولاست».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۲

حال ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: «شما این مسئله را چگونه با قاعده عقلیه ۱۶۸] تطبیق می‌دهید؟ این را که نمی‌شود به وجود ذهنی ارجاع داد، زیرا در اینجا معنای مصدری- که مربوط به مولا بود- مطرح نیست بلکه معنای اسم مصدری مطرح است و معنای اسم مصدری مربوط به فعلیت حکم است به‌همین‌جهت می‌گوییم: مجیء زید به‌عنوان شرط تکلیف است». ذکر این نکته لازم است که اشکال ما به مرحوم آخوند مبتنی بر این نیست که در شرعیات مثالی برای شرط متقدّم یا متأخّر پیدا کنیم، بلکه اشکال بر ایشان وارد است هرچند مثال شرعی هم برای آن پیدا نشود. امّا مثال شرعی که به‌نظر ما رسیده این است که در باب وجوب حج، مشهور قائل به واجب معلّق شده‌اند. مشهور می‌گویند: «کسی که امروز استطاعت پیدا می‌کند، همین امروز حج برایش وجوب پیدا می‌کند و فرا رسیدن وقت به‌عنوان قید برای واجب است». ولی بعضی واجب معلّق را قبول ندارند و می‌گویند: «اراده نمی‌تواند به امر استقبالی تعلّق بگیرد». ما در جای خود خواهیم گفت که حق با مشهور است ولی فعلًا کاری به آن نداریم. امّا سؤال این است که کسانی که واجب معلّق را قبول نکرده‌اند، با مسأله حج چگونه برخورد می‌کنند؟ از یک طرف شرطیت استطاعت برای وجوب حج را نمی‌توانند منکر شوند و از طرف دیگر زمان را هم شرط وجوب می‌دانند نه قید برای حج. در نتیجه کسی که مثلًا دو ماه قبل از موسم حج استطاعت پیدا کرد، حج برایش واجب نمی‌شود بلکه استطاعت شرطیت دارد برای وجوبی که در موسم حج- یعنی هشتم ذی‌حجّه- تحقّق پیدا می‌کند. اینان نه می‌توانند شرطیت استطاعت را انکار کنند- چون ضروری فقه است- و نه می‌توانند مسأله دخالت زمان در وجوب را منکر شوند، چون واجب معلّق را منکرند و می‌گویند: معنا ندارد چیزی قبل از وقت خودش وجوب پیدا کند، همان‌طور که وجوب نماز مغرب و عشاء بعد از غروب شمس است، زمان وجوب حج هم موسم حج است. ما از منکرین واجب معلّق سؤال می‌کنیم: «آیا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۳

استطاعتی که شرط وجوب حج است، استطاعتی است که روز هشتم ذی‌حجّه حاصل شود؟» هیچ فقیهی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود، چون استطاعت روز هشتم ذی‌حجّه نمی‌تواند انسان را به مکّه برساند. بنابراین اینان چاره‌ای ندارند جز اینکه بگویند: «استطاعت الآن، با وجود خارجی‌اش، شرطیت دارد برای وجوب حج در موسم خودش». پس بنا بر قول به انکار واجب معلّق، ما توانستیم در شرعیات مثالی برای شرط متقدّم بر مشروط پیدا کنیم. البته همان‌طور که گفتیم: «این مثال بنا بر مبنای انکار واجب معلّق است». امّا کسانی- چون مرحوم آخوند و مشهور- که واجب معلّق را پذیرفته‌اند می‌گویند: «الآن که مستطیع می‌شود، حج برای او واجب می‌شود و بین شرط و مشروط مقارنت وجود دارد و زمان به عنوان قید برای واجب است». ممکن است کسی بگوید: که اگر ما واجب معلّق را انکار کردیم و گفتیم:

«استطاعتی که مثلًا دو ماه قبل از موسم حج حاصل شده، شرط است برای وجوب حج در موسم حج» در این صورت، اشکالی مطرح می‌شود و آن این است که: استطاعت، حدوثش به تنهایی برای وجوب حج کفایت نمی‌کند بلکه باید این استطاعت تا زمان حج باقی باشد. به‌عبارت دیگر: ما در باب شرط متقدّم، در جاهایی که قاعده عقلیه انخرام پیدا می‌کرد، موردش را باید جایی فرض کنیم که شرط متقدّمْ وجود پیدا کرده و منعدم شود، امّا اگر تا زمان مشروط باقی ماند، دیگر آن را شرط متقدّم نمی‌نامند بلکه چنین شرطی شرط مقارن خواهد بود، چون بقاء این شرط دخالت در مشروط دارد و بقایش مقارن با مشروط است، چون ما در مورد شرط مقارن گفتیم: شرط مقارن، معنایش این است که وجود شرط با حدوث مشروط مقارن باشد خواه وجود شرط هم در همان زمان حادث شده باشد یا قبلًا حادث شده و تا زمان مشروط باقی مانده باشد. حاصل اشکال این که در مسأله استطاعت و حج، اگر استطاعتی که قبل از موسم حاصل شده تا زمان حج باقی نماند، حج هم واجب نخواهد بود و اگر باقی بماند دیگر شرط متقدّم نیست بلکه شرط مقارن است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۴

ما در پاسخ می‌گوییم: در آنجایی که ما گفتیم: «اگر شرطْ وجود پیدا کرده و باقی بماند، شرط مقارن است» به این جهت بود که آنچه دخالت در مشروط داشت وجود شرط در همان زمان مقارن با تحقّق مشروط بود و وجود آن در زمان‌های قبلی هیچ نقشی در مسئله نداشت. لذا ما از آن به شرط مقارن تعبیر می‌کردیم، اگرچه آن شرط ده روز قبل از مشروط وجود پیدا کرده باشد. امّا در مورد مثال حج نمی‌توان این‌گونه فرض کرد. درست است که اگر دو ماه قبل از حج مستطیع شد و بعد از یک ماه استطاعت او زایل شد، حج برای او واجب نیست، ولی اگر استطاعت قبلی تا زمان حج باقی ماند، آیا حج از چه زمانی واجب بوده است؟ اگر گفته شود: «چون در موسمْ مستطیع است، پس وجوب حج در موسم است و استطاعت به‌عنوان شرط مقارن است»، لازمه این حرف این است که اگر کسی در موسم حج مستطیع شود، حج برایش واجب شود درحالی‌که کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود. لذا چاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود: «اگر استطاعت دو ماه قبل از موسم حج حاصل شد و تا زمان حج باقی ماند، حج از همان زمان حصول استطاعت واجب بوده است. در این صورت، براساس فرض انکار واجب معلّق، چگونه می‌توان بین این دو مطلب جمع کرد که از طرفی فرا رسیدن زمان حج در وجوب نقش داشته باشد و از طرفی استطاعت دو ماه قبل- به همین عنوان، نه به‌عنوان اینکه باقی است و در آن لحظه مقارن با زمان حج، مستطیع است ۱۶۹]- نقش داشته باشد. در نتیجه راه حلّ مرحوم آخوند و امام خمینی رحمه الله نتوانست اشکال شرط متقدّم و متأخّر را در همه موارد حلّ کند، چون راه حلّ این دو بزرگوار فقط در مورد شرایط مربوط به انشاء حکم- که در ارتباط با عمل مولاست- قابل قبول بوده امّا شرایطی که مربوط به فعلیت حکم و تکلیف به معنای اسم مصدری است، بدون تردید، خارجیت آنها نقش دارد نه وجود ذهنی‌شان.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۵

با توجه به این که راه حلّ مرحوم آخوند و امام خمینی رحمه الله نتوانست اشکال انخرام قاعده عقلیه به‌سبب شرط متقدّم و متأخّر را حل کند، ما باید راه حلّ دیگری را پیدا کنیم. به‌نظر می‌رسد بهترین راه حلّ همان چیزی است که مرحوم عراقی مطرح کردند.

ولی ایشان مسئله را خیلی توسعه داده و می‌خواست در تکوینیات هم پیاده کند که ما آن را نپذیرفتیم. امّا اگر کاری به تکوینیات نداشته باشیم و نخواهیم از راه تکوینیات، مسائل اعتباری شرعی را حل کنیم، بهترین راه همین است که بیاییم بین این دو تفکیک کرده و بگوییم: قاعده عقلیه‌ای که مرحوم آخوند ذکر کرده و فرمودند: «علت و اجزاء علت، تقدّم رتبی بر معلول دارد ولی ازنظر زمانی مقارن با معلول است»، مربوط به علت و معلول است و علت و معلول آنجایی است که واقعیت و تأثیر و تأثّری مطرح باشد. امّا در ارتباط با تکلیف- که یک امر اعتباری است ۱۷۰]- اگر چیزی شرطیت برای این امر اعتباری پیدا کرد، این‌گونه نیست، اگرچه آن چیز یک واقعیت خارجیه باشد، مثلًا زوال شمس یک واقعیت خارجیه است که به‌عنوان شرط برای وجوب نماز ظهر و عصر- که امری اعتباری است- قرار گرفته است، این مثل شرطیت مجاورت جسم برای احراق به نار نیست آنجا احراقْ یک واقعیت است، شرطیت هم واقعیتی دارد، اگر آتش وجود داشته باشد ولی مجاورت نباشد، احتراقی تحقّق پیدا نمی‌کند. چگونه می‌توان این قاعده فلسفی را که محورش عبارت از واقعیات و تکوینیات است، در امور اعتباریه پیاده کرد؟ ممکن است کسی بگوید: شما می‌گویید: «این مسائل، از مسائل اعتباریه است و مورد قاعده عقلیه‌ای که مرحوم آخوند مطرح کرد، عبارت از واقعیات است» درحالی‌که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۶

در تقسیم شرایط به عقلیه و شرعیه گفتید: «شرایط شرعیه به شرایط عقلیه رجوع می‌کند» نتیجه این می‌شود که باید این قاعده عقلیه، در مورد شرایط شرعیه هم پیاده شود پس چرا اینجا شما شرایط شرعیه را از شرایط عقلیه جدا می‌کنید؟ در پاسخ می‌گوییم ما که شرایط شرعیه را به شرایط عقلیه ارجاع دادیم، به این دلیل بود که در باب مقدّمیت یک صغری لازم است و یک کبری. در مقدّمات شرعیه، صغری را شارع می‌گوید. مثل اینکه می‌گوید: «الطهارة شرط للصلاة» ولی ما گفتیم:

«اساس مقدّمیت را کبری تشکیل می‌دهد و آن این است که بعد از احراز شرطیت، عقل حکم می‌کند که مشروط نمی‌تواند بدون شرط تحقّق پیدا کند». ولی در اینجا کاری به کبری نداریم تا شما بگویید: «محور در باب مقدّمیت، عبارت از کبری است و کبری هم مربوط به عقل است» بلکه ما می‌خواهیم صغری را معنا کنیم. می‌خواهیم بگوییم:

«وقتی شارع، زوال شمس را شرط وجوب صلاۀ می‌داند، مشروط- یعنی وجوب صلاۀ- امری اعتباری است اگرچه شرط آن- یعنی زوال شمس- واقعیتی خارجی است» بنابراین همین صغری مسئله را از قاعده عقلیه‌ای که در باب شرط متأخّر و متقدّم مورد بحث قرار می‌گیرد جدا می‌کند، چون قاعده عقلیه در جایی است که شرط و مشروط از امور واقعی و تکوینی باشند، امّا آنجایی که یکی از آنها- حتی اگر مشروط باشد- امری اعتباری باشد، از مورد قاعده عقلیه خارج می‌شود. آنچه سبب شده این دو مسئله با یکدیگر مخلوط شوند و قاعده عقلیه‌ای که در مورد واقعیات است در امور شرعیه اعتباریه هم مطرح شود، این است که تعبیراتی چون سببیت و شرطیت و مانعیت که در تکوینیات به‌کارمی‌رود، در شرعیات هم مورد استفاده قرار گرفته است.

درحالی‌که قاعده عقلیه ملاک دارد و بر محور استعمال و اصطلاح دور نمی‌زند. حتی خود این اصطلاحاتی که در تکوینیات به‌کارمی‌روند ملاک دارند، یعنی از سبب تکوینی نمی‌توان به شرط تعبیر کرد، همان‌طور که از شرط تکوینی نمی‌توان به سبب تعبیر کرد. اگر می‌گوییم: «النار سبب للإحراق» و «مجاورۀ الجسم شرط للإحراق» و «الرطوبۀ مانعۀ من الإحراق»، این‌ها هرکدام براساس ملاک خاصّی است. وقتی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۷

می‌گوییم: «النار سبب للإحراق»، معنایش این است که احراق، مترشّح و متولد از نار است. و یا وقتی می‌گوییم: «مجاورۀ الجسم شرط للإحراق»، معنایش این است که نفس مجاورت چیزی نیست که احراق از آن متولد شود بلکه مجاورت نقش دارد در اینکه آن مقتضی و سبب، در احراق تأثیر کند. بنابراین نمی‌توان گفت: «المجاورۀ سبب للإحراق»، آنچه مؤثّر در احراق است چیزی جز نار نیست. ولی گویا باید بین مؤثّر و متأثّر چیزی واسطه شود تا آن دو را به یکدیگر مرتبط کند و آن چیز عبارت از مجاورت است. پس نمی‌توان نسبت نار و مجاورت را به احراق نسبت واحدی دانست. درست است که هرکدام نباشند احراق تحقّق پیدا نمی‌کند ولی ما باید جانب وجود مسئله را ملاحظه کنیم نه جانب عدم را، زیرا حتی با انتفاء یکی از اجزاء علت هم معلول منتفی می‌شود، خواه آن جزء عبارت از سبب باشد یا شرط یا عدم المانع ولی این به آن معنا نیست که ارتباط همه این‌ها با معلول، یک نوع ارتباط است. ما این مسئله را در تعبیرات ارتکازی خودمان نیز مشاهده می‌کنیم، مثلًا وقتی مجاورت تحقّق پیدا کرد، ما نمی‌گوییم: «آنچه مؤثّر در احراق بوده عبارت از نار و مجاورت است و نحوه تأثیر هر دو در احراق، یکسان است». در نتیجه هریک از عناوین سببیت و شرطیت و مانعیت [۱۷۱] براساس ملاک خاصّی هستند. امّا وقتی وارد شرعیات می‌شویم می‌بینیم این تعبیرات در موارد بسیاری مطرح شده است. مثلًا فقهاء استطاعت را شرط وجوب حج، عقد بیع را سبب حصول ملکیت بایع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسبت به مبیع، عقد نکاح

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۸

را سبب حصول علقه زوجیت بین زوجین و حدث را مانع از صلاۀ می‌دانند. درحالی‌که اوّلًا: وجوب، ملکیت، زوجیت و صلاۀ از امور اعتباری هستند. و ثانیاً: این تعبیرها- برخلاف تعبیراتی که در مورد تکوینیات ملاحظه می‌شود- براساس ملاک خاصّی نیستند، [۱۷۲] اگر ما به‌جای «الاستطاعۀ شرط لوجوب الحج» بگوییم: «الاستطاعۀ سبب لوجوب الحج»، چه مشکلی پیش می‌آید؟ اگر به‌جای «عقد البیع سبب لحصول الملکیۀ» بگوییم: «عقد البیع شرط لحصول الملکیۀ» چه اشکالی دارد؟ بلکه چه‌بسا این تعبیر بهتر باشد، چون ملکیت را عقلاء و شارع اعتبار می‌کنند و شرط اعتبار ملکیت این است که بین بایع و مشتری قراردادی معاملی تحقّق پیدا کند. و همین‌طور در مورد زوجیت. این مطلب از کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نیز استفاده می‌شود که اطلاق سبب و شرط و

مانع در باب شرعیات ضابطه‌ای مانند باب تکوینیات ندارد و اطلاق سبب به‌جای شرط و اطلاق شرط به‌جای سبب صحیح است.[۱۷۳] در نتیجه مورد قاعده عقلیه‌ای که مرحوم آخوند مطرح کرد، عبارت از تکوینیات است. در باب تکوینیات، اطلاق سبب، شرط و مانع براساس ملاک خاصّی است، امّا در باب شرعیات که ما برای اطلاق سبب و شرط و مانع ملاکی نمی‌توانیم پیدا کنیم، [۱۷۴] نمی‌توانیم قاعده عقلیه را پیاده کنیم و همان‌طور که در باب تکوینیات باید اجزاء علت از نظر رتبه تقدّم بر معلول داشته و از نظر زمان تقارن داشته باشند، در باب شرعیات هم بگوییم: «شرط نمی‌تواند تأخّر از مشروط داشته باشد».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۹

البته باید توجه داشت که وقتی ما می‌گوییم: «استعمال شرط و سبب و مانع در تشریعیات، براساس ملاک نیست»، تصوّر نشود که استعمال این‌ها بدون دلیل و بی‌جهت است بلکه مراد این است که استعمال این عناوین در تشریعیات استعمال مجازی و استعاره‌ای است یعنی ما عناوین تکوینیات را در تشریعیات به‌صورت استعاره آورده‌ایم، همان‌طور که اطلاق اسد بر زید شجاع، اطلاق مجازی به علاقه مشابهت است، استعمال سبب و شرط هم در شرعیات به‌همین‌صورت است و الّا واقعیتی پشت این عناوین تحقّق ندارد. پس چرا ما قاعده فلسفیه‌ای را که مربوط به تکوینیات و واقعیات است در اینجا بیاوریم تا در حلّ آن با مشکل برخورد کنیم؟ بنابراین در ارتباط با قسم اوّل از مواردی که توهّم انخرام قاعده عقلیه پیش آمده بود، نتیجه این شد که این‌ها مسائل اعتباریه‌اند و قاعده عقلیه در مورد آنها جریان ندارد.

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با شرایط قسم دوّم

همان گونه که گفتیم: مرحوم آخوند برای حلّ اشکال انخرام قاعده عقلیه به سبب شرط متقدّم و متأخّر فرمودند: «شرایطی که به‌نظر می‌رسد قاعده عقلیه در مورد آنها تخصیص خورده بر سه قسم است: شرایط تکلیف، شرایط وضع، شرایط مأمور به». آنچه تا اینجا مورد بحث قرار گرفت، شرایط تکلیف بود، اکنون شرایط قسم دوّم- یعنی شرایط وضع- را مورد بحث قرار می‌دهیم: مثال شرایط وضع: در مورد بیع فضولی اگر قائل شدیم اجازه بعدی کاشف است و کشف هم حقیقی است، معنایش این می‌شود که ملکیت، حقیقتاً هنگام بیع حاصل شده است. آن‌وقت گفته‌اند: چگونه می‌شود اجازه‌ای که مثلًا یک ماه بعد از بیع تحقّق پیدا کرده، کشف کند از اینکه ملکیتْ یک ماه قبل حاصل شده است؟ این مثال برای شرط متأخّر است که مشروط آن عبارت از ملکیت هنگام معامله- که حکم وضعی است- می‌باشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۰

مرحوم آخوند می‌فرماید: همان راه حلّی را که در ارتباط با شرایط تکلیف مطرح کردیم، در اینجا هم جریان دارد. در باب تکلیف گفتیم: «تکلیف، یک عمل اختیاری و فعل ارادی است که از مولا صادر شده است و اعمال اختیاریه، مربوط به مراحل نفسانی مولاست، بنابراین مراحلی- به‌صورت شرط و غیر شرط- که در تکلیف نقش دارند، مربوط به عالم نفس مولاست. به‌عبارت دیگر: وجودات ذهنیه، در تکلیف مولا نقش دارد». در اینجا نیز می‌گوییم: «اجازه لاحقه می‌خواهد در حکم مولا به ملکیت، تأثیر کند و حکم مولا به ملکیت، یک عمل اختیاری صادر از مولا است. عمل اختیاری صادر از مولا، مسبوق به مراحلی نفسانی است و وجود خارجی تأثیری در آن ندارد، بلکه وجودات ذهنیه- اعم از تصوّر و تصدیق- در حکم مولا نقش دارند، خواه حکم تکلیفی باشد، خواه وضعی.[۱۷۵]: همان اشکالی که نسبت به کلام ایشان در ارتباط با شرایط قسم اوّل مطرح کردیم در اینجا نیز جریان دارد. ما گفتیم: معنای «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» این است که تحقّق مجیء زید در خارج، شرط برای فعلیت وجوب اکرام است. آیا فعلیت حکم به مولا ارتباط ندارد؟ کسی نمی‌تواند بگوید: «آنچه مربوط به مولاست، انشاء حکم می‌باشد و در انشاء حکم هم، وجود

ذهنی مجیء زیـد نقش داشـته و مجیء خـارجی زیـد در فعلیت حکم نقش دارد و فعلیت حکم مربـوط به مولاـ نیست»، بلکه فعلیت حکم هم مربـوط به مولاـست و ملاـحظه می‌شود که مجیء خـارجی در آن نقش دارد. در اینجـا هم می گوییم: درست است که در وقت انشاء وقتی مولا می گوید: «اگر اجازه لاحقه بیاید، ملکیتْ از حین عقد است»، در اینجا وجود ذهنی اجازه لاحقه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۱

مطرح است ولی تا وقتی اجازه در خارج تحقّق پیـدا نکنـد، ملکیت شـرعیه تحقّق پیـدا نمی کنـد. بنابراین اجازه خارجی بعدی شـرط برای ملکیت شـرعیه یـک ماه قبل است. اگر اجازه خارجی ارتباطی به ملکیت نـدارد پس تحقّق آن در خارج چه ضـرورتی دارد؟ و مرحوم آخونـد چـاره‌ای جز پـذیرفتن شـرط متأخّر نـدارد. پس اشـکال انخرام قاعـده عقلیه را چگونه جواب می‌دهـد؟ راه حل همان چیزی است که در مورد شـرایط تکلیف گفتیم و حاصل آن این است که شـرطیت در اینجا غیر از شـرطیت در باب تکوینیات است. در باب تکوینیات، شـرط نمی‌توانـد متأخّر از مشـروط یا مقدّم برآن باشد، امّا در امور اعتباریه که قاعده عقلیه در آنها جریان ندارد، مانعی نـدارد. اینجا مشـروط عبارت از ملکیت است که امر اعتباری می‌باشـد و شـرطیت هم یک شـرطیت مجازی است، نه شـرطیت واقعی که در باب تکوینیات مطرح است.

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با شرایط قسم سوّم

مرحوم آخونـد فرمود: «شـرایطی که در مورد آنهـا توهم انخرام قاعـده عقلیه پیش می‌آیـد بر سه قسم است: شـرایط تکلیف، شـرایط وضع و شـرایط مکلّف به». تا اینجا دو قسم از شـرایط را مورد بررسی قرار دادیم و اکنون نوبت به قسم سوّم- یعنی شرایط مأمور به- می‌رسد. مقصود از شـرایط مأمور به، شـرایط شرعیه‌ای است که در صحّت مأمور به نقش دارد،[۱۷۶] مثل اغسال لیلیه زن مستحاضه که شرعاً

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۲

شرطیت دارد برای صـحت مـأمور به که عبـارت از روزه روز گذشـته است. مرحوم آخونـد در ارتبـاط بـا این قسم از شـرایط، همان مطلبی را مطرح می کنـد که مرحوم محقّق عراقی مطرح کردنـد. بـا این تفاوت که محور اساسـی در راه حلّ مرحوم عراقی عبارت از مسأله اضـافه بـود کـه دایره‌اش را به تکوینیـات هم سـرایت داده بـود و می‌فرمـود: مسأله شـرطیت در تکوینیّات هم به یـک اضـافه برمی گردد، مضـاف الیه آن ممکن است مقـارن با مضاف یا متقـدّم بر مضاف و یا متأخّر از آن باشـد. ولی مرحوم آخونـد برای حلّ اشـکال در این قسم سوّم مسأله اضافه را فقط در ارتباط با شـرایط شـرعیه و در محـدوده شـرع مطرح می کند، امّا در باب تکوینیات، اضافه را مطرح نمی کنـد. ایشان می‌فرمایـد: در باب مأمور به، عـدلیه معتقدنـد که مأمور به باید دارای حسن و مصـلحت و منهی عنه بایـد دارای قبـح و مفسـده باشـد. در مقابل عـدلیه، عدّه‌ای دیگر عقیده دارند که لازم نیست مأمور به دارای حسن و مصـلحت باشـد بلکه همین مقـدار که غرض مولاـ به آن تعلّق گرفته و محصّـِل غرضـی از اغراض مولا باشـد کفایت می کنـد در اینکه مأمور به قرار گیرد. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: براساس هر دو مبنا فرقی نـدارد. ما باید ببینیم چه چیزی دخالت در حسن دارد؟ چه چیزی می‌تواند مـدخلیت در تحقّق غرض مولا و تعلّق غرض مولا داشـته باشـد؟ می‌فرماید: وجوه، عناوین و اعتبارات نقش مؤثّری در مسأله حسن و در مسأله تعلّق غرض مولا دارد. ولی آیا این عناوین از کجا پیدا می‌شود؟ می‌فرماید:

یکی از چیزهایی که در تحقّق این عناوین نقش دارد عبارت از اضافات است. اضافه‌ها

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۳

ریشه تحقّق حسن و تحقّق غرض مولاـ می‌توانـد قرار گیرد. وقتی که اسـاس کـار به اضـافه برگشت کرد، همان حرف مرحوم عراقی

مطرح می‌شود. مرحوم عراقی می‌فرمود: دایره اضافه، یک دایره وسیعی است و مضاف می‌تواند به مضاف الیه مقارن یا متقدّم یا متأخّر اضافه داشته باشد. حال در مسأله صوم مستحاضه، بنا بر معیاری که مرحوم آخوند فرموده است باید بگوییم: «معنای اشتراط این است که بین این صوم و بین این غسل یک اضافه و ارتباطی وجود دارد که ما از آن به تعقّب تعبیر کرده و می گوییم: «الصوم المتعقّب بالغسل».

بنابراین، همین اضافه است که صوم را صوم حسن و مأمور به می‌کند و آن را متعلّق غرض مولا قرار می‌دهد. ولی اضافه و ارتباط صوم با غسل باید به کیفیتی باشد که بتوانیم عنوان تعقّب را به آن بدهیم و عنوان تعقّب در زمانی تحقّق پیدا می‌کند که بین صوم و غسل فاصله و تقدّم و تأخّر زمانی تحقّق داشته باشد. پس خلاصه کلام مرحوم آخوند در ارتباط با شرایط مأمور به این است که معنای شرطیت در خصوص شرعیات- نه در تکوینیات- به اضافه رجوع می‌کند و اضافه عنوانی به صوم می‌دهد که صوم را مشتمل بر یک مصلحت لازمهٔ الاستیفاء کرده و آن را موافق با غرض مولا می‌کند. و هنگامی که مسئله به اضافه برگشت کرد، همان دایره وسیع در باب اضافه در اینجا پیاده می‌شود.[۱۷۷] مضاف الیه در امر اضافی می‌تواند مقارن یا متقدّم یا متأخّر باشد.[۱۷۸] بیان مرحوم آخوند اشکال کمتری نسبت به کلام مرحوم عراقی دارد، چون مرحوم عراقی مسئله را در مورد تکوینیات هم پیاده کرده ولی مرحوم آخوند فقط در محدوده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۴

شرایط شرعیه مطرح کرده است. امّا درعین‌حال همان جوابی که امام خمینی رحمه الله نسبت به کلام مرحوم عراقی مطرح کردند در اینجا نیز جریان پیدا می‌کند. می گوییم: در اضافه باید طرفین آن تحقّق داشته باشد. نمی‌شود ابوّت تحقّق داشته باشد و بنوّت تحقّق نداشته باشد. در اینجا تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که در باب علت و معلول‌های واقعی که می گفتیم: «علت تقدّم رتبی بر معلول دارد و تقارن زمانی با معلول دارد»، یعنی وقتی وجود این‌ها را ملاحظه می‌کنیم می گوییم: «تقارن وجودی دارند» امّا وقتی رتبه آنها را ملاحظه می‌کنیم می گوییم: «رتبه علت مقدّم بر رتبه معلول است، چون معلول مترشح و متولد از علت است». ولی حرف سوّمی هم مطرح است و آن این است که آیا بین اتّصاف علت به علیت و اتّصاف معلول به معلولیت چه نسبتی وجود دارد؟ جواب این است که این‌ها متضایفین هستند و لازمه تضایف این است که در اتّصاف به علیت و اتصاف به معلولیت حتی تقدّم رتبی هم وجود ندارد بلکه این دو کاملًا مقارن با هم می‌باشند. نمی‌توانیم بگوییم: «چون ذات علت، تقدّم رتبی بر ذات معلول دارد، در اتّصاف به علیت هم تقدّم رتبی بر اتّصاف به معلولیت دارد». علیت و معلولیت مانند ابوّت و بنوّت می‌باشند. با اینکه ابن، مترشح و متولد از اب است ولی نمی‌توان گفت:

«ابوّت در رتبه‌ای مقدّم بر بنوّت است». وقتی این‌ها متضایفین شدند، ما- به تبعیت از امام خمینی رحمه الله- همان اشکال سابق را بر مرحوم آخوند وارد کرده می گوییم: «چگونه می‌شود که مضاف و اضافه الآن تحقّق داشته باشد ولی مضاف الیه آن بعداً تحقّق پیدا کند؟ شیء غیر موجود، چگونه وصف مضاف الیه پیدا می‌کند؟» و وقتی مسأله مضاف الیه کنار رفت، مضاف هم کنار می‌رود. نمی‌شود گفت: «مضاف- با وصف مضاف بودن- تحقّق دارد، اضافه هم تحقّق دارد ولی مضاف الیه آن تحقّق ندارد». این مسئله غیر قابل تعقّل است.[۱۷۹]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۵

در نتیجه کلام مرحوم آخوند قابل قبول نیست و ما نمی‌توانیم اشکال مسأله شرط متأخّر را از راه اضافه حل کنیم.

۳- راه حلّ دیگر

برای حلّ اشکال می گوییم: یکی از تقسیمات مقدّمه، تقسیم به «عقلیه، شرعیه و عادیه» بود و ما در باب مقدّمات شرعیه دو احتمال مطرح کردیم: احتمال اوّل: مقدّمات شرعیه، واقعیات و حقایقی باشند که شارع- براساس احاطه علمی که نسبت به تمام واقعیات دارد- از این‌ها پرده برداشته و برای ما کشف کرده است. عقل ما نمی‌تواند ارتباط بین وضو و صلاهٔ یا ارتباط بین غسل شب آینده و روزه روز گذشته مستحاضه را درک کند. شارع آمده و با «لا صلاهٔ إلّا بطهور»[۱۸۰] گویا ما را ارشاد می کند که به حسب واقع، وضو شرطیت برای نماز دارد ولی چون شما آن را با عقل‌هایتان درک نمی کنید من شما را به‌سوی آن راهنمایی می کنم. احتمال دوّم: مقدّمات شرعیه مانند وجوب، حرمت، ملکیت، زوجیت و سایر احکام شرعیه، از امور اعتباریه باشند که شارع و عقلاء آنها را اعتبار کرده‌اند. یعنی «لا صلاهٔ إلّا بطهور» مانند (أقیموا الصّلاهٔ) است. همان‌طور که (أقیموا الصّلاهٔ) به‌معنای ایجاب اقامه صلاهٔ- که یک امر اعتباری است- می‌باشد، «لا صلاهٔ إلّا بطهور» هم شرطیت اعتباریه را جعل می کند و به واقعیات کاری ندارد. مگر وجوب صلاهٔ، یک واقعیتی دارد که شروط آن دارای واقعیت باشند؟ خیر، همان‌طور که اصل وجوب صلاهٔ امری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۶

اعتباری است، مشروط بودن صلاهٔ به طهارت هم امری اعتباری است. اگر مقدّمات شرعیه از امور اعتباریه باشند، همین‌جا اشکال حل می‌شود، چون قاعده عقلیه‌ای که مرحوم آخوند از انخرام آن بیم داشت، مربوط به واقعیات و حقایق بوده و در امور اعتباریه جریان ندارد. همان‌طور که شرایط تکلیف و شرایط وضع، از امور اعتباری بوده و از قاعده عقلیه خارج بودند، مسأله اشتراط غسل آینده برای صحت صوم گذشته هم یک امر اعتباری است و هیچ ربطی به واقعیات ندارد. و قاعده عقلیه در مورد آن جاری نمی‌شود. به‌نظر ما همین احتمال دوّم درست است، بنابراین اشکال انخرام قاعده عقلیه، همین‌جا حل می‌شود. امّا اگر گفتیم: «مقدّمات شرعیه، با شرایط تکلیف و شرایط وضع فرق می کند، مقدّمات شرعیه، یک سلسله واقعیاتی هستند که جز شارع، کسی از آنها خبر ندارد و فقط شارع است که از آنها پرده برداشته است» در این صورت مشکل انخرام قاعده عقلیه مطرح است و ما باید راه حلّی برای آن پیدا کنیم. در اینجا راه‌هایی ذکر شده که یکی از آنها راهی است که امام خمینی رحمه الله مطرح کرده است:

۴- راه حلّ امام خمینی رحمه الله

اشاره

ایشان ابتدا مقدّمه‌ای مطرح کرده‌اند که باید با دقّت به آن توجه کرد. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: خصوصیت زمان این است که دارای وجود تدریجی است، یعنی بعضی از اجزاء آن وجود پیدا کرده و منعدم می‌شوند سپس بعضی دیگر وجود پیدا کرده و منعدم می‌شوند و .... این‌طور نیست که وقتی جزء اوّل وجود پیدا کرد باقی بماند. اجزاء زمان، مثل وجودات لفظیه است. الفاظ عبارت از اجزاء صوتیه‌ای است که تدریجاً جزئی از آن وجود پیدا کرده و منعدم می‌شود، سپس جزء دوّم وجود پیدا می کند و منعدم می‌شود و ... و این گونه نیست که وجودات لفظیه در یک آنْ اجتماع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۷

داشته باشند. ما حتی اگر برای بعضی از اجزاء زمان نام و عنوان خاصّی و برای بعضی دیگر عنوان دیگری قرار دهیم، باز هم این دو قطعه نمی‌توانند در یک زمان جمع شوند. مثلًا روز شنبه عبارت از مجموعه‌ای از اجزاء نهاریه و روز یکشنبه هم مجموعه دیگری از اجزاء نهاریه است و امکان ندارد روز شنبه و روز یکشنبه در آنِ واحد با هم اجتماع پیدا کنند. بلکه به‌لحاظ تدریج و تدرّج ذاتی که بین آن دو وجود دارد، تا وقتی روز شنبه هست اثری از یکشنبه وجود ندارد. وقتی هم یکشنبه آمد، اثری از شنبه وجود ندارد و وقتی ما می‌خواهیم در ارتباط با روز شنبه تعبیری داشته باشیم باید از الفاظی که دلالت بر گذشته می کند استفاده کنیم. وقتی شنبه و

یکشنبه تقارن وجودی نداشتند ما ناچاریم مسأله تقدّم و تأخّر را مطرح کرده و مثلًا بگوییم: «شنبه متقدّم بر یکشنبه و یکشنبه متأخّر از شنبه است». در این صورت برای ما مشکلی پیش می‌آید و آن این است که ما در اینجا با سه مطلب روبه‌رو هستیم: ۱- از یک طرف وجدان ما حکم می‌کند به «تقدّم شنبه بر یکشنبه و تأخّر یکشنبه از شنبه». و این مسئله قابل انکار نیست و اگر کسی آن را انکار کند باید مسأله تقارن را مطرح کند و تقارن با تدریجیت نمی‌سازد. ۲- از طرف دیگر تقدّم و تأخّر، متضایفان می‌باشند، مثل عنوان ابوّت و بنوّت.

همان‌طور که هریک از ابوّت و بنوّت بدون دیگری تحقّق ندارند و حتی از نظر رتبه هم در رتبه واحدی قرار دارند، اصلًا لازمه تضایف عبارت از تقارن است، مسأله تقدّم و تأخّر هم از مصادیق تضایف است و اگر گفتیم: «این شیء، تقدّم بر آن شیء دارد» لازمه‌اش این است که در همین رتبه و در همین زمان بتوانیم بگوییم: «شیء دوّم هم، تأخّر از شیء اوّل دارد». تقدّم و تأخّر، مانند امام و مأموم است. امامت و مأمومیت، متضایفان می‌باشند.

اگرچه مأموم پشت سر امام است ولی اتّصاف امام به امامت و اتّصاف مأموم به مأمومیّت در عرض یکدیگر و در رتبه واحدی است. ۳- از طرف دیگر قاعده فرعیت مطرح است یعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۸

المثبت له»[۱۸۱]، مثلًا ثبوت قیام برای زید، فرع این است که خود زید وجود داشته باشد.[۱۸۲] قاعده فرعیت، یک قاعده مسلّم عقلی است و کسی نمی‌تواند در آن تردید کند. با توجه به این سه مطلب، وقتی گفته می‌شود: «معنای تقدّم شنبه بر یکشنبه این است که یکشنبه متأخّر از شنبه است»، در اینجا حکم کرده‌ایم به اینکه «یکشنبه متأخّر از شنبه است» درحالی‌که در روز شنبه، چیزی به‌عنوان یکشنبه وجود ندارد.

بنابراین طبق قاعده فرعیت، ما نمی‌توانیم در روز شنبه بگوییم: «یکشنبه متأخر از شنبه است» زیرا تأخّر به‌عنوان وصف برای یکشنبه است و تا یکشنبه وجود پیدا نکند اتّصاف به تأخّر هم نمی‌شود، و وقتی نتوانستیم یکشنبه را متّصف به تأخّر کنیم، شنبه هم نمی‌تواند متّصف به تقدّم شود، زیرا تقدّم و تأخّر، دو امر متضایفند و همان‌طور که در باب ابوّت و بنوّت نمی‌توان تفکیک قائل شد و مثلًا گفت: «زید، الآن پدر است، به‌لحاظ اینکه فرزند او یک ماه بعد متولّد می‌شود». اینجا هم تفکیک بین تقدّم و تأخّر غیر معقول است. ممکن است کسی بگوید: «صبر می‌کنیم تا یکشنبه تحقّق پیدا کند، سپس می‌گوییم: «یکشنبه متأخّر از شنبه است». در این صورت اشکال برعکس می‌شود، چون اثری از شنبه وجود ندارد تا اینکه اتّصاف به تقدّم پیدا کند. لذا ما در مقام تعبیر الفاظی می‌آوریم که بر زمان گذشته دلالت کند.[۱۸۳] بنابراین وقتی شنبه‌ای وجود ندارد که اتّصاف به تقدّم پیدا کند، یکشنبه را هم نمی‌توان متّصف به تأخّر کرد. چون تقدّم و تأخّر، متضایفان می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۹

پس در اینجا چه باید کرد؟ از طرفی «تقدّم شنبه بر یکشنبه و تأخّر یکشنبه از شنبه» مسأله وجدانی غیر قابل انکار است و از طرفی آن دو قاعده عقلیه در برابر ما قرار گرفته است. حضرت امام خمینی رحمه الله پس از بیان مقدّمه فوق به پاسخ از اشکال پرداخته می‌فرماید: در باب تقدّم و تأخّر که محلّ بحث ماست، یک وقت می‌خواهیم در ارتباط با اثبات تقدّم و تأخّر بحث کنیم و مثلًا تقدّم را برای یک شیء و تأخّر را برای شیء دیگر اثبات کنیم و یک وقت کاری به این عناوین و تعبیرات نداریم، بلکه می‌خواهیم یک مطلب واقعی ذاتی را بررسی کنیم. ما وقتی مسأله شنبه را نسبت به یکشنبه ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم شنبه به حسب ذات تقدّم بر یکشنبه دارد. امّا کاری به این نداریم که بنشینیم قضیّه تشکیل داده و وصف درست کنیم. در این صورت، ما حتی بر عنوان تقدّم هم تکیه نمی‌کنیم، فقط این معنا را حساب می‌کنیم که می‌بینیم وقتی زمان، یک امر متدرج الوجود شد و تدرجش هم به این کیفیت بود که جزء اوّل وجود پیدا کرده و منعدم می‌شود، سپس جزء دوّم وجود پیدا می‌کند و ... به این واقعیت پی می‌بریم که ما

اگرچه در مقام تعبیر، این گونه تعبیر می‌کنیم ولی یک کلمه «بالـذات» به آن می‌چسبانیم تا مسئله از مسأله تضایف و قاعـده فرعیّت بیرون آید. بنابراین می گوییم: «روز شـنبه- به‌حسب ذات- تقدّم بر روز یکشنبه دارد. یعنی گویا این تقدّم، جزء ذات روز شنبه مطرح است نه به‌عنوان وصف آن. مثل مسأله قیام و زید نیست که قاعده «ثبوت شـیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» در مورد آن مطرح شود. قیام، خارج از حقیقت زید و به‌عنوان وصف زید و به‌عنوان یک امر خارجی محمول بر زید مطرح است. ولی در ما نحن فیه، تقدّم و تأخّر به ذات برمی گردد. جزء اوّل از زمان، یک تقـدّم ذاتی بر جزء دوّم آن دارد و گویا تقـدّمْ داخل در ماهیت و ذات آن می‌باشد. حتی ما گفتیم: «در اینجا بر مسأله تقـدّم و تأخّر هم تکیه نمی‌کنیم بلکه این عناوین را برای اشاره به واقعیت مسئله مطرح می‌کنیم» و الّا ممکن است مسأله اوّلیت و ثانویت و عناوینی از این قبیل را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۰

مطرح کنیم. بنابراین جزء اوّل از زمان، تقدّم ذاتی نسبت به جزء ثانی دارد و جزء ثانی تأخّر ذاتی نسبت به جزء اوّل دارد، همان‌طور که نسبت به جزء سوّم تقدّم ذاتی دارد. و در این صورت هیچ منافاتی با آن دو قاعده عقلیه ندارد. و مسأله وجدانی هم بر قوت خود باقی است. همان‌طور که ما ارتکازاً- و بدون هیچ گونه عنایت و مجاز- می گوییم:

«امروز تقدّم بر فردا دارد» درحالی که هنوز فردا نیامده است تا اتّصاف به تأخّر داشته باشد. بنابراین اتّصاف و الفاظ مشابه آن را باید کنار بگـذاریم، زیرا معنای اتّصاف این است که چیزی اضافه بر ذات مطرح است، درحالی که تقـدّم و تأخّر در اجزاء زمان مربوط به ذات آنهاست. حضـرت امام خمینی رحمه الله برای اثبات مـدّعای خود ادلّه‌ای را ذکر می کنند: دلیل اوّل: در ارتباط با علت و معلول گفته شـد: علتْ ذاتـاً تقـدّم رتبی بر معلول دارد ولی از نظر زمـانی بین آنهـا تقـارن وجود دارد. امّا وصف علیت و معلولیت در زمان واحـد و در رتبه واحـد است. همچنین وقتی گفته می‌شود: «علت، تقدّم رتبی بر معلول دارد»، در اتّصاف علت به تقدّم، تقدّمی برای علت نیست یعنی این گونه نیست که اوّل، علت اتّصاف به تقـدّم پیدا کند و پس از آن معلول اتّصاف به تأخّر پیدا کند. بلکه اتّصاف علـت بـه تقـدّم، در عرض اتّصـاف معلـول بـه تـأخّر و در رتبه آن است. پس در علتْ دو جهت اجتمـاع پیـدا کرده است. بنـا بر یک جهت، دارای عنوان «تقـدّم رتـبی» و بنـا بر جهت دیگر، دارای عنوان «اتّصـاف به تقـدّم» است. در جهتی که مربوط به تقـدّم ذاتی و رتبی است، علتْ تقـدّم دارد، امّـا در جهت اتّصاف به تقـدّم، رتبه آن با معلول یکی است. همین تفکیک را در ارتباط با اجزاء زمان می‌آوریـم. وقـتی می گـوییم: «امروز تقـدّم بر فردا دارد»، یعنی «امروز ذاتـاً مقـدّم بر فردا است، نه از جهت اتّصـاف». و اگر بخـواهیم مسأله اتّصـاف را به میـان بیاوریم، بایـد این دو در عرض هم باشـند و لازمه آن این است که فردا هم وجود داشته باشـد، امروز هم وجودش باقی بماند تا ما بتوانیم دو قضـیه موجبه تشکیل دهیم که موضوع آنها وجود داشته باشد. دلیل دوّم: در منطق، متقابلین را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: متناقضین،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۱

متضادّین، متضایفین و عـدم و ملکه.[۱۸۴] امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: اگر ما این تقسیم را با قطع‌نظر از دقّتی که در ارتباط با اجزاء زمـان داشتیم، ملاـحظه کنیم، اشـکال مهمی به آن وارد می‌شود و آن این است که خود عنوان متقابلین که به‌عنوان مقسم قرار گرفته است، از مصـادیق متضایفین می‌باشـد. تقابل، یک امر اضافی و ماننـد ابوّت و بنوّت و مثل تقـدّم و تأخّر است. در این صورت سؤال می‌شود که مقسم چگونه می‌تواند مصداق یکی از اقسام خود باشد؟

این امر ممتنع و غیر معقول است. بله، هریک از اقسام به‌عنوان مصـداق برای مقسم می‌باشـند. اقسام، بایـد همان مقسم با خصوصـیت زایده باشد. امّا مقسم نمی‌تواند مصداق یکی از اقسام خود باشد. این اشکال نه تنها در ارتباط با مقسم مطرح است بلکه در ارتباط با قسیم هم مطرح است، مثلًا عنوان تضـادّ، مصـداق برای تضـایف است یعنی تضادّ چیزی است که وصف برای دو وجود است. وقتی بخواهیم سـفیدی را متّصف به‌عنوان تضـاد بنماییم، بایـد در همان رتبه، سیاهی هم اتّصاف به این معنا پیـدا کنـد. آن‌وقت چیزی که

مصـداق تضایف است، چگونه می‌توانـد قسیم برای تضایف واقع شود؟ همچنین عنوان تناقض هم مصداق برای تضایف است، پس چگونه قسیم برای تضایف قرار گرفته است؟ در نتیجه وقتی شـما می‌خواهیـد بگوييد: «سـفيدى اين جسم با سـياهى آن تضاد دارد»، حتماً یکی از این دو وجود دارد. زیرا اگر هر دو می‌توانست وجود داشته باشـد، تضادّی تحقّق نـداشت. پس یا سـفیدی وجود دارد بدون سیاهی و یا سیاهی وجود دارد بدون سـفیدی. وقتی سـفیدی وجود دارد و ما می گوییم: «سـفیدی متضاد با سیاهی است»، آیا کـدام سـیاهی را می‌گوییم؟ در اینجـا که سیاهی وجود نـدارد. آنچه بـا سـفیدی این جسم تضـاد دارد، سـیاهی همین جسم است نه سیاهی جسم دیگر. چیزی که وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۲

نـدارد چگونه می‌توانـد به وصـفی اتّصاف داشـته باشد؟ قاعده فرعیت می گوید: موصوف باید تحقّق داشـته باشد تا وصف برای آن ثابت شود. سیاهی غیر موجود چگونه متّصف به تضاد می‌شود؟ حلّ این اشـکال چگونه است؟ امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: حلّ اشـکال، همین راهی است که ما پیمودیم. بایـد بگوییم: تضاد وقتی قسـیم برای تضایف واقع می‌شود و مغایرت با تضایف دارد، باید در ارتبـاط بـا ذات ملاـحظه شود. بنـابراین «المتضـادان» به‌معنـای «الممتنعان فی الوجود بحسب الـذات» می‌باشـد و کاری به وصـف مربـوط به تضـایفش نـداریم. کـاری به عنوانی که آن را جزء متضایفـان قرار می‌دهـد نداشـته باشـیم. بایـد فرض کنیم که اگر اصـلًا تضـایفی در عـالم وجود نـداشت، سـیاهی و سـفیدی ذاتاً قابل اجتماع نبودنـد. و اگر بخواهیم پای وصف و عنوان را به‌میان بیاوریم، هیـچ‌گاه نمی‌توانیم مسأله تضاد را پیاده کنیم. همچنین آن تقابلی که مقسم برای این‌ها قرار گرفته است، اگر بخواهـد به‌معنای تقابل وصـفی و عنوانی باشد همان مشـکل پیش می‌آید که مقسم، مصداق یکی از اقسام می‌شود، زیرا در متضایفان، عناوین دیگری- غیر از عنوان تقابـل- هم وجود دارد. تقـدّم و تـأخّر هم جزء متضایفـان است. پس تقابلی که به‌عنوان مقسم برای این اقسام واقع می‌شود، تقـابلی وصـفی نیست بلکه تقابل ذاتی است که هم با متناقضـین و هم با متضادین و هم با متضایفین و هم با متخالفین سازگار است. حال که مسئله در ارتباط با اجزاء زمان حل شد، امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: در ارتباط با زمانیات ۱۸۵] هم همین‌طور است. مثلًا زیـد امروز قائم است و بکر فردا می‌خواهـد قیام کنـد. قیام زید، به‌لحاظ این که ظرف زمانی‌اش امروز است، تقدّم ذاتی دارد بر قیام بکر که ظرف زمـانی‌اش فردا است. البته این تقـدّم ذاتی به تبعیت از زمـان است. و به تعـبیر دقیـق‌تر: آنچه بالـذات تقـدّم دارد، نفس زمان است ولی چون همین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۳

نفس زمـانِ متقـدّم، ظرفیت برای قیـام زیـد دارد و ظرف زمان فردا، ظرفیت برای قیام بکر دارد، ما به تبعیت از نفس زمان و بالعرض می‌توانیم بگوییم: همان‌طور که نفس امروز ذاتاً مقـدّم بر روز آینده است، قیام زید هم که ظرف زمانی‌اش امروز است، مقدّم بر قیام بکر- که ظرف زمـانی‌اش فرداست- می‌باشـد. بنـابراین یک فرق بین زمان و زمانی این است که تقـدّم و تأخّر در زمان اصالت دارد ولی در زمـانی عرضـی اسـت. فرق دیگر بین زمـان و زمـانی این است که در زمـان به‌لحـاظ اینکه آینـده- یعنی فردا- قطعی التحقّق است، حـالت انتظـاری در کار نیست. ما همین‌الان می‌توانیم بگوییم: «امروز ذاتاً مقـدّم بر فردا است». امّا در ارتباط با زمانیات ما اگر بخواهیم قیـام زیـد در امروز را با قیام بکر در فردا مقایسه کنیم، ماننـد نفس زمان نیست. قیام بکر در فردا، یک مسأله قطعی و حتمی نیست. نـتیجه این فرق این می‌شـود که مـا نمی‌تـوانیم به‌طور قطع بگوییم: «قیـام زیـد در امروز تقـدّم ذاتی دارد- هرچنـد به تبعیت از زمان- بر قیام بکر در فردا» بلکه بایـد منتظر فردا بمانیم، ببینیم آیا فردا قیام بکر تحقّق پیدا می کند یا نه؟ اگر تحقّق پیدا کرد، کشـف می‌کنیم که قیام زیـد در امروز، به‌حسب واقع اتّصاف به تقدّم ذاتی- به تبعیت از زمان- بر قیام بکر داشـته است. بله، اگر کسـی علم غیب داشته باشد که فردا قیام بکر تحقّق پیدا خواهد کرد الآن می‌تواند با قاطعیت بگوید: «قیام زید در امروز، تقدّم ذاتی دارد بر قیام بکر در فردا». این فرق در حلّ اشکال در مورد شرعیات نقش بسزایی دارد.

تذکر:

به این نکته بایـد توجه داشت که راه حلّی که امـام خمینی رحمه الله مطرح فرمودنـد، هم در ارتباط با شـرایط مکلّف به- یعنی قسم سوّم از اقسامی که مرحوم آخوند مطرح فرمود- و هم در ارتباط با شـرایط وضع- یعنی قسم دوّم از اقسامی که مرحوم آخوند مطرح فرمود- می‌باشد. لذا ایشان (امام خمینی رحمه الله) مسأله فضولی و اجازه را مطرح کرده و می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۴

در باب فضولی، اجازه لاحقه کاشـفیت حقیقی از ملکیت حین العقـد دارد، درحالی‌که فرض این است بین عقد و اجازه، مدتی- مثلًا یک ماه- فاصـله شده است. برای حلّ این اشـکال باید بگوییم: اجازه، شـرطیت برای ملکیت ندارد. آنچه شرطیت دارد این است که بایـد عقـد، تقـدّم ذاتی- به تبعیت از زمان- بر اجازه داشـته باشـد و این تقـدّم مقارن با عقد است و شـرطیت دارد، امّا تا وقتی اجازه نیایـد، معلوم نمی‌شود که این عقـد در حال وقوعش واجد شـرایط بوده است. مثل زمان نیست که یقین به تحقّق آن در آینده داشـته باشیم. اجازه ممکن است از مالک صادر شود و ممکن است صادر نشود.

اجازه بعدی اگرچه در کلمات فقهاء به‌عنوان شرط مطرح شده و مقصود از اجازه هم وجود خارجی آن است و وجود خارجی اجازه متـأخّر از عقـد است، امّا باطن مطلب این است که آنچه شـرطیت برای صـحت بیع فضولی و تأثیر آن در ملکیت دارد، علاوه بر سایر شرایطی که در مطلق بیع معتبر است، عبارت از تقـدّم ذاتی عقـد بر اجازه- به تبعیت از زمان- است. ولی علم به تقـدّم عقـد بر اجازه متوقّف بر وجود اجازه در یک ماه بعـد است. امّا اگر کسـی عالم به غیب باشـد و بداند که اجازه یک ماه بعد تحقّق پیدا می‌کند، او می‌دانـد که الآن عقد فضولی واجد شـرط است. و «تقدّم ذاتی» همراه عقد است و هیچ‌گونه تأخّری نسبت به آن ندارد که بخواهیم مسئله انخرام قاعـده عقلیه را مطرح کنیم. قاعـده عقلیه در صورتی انخرام پیـدا می‌کنـد که شـرط متأخّر باشـد. حضـرت امام خمینی رحمه الله سـپس می‌فرمایـد: «نظیر همین حرف را در ارتباط با شـرایط مأمور به هم مطرح کرده می‌گوییم: «اگرچه در ظاهر کلمات، گفته‌انـد: «اغسـال لیلیه شـرطیت دارد. و مراد از اغسـال لیلیه، وجـود خـارجی آن می‌باشـد و وجـود خـارجی هم متـأخّر از صوم روز گذشـته است». ولی باطن مسـئله این است که آنچه شـرطیت دارد برای صـحت روزه امروز مستحاضه، علاوه بر سایر شرایطی که در مطلق روزه معتبر است، عبارت از تقـدّم ذاتی صوم بر غسل شب است. تقدّم داشـتن روزه، امری است واقع در زمان که- به تبعیت از زمان- تقدّم بر غسل شب دارد و این تقدّم به‌عنوان شرط می‌باشد، ولی با توجه به اینکه امکان تحقّق و عدم تحقّق غسل وجود دارد، باید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۵

منتظر شب باشـیم. اگر غسل تحقّق پیدا کرد، کشف می‌کند از اینکه صوم روز گذشته، در حین وقوعش واجد شرط بوده است و ما نبایـد اسم آن را شـرط متأخّر بگـذاریم. و اگر کسـی بگویـد: عرف این حرفهای شـما را درک نمی‌کنـد. می‌گوییم: ما روایت معنا نمی‌کنیم که نظر عرف تبعیت شود. بلکه می‌خواهیم اشـکال یک قاعـده عقلیه را حل کنیم و پیداست که اشـکال قاعده عقلیه باید با مسائل عقلیه جواب داده شود. و عرف چه‌بسا اصل آن قاعـده را هم درک نکنـد. عرف از کجا می‌فهمد که علت باید تقدّم رتبی بر معلول و تقارن زمانی با آن داشـته باشد؟[۱۸۶] رحمه الله: کلام امام خمینی رحمه الله اگرچه کلام بسـیار دقیقی است که حکایت از احاطه و تسلّط فوق‌العاده ایشان بر مسائل فلسفی دارد[۱۸۷] ولی درعین‌حال دو اشکال به آن وارد است: اوّلًا: این حرفها را نمی‌توان در ارتبـاط بـا شـرایط وضع- مثـل ملکیت و زوجیت و ...- مطرح کرد. شـرایط وضع، فرقی بـا شـرایط تکلیف نـدارد. همـان‌طور که تکلیفْ امری اعتبـاری است و از مورد قاعـده عقلیه خـارج است، احکـام وضـعیه هم از امور اعتبـاری می‌باشـند. احکـام وضـعیه مثل شرایط شرعیه نیست که در آنها دو احتمال وجود داشته باشد.[۱۸۸] بنابراین احکام وضعیه هم از مورد قاعده عقلیه خارج می‌باشند.

ثانیاً: در ارتباط با شرایط مکلّف به هم ما وقتی نیاز به این راه حل داریم که شرایط شرعیه را واقعیاتی بدانیم که شارع از آنها کشف کرده است. درحالی که اصل این مبنا ضعیف است. واقع مطلب این است که شرطیت شرایط مأمور به هم- مثل شرایط

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۶

تکلیف و شرایط وضع- از امور اعتباری است. همان‌طور که وجوب صلاهٔ امری اعتباری است، شرطیت وضو برای صلاهٔ مأمور بها هم امری اعتباری است. نتیجه بحث در ارتباط با اشکال انخرام قاعده عقلیه از آنچه گفته شد معلوم گردید که اشکال انخرام قاعده عقلیه، نه در شرایط تکلیف وارد است نه در شرایط وضع و نه در شرایط مکلّف به، چون همه این‌ها از امور اعتباری می‌باشند و قاعده عقلیه مربوط به واقعیات است.

کلام مرحوم نائینی

اشاره

برای تکمیل بحث مناسب است خلاصه‌ای از کلام مرحوم نائینی را در این زمینه مطرح کنیم. ایشان در ابتدا برای تحریر محلّ نزاع و اینکه «کدام شرط متأخّر داخل در محلّ نزاع است؟» چهار امر را مطرح کرده و آنها را خارج از محلّ نزاع دانسته‌اند: امر اوّل (شرایط مأمور به): شرایط مأمور به- که در کلام مرحوم آخوند به‌عنوان قسم سوم از شرایط مورد بحث قرار گرفته بود- از محلّ نزاع خارج است. یعنی در ارتباط با شرایط مأمور به، نه تنها شرط متأخّر مانعی ندارد بلکه محلّ نزاع هم واقع نشده است، زیرا شرایط مأمور به، اگر تأخّر زمانی داشته باشند، فرقی با اجزاء نخواهند داشت. اگر مأمور به، عبارت از یک امر مرکّبی باشد که مجموع آن در زمان واحد نمی‌تواند تحقّق پیدا کند بلکه هر جزئی از آن در جزئی از زمان واقع می‌شود، اینجا وقتی جزء اوّل اتیان شد، اگر بخواهد امتثال مأمور به باشد، توقف دارد بر جزء آخر که در زمان متأخّر تحقّق پیدا می‌کند. هیچ فرقی بین جزء متأخّر و بین شرط متأخّر وجود ندارد. یعنی اگر بخواهیم امر به مرکّب را امتثال کنیم باید همه اجزاء مرکّب را در خارج ایجاد کنیم و با توجه به اینکه اجزاء در زمان‌های مختلفی ایجاد می‌شوند، امتثالْ متوقف بر این است که هر جزئی از مرکّب را در ظرف زمانی خودش ایجاد کنیم،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۷

بنابراین بعضی از اجزاء، متأخّر از اجزاء دیگر می‌شوند. درحالی که کسی در اینجا اشکال نکرده است. پس چرا خصوص شرط متأخّر مورد اشکال قرار گیرد؟ اگر اغسال لیلیه به‌عنوان جزء برای صوم بود آیا باز هم اشکال می‌شد؟ مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: حقیقت شرط عبارت از همان اضافه‌ای است که در کلام مرحوم آخوند مطرح شد. اضافه‌ای که بین شرط و مشروط تحقّق دارد و آن اضافه در هنگام صوم وجود دارد ولی مضاف الیه آن تأخّر زمانی دارد و در آینده تحقّق پیدا می‌کند. بنابراین شرطیت غسل شب آینده برای روزه روز گذشته مستحاضه هیچ اشکالی ندارد. امّا اگر صورت مسئله را عوض کرده و بگوییم: «غسل مستحاضه در شب آینده، مدخلیت دارد برای رفع حدث استحاضه از روز گذشته» در این صورت دچار اشکال شرط متأخّر می‌شود، زیرا در این صورت مسأله علت و معلول و امتناع شرط متأخر مطرح می‌شود. امر دوّم (علت غایی): علت در قاعده عقلیه که می‌گفت: «علت باید با معلول تقارن زمانی داشته باشد»، غیر از علت غایی است. علت غایی یعنی فایده‌ای که بر این شیء ترتّب پیدا می‌کند. و چنین فایده‌ای معمولًا متأخّر از شیء است. علت غایی ساختن خانه، عبارت از سکونت در آن است و سکونت، به وجود خارجی‌اش، متأخّر از ساختن خانه است. به‌عبارت دیگر: «در اینجا معلول قبل از علت است». پس در این صورت چه چیز انسان را به ساختن خانه تحریک می‌کند؟ می‌فرماید: وجود علمی علت غایی- و به تعبیر ما «تصدیق به فایده»- است که محرّک انسان و مبدأ برای اراده است ۱۸۹] و این همیشه مقدّم بر معلول است. و وجود خارجی علت غایی نقشی در این زمینه ندارد. مرحوم نائینی سپس

می‌فرماید: در علل تشریع هم همین‌طور است. نماز را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۸

واجب کرده‌اند تا معراج مؤمن و ناهی از فحشاء و منکر باشد، صوم را واجب کرده‌اند چون نقش مؤثری در حصول تقوا و حالت کنترل نفس دارد. در علل تشریع هم اگر وجود خارجی آنها را ملاحظه کنیم، این وجود خارجی، همیشه، متأخّر از معلول است. تا وقتی نماز تحقّق پیدا نکند، حالت معراجیت و نهی از فحشاء و منکر حاصل نمی‌شود. امّا در ارتباط با تحریک عضلات برای تشریع و تحقّق اراده متعلّق به تشریع، وجود علمی علل و همان تصدیق به فایده نقش دارد. مرحوم نائینی می‌فرماید: «اصولًا علل غایی در احکام شرعیه همان علل تشریع است و اختلاف آنها فقط در تعبیر است». امر سوّم (عناوین انتزاعی مثل تقدّم و تأخّر و ...): یک دسته از عناوین و اضافات وجود دارند که باید از محلّ نزاع خارج شوند و اشکال انخرام قاعده عقلیه در مورد آنها جریان ندارد، مثل عناوین تقدّم، تأخّر، سبق، لحوق و امثال این‌ها، زیرا مثلًا عنوان تقدّم، از ذات متقدّم انتزاع می‌شود، مشروط به اینکه متأخّر هم در ظرف خودش تحقّق پیدا کند. وقتی ما می‌گوییم: «عقد الفضولی متقدّم علی الإجازة»، این تقدّم از خود عقد انتزاع می‌شود ولی این انتزاع شرطش این است که اجازه در آینده در ظرف خودش تحقّق پیدا کند. امّا اگر اجازه‌ای در خارج وجود پیدا نکرد، دیگر ما نمی‌توانیم عنوان تقدّم را از ذات عقد فضولی انتزاع کنیم. ایشان سپس به اجزاء زمان اشاره کرده و می‌فرماید: در اجزاء زمان این خصوصیت وجود دارد که عنوان تقدّم از خود زمان انتزاع می‌شود و معلوم است که آنجا مقارنت امکان ندارد. در عقد فضولی امکان مقارنت رضایت مالک تحقّق دارد، امّا در اجزاء زمان چنین امکانی نیست. نمی‌توان تصوّر کرد که اجزاء روز پنجشنبه، مقارن با اجزاء روز چهارشنبه باشد. این کلام مرحوم نائینی همانند چیزی است که حضرت امام خمینی رحمه الله در این زمینه بیان فرمودند ولی مرحوم نائینی گویا عنایتی به جهات فلسفی آن نداشته‌اند لذا توضیحی در ارتباط با آن مطرح نکرده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۹

امر چهارم (علت غایی): علت‌های عقلیه نیز باید از محلّ نزاع خارج شوند، زیرا تأخّر علل عقلیه از معلول‌های خود، ممکن نیست. حتی یک جزء علت عقلی هم نمی‌تواند متأخّر از معلول باشد.[۱۹۰] نتیجه امور چهارگانه‌ای که مرحوم نائینی در ارتباط با محلّ نزاع مطرح کرد، این است که محلّ نزاع باید دارای دو خصوصیت باشد: ۱- از علل شرعیه باشد نه عقلیه. ۲- از شرایط مأمور به نباشد، بلکه شرط تکلیف یا شرط وضع باشد. مرحوم نائینی می‌فرماید: «ما از این شرط تکلیف و شرط وضع تعبیر جامعی آورده و می‌گوییم: محلّ نزاع، عبارت از «موضوع حکم شرعی» است، خواه این حکم شرعی، حکم تکلیفی باشد یا حکم وضعی». مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: ما معتقد به امتناع شرط متأخّر در موضوع حکم- یعنی شرایط تکلیف و شرایط وضع- می‌باشیم.[۱۹۱] ایشان می‌فرماید: برای توضیح این مطلب باید اوّلًا: فرق بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجیه را مطرح کنیم و ثانیاً: ببینیم قضایایی که در شریعت در ارتباط با احکام وارد شده، آیا به نحو قضایای حقیقیه است یا به نحو قضایای خارجیه؟ ثالثاً: وقتی معلوم شد که به نحو قضایای حقیقیه است، ارتباط موضوع و حکم را در قضایای حقیقیه تبیین کنیم. پس از روشن شدن این امور، معلوم می‌شود که معنای شرط متأخر در ارتباط با تکلیف یا وضع، عبارت از تقدّم حکم بر موضوع خودش می‌باشد و چنین چیزی امکان ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۰

۱- فرق بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجیه

قضیه خارجیه عبارت از قضیه شخصیه جزئیه خارجیه است. مثل اینکه مولایی به عبد خاصّ خود بگوید: «یا زید افعل کذا». این

قضـیه، خارجیه است چون متعرض بیان حکم در ارتباط با یک موضوع جزئی شخصـی خارجی است.[۱۹۲] قضیه حقیقیه عبارت از قضـیه‌ای است که حکم روی عناوین کلّیه بار شـده است و انطباق عناوین کلّیه بر مصادیقش یک مسأله قهری و واقعی است ۱۹۳] و لازم نیست یکایک آن مصادیق مورد ملاحظه واقع شونـد. مثلًا وقتی می گوید: «أکرم کلّ عالم»، حکم روی نفس عنوان عالم رفته و هرکس مصـداق این عنوان باشـد، حکم بر او منطبق می‌شود. البته مثالی که ما مطرح می کنیم، مربوط به متعلّق تکلیف است ولی در اینجـا خواستیم قضـیه حقیقیه را توضـیح دهیم. مرحوم نائینی می‌فرمایـد: بین قضـیه حقیقیه و قضـیه خارجیه تفاوت‌های زیادی وجود دارد، یکی از تفاوت‌های مهم این است که در قضـیه شخصـیه، علم آمر نقش دارد، اگرچه گاهی این علم مخالف با واقع باشد ولی بالاخره علم اوست که این خطاب شخصـی را درست می کنـد. وقتی انسان به فرزنـدش دسـتوری می‌دهد، عقیده دارد که این فرزند قادر به انجام این کار خواهـد بود و الّا معنا نداشت که امری از ناحیه او به‌صورت شخصـی و جزئی تحقّق پیدا کند. و یا در آن مثال سـابق، وقتی مولا می‌خواهـد عالم اکرام شود و می گویـد: «أکرم زیـداً» علم مولا به این که زیـد عالم است، مـدخلیت دارد در اینکه شخص زیـد را مطرح کرده است، هرچند ممکن است زید به‌حسب واقع عالم نباشد. ولی در قضایای حقیقیه، علم آمر نقشـی ندارد. وقتی مولا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۱

می گویـد: «أکرم کلّ عالم»، علم مولا به عالم بودن زیـد، نقشـی در این حکم ندارد، چون حکم بر زید بار نشده بلکه بر عنوان عالم بار شده است و هرکسـی که به‌حسب واقع مصداق عالم باشد، مشـمول این حکم است، خواه مولا مصداقیت آن را برای عالم، بداند یا ندانـد. در طرف نفی آن‌هم همین‌طور است، مثلًا بکر که عالم نیست از «أکرم کلّ عالم» خارج است خواه مولا بداند که بکر عالم نیست یا ندانـد. خلاصه این که در قضـیه حقیقیّه، در انطباق عنوان بر مصادیقش، علم و جهل مولا نقشـی نـدارد. به‌عبارت دیگر: در قضـیه حقیقیه، یـک عنـوان کلّی مطرح است و این عنوان کلّی مرآت برای مصـادیق است و مرآتیت هم یـک امر واقعی است و علم مولا دخالتی در انطباق این عنوان کلّی بر مصادیق آن ندارد.

۲- آیا قضایایی که در شرع در ارتباط با احکام وارد شده، به نحو قضایای حقیقیه است یا به نحو قضایای خارجیه؟

مرحوم نـائینی می‌فرمایـد: تمام قضایایی که متعرّض بیان احکام شـرعیه است، به نحو قضـیه حقیقیه است. در قضـیه «المسـتطیع یجب علیه الحـج»، پـای شـخص در میان نیست بلکه وجوب حـج به‌عنوان «المسـتطیع» تعلّق گرفته است. یعنی هرکسـی که در خارج یافت شود و عنوان «المسـتطیع»- به‌معنای شـرعی- برآن تطبیق کند، حج برایش واجب می‌شود. البته شارع عالم است که مثلًا زید مسـتطیع است و بکر مستطیع نیست ولی اگر فرض شود که شارعْ عالم به این معنا نیست، باز هم فرقی در حکم به‌وجود نمی‌آید، چون حکم به‌عنوان «المسـتطیع» تعلّق گرفته است. سـپس می‌فرماید: قضیه حقیقیه دارای موضوع و محمول است. موضوع آن- در اینجا- عبارت از «المستطیع» و محمول آن عبارت از «یجب علیه الحجّ» است.

به‌عبارت دیگر: ما در اینجا سه چیز داریم: حکم- یعنی وجوب-، متعلّق حکـم- یعنی حج- و موضوع حکم- یعنی مستطیع-. بنابراین استطاعت که به‌عنوان شرط تکلیف مطرح بود، به موضوع حکم تکلیفی تغییر عنوان پیدا کرد. یعنی فرقی نمی کند که گفته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۲

شود: «الاسـتطاعهٔ شـرط لوجوب الحجّ» یا گفته شود: «المستطیع موضوع لوجوب الحجّ علیه». حال که شرط تکلیف به موضوع حکم برگشت کرد ما بایـد به‌جای بررسی عنوان شـرط و مشـروط به بررسـی عنوان موضوع و حکم بپردازیم. می‌فرمایـد: در اینجا دو مبنا وجود دارد: ۱- جعل سـببیت: یعنی کاری که شارع در ارتباط با موضوع و حکم انجام داده این است که مستطیع بودن را سبب برای

وجوب حج قرار داده است. و به‌عبارت دیگر:
شارع، موضوع را سبب برای ترتب حکم قرار داده است. ۲- اثبات حکم بر موضوع: یعنی کاری که شارع در ارتباط با موضوع و حکم انجام داده این است که حکم را برای موضوع اثبات کرده است. مرحوم نائینی مبنای دوّم را پذیرفته ولی درعین‌حال براساس هر دو مبنا بحث می‌کند. می‌فرماید: اگر شارع در ارتباط با موضوع و حکم، جعل سببیت کرده باشد، چگونه ممکن است که سبب، متأخّر از مسبّب باشد؟ پس امتناع شرط متأخّر بنابراین مبنا واضح است. امّا بنا بر مبنای دوّم، اگرچه ما مسأله سببیت را انکار می‌کنیم ولی نمی‌توانیم مسأله تقدّم موضوع بر حکم را انکار کنیم. نسبت حکم و موضوع، نسبت عرض و معروض است و بدیهی است که عرضْ نمی‌تواند قبل از معروض تحقّق پیدا کند. در باب شرایط حکم هم- چه شرایط تکلیف باشد چه شرایط وضع- موضوعْ بر حکم تقدّم دارد. خلاصه کلام مرحوم نائینی این است که شرایط مأمور به از محلّ نزاع خارج است و بدون تردید تأخّر آنها از مشروط جایز است. امّا نسبت به شرایط تکلیف- مثل استطاعت نسبت به حجّ- و شرایط وضع- مثل اجازه در باب عقد فضولی- با توجه به آنچه در ارتباط با قضایای حقیقیه مطرح شد و این که قضایای شرعیه به‌صورت قضایای حقیقیه است، شرایط حکمْ- اعم از تکلیف و وضع- به موضوع حکم تبدّل پیدا
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۳
می‌کند. و هنگامی که ما سراغ موضوع و حکم می‌آییم می‌بینیم موضوع نمی‌تواند متأخّر از حکم خود باشد، خواه قائل به جعل سببیت موضوع نسبت به حکم باشیم یا قائل نباشیم. در نتیجه شرط متأخّر، در محلّ نزاع مستحیل است، چون مستلزم تأخّر موضوع از حکم می‌شود و این محال است. ذکر این نکته لازم است که مرحوم نائینی در اینجا کلمات مرحوم آخوند در کفایه و فوائد[۱۹۴] را مورد اشکال قرار داده که ما ضرورتی بر مطرح کردن آن نمی‌بینیم.[۱۹۵]: یادآوری: کلام مرحوم نائینی دارای دو محور بود: ۱- مطالبی در ارتباط با تحریر محلّ نزاع. ۲- مطالبی در ارتباط با نظریه مختار ایشان در محلّ نزاع. هر دو قسمت کلام ایشان مورد اشکال قرار گرفته است:): ۱- اشکال امر اوّل: مرحوم نائینی در امر اوّل فرمودند: «شرایط مأمور به (/ متعلّق تکلیف) از محلّ نزاع خارج است و هیچ مانعی از تأخّر این‌ها نسبت به مأمور به وجود ندارد. ایشان برای اثبات مدّعای خود دو دلیل مطرح کردند: یکی مقایسه شرایط با اجزاء بود و دیگری این بود که حقیقت اشتراط به یک اضافه برگشت می‌کند.[۱۹۶] اشکال دلیل اوّل: این دلیل برخلاف چیزی است که در باب شرط متأخّر مورد
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۴
بحث است. در مورد غسل شب مستحاضه که شرطیت دارد برای صحت روزه روز گذشته، اتّصاف به صحت از چه زمانی است؟ روشن است که ما وقتی صبر کردیم و ملاحظه کردیم که مستحاضه، غسل شب خود را انجام داد حکم می‌کنیم که روزه او در ظرف وقوعش صحیح بوده است و این شبیه کاشفیت اجازه در بیع فضولی است.
به‌عبارت دیگر: غسل در شب آینده شرطیت دارد بر اینکه روزه روز گذشته در همان ظرف وقوعش اتّصاف به صحت پیدا کند. درحالی‌که در مورد مرکّب از اجزاء، اگر جزئی مربوط به اوّل نهار و جزئی مربوط به آخر نهار است و بین دو جزء فاصله زمانی وجود دارد، وقتی جزء آخر تحقّق پیدا کرد، مرکّبْ تحقّق پیدا می‌کند و کسی نیامده وقوع جزء اخیر را در ظرف خودش- که آخر نهار است- کاشف از این قرار دهد که مرکّب در اوّل نهار- که ظرف جزء اوّل است- تحقّق پیدا کرده است بلکه در باب مرکّب، وقتی جزء اخیر تحقّق پیدا کرد، از همان لحظه، مرکّب تحقّق پیدا کرده است. حال‌آنکه مرحوم نائینی که شرایط مأمور به را به اجزاء مرکّب تشبیه می‌کند لازمه‌اش این است که وقتی غسل شب تحقّق پیدا کرد، از همان لحظه روزه روز گذشته اتّصاف به صحت پیدا می‌کند. کجای این مسئله، مسأله شرط متأخّر است؟ شرط متأخّری که محلّ نزاع است این است که شرط، وجود متأخّرش، کاشف از این باشد که مشروط در ظرف خودش به‌صورت صحیح واقع شده است و ما این را نمی‌دانستیم و شرط به‌عنوان کاشف از آن

است. اشکال دلیل دوّم: دلیل دوّم ایشان این بود که حقیقت شرطیت به یک اضافه برگشت می‌کند. به‌نظر ما این دلیل متناقض با دلیل اوّل ایشان است. چون لازمه دلیل اوّل این است که بعد از تحقّق شرط، صحت پیدا شود، امّا این دلیل اقتضا می‌کند که بین تحقّق شرط و پیدا شدن صحت ملازمه‌ای نیست، زیرا اضافه- همان‌طور که مرحوم آخوند و مرحوم عراقی فرمودند- دارای دامنه وسیعی است و ممکن است مضاف آن الآن تحقّق داشته باشد ولی مضاف الیه آن بعداً محقّق شود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۵

حال اگر ما این حرف را پذیرفته و از اشکالی که در مورد آن مطرح کردیم ۱۹۷] صرف‌نظر کنیم، این دو دلیل مرحوم نائینی با هم منافات دارند. دلیل اوّل می‌گوید: تا وقتی غسل نیاید، صوم صحیح نیست و صحّت آن از هنگام غسل است ولی دلیل دوّم می‌گوید: تحقّق غسل در ظرف خودش دلیل بر این است که صوم در ظرف خودش اتّصاف به صحت پیدا کرده است. ۲- اشکال امر سوّم:[۱۹۸] مرحوم نائینی در امر سوّم فرمودند: اضافات و امور انتزاعیه- مثل مسأله سبق و لحوق و تقدّم و تأخّر و ...- از محلّ نزاع خارجند. در ارتباط با امر سوّم ایشان دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: مراد ایشان از این مطلب همان چیزی باشد که امام خمینی رحمه الله مطرح کردند،[۱۹۹] در این صورت، این اشکال به مرحوم نائینی وارد است که امام خمینی رحمه الله این مطلب را برای حلّ اشکال مطرح کردند و هم در مورد فضولی و هم در مورد صوم مستحاضه اشکال را حل کردند درحالی‌که مرحوم نائینی این مطلب را آورده تا ثابت کند که این از محلّ نزاع خارج است. بنابراین اگرچه این مطلب حقّ است ولی باید به‌عنوان حلّ اشکال از آن استفاده شود نه به‌عنوان دلیل برای خروج از محلّ نزاع. احتمال دوّم: مراد ایشان از این مطلب، عبارت از تقدّم وصفی و عنوانی باشد، در این صورت داخل در همان اضافه‌ای می‌شود که گفتیم از امور متضایفه است و نمی‌شود تقدّم وصفی تحقّق پیدا کند درحالی‌که آن شیء متأخّر تحقّق پیدا نکرده است. تا وقتی اجازه نیامده نمی‌توان گفت: «بیع مقدّم بر اجازه است، به تقدّم وصفی» بلکه باید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۶

اجازه‌ای هم باشد که اتّصاف به تأخّر پیدا کند تا بتوانیم بیع را متّصف به تقدّم کنیم. پس امر سوّم بنا بر هر دو تقدیر قابل مناقشه است، چه ناظر به کلام امام خمینی رحمه الله باشد و چه ناظر به اضافه‌ای باشد که در کلام بزرگان مطرح است.[۲۰۰] مرحوم نائینی فرمود: شرایط تکلیف و وضع به موضوع حکم برگشت می‌کند، مثلًا اگر گفته شود: «أیّها الناس إن استطعتم یجب علیکم الحجّ» که بر حسب ظاهر، استطاعت به‌عنوان شرط تکلیف و وجوب حج به‌عنوان جزاء است، ما می‌توانیم این قضیه را به قضیه حملیه «المستطیع یجب علیه الحجّ» برگردانیم، که این قضیه یک قضیه حقیقیه است. و یک فرق مهم بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجیه این است که در قضایای خارجیه، علمْ نقش دارد امّا در قضایای حقیقیه، عنوان نقش دارد. در قضیه «المستطیع یجب علیه الحجّ» عنوان «المستطیع» نقش دارد، خواه مولا عالم به استطاعت زید و عدم استطاعت بکر باشد یا عالم نباشد. و عنوان «المستطیع» موضوع برای حکم است و ما وقتی ارتباط بین موضوع و حکم را ملاحظه کنیم می‌بینیم موضوع نمی‌تواند متأخّر از حکم باشد. این کلام مرحوم نائینی دارای اشکال است، زیرا: اوّلًا: فرمایش مرحوم نائینی در ارتباط با فرق بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجیه، مورد اشکال است که نیازی نیست ما آن اشکال را مطرح کنیم. ثانیاً: اشکال مهم این است که این بیان ایشان درحقیقت به‌عنوان تسلیم اشکال است نه راه حلّ آن. یعنی ایشان پذیرفته‌اند که بین موضوع و حکم ارتباط سببیت و مسببیت وجود دارد و شرایط تکلیف نمی‌تواند متأخّر از تکلیف باشد، شرایط وضع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۷

نمی‌تواند متأخّر از وضع باشد. ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: کسانی که بیع فضولی متعقّب به اجازه را مطرح کرده و داخل در دایره اشکال می‌دانستند، براساس این فرض بود که اجازه کاشفیت داشته باشد به کشف حقیقی، یعنی اجازه یک ماه بعد، کاشف باشد

که ملکیت از هنگـام عقـد حاصل شـده است. در اینجا مستشـکل می‌گفت: «چگونه می‌توان تصوّر کرد که اجازه متأخّره، کاشـفیت حقیقی از ملکیت یک ماه قبل داشـته باشد؟» شما آمدید و این اشکال را پذیرفتید و نتیجه بیان شما این شد که ما یا باید کاشفیت را نپذیریم و یا مسأله کشف حکمی را مطرح کنیم. و با توجه به اشـکالی که ایشان در امر اوّل در ارتباط با شرایط متعلّق تکلیف مطرح کردنـد، نتیجه این می‌شود که ایشان در تمام موارد، اشـکال را پذیرفته‌اند. زیرا در مورد شـرایط مأمور به (/ متعلّق تکلیف) که ایشان حکم اجزاء را بار کردنـد، گفتیم: معنای این حرف این است که بایـد صبر کنیم تا اجزاء تمام شده و مرکّب تحقّق پیدا کند. در باب شرط و مشـروط هم باید صبر کنیم تا شـرط تحقّق پیدا کند و از هنگام تحقق شـرط بگوییم: «مشـروط حاصل شده است». همان‌طور که در باب اجزاء نمی‌توانیم بگوییم:

«جزء بعـدی کـاشف از این است که مرکّب از حین وقـوع جزء اوّل، تحقّق پیـدا کرده است» در بـاب شـرایط هم نمی‌توانیم بگوییم: «وقوع شـرط کاشف از این است که مشروط از حین تحقّقش واقع شده است». بلکه وقتی شرط آمد از حالا به بعد اثر می‌کند، چون الآن کامل شـده است. درحالی‌که مستشکل می‌گفت: «اشـکال شـرط متأخّر این است که شـما با آمـدن شـرط می‌خواهیـد به عقب برگردیـد و تـأثیر شـرط را از هنگام تحقّق مشـروط مطرح کنیـد». و مرحوم نائینی با بیان خود این اشـکال را پـذیرفته است. در مورد شرایـط تکلیف و شـرایط وضع که ایشان از آن به «موضوع حکم» تعبیر کردنـد، نیز اشـکال را قبول کردنـد، ایشان فرمودنـد: «اجازه بعـدی نمی‌تواند تأثیر کند در ملکیت از یک ماه قبل». مستشـکل هم همین حرف را می‌گفت و اصولًا اشـکال در باب بیع فضولی بنا بر همین مبنای کشف حقیقی بود و الّا بنا بر مبنای ناقلیت یا کشف

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۸

حکمی اشکالی وجود نداشت. پس ایشان اشکال را در همه موارد پذیرفتند درحالی‌که ما این همه زحمت کشیدیم تا اشکال را حل کنیم و اگر می‌خواستیم اشـکال را بپـذیریم دیگر نیـازی به این بحث‌هـا نبود. بلکه فتاوایی که منافات با این مسـئله داشت رد کرده و می‌گفتیم: «در بـاب فضولی کسـی حق نـدارد اجـازه را کـاشف- به کشف حقیقی- بدانـد. و در صوم مسـتحاضه کسـی حق نـدارد بگویـد: «بـا غسـل شب آینـده، روزه از حین وقوعش اتّصـاف به صـحت پیـدا می‌کنـد» بلکه وقتی غسـل آمـد، روزه از همان هنگام متّصف به صـحت می‌شود». پس مـا بایـد به همـان حرفهـای خودمـان برگردیم که اسـاس آنهـا اعتباری بودن مسائل در جمیع اقسام سه‌گانه بود. و این بهترین راه حل برای اشکال بود. نتیجه بحث در جهت اوّل، این شد که تقسیم مقدّمه به مقارنه و متقدّمه و متأخّره تقسیم صحیحی است.

جهت دوّم: پس از پذیرفتن صحّت تقسیم، آیا کدام یک از اقسام مقدّمه داخل در محلّ نزاع و کدام‌یک خارجند؟[۲۰۱]

در مباحث گذشـته دانستیم که مرحوم آخونـد برای پاسـخ از اشـکال انخرام قاعـده عقلیه ناچار شد مواردی که در آنها توهّم انخرام قاعـده عقلیه شـده است را بر سه قسم تقسیم کنـد: مقـدّمه تکلیف، مقـدّمه وضع و مقدّمه مأمور به. این تقسیم در ارتباط با حلّ آن اشکال عقلی است، ولی آنچه به بحث مقدّمه واجب ارتباط دارد، خصوص مقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۹

مـأمور به است. امّـا مقـدّمه تکلیف، همـان مقـدّمه وجوب است که در تقسیم سوّم گفتیم: «این قسم از محلّ نزاع خارج است. محلّ نزاع، مقـدّمه واجب است نه مقدّمه وجوب». پس اگرچه ما اشـکال عقلی مربوط به شـرایط تکلیف را حل کردیم ولی این بدان معنا نیست که شرایط تکلیف داخل در محلّ نزاع مقدّمه واجب می‌باشند. مقدّمه واجب، مقدّمه وجود مأمور به یا مقدّمه صحت آن [۲۰۲] می‌باشد ولی مقدّمه تکلیف، ارتباطی به بحث ما ندارد. شـرایط وضع نیز ارتباطی به بحث مقدّمه واجب ندارد. اجازه در باب فضولی

به‌عنوان مقدّمه متأخّره است برای ملکیت از حین عقد و ما اگرچه اشکال آن را حل کردیم ولی این بدان معنا نیست که مقدّمه وضع داخل در محلّ نزاع مقدّمه واجب می‌باشد. در نتیجه از این اقسام سه‌گانه- که مرحوم آخوند مطرح کرد- فقط مقدّمه مأمور به داخل در محلّ نزاع است، خواه به‌صورت مقارن باشد یا متقدّم یا متأخّر. یعنی اگر کسی در باب مقدّمه واجب قائل به وجوب غیری مقدّمه شد- و به اصطلاح، ملازمه را پذیرفت- نزد چنین کسی فرقی نمی‌کند که این مقدّمه مأمور به، مقارن با مأمور به باشد یا متقدّم و یا متأخّر از آن باشد.[۲۰۳] کسی هم که ملازمه را انکار می‌کند، در هر سه قسم انکار می‌کند. نکته مهم: در کلام مرحوم نائینی ملاحظه کردیم که ایشان شرایط مأمور به را خارج از محلّ نزاع ولی شرایط تکلیف و شرایط وضع را- به اعتبار اینکه به موضوع حکم برگشت می‌کنند- داخل در محلّ نزاع دانست. باید توجه داشت که محلّ نزاع در کلام مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۰

نائینی غیر از محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب است. محلّ نزاع در کلام مرحوم نائینی عبارت از این است که آیا شرط متأخّر ممتنع است یا نه؟ پس ما در اینجا دو محلّ نزاع داریم: ۱- آیا در باب اشکال شرط متأخّر، کدام مقدّمه داخل و کدام خارج است؟ ۲- در باب مقدّمه واجب، کدام مقدّمه داخل در محلّ نزاع و کدام مقدّمه خارج است؟ بنا بر مبنای مرحوم نائینی مسئله کاملًا برعکس می‌شود. یعنی آنچه در بحث مقدّمه واجب داخل در محلّ نزاع است، در کلام مرحوم نائینی خارج از محلّ نزاع می‌باشد. و آنچه در بحث مقدّمه واجب خارج از محلّ نزاع است، در کلام مرحوم نائینی داخل در محلّ نزاع می‌باشد. مقدّمه مأمور به خارج از محلّ نزاع در کلام مرحوم نائینی و داخل در محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب است، برخلاف مقدّمه تکلیف و وضع، که در کلام مرحوم نائینی، داخل در محلّ نزاع و در بحث مقدّمه واجب، خارج از محلّ نزاع می‌باشند، زیرا شرایط تکلیف و شرایط وضع، به‌عنوان مقدّمه واجب نیستند، هرچند ما شرایط را به موضوعات احکام ارجاع دهیم و قضیه «إن استطعتم یجب علیکم الحجّ» را به قضیه حقیقیه «المستطیع یجب علیه الحجّ» ارجاع دهیم. «المستطیع» به کسی گفته می‌شود که استطاعت برای او حاصل شده نه کسی که تحصیل استطاعت برای او واجب باشد. «المستطیع یجب علیه الحجّ» مثل «المسافر یجب علیه القصر» است همان‌طور که برای انسان واجب نیست عنوان «المسافر» را تحصیل کند، واجب نیست عنوان «المستطیع» را تحصیل کند. امّا بنا بر مبنای ما که در نزاع اوّل ۲۰۴]، هر سه قسم شرایط- یعنی شرایط تکلیف، شرایط وضع و شرایط مأمور به- را داخل در محلّ نزاع دانستیم وقتی به نزاع در باب مقدّمه واجب می‌رسیم، فقط شرایط مأمور به را داخل در محلّ نزاع دانسته و شرایط تکلیف و وضع را خارج از محلّ نزاع می‌دانیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۱

تقسیمات واجب ۲۰۵]

اشاره

برای واجب تقسیماتی مطرح شده است که در ذیل به بحث و بررسی پیرامون آنها می‌پردازیم:

تقسیم اول: واجب مطلق و واجب مشروط

اشاره

در اینجـا سه عنوان مطرح است: واجب، مطلق، مشـروط. مراد از واجب، چیزی است که متعلّق وجوب باشـد و این بحثی نـدارد. ولی آیا اطلاق و اشتراط، در فقه و اصول معنای اصـطلاحی خاصی- غیر از معنای لغوی و عرفی- دارد؟ ظاهر این است که این دو عنوان به همان معنای لغوی و عرفی خودشان استعمال شده‌اند. ولی وقتی وصف برای «الواجب» قرار می‌گیرند، یک معنای خاص اصولی و فقهی پیـدا می‌کننـد. قبـل از تعریـف اصـطلاحی واجب مطلق و واجب مشـروط لازم است نوع تقابـل بین آن دو را مورد بحث قرار می‌دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۲

آیا تقابل بین اطلاق و اشتراط، کدام قسم از اقسام تقابل است؟

تقابـل بر چهـار قسم است: تقابـل ایجـاب و سـلب، تقابل تضاد، تقابل تناقض و تقابل متضایفین.[۲۰۶] تردیـدی نیست که تقابل بین اطلاق و اشتراط نمی‌توانـد تقابل ایجاب و سـلب و یا تقابل تناقض باشد، زیرا اطلاق و اشتراط، دو امر وجودی می‌باشـند و در تقابل تناقض و تقابل ایجاب و سـلب، بایـد یک طرفْ وجودی و یک طرفْ عـدمی باشد. و ظاهر این است که تقابل آنها، تقابل تضادّ هم نیست، چون امتنـاع اجتمـاع متضـادّین، به نحو اطلاـق است و پـای اضافه در میان نیست. در زمان واحـد نمی‌شود شـیء هم معروض سواد باشـد و هم معروض بیـاض، درحـالی‌که در بـاب اطلاـق و اشتراط، مسئله به این صورت نیست، زیرا: اوّلًا: اگر این‌طور بود، ما باید واجب مطلق را انکار کنیم، چون هر تکلیفی مشـروط به شـرایط عامه- یعنی بلوغ، عقل، قدرت و علم- است و اگر بین اطلاق و اشتراط، تضـادّ وجود داشته باشـد، دیگر چیزی به‌عنوان واجب مطلق نخواهیم داشت و همه واجب‌هـا واجب مشـروط خواهنـد شـد، درحالی‌که این‌گونه نیست. ثانیاً: ما بسـیاری از واجبات را ملاحظه می‌کنیم که در زمان واحـد، هم اتّصاف به اطلاق پیـدا می‌کنند و هم اتّصاف به اشتراط، لذا اگر از ما سؤال کنند: «آیا نماز، واجب مطلق است یا واجب مشروط؟» ما نمی‌توانیم بگوییم: «واجبِ مطلق است»، همان‌طوری که نمی‌توانیم بگوییم: «واجبِ مشروط است» بلکه باید سؤال کنیم:

«صـلاهٔ را در ارتبـاط بـا چه چیزی ملاـحظه می‌کنیـد؟»، صـلاهٔ در ارتباط با وقت، هماننـد حـج نسبت به اسـتطاعت، به‌عنوان واجب مشـروط است. همـان‌طور که قبـل از تحقّق اسـتطاعت، حـجْ واجب نیست، قبل از دخول وقت هم صـلات واجب نیست. امّا صـلاهٔ با حفظ همین خصوصیت مشروط بودن، اگر در ارتباط با طهارت ملاحظه شود، به‌عنوان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۳

واجب مطلـق خواهـد بـود. پس صـلاهٔ، در آنِ واحـد، هم اتّصـاف به واجب مطلق دارد و هم اتّصـاف به واجب مشـروط و مـانعی از اجتمـاع اطلاق و اشتراط در زمان واحـد نیست و این از خصوصـیات متضایفین است. امّا در باب تضادّ اگر بخواهیـد اضافه را مطرح کنیـد، اضـافه نمی‌توانـد امتنـاع اجتمـاع را از میان بردارد. اضافه نمی‌توانـد جسم را در آنِ واحـد، هم معروض سواد قرار دهـد و هم معروض بیاض، اگرچه علل آنها هم مختلف باشد، مثل اینکه دو نفر با هم نزاع داشته باشند و یکی بخواهد جسم را معروض سواد و دیگری بخواهـد همین جسم را معروض بیاض قرار دهـد. بالاخره یا یکی از این دو غلبه می‌کنـد و تنها یکی تحقّق پیـدا می‌کند و یا هیچ‌کـدام غلبه نمی‌کند و هیچ‌کدام تحقّق پیدا نمی‌کنند. امّا فرض این که هر دو موفق شوند و جسم در آنِ واحد هم معروض سواد و هم معروض بیاض شود ممتنع است. امّا در متضایفان مانعی ندارد.

صلاـهٔ، در آنِ واحـد، هم اتّصـاف به اشتراط و هم اتّصـاف به اطلاـق دارد، همـان‌طور که یـک انسان ممکن است در آنِ واحـد هم متّصف به ابوّت باشد و هم متّصف به بنوّت.

نسبت به فرزندش، عنوان اب را دارد و نسبت به پدرش عنوان ابن را. در نتیجه تقابل بین اطلاق و اشتراط، تقابل تضایف است.

تعریف واجب مطلق و واجب مشروط

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: برای واجب مطلق و واجب مشروط، تعریفات متعدّدی شده است که این تعریفات، نه تعریف به حدّ است و نه تعریف به رسم و عنوان جامعیت و مانعیت در آنها مطرح نیست، لذا اشکالاتی که در ارتباط با جامعیت و مانعیت این تعاریف مطرح شده، غیر قابل قبول است. بلکه هدف از این تعاریف، تعاریف شرح‌الاسمی (/ تعریف لفظی)[۲۰۷] است و مقصود این است که این تعاریف، در مقام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۴

بیان ماهیت شیء معرَّف نیستند بلکه می‌خواهند معنای اجمالی آن را مطرح کنند.[۲۰۸] امّا خود ایشان این تعاریف را مطرح نمی‌کنند.

۱- تعریف مشهور

مشهور می‌گویند: «الواجب المطلق، ما لا- یتوقّف وجوبه علی ما یتوقّف علیه وجوده. و الواجب المشروط ما یتوقّف وجوبه علی ما یتوقّف علیه وجوده».[۲۰۹] یعنی واجب مطلق، چیزی است که وجوبش متوقف نیست برآن چیزی که وجودش متوقف برآن است. و واجب مشروط، چیزی است که وجوبش متوقّف بر همان چیزی است که وجودش متوقف برآن است.: ظاهر تعریف مشهور این است که گویا قائل به تضادّ بین اطلاق و اشتراط می‌باشند، در حالی که ما در بحث گذشته گفتیم: «اصولًا مطلق و مشروط را با قطع نظر از مضاف الیه آن نمی‌توان بیان کرد. اگر از ما سؤال کنند: «صلاهٔ، واجب مطلق است یا واجب مشروط؟» باید ببینیم آیا صلاهٔ در ارتباط با چه چیزی ملاحظه شده است؟ اگر در ارتباط با وقت باشد واجب مشروط و اگر در ارتباط با طهارت باشد واجب مطلق خواهد بود. بنابراین باید مضاف الیه آن را ملاحظه کنیم و به‌لحاظ آن جواب بدهیم و هیچ مانعی ندارد که شیء واحد، در آنِ واحد، هم واجب مطلق باشد و هم واجب مشروط، همان‌طور که در مورد ابوّت و بنوّت این‌گونه است». امّا ظاهر تعریف مشهور این است که آنان با مسأله اطلاق و اشتراط برخورد تضادّ کرده‌اند. از واجب مطلق هیچ جا تعبیر به واجب مشروط نمی‌کنند و از واجب مشروط هم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۵

هیچ جا تعبیر به واجب مطلق نمی‌کنند. درحقیقت می‌خواهند بگویند: واجبی که وجوبش متوقّف باشد بر چیزی که وجودش متوقّف برآن است، واجب مشروط و واجبی که وجوبش متوقّف نباشد بر چیزی که وجودش متوقّف برآن است، واجب مطلق نامیده می‌شود. لذا اگر از مشهور سؤال شود که آیا صلاهٔ واجب مطلق است یا واجب مشروط؟

نمی‌توانند جواب بدهند، چون اگر صلاهٔ نسبت به طهارت ملاحظه شود، وجوبش متوقّف بر چیزی نیست که وجودش متوقّف برآن است. وجود صلاهٔ متوقّف بر طهارت است ولی وجوبش متوقّف بر طهارت نیست. امّا همین صلاهٔ را اگر در ارتباط با وقت ملاحظه کنیم، وجوبش متوقّف بر چیزی است که وجودش متوقّف برآن است. هم وجوبش متوقّف بر وقت است و هم وجودش.

۲- تعریف صاحب فصول رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله می‌فرمایـد: واجب مطلق، واجبی است که وجوبش بر هیـچ شـرطی غیر از شـرایط چهارگانه تکلیف متوقّف نباشد و واجب مشروط واجبی است که وجوبش علاوه بر شرایط چهارگانه تکلیف، متوقّف بر شرایط دیگری هم باشد. اگرچه یک شرط هم به‌عنوان شرط پنجم در وجوب آن مدخلیت داشته باشد. مثل حجّ که وجوبش علاوه بر شرایط چهارگانه تکلیف متوقّف بر استطاعت هم می‌باشد.[۲۱۰] رحمه الله: اوّلـًا: ظـاهر تعریف ایشان هم این است که تقابل بین مطلق و مشـروط، تقابل تضادّ است. در نـتیجه اگر چیزی واجبِ مطلـق شـد دیگر نمی‌توانـد واجبِ مشـروط باشـد و اگر واجبِ مشـروط شـد نمی‌توانـد واجبِ مطلق باشـد. درحالی‌که بنا بر تحقیق ما، تقابل بین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۶

اطلاـق و اشتراط تقابـل تضـایف است و در آنِ واحـد می‌توان واجبی را هم مطلق و هم مشـروط نامیـد. ثانیاً: ظاهراً در بین واجبات، واجبی نداشـته باشـیم که وجوبش فقـط بر شـرایط چهارگانه تکلیف متوقّف بوده و بر چیز دیگری توقّف نداشـته باشـد. مثلًا وجوب صلاـهٔ، غیر از شـرایط چهارگـانه بر وقت هم توقّف دارد. وجوب روزه، غیر از شـرایط چهارگـانه بر ماه رمضان و زمان خاص توقف دارد. وجوب حجّ، غیر از شـرایط چهارگانه بر اسـتطاعت هم توقّف دارد. وجوب زکاهٔ، غیر از شرایط چهارگانه بر نصاب هم توقّف دارد. نتیجه بحث در مورد تعاریف واجب مطلق و مشروط از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که اساس این تعاریف باطل است، زیرا در این تعاریف، تقابل بین مطلق و مشروط به‌صورت تقابل تضادّ مطرح شده است درحالی‌که واقعیت مسئله به‌صورت تضایف است و اگر تضایف شد ما باید یکایک مضاف‌الیه‌ها را ملاحظه کنیم و هر مضاف‌الیهی که شرطیت برای وجوب دارد، واجب را نسبت به آن مشـروط بدانیم و هر مضاف‌الیهی که شـرطیت برای وجوب ندارد، واجب را نسبت به آن مطلق بدانیم، در نتیجه همه واجبات هم اتّصاف به اطلاق دارد و هم اتّصاف به مشـروط و شایـد ما واجبی نداشـته باشـیم که نسبت به تمامی مضاف‌الیه‌ها، مطلقِ محض و یا مشروطِ محض باشد.

آیا قید در قضایای تعلیقیه، مربوط به هیئت است یا مربوط به مادّه؟

بحث در این است که در قضایـای تعلیقیه‌ای که مشـتمل بر شـرط و جزاست و جزاء آن‌هم مشـتمل بر مـادّه و هیئت است، آیا شـرط به‌عنوان قید برای هیئت است یا قید برای مادّه؟ مثلًا در قضیه «إن جاءك زیدٌ فأکرمه» آیا «مجیء زید» قید برای هیئت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۷

«أکرم» است یـا برای مـادّه آن؟ هیئت «أکرم»، بر مـاهیت وجوب و همـان بعث و تحریـک اعتبـاری دلالت می‌کنـد. مادّه «أکرم» هم عبارت از اکرام است. مشـهور معتقدند: «مجیء زید» قید برای هیئت أکرم است».[۲۱۱] شیخ انصاری رحمه الله معتقد است: «مجیء زیـد» قیـد برای مادّه أکرم است.[۲۱۲] ایشـان می‌گویـد: همـان‌طور که متعلّـق وجوب، اکرامِ مضـاف به زیـد است، به‌طوری که اگر به‌جـای زیـد شـخص دیگری را اکرام کنیـد، مـأمور به در خـارج تحقّق پیـدا نکرده است، قیـد دیگری هم در کار است و آن مسأله مجیء زیـد است به‌گونه‌ای که اگر شـما زید را در خیابان مشاهده کردید و او را اکرام کردید، مأمور به در خارج تحقّق پیدا نکرده است. به عبارت دیگر: بنا بر نظر مشهور، مجیء زید قید برای وجوب و بنا بر نظر شیخ انصاری رحمه الله قید برای واجب است. بنا بر نظر مشـهور، تا وقتی مجیء زید در خارج تحقّق پیدا نکند، حکم مولا فعلیت پیدا نمی‌کند، همان‌طور که در مثل «إذا زالت الشـمس فصـلّ صـلاتین» نیز زوال شـمس شـرطیت برای اصل وجوب نماز ظهرین دارد و تا وقتی که زوال شـمس تحقّق پیـدا نکنـد، حکم به وجوب نماز ظهرین فعلیت پیدا نمی‌کند. اگرچه انشاء مولا تحقّق پیدا کرده است. امّا بنا بر نظر شیخ انصاری رحمه الله، همان موقعی

که مولا می‌گویـد: «إن جاءك زیـد فأكرمه»، وجوب اکرام فعلیت پیـدا کرده است ولی واجبْ مقیّد است. وجوبْ مطلق است و هیچ قیدی ندارد و حالت انتظاری نسبت به فعلیت آن وجود ندارد امّا واجب- یعنی اکرام- مقیّد به دو قید است.

اختلاف میان شیخ انصاری رحمه الله و مشهور

اشاره

به‌حسب ظاهر، اختلاف میان شیخ انصاری رحمه الله و مشهور در مقام اثبات- یعنی در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۸

مقـام مفـاد لفـظ و مفاد جمله شـرطیه- است، ولی لازم است ما ابتـدا بحثی در ارتباط با مقام ثبوت داشـته باشـیم و ببینیم آیا در مقام ثبوت، قید به هیئت ارتباط دارد یا به مادّه؟

خصوصاً که بعضـی از ادلّه‌ای که در اینجا ذکر شده، مربوط به مقام ثبوت است. از جمله آثار این بحث این است که اگر ما در مقام ثبوت به این نتیجه رسـیدیم که همه قیود مربوط به مـادّه است، مقـام اثبـات هم به‌همین‌صورت خواهـد بود و اگر به‌حسب ظاهر لفظ هم مغایرت وجود داشـته باشد، باید در ظاهر لفظ تصرّف کرده و مغایرت را برطرف کنیم. همان‌طور که اگر همه قیود به‌حسب مقام ثبوت مربوط به هیئت باشـند، در مقام اثبات هم همین‌طور خواهد بود و اگر لفظ، ظهور در ارتباط به مادّه داشـته باشد باید در ظاهر لفـظ تصـرّف کرده و مغـایرت را برطرف کنیم، چون بین مقام ثبوت و مقام اثبات نمی‌توانـد مغایرتی وجود داشـته باشـد. امّا اگر در مقام ثبوت به این نتیجه رسـیدیم که بعضی از قیود، ارتباط به مادّه و بعضـی ارتباط به هیئت دارند، اینجا اگر ما در مقام اثبات با یک قضیه شرطیه اثباتی برخورد کردیم، باید ببینیم آیا ظاهر این قضیه شرطیه- به‌حسب مقام اثبات- این است که قید مربوط به مادّه باشد یا مربوط به هیئت؟ درحقیقت، نزاع در مقام اثبات، وقتی مطرح است که ما در مقام ثبوت، دو نوع قید داشته باشیم، بعضی مربوط به مادّه و بعضی مربوط به هیئت باشند. لذا ما باید مقام ثبوت را مورد بررسی قرار دهیم تا بتوانیم تکلیف مقام اثبات را روشن کنیم.

مرحله اوّل: مقام ثبوت

اشاره

مقدّمه: می‌دانیم که اوامری که از ناحیه مولا نسبت به عبد صادر می‌شود، درحقیقت تسبیبی است از ناحیه مولا به اینکه مطلوب مولا در خارج توسط عبد تحقّق پیدا کند و این امر، درحقیقت جانشین اراده فاعل است. بعضی از کارها که انسان می‌خواهد در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۹

خـارج انجام دهـد، دو راه برای انجام آنها وجود دارد: یکی اینکه خودش آن عمل را اراده کرده و با توجه به مبادی اراده، آن عمل را مباشـرتاً انجام دهـد. دیگر اینکه فرزنـد یا عبـدِ خود را مأمور برای انجام آن کار بنماید تا به دست آنان این عمل در خارج تحقّق پیـدا کنـد. بنـابراین امر آمر جانشـین اراده فاعـل است ولی تحقّق مطلوب فاعل به دنبال اراده او، مباشـرتاً می‌باشـد امّا به دنبال امر به مأمور، با طریقیت مأمور- و به‌عبارت دیگر:

بـا تسبیب مأمور- می‌باشـد. اختلاف این دو فقط در مباشـرت و تسبیب است و در مراحل دیگر فرقی میان این دو نیست. پس از بیان مقـدّمه فـوق می‌گوییم: از بررسـی موارد اراده فـاعلی درمی‌یـابیم که این موارد مختلف است گـاهی از اوقـات اراده‌ای که از انسـان

تحقّق پیدا می‌کند،[۲۱۳] به‌صورت مطلق، به مراد تعلّق گرفته است و هیچ قیدی- نه در ارتباط با اراده و نه در ارتباط با مراد- مطرح نیست. مثلًا انسانی که از شدّت تشنگی یا گرسنگی در شرف هلاکت است، اراده‌ای که نسبت به شرب ماء یا اکل طعام می‌کند، هیچ قید و شرطی ندارد بلکه فقط برای حفظ جان اوست. خواه رفع تشنگی با آب سرد باشد یا آب گرم، در ظرف بلوری باشد یا ظرف دیگر و یا در دست باشد. و یا در مورد طعام برای او فرقی نمی‌کند که چه طعامی و در چه ظرفی و با چه شرایطی باشد. ولی گاهی از اوقات اراده انسان به‌صورت مقیّد به مراد تعلّق می‌گیرد، مثل اینکه تشنگی یا گرسنگی او به حدّی نیست که مشرف به هلاکت باشد. آب می‌طلبد امّا آب سرد در ظرف بلوری تمیز. به‌طوری که اگر آب گرم در اختیار او قرار داده شود و یا آب سرد در ظرف نامناسب باشد، می‌گوید: تشنگی را تحمل می‌کنم ولی چنین آبی را نمی‌آشامم. آیا این قید به اراده ارتباط دارد یا به مراد؟[۲۱۴]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۰

یکی از مبادی اراده، عبارت از «تصوّر» است و تصوّر مربوط به مراد- مثلًا شرب ماء- است نه مربوط به اراده. مقدّمه دیگر آن «تصدیق به فایده» است که مقصود از آن «تصدیق به فایده مراد» است. حال آیا مرادی که این شخص، تصدیق به فایده آن کرده چیست؟ آیا مراد او مطلق شرب ماء بوده یا مراد او شرب ماء مقیّد به خصوصیات بوده است؟ روشن است که او تصدیق به فایده مطلق شرب ماء نکرده بلکه تصدیق به فایده شرب ماء با خصوصیات و قیودی نموده است، لذا اگر از او سؤال کنیم: «آیا شما تصدیق به فایده شرب آب متعفّن هم دارید؟» پاسخ او منفی است. وقتی در مرحله تصوّر و مرحله تصدیق به فایده، قیود در ارتباط با مراد بود، در مرحله عزم و جزم و اراده هم مربوط به مراد خواهد بود. و نمی‌توان گفت: «قیود در مراحل قبل از اراده مربوط به مراد و در مرحله اراده مربوط به اراده است». وقتی قیود در مرحله قبل از اراده، مربوط به مراد شد و اراده هم- که عبارت از شوقی است که فاعل مرید را به جانب مراد تحریک می‌کند- هیچ‌گونه قیدی در آن نبود نتیجه این می‌شود که اراده می‌آید و فاعل مرید را تحریک می‌کند به‌جانب مراد با آن خصوصیاتی که در مورد مراد مطرح است. یعنی این انسان برای تهیه آبی که دارای آن خصوصیات است حرکت می‌کند. امّا گاهی ملاحظه می‌کنیم قیودی در کار است ولی این قیود ارتباطی به مراد ندارد بلکه مرادْ مطلق است لکن موانعی نگذاشته است که اراده بتواند به نحو مطلق به این مراد تعلّق بگیرد. مثلًا گاهی انسان دشمنی دارد که هیچ میلی به ملاقات او ندارد، ولی وقتی آن دشمن به منزل انسان می‌آید انسان ناچار است او را اکرام کند لذا اراده می‌کند او را اکرام کند. اینجا ارادهٔ مقیّد ولی مرادْ مطلق است. اراده اکرام عدو، مقیّد به آمدن عدو است درحالی‌که هیچ میل ندارد که این شرط حاصل شود و چه‌بسا اگر اطلاعی نسبت به آن داشته و قدرت داشته باشد، از حصول آن شرط ممانعت به‌عمل می‌آورد.

امّا اگر شرط حاصل شد، اراده انسان به اکرام او تعلّق می‌گیرد، اگر این قید در مراد نقش داشت مانند فرض دوّم می‌شد، یعنی انسان زمینه را فراهم می‌کرد که دشمن به خانه او

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۱

بیاید چون اراده او به یک مراد مقیّد تعلّق گرفته و اراده عبارت از شوق مؤکّدی است که فاعل مرید را به‌جانب مراد- با خصوصیات آن- تحریک می‌کند. یعنی همان‌طور که فاعلِ مرید را به‌سوی تحصیل ذات مراد تحریک می‌کند، او را به‌سوی تحصیل خصوصیات مراد هم تحریک می‌کند. در اینجا هم اگر خصوصیتِ آمدنِ دشمن به منزل انسان به‌عنوان قید برای اکرام باشد، باید این خصوصیت را هم تحصیل کند. باید شوق مؤکّدی که او را به‌جانب اصل اکرام تحریک می‌کند، او را به‌سوی قید هم تحریک کند درحالی‌که این شخص تمایلی به حصول این قید ندارد. و یا مثلًا گاهی مریضی که خود را در آستانه مرگ می‌بیند به پزشک مراجعه کرده و می‌گوید: «اگر می‌توانی مرا نجات بده». کسی که می‌خواهد نجات پیدا کند، مرادش مطلق است. چیزی را که تصدیق به فایده آن کرده، مطلق نجات از مرگ است، او می‌خواهد به هر وسیله‌ای باشد از مرگ نجات پیدا کند، ولی می‌بیند این

مراد اگر بخواهـد در خارج تحقّق پیدا کند، به‌صورت اطلاق نمی‌تواند محقّق شود، چون هر طبیبی قادر به نجات او نیست، لذا اراده او مقیّد می‌شـود و می گویـد: «اگر می‌تـوانی ...» یعنی من اراده‌ام متعلّق شـده به نجـات اگر می‌تـوانی. پس این «اگر» ربطی به مراد ندارد.

امّا چون در اینجا مانعی وجود دارد[۲۱۵] و نمی گذارد اراده به‌صورت مطلق به مراد تعلّق بگیرد، مسأله تقیید مطرح می‌شود. خلاصه کلام این که قیودی که به‌حسب مقام ثبوت وجود دارند بر دو قسـمند: ۱- بعضـی از قیود به مادّه و مراد مربوطند. ۲- بعضی از قیود به هیئت مربوطنـد. توضیـح این مطلب از راه تطبیق هیئت و مـادّه بر اراده و مراد بود. گفتیم: امر، جانشین اراده فاعـل است. در افعال مباشری، فاعل به اراده خودش متوصّل به تحقّق مراد می‌شود. امّا در افعال تسبیبی به‌وسیله امر متوصّل به این معنا می‌شود. همان‌طور

که در اراده فاعـل، بعضـی از قیود مربوط به مراد و بعضـی مربوط به اصـل تحقّق اراده‌انـد، در بـاب امر و مأمور به هم- که جانشـین اراده فاعل و مراد هسـتند- بعضـی از قیود مربوط به هیئت و بعضی مربوط به مادّه‌اند. ما همان‌طور که تنوّع در قیود را اثبات کردیم، ضابطه آن را هم مشخص کردیم، که کدام قید به مادّه و کدام قید به هیئت ارتباط دارد.

قیـودی که در اراده و مراد، مربـوط به اراده می‌شونـد، در مقـام تعلّق امر هم مربوط به امر خواهنـد بود و قیودی که در اراده فـاعلی مربوط به مراد باشند، در مقام تعلّق امر هم به مادّه مربوط می‌شوند.

کلام محقّق عراقی رحمه الله:

ایشان مسأله تنوّع قیود را پذیرفته‌انـد ولی ضابطه را به گونه دیگری مطرح کرده‌اند که مورد مناقشه است. می‌فرماید: قیود و شـرایطی که ما در شـریعت با آنها برخورد می کنیم، با هم فرق دارند. بعضی از آنها «شرط تکلیف» و بعضی «شرط مکلّف به» نامیده می‌شود. مثلًا در باب نماز، ما ملاحظه می کنیم که نماز هم ارتباط با وقت دارد و هم ارتباط با طهارت و ستر و استقبال قبله و ... همه این‌ها در این جهت مشترکند که نماز بدون رعایت آنها باطل است. ولی در مقام تعبیر، از وقت به‌عنوان شرط تکلیف یا شرط وجوب یا شرط حکم و از ستر و طهارت و اسـتقبال به‌عنوان شرط مأمور به یا شرط صلاهٔ و یا شرط مکلّف به تعبیر می کنند. آیا ملاک در این زمینه چیست؟ ایشان می‌فرماید: نقش شرایط در ارتباط با صلاهٔ مأمور بها به دو صورت است: ۱- گاهی نقش شرط این است که مصلحت را به‌سوی مأمور به می‌آورد، یعنی مأمور به با قطع‌نظر از این شـرط، هیچ مصـلحتی ندارد و گویا بین مأمور به و مصـلحت، فاصـله‌ای وجـود دارد و نقش شـرط این است که این فاصـله را برمی‌دارد، مثلًا بین صـلاهٔ و معراجیت فاصـله وجود دارد و شـرط می آیـد این فاصله را برداشته و صلاهٔ را واجد مصلحت می کند به‌طوری که اگر این شرط وجود نداشت، مأمور به ما فاقد آن مصلحتی

است که اقتضـای تکلیف و ایجـاب می کرده است. مـا این قسم از شـرط را «شـرط تکلیف» می‌نـامیم، مثل وقت در ارتباط با صـلاهٔ، نقش وقت آن‌قـدر مهم است که اگر وقت نمـاز فرا نرسیـده باشـد، این صـلاهٔ مصـلحتی نـدارد. به‌نظر ما این قسـمت از کلام مرحوم عراقی درست است، شاهـدش این است که در مقـام تزاحم بین وقت و سـایر شـرایط، همه شـرایط محکـوم وقت می‌باشـند. مثلًا اگر کسی واجد الماء نیست باید تیمم کند، اگر قدرت بر قیام ندارد، باید نشسته نماز بخواند، اگر قدرت بر جلوس ندارد، باید به‌صورت خوابیـده نماز بخوانـد و حتی اگر در حال غرق شـدن است بایـد نماز را با کیفیت خاص خود بخوانـد، این‌ها همه برای رعایت وقت است و الّا اگر مسـأله وقت و اهمیت آن نبود، امر دایر بود بین اینکه انسـان در وقت نماز با تیمم بخوانـد یا در خارج از وقت نماز با وضو بخوانـد، چرا انتقال به تیمم پیـدا کند؟ و یا در صورت دوران امر بین خواندن نماز نشسـته در وقت و نماز ایسـتاده در خارج از

وقت، چرا لازم است نماز نشسته در وقت بخواند؟ و ... همه این‌ها به خاطر اهمیت وقت است. مرحوم عراقی می‌فرماید: اهمیت وقت از این جهت است که در واقع وقت است که مصلحت را برای نماز می‌آورد. لذا از وقت به «شرط تکلیف» و یا «قید هیئت» تعبیر می‌کنیم. ۲- گاهی شرایط در اصل آوردن مصلحت برای مأمور به نقشی ندارند و گویا مأمور به بدون آنها- مثلًا در عالم انشاء و قبل از مرحله فعلیت- هم مصلحت دارد ولی این شرایط در فعلیت پیدا کردن مصلحت و تحقّق آن در خارج نقش دارند. مثلًا علم یکی از شرایطی است که در اصل حکم انشائی نقش ندارد و برای خداوند در هر واقعه‌ای حکمی وجود دارد که عالم و جاهل در آن مشترکند. امّا اگر این احکام بخواهد در خارج فعلیت پیدا کند، باید علم به آنها داشته باشیم. این قسم از شرایط را شرایط مکلّف به (/ شرایط مأمور به) و یا شرایط مادّه می‌نامیم. طهارت، ستر، استقبال قبله در ارتباط با نماز یک چنین نقشی دارند. یعنی طهارت نقشی در اصل مصلحت ندارد ولی در پیاده شدن و فعلیت مصلحت نقش دارد. مثال عرفی این قسم از شرایط این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۴

است که گاهی مریض به دکتر مراجعه می‌کند، دکتر به او می‌گوید: «تو باید برای درمان بیماریت مسهل تناول کنی ولی قبل از خوردن مسهل باید مقداری منضّج تناول کنی».

در اینجا دو عنوان مطرح است: یکی بیماری که علاجش شرب مسهل است، دیگری منضّج که قبل از خوردن مسهل باید تناول شود. ارتباطی که بیماری با خوردن مسهل دارد این است که بیماری، به‌وجود آورنده مصلحت برای تناول مسهل است، به‌طوری که اگر بیماری وجود نداشته باشد، تناول مسهل نه تنها مصلحت ندارد بلکه چه‌بسا دارای ضرر هم باشد. امّا ارتباطی که منضّج با مسهل دارد این است که منضّج در فعلیت مصلحت تناول مسهل دخالت دارد. لذا تعلیق در مورد تناول مسهل، در ارتباط با اصل مرض درست است ولی در ارتباط با تناول منضّج درست نیست. پزشک می‌تواند بگوید: «اگر فلان بیماری را پیدا کردی، مسهل تناول کن» ولی نمی‌تواند بیماری را کنار گذاشته و بگوید: «اگر منضّج تناول کردی به دنبال آن مسهل تناول کن». منضّج، به‌وجود آورنده مصلحت برای تناول مسهل نیست بلکه بیماری است که مصلحت تناول مسهل را به‌وجود می‌آورد، به‌همین‌جهت پزشک می‌گوید: «اگر فلان بیماری را پیدا کردی مسهل تناول کن ولی قبل از تناول مسهل، باید منضّج تناول کنی». ارتباط این دو، ارتباط مقدّمه و ذی المقدّمه و ارتباط فعلیت مصلحت با وجود شرب منضّج است. نه اینکه ارتباط تعلیقی و شرطی باشد. در باب شرعیات هم همین‌طور است. روایات مسأله وقت را به‌صورت قضیه شرطیه مطرح می‌کنند، مثل «إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان»، [۲۱۶] امّا جایی نداریم که طهارت یا استقبال یا ستر و امثال آن را به‌صورت قضیه شرطیه مطرح کرده و مثلًا بگویند: «إذا طَهُرْتَ ثوبَک یجب علیک الصلاهٔ» یا «إذا سترتَ عورتک یجب علیک الصلاهٔ» یا «إذا استقبلتَ القبلهَ یجب علیک الصلاهٔ» و ... یا مثلًا در باب حج وقتی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۵

مسأله استطاعت مطرح می‌شود می‌فرماید: «إذا استطعتَ یجب علیک الحج»، معنای این قضیه تعلیقیه این است که در باب حج، استطاعت به وجود آورنده مصلحت ملزمه است، به‌طوری که اگر استطاعت نباشد، مصلحت ملزمه‌ای در باب حج وجود ندارد. اگر کسی بدون استطاعت صد بار هم به حج برود، حجّهٔ الإسلام از او تحقّق پیدا نخواهد کرد، زیرا حجّهٔ الإسلام مشروط به استطاعت است. امّا سایر شرایط در باب حجّ این‌گونه نیست. تحصیل گذرنامه، گرفتن بلیط هواپیما و امثال آن در مورد حج به‌صورت قضیه شرطیه ذکر نمی‌شود. خلاصه کلام محقّق عراقی رحمه الله این شد که آن قیودی که گویا در عالم انشاء به‌وجود آورنده مصلحت ملزمه برای مأمور به می‌باشند، قیود هیئت یا شرایط تکلیف نامیده می‌شوند، امّا قیودی که نقش آنها در مقام فعلیت و پیاده شدن مصلحت در خارج است قیود مادّه و شرایط مکلّف به نامیده می‌شوند.[۲۱۷]: این قسمت از کلام مرحوم عراقی که فرمود: «قیود به‌حسب واقع یکنواخت نبوده و متنوع است» قابل قبول می‌باشد امّا آنچه ایشان در ارتباط با ضابطه قیود مربوط به هیئت و قیود

مربوط به مادّه مطرح کردنـد مورد مناقشه امام خمینی رحمه الله قرار گرفته است. امام خمینی رحمه الله سه اشکال بر مرحوم عراقی وارد کرده که دو اشکال اوّل در ارتباط با شرایط وجوب و اشکال سوّم در ارتباط با شرایط واجب است: اشکال اوّل: فرض می کنیم استطاعت- که به قول شما (مرحوم عراقی) در اصل آوردن مصلحت برای حج نقش دارد و در حج بدون استطاعت هیچ گونه مصلحت ملزمه‌ای وجود ندارد- شرط وجوب باشد ولی ما از شما (مرحوم عراقی) سؤال می کنیم:

آیا محال است که قیدی در آوردن مصلحت نقش داشته باشد ولی درعین‌حال قید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۶

مأمور به هم باشد؟ توضیح: یکی از تفاوت‌های مهم بین قید هیئت و قید مادّه این بود که قید هیئت- که از آن به مقدّمه وجوب تعبیر می کردیم- لزوم تحصیل ندارد. تحصیل استطاعت بر کسی واجب نیست بلکه اگر استطاعتی برای او حاصل شود، حج برای او واجب است.

امّا اگر چیزی قید برای مأمور به شد- مثل طهارت و ستر و استقبال و ...- تحصیلش واجب است و حتی اگر لزوم شرعی مقدّمه هم مورد انکار قرار گیرد، لزوم عقلی آن جای تردید نیست. امام خمینی رحمه الله گویا می‌فرماید: آیا به‌نظر شما (مرحوم عراقی) ممتنع است قیدی در ایجاد مصلحت نقش داشته باشد ولی درعین‌حال لازم التحصیل هم باشد؟ یعنی مثلًا مولا به‌جای اینکه بگوید: «إن استطعت یجب علیک الحجّ» بگوید:

«حجِّ مستطیعاً»، در این صورت استطاعت قید برای حج قرار گرفته و مانند طهارت در «صلّ متطهّراً» شده و تحصیل آن لازم می‌شود، با اینکه استطاعت، در آوردن مصلحت نقش دارد. اگر چنین چیزی ممکن شد، ضابطه شما (مرحوم عراقی) از بین می‌رود.[۲۱۸] دفاع از مرحوم عراقی: اشکال حضرت امام خمینی رحمه الله به مرحوم عراقی درصورتی وارد است که مرحوم عراقی بخواهد بگوید: «نفس استطاعت، بدون هیچ خصوصیت دیگری، مصلحت ملزمه را برای حج می‌آورد» در این صورت به ایشان اشکال می‌شود که: اگر نفس استطاعت، آورنده مصلحت است، چه مانعی دارد که همین استطاعت، قید مأمور به هم بوده و تحصیل آن لازم باشد؟ امّا اگر مرحوم عراقی بخواهد بگوید: «آن استطاعتی به‌وجود آورنده مصلحت ملزمه برای حج است که خودبخود حاصل شده باشد»، در این صورت جایی برای اشکال باقی نمی‌ماند، چون استطاعتی که تحصیل آن لازم نباشد، نمی‌تواند به‌عنوان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۷

قید مأمور به قرار گیرد. چیزی که قید مأمور به باشد، تحصیل آن‌هم لازم است، هرچند به لابدّیت عقلیه. اشکال دوّم: گاهی مأمور به فی نفسه دارای یک مصلحت ملزمه کامله لازمۀ الاستیفاء است و هیچ قید و شرطی هم ندارد ولی مولا وقتی می‌خواهد امر را متوجه این مأمور به بنماید، در ناحیه امر به مانعی برخورد می کند که این مانع اضافه به امر و تکلیف دارد و هیچ ارتباطی با مکلّف به ندارد، لذا وجوب را معلّق بر شرط می کند درحالی که این شرط هیچ نقشی در اصل وجود مصلحت برای مأمور به ندارد. مثلًا اگر فرزند مولا در حال غرق شدن باشد و مولا قادر به نجات دادن او نیست و نمی‌داند که آیا عبد قادر بر نجات او هست یا نه؟ در اینجا مولا ناچار می‌شود به‌صورت یک قضیه تعلیقیه به عبد بگوید: «اگر قدرت بر نجات فرزند من داری، او را نجات بده». روشن است که در اینجا نجات فرزند مولا، دارای مصلحت کامله‌ای است که مولا استیفای آن را لازم می‌داند و قدرت عبد هیچ گونه دخالتی در ایجاد این مصلحت ندارد. ولی مولا ملاحظه می کند که شاید عبد قادر بر نجات فرزند او نباشد لذا خطاب را به‌صورت تعلیقی مطرح می کند. این قدرت، شرط وجوب انقاذ فرزند مولا توسط عبد است و بنا بر ضابطه مرحوم عراقی، شرط وجوبْ چیزی است که به‌وجود آورنده مصلحت باشد، درحالی که قدرت عبد در اینجا به‌وجود آورنده مصلحت نیست، زیرا اگر عبد هم قادر نباشد، نجات فرزند مولا مشتمل بر مصلحت است.[۲۱۹] دفاع از مرحوم عراقی: هرچند این فرمایش امام خمینی رحمه الله فرمایش متین و جالبی است ولی درعین‌حال می‌توان آن را مورد مناقشه قرار داده و گفت: در اینجا دو مسئله وجود دارد: یکی نجات فرزند مولا از

غرق شدن با قطع‌نظر از هر اضافه است و دیگری نجات فرزند مولا از غرق شدن توسط عبد است. ممکن است گفته شود: نجات فرزند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۸

مولا با قطع‌نظر از هر اضافه، فی نفسه دارای مصلحت است و قدرت عبد هیچ‌گونه دخالتی در آن ندارد، به خلاف نجات منسوب به عبد که قدرت عبد در آن دخالت دارد. اشکال سوّم: سوّمین اشکالی که امام خمینی رحمه الله بر مرحوم عراقی وارد کرده‌اند در ارتباط با شرایط واجب- مثل ستر و طهارت و ...- می‌باشد. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: این کلام مرحوم عراقی با ذوق متشرعه منافات دارد.

متشرعه‌ای که «لا صلاة إلّا بطهور» را دیده و شنیده است، چگونه این حرف را می‌پذیرد که «مصلحت معراجیت و قربانیت و امثال آن در صلاة بدون طهارت و ستر و استقبال هم وجود دارد ولی اگر این مصلحت بخواهد در خارج پیاده شود و فعلیت پیدا کند باید طهارت و ستر و استقبال وجود داشته باشد»؟ این مطلب از ذهن متشرعه بعید است. آنچه در ذهن متشرعه است این است که صلاة بدون طهارت نه تنها در خارج فایده‌ای ندارد بلکه در واقع و در مقام انشاء فایده‌ای برای آن مترتّب نشده است.[۲۲۰] نتیجه بحث در ارتباط با مقام ثبوت از آنچه گفته شد معلوم گردید که ضابطه شرط هیئت و شرط مادّه، همان چیزی است که ما مطرح کردیم و آن این است که به‌جای امر آمر، اراده فاعل را بگذاریم، بنابراین هر چیزی که به اراده ارتباط دارد و قیدیت برای اراده دارد، شرط هیئت (/ شرط وجوب) و هر چیزی که ارتباط به مراد پیدا می‌کند و در تصدیق به فایده مراد دخالت دارد، شرط مادّه (/ شرط واجب) می‌باشد. و کلام مرحوم عراقی در این زمینه مورد قبول نمی‌باشد. حال که به اینجا رسیدیم به اصل بحث برمی‌گردیم: بحث در این بود که آیا در مقام ثبوت، همه قیود به هیئت برمی‌گردند یا مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۹

مادّه می‌باشند یا اینکه قیود دارای تنوّعند؟ اگر همه قیود مربوط به خصوص هیئت یا خصوص مادّه باشند نزاع بین شیخ انصاری رحمه الله و مشهور کنار می‌رود. ولی با توجه به اینکه در مقام ثبوت مسأله تنوّع قیود مطرح بود، نزاع شیخ انصاری رحمه الله و مشهور باقی است و نوبت به مقام اثبات می‌رسد.

مرحله دوّم: مقام اثبات

اشاره

این مطلب مورد اتفاق شیخ انصاری رحمه الله و مشهور است که در قضیه شرطیه- خواه جزاء جمله انشائیه باشد یا جمله خبریه- طبیعت قضیه شرطیه این‌گونه اقتضاء می‌کند که شرط، شرطیت برای مجموع جمله جزاء دارد[۲۲۱] نه برای جزئی از اجزاء آن، مگر اینکه قرینه‌ای قائم شود. در جاهایی که جزاء جمله انشائیه است، مثل «إن جاءك زيدٌ فأكرمه»، اكرام به‌عنوان جزای شرط نیست بلکه جمله «أكرمه» جزای شرط است. هیئت «أكرمه» دلالت بر وجوب و مادّه‌اش دلالت بر اکرام می‌کند و طرف اضافه آن‌هم عبارت از ضمیر «ه» است که به «زید» برمی‌گردد. سؤال: اگر این مطلب مورد قبول طرفین است پس چرا مرحوم شیخ انصاری در مثال فوق مجیء زید را قید برای اکرام می‌داند؟ آیا نزاع مرحوم شیخ انصاری و مشهور در ارتباط با این مرحله است؟ پاسخ: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: ما قبول داریم که قضیه شرطیه یک چنین ظهوری دارد و ظاهر قضیه فوق این است که مجیء زید قید برای وجوب اکرام است ولی در اینجا قرینه‌ای عقلی وجود دارد که سبب می‌شود ما در ظهور این جمله شرطیه تصرّف کرده ۲۲۲] و آن را برخلاف ظاهرش حمل کنیم. در نتیجه مرحوم شیخ انصاری و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۰

مشهور قبول دارند که جمله شرطیه «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» ظهور در این دارد که «مجیء زید» قید برای وجوب اکرام زید است ولی نزاعشان در این است که آیا در اینجا قرینه عقلیه‌ای وجود دارد که موجب تصرّف در این ظهور و حمل آن برخلاف ظاهر بشود یا نه؟ مرحوم شیخ انصاری ادّعا می‌کند که چنین قرینه‌ای وجود دارد ولی مشهور وجود چنین قرینه‌ای را نفی می‌کنند. حال ما باید راه‌هایی که برای اثبات قرینه عقلیه مطرح شده بررسی کنیم تا ببینیم آیا مدّعای شیخ انصاری رحمه الله ثابت می‌شود یا نه؟

راه اوّل برای اثبات وجود قرینه عقلیه

اشاره

هیئت أکرم بر وجوب دلالت می‌کند. وجوب، عبارت از یک بعث و تحریک اعتباری است که جانشین بعث و تحریک حقیقی و تکوینی می‌شود. حقیقت بعث، یک معنای حرفی است، چون استقلال به مفهومیت ندارد بلکه متقوّم به سه شیء است:

باعث، مبعوث و مبعوث الیه.[۲۲۳] به‌همین‌جهت نمی‌تواند استقلال به مفهومیت داشته باشد و لحاظ استقلالی به آن تعلّق بگیرد و معنای حرفی اگر مورد لحاظ استقلالی قرار

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۱

گیرد، از حرفی بودن خارج می‌شود. در «زید فی الدار» اگر مفهوم ظرفیت را لحاظ کردیم، این یک معنای مستقل به مفهومیت است و معنای «زید فی الدار» نیست. «زید فی الدار» واقعیت ظرفیت را بیان می‌کند و واقعیت ظرفیت، متقوّم به طرفین- ظرف و مظروف- است. باید توجه داشت که اعتباری بودن بعث و تحریک، منافاتی با حرفی بودن معنای آن ندارد. بعث و تحریک، هم امری اعتباری است و هم استقلال به مفهومیت ندارد و اگر بخواهد مستقلّا مورد لحاظ قرار گیرد، از حرفی بودن خارج می‌شود. بنابراین، هیئتْ دارای معنای حرفی است و معنای حرفی هم نمی‌تواند مورد لحاظ استقلالی قرار گیرد. سپس گفته می‌شود: اگر ما بخواهیم در جمله «إن جاءک زید فأکرمه» قید مجیء زید را در ارتباط با هیئت أکرم بدانیم، متوقّف بر این است که به هیئت، یک لحاظ استقلالی تعلّق بگیرد، چون چیزی که استقلال ندارد نمی‌تواند مقیّد به چیز دیگری بشود. باید ابتدا موصوف و ذاتِ مقیّد را مستقلّا لحاظ کنیم سپس وصف و قید را به آن الحاق کنیم. نتیجه این که تقییدْ متوقف بر لحاظ استقلالی است و لحاظ استقلالی هم با حرفی بودن معنای هیئت سازگار نیست. و با توجه به اینکه هیئت دارای معنای حرفی است پس تقیید آن ممکن نیست و به‌عبارت دیگر: رجوع قید به هیئت دارای استحاله عقلی است.[۲۲۴]

بررسی راه اوّل:

اوّلًا:[۲۲۵] ما قبول داریم که معانی حرفیه، استقلال به مفهومیت ندارد[۲۲۶] ولی این که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۲

«تقیید، متوقّف بر لحاظ استقلالی است» قابل قبول ما نیست. بیان این مطلب متوقّف بر ذکر مقدّمه زیر است: آیا تقییداتی که در حمل واقع می‌شود- مثل ظروف و سایر قیود- صِرفاً مربوط به عالم لفظ و عالم تشکیل جمله‌اند یا اینکه الفاظ حاکی از واقعیات می‌باشند و مطرح شدن قید در لفظ، به جهت تحقّق قید در واقع است؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا جمله‌های خبریه را مورد بررسی قرار داده سپس به بررسی جمل انشائیه- که محل بحث ماست- می‌پردازیم: الف: جمل خبریه: در جمله‌های خبریه، وقتی گفته

می‌شود: «ضرب زیدٌ عمراً یوم الجمعهٔ»، این «یوم الجمعهٔ» یک قید زمانی است که سایر ایام را خارج می‌کند. آیا «یوم الجمعهٔ» تنها در ارتباط با لفظ و تشکیل جمله است یا همان‌طور که بقیه جمله حکایت از واقعیت می‌کنند، یوم الجمعه هم حکایت از یک واقعیت می‌کند؟ واقعیت مسئله این است که همان‌طور که مادّه ضرب حکایت از یک واقعیت به نام ضرب و هیئت آن حکایت از ماضی بودن این واقعیت و زید هم حکایت از وجود خارجی معیّن و عَمْرو هم حکایت از وجود خارجی معین دیگر می‌کند، یوم الجمعه هم حکایت از یک واقعیت می‌کند. یعنی می‌خواهد بگوید: «این ضرب در روز جمعه واقع شده است» و کسی نمی‌تواند بگوید: «تقیید، مربوط به عالم لفظ و عالم تشکیل جمله است». درحقیقت، جمله خبریه یک آینه است و یکی از واقعیت‌هایی که در این آینه دیده می‌شود این است که ظرف زمان این ضرب، روز جمعه بوده نه روزهای دیگر. حال که چنین است لفظ را کنار گذاشته و سراغ واقعیت می‌رویم تا ببینیم آیا یوم الجمعه قید برای چیست؟

روشن است که یوم الجمعه قید برای عَمْرو یا زید نیست، همان‌طور که قید برای مجرّد ضرب- با قطع‌نظر از صدورش از زید و وقوعش بر عَمْرو- هم نیست، بلکه یوم الجمعه قید برای یک معنای حرفی است، زیرا «وقوع ضرب از زید بر عَمْرو» معنایی حرفی است، چون یک طرف آن به زید و طرف دیگرش به عَمْرو و طرف سوّمش به ضرب ارتباط دارد، یعنی «وقوع ضرب از زید بر عَمْرو» متوقف بر این سه چیز است. همان‌طور

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۳

که در باب بعث می‌گفتیم: «بعث، یک معنای حرفی است چون متقوّم به سه چیز است:

باعث، مبعوث و مبعوث الیه». نتیجه می‌گیریم که یوم الجمعه قید برای همین معنای حرفی است، نه اینکه ما آن را مقیّد کرده باشیم بلکه جمله خبریه تمام ابعادش آینه واقع است و در صورتی صادق است که متکلم از خودش مایه نگذاشته باشد بلکه همان واقع را بدون کم و کاست ارائه کرده باشد. و چون در واقع تقیید وجود دارد و تقیید هم به‌معنای حرفی ارتباط دارد و ربطی به متکلّم ندارد، چرا گناه تقیید را به گردن متکلّم بیندازیم و بگوییم: «متکلّم می‌خواهد لحاظ استقلالی کند تا تقیید پیدا شود»؟

خیر، متکلّم با لفظش همان واقعیتی را که برای مخاطب مجهول است در اختیار او قرار می‌دهد. در جمله اسمیه هم همین‌طور است، زیرا: خود جمله اسمیه به تعبیر مرحوم آخوند در مقام بیان هوهویت است «زید قائم» می‌خواهد بگوید: «زید همان قائم است»، «زید، اتحاد با قائم دارد». هوهویت، یک معنای حرفی است، باید طرفین باشند و بین آنها هم اتحاد وجود داشته باشد. و جمله اسمیه در مقام بیان این معنای حرفی است، جمله اسمیه نمی‌خواهد معنای «زید» یا معنای «قائم» را در اختیار ما بگذارد. حال اگر گفته شود: «زید قائم یوم الجمعهٔ»، قید «یوم الجمعهٔ» به همین هوهویت- که معنای حرفی است- می‌خورد و همین معنای حرفی- به حسب واقعیت- مقیّد به قید یوم الجمعه است. پس در جمل خبریه ما نمی‌توانیم این معنا را بپذیریم که «تقیید، متوقف بر لحاظ استقلالی است». زیرا تقیید، هیچ ارتباطی به عالم لفظ و جمله و متکلم ندارد تا لحاظ استقلالی بخواهد. ب: جمل انشائیه: در مباحث جلد اوّل، بحث مبسوطی در ارتباط با حقیقت انشاء مطرح کردیم. یکی از نظریاتی که در ارتباط با حقیقت انشاء مطرح شد این بود که انشاء عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۴

این است که لفظی بیاید و مافی‌الضمیر را ابراز کند. یعنی زوجیت، ملکیت و امثال آن از امور نفسانیه می‌باشند که اظهارکننده آنها عبارت از همین الفاظی است که ملاحظه می‌شود. جملات انشائیه متضمن احکام هم به‌همین‌صورت می‌باشند. این معنا را آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» اختیار کرده‌اند.[۲۲۷] اگر ما در باب انشاء یک چنین معنایی را بپذیریم، جمل انشائیه همانند جمل خبریه خواهند شد، یعنی درحقیقت، پشت سر این الفاظ، واقعیاتی وجود دارد که توسط این الفاظ اظهار می‌شوند. البته این واقعیات، واقعیات خارجی نیستند بلکه واقعیاتی نفسانی هستند که به ضمیر انسان ارتباط پیدا می‌کنند. در این صورت، همان چیزی که در ارتباط با

جمل خبریه گفتیم، در ارتباط با جمل انشائیه نیز مطرح خواهد شد. ولی ما در بحث انشاء این مبنا را نپذیرفتیم بلکه مبنای مشهور را قبول کردیم.

مشهور عقیده داشتند وقتی بایع بگوید: «بعت»، قصد می‌کند که مفهوم بیع به این لفظ حاصل شود و عنوان «مافی‌الضمیر» و «ما فی النفس» و «حکایهٔ عمّا فی النفس» و امثال آن مطرح نیست. انشاء، درحقیقت، به معنای ایجاد است ولی یک ایجاد اعتباری.[۲۲۸] لذا امور انشائیه همیشه در ارتباط با مسائل اعتباری می‌باشند. ملکیت، زوجیت، حریت و طلاق از امور اعتباریه می‌باشند. و ما نمی‌توانیم به مفهوم انسان وجودی انشائی بدهیم. حتی در اعراض هم نمی‌توان به مفهوم بیاض وجودی انشائی داد. بعث و تحریک اعتباری در باب وجوب هم- که محلّ بحث ماست- امری اعتباری است. این امر اعتباری، ایجادش به لفظ است ولی به این صورت که کسی مثلًا لفظ «بعت» را بگوید و قصد کند که به سبب این لفظ، مفهوم بیع- که امری اعتباری است- وجود پیدا کند. مشهور این نحوه وجود را وجود انشائی نامیده و از این لفظ به انشاء تعبیر می‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۵

ما در مباحث مربوط به انشاء، همین معنا را اختیار کردیم، نتیجه این می‌شود که الفاظ در باب انشاء نقش مهمی دارند به‌خلاف الفاظ در باب جمل خبریه و به‌خلاف الفاظ در باب انشاء بنا بر مبنای آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه». بلکه بنا بر مبنای ما- که همان مبنای مشهور است- انشاء فقط با لفظ سروکار دارد، اگر لفظ «بعت» نباشد مفهوم بیع نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، اگر «أنکحت» نباشد، مفهوم نکاح نمی‌تواند تحقّق پیدا کند.

همچنین اگر «أکرم» نباشد، مفهوم وجوب نمی‌تواند تحقّق پیدا کند. طبق این مبنا ممکن است حلّ مسئله در ابتدای امر قدری مشکل به‌نظر آید، زیرا بنابراین مبنا، انشاء وجوب (/ بعث و تحریک اعتباری) متقوّم به لفظ «أکرم» است و چیزی نمی‌تواند جای این لفظ را بگیرد، در این صورت وقتی بخواهیم هیئت را تقیید کنیم، لازم می‌آید یک لحاظ استقلالی در مرحله لفظ و مرحله استعمال، نسبت به معنای حرفی تعلّق بگیرد، چون اساس انشاء در ارتباط با مرحله لفظ است، درحالی‌که ذات معنای حرفی ابا دارد از این که لحاظ استقلالی به آن تعلّق بگیرد و اگر معنای حرفی مورد لحاظ استقلالی قرار گرفت، از حرفی بودن خارج می‌شود. در اینجا برای حلّ مسئله می‌گوییم: درست است که محور و اساس در باب انشاء عبارت از لفظ است ولی این‌گونه نیست که تمام الملاک عبارت از لفظ باشد. بیان مطلب: کسی که مثلًا می‌خواهد وجوب اکرام را انشاء کند ولی ملاحظه می‌کند که مطلق وجوب اکرام دارای مصلحت ملزمه نیست بلکه وجوب اکرام در صورتی دارای مصلحت ملزمه است و متعلّق غرض مولا قرار می‌گیرد که به دنبال مجی‌ء زید تحقّق پیدا کند، در اینجا اگرچه انشاء یک مسأله لفظی است امّا درعین‌حال این‌گونه نیست که فقط مربوط به لفظ باشد و لفظ به‌عنوان علت تامّه باشد.

اگر انشاء از دایره لفظ بیرون نمی‌رود چرا کسی که مالک یک شی‌ء نیست نمی‌تواند «بعتُ» را نسبت به آن شی‌ء بگوید؟ چرا غیر مولا نمی‌تواند به عبد بگوید: «أکرم زیداً»؟

از اینجا معلوم می‌شود که لفظْ در باب انشاء، علت تامّه نیست بلکه در مورد انشاء هم یک پشتوانه‌ای از ناحیه معنا وجود دارد، یعنی مولا قبل از اینکه جمله «إن جاءک زید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۶

فأکرمه» را بگوید، مسئله را در ذهن خودش بررسی کرده است. نمی‌خواهیم بگوییم:

«جمله «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» حکایت از مافی‌الضمیر مولا- می‌کند»، امّا این‌گونه هم نیست که مولا هیچ‌یک از اجزاء جمله را تصوّر نکرده و یک مرتبه این جمله را گفته است. حال که مسأله انشاء به این صورت است، می‌گوییم: ما در بحثی که پیرامون مقام ثبوت مطرح کردیم ضابطه‌ای برای تعلّق قیود به هیئت و تعلّق به مادّه ارائه کرده و گفتیم: «امر مولا- جانشین اراده فاعلی و اراده

مباشری مولاست. در اراده مباشری مولاـ قیود به دو صورت است: بعضی در ارتباط با اراده و بعضی در ارتباط با مراد است، به‌طوری که در تصدیق به فایده مراد، قید مربوط به مراد هم مورد لحاظ است». در اینجا هم می‌گوییم: مولایی که با «إن جاءك زید فأكرمه»، وجوب اکرام را انشاء می‌کند اگرچه حقیقت انشاء همان بعث و تحریک اعتباری به‌وسیله هیئت و لفظ أکرم است ولی این بدان معنا نیست که در قلب مولا هیچ تصوّری نسبت به اکرام و وجوب و مجیء زید وجود نداشته و این لفظ به‌طور کلّی بریده از معناست. خیر، بلکه مولاـ حساب کرده که قید مجیء زید از جمله قیودی است که در ارتباط با اراده است لذا گفته است: «إن جاءك زید فأكرمه». بنابراین جواب ما در ارتباط با جملات انشائیه، انکار لحاظ استقلالی در مرحله تقیید است، شبیه همان چیزی که در مورد جملات خبریه گفتیم. ما گفتیم: در «ضرب زید عمراً یوم الجمعهٔ» چیزی را نیامده‌ایم لحاظ استقلالی کنیم بلکه همان واقعیتی که وجود داشته است را با تمام خصوصیات آن بازگو کرده‌ایم. در باب انشائیات هم می‌گوییم: مولا قبل از اینکه جمله «إن جاءك زید فأكرمه» را بگوید، مسأله وجوب اکرام و صدور امر نسبت به اکرام را در ذهن خود بررسی و تحلیل کرده و ملاحظه کرده که مجیء زید قید برای اراده است و این یک واقعیت است، لذا این واقعیت را به «إن جاءك زید فأكرمه» انشاء کرده است، این واقعیت را به تعلیق هیئت بر قید مطرح کرده است، همان‌طور که ظاهر جمله شرطیه است. کجا در اینجا لحاظ استقلالی دخالت دارد تا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۷

شما بگویید: «لحاظ استقلالی با معنای حرفی نمی‌سازد و معنای حرفی را از حرفی بودن خارج می‌کند»؟ لحاظ استقلالی در مرحله لفظْ مورد نیاز نیست، لفظْ برآن چیزی که در ذهن مولا ساخته و پرداخته شده است دلالت می‌کند و بر چیزی زاید برآن دلالت نمی‌کند. در ذهن مولا هم مسئله این است که مجیء زید از قیودی است که با اراده ارتباط دارد، لذا گفته است: «إن جاءك زید فأكرمه» و اگر با مراد ارتباط داشت مثلًا می‌گفت: «أكرم زیداً الجائی»- همان‌طور که مرحوم شیخ انصاری قید را به ماده می‌زد- نه اینکه به‌صورت جمله شرطیه مطرح کند که ظاهر در این است که قید در مرحله تحلیل نفسانی مولا ارتباط به اراده دارد. نتیجه راه اوّل از آنچه گفته شد معلوم گردید که راه اوّلی که در ارتباط با قرینه عقلیه مطرح شد تا جلوی ظهور قضایای شرطیه گرفته شود، نه در مورد جملات خبریه درست است و نه در مورد جملات انشائیه. البته وضوح بطلان آن در مورد جملات خبریه بیشتر از جملات انشائیه است.

راه دوّم برای اثبات وجود قرینه عقلیه

اشاره

ظاهر کلام شیخ انصاری رحمه الله این است که ایشان برای اثبات وجود قرینه عقلیه‌ای که بتواند جلوی ظهور جملات شرعیه را بگیرد به این راه استناد کرده است که هیئت و حروف دارای معانی جزئیه می‌باشند و جزئی قابل تقیید نیست.[۲۲۹] بیان مطلب: در اینجا یک صغری و کبری مطرح است. در ارتباط با صغری- یعنی اینکه معنای هیئت، یک معنای حرفی است- مرحوم شیخ انصاری همان نظریه‌ای را اختیار کرده که مشهور در باب حروف قائلند. در مباحث الفاظ، وضع به چهار قسم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۸

تقسیم شده است: وضع خاص و موضوع له خاص، وضع عام و موضوع له عام، وضع عام و موضوع له خاص، وضع خاص و موضوع له عام. به‌نظر مرحوم آخوند، قسم چهارم قابل تصوّر نبود.[۲۳۰] مثال قسم اوّل عبارت از اعلام شخصیه- مثل زید- بود، مثال قسم دوّم هم عبارت از اسماء اجناس- مثل رجل و انسان- بود. امّا نسبت به قسم سوّم، مشهور عقیده داشتند که حروف دارای وضع عام و

موضوع له خاص هستند یعنی واضع وقتی می‌خواسته کلمه «مِنْ» را- به‌عنوان حرف- وضع کند، مفهوم کلّی ابتدا را ملاحظه کرده ولی لفظ «من» را برای این مفهوم کلّی وضع نکرده بلکه برای مصادیق این مفهوم کلّی وضع کرده است که درحقیقت، هر مصداقی گویا یک موضوع له برای «مِنْ» است. لذا ما در آنجا گفتیم: «اگر کسی بخواهد یک مشترک لفظی پیدا کند که دارای میلیاردها معنا باشد، باید در همین وضع عام و موضوع له خاص جستجو کند، زیرا معنای «موضوع له خاص» این است که همه ابتداءها- در هر جهتی و در هر رابطه‌ای و در ارتباط با هرکسی- موضوع له برای کلمه «مِنْ» است. امّا مرحوم آخوند با نظریه مشهور مخالفت کرده و فرمودند: حروف دارای وضع عام و موضوع له عام بوده و حتی مستعمل فیه در آنها هم عام است و از این جهت، فرقی میان حروف و اسم‌های هم‌سنخ آنها وجود ندارد. بلکه فرق در ارتباط با مقام استعمال است. کلمه «ابتداء» در جایی استعمال می‌شود که ابتداء به‌عنوان استقلالی ملاحظه شده باشد و کلمه «مِنْ» در جایی استعمال می‌شود که ابتداء به‌عنوان وصف و حالت و خصوصیت برای غیر ملاحظه شود.[۲۳۱] مرحوم شیخ انصاری با اینکه در بحث واجب مشروط با مشهور مخالفت کرده است ولی در مسأله وضع حروف نظریه مشهور را اختیار کرده و فرموده است: «حروف و آنچه مشابه حروفند- مثل هیئت- دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۹

مثلًا در مورد وضع هیئت- که مورد بحث ماست- واضع وقتی می‌خواسته هیئت افْعَل را وضع کند- طبق نظریه مشهور- کلّی بعث و تحریک اعتباری را ملاحظه کرده ولی لفظ را برای آن کلّی وضع نکرده بلکه برای مصادیق آن وضع کرده است که به اعتبار اختلاف باعث و مبعوث و مبعوث الیه و جهات دیگر اختلاف پیدا می‌کنند. هریک از این مصادیق، موضوع له مستقلی برای هیئت افعل می‌باشند. طبق مبنایی که مرحوم شیخ انصاری اختیار کرده، وقتی موضوع له هیئت، خاص شد، مستعمل فیه آن‌هم خاص و جزئی می‌شود، چون استعمال حقیقی این است که لفظ در همان موضوع له خودش استعمال شود. امّا در ارتباط با کبرای کلام مرحوم شیخ انصاری- که فرمود: «جزئی، قابل تقیید نیست»- مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: تقیید در مقابل شمول و اطلاق است. باید چیزی شمول و فراگیری داشته باشد و بر همه عناوین منطبق شود تا بتوان آن را تقیید کرده و دایره‌اش را محدود کرد. امّا چیزی که ذاتاً اطلاق ندارد و «موضوع له و مستعمل فیه آن خاص و جزئی است» نمی‌توان تقیید را در مورد آن پیاده کرد؟ نتیجه این صغری و کبری این می‌شود که «هیئت، قابل تقیید نیست» و این یک قرینه عقلیه است بر اینکه ما قید را به هیئت ارجاع ندهیم. و هرچند ظاهر قضیه شرطیه این است که قید مربوط به هیئت است ولی باید در این ظهور تصرّف کرده و مسئله را برخلاف ظاهر حمل کنیم. این بهترین دلیلی است که در این زمینه می‌توان مطرح کرد و در کلام شیخ انصاری رحمه الله هم برآن تکیه شده است.[۲۳۲]

بررسی راه دوّم:

مرحوم آخوند که چند سالی از محضر شیخ انصاری رحمه الله استفاده کرده است، دو جواب نسبت به کلام مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده است:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۰

جواب اوّل: اینکه شما می‌گویید: «هیئت و معانی حرفیه، دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند» مورد قبول ما نیست و ما این مطلب را در بحث حروف ثابت کردیم که حروف دارای وضع عام و موضوع له عام هستند و حتّی مستعمل فیه آنها هم عام است و از این جهت فرقی میان حروف و اسماء هم‌سنخ آنها وجود ندارد بلکه فقط موارد استعمال آنها فرق می‌کند.[۲۳۳] اشکال: با

صرف‌نظر از اینکه ما اصل این مبنای مرحوم آخوند را نپذیرفتیم ولی اشکال این است که طرف حساب مرحوم شیخ انصاری، مشهور می‌باشند. نه مرحوم آخوند. و شیخ انصاری رحمه الله در باب وضع حروف همان نظریه مشهور را اختیار کرده است.
به‌عبارت دیگر: ما به مرحوم آخوند می گوییم: شما یک وقت می‌خواهید جوابی شخصی از صغرای کلام مرحوم شیخ انصاری بدهید، در این صورت مانعی ندارد که بر مبنای خودتان تکیه کرده و کلام شیخ انصاری رحمه الله را رد کنید، امّا اگر بخواهید به‌عنوان دفاع از مشهور، کلام شیخ انصاری را جواب دهید، در این صورت منع صغری نمی‌تواند جواب از کلام ایشان باشد، زیرا خود مشهور صغری را پذیرفته‌اند و مرحوم شیخ انصاری هم با آنان موافقت کرده است. جواب دوّم: مرحوم آخوند می‌فرماید: تقیید جزئی دارای دو نوع است. یک نوع آن ممتنع و خارج از محلّ بحث ماست و نوع دیگر آنکه محلّ بحث ماست، ممتنع نمی‌باشد. می‌فرماید: تقیید جزئی گاهی به این کیفیت است که ما بخواهیم جزئی را در خارج بدون تقیید ایجاد کرده سپس- با وصف جزئیت- آن را مقیّد کنیم، مثل اینکه مولا به عبدش بگوید: «أکرم زیداً»، بدون اینکه قید و شرطی بیاورد. اینجا- بنا بر مبنای مشهور- هیئت به نحو جزئی در خارج تحقّق پیدا می کند. سپس با دلیل دیگری بخواهد این جزئی را مقیّد کند. چنین چیزی امکان ندارد. چون شما (شیخ انصاری) فرمودید: «جزئی مقیّد نمی‌شود».
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۱
ولی گاهی تقیید جزئی به این صورت است که ما از اوّل که می‌خواهیم این جزئی را ایجاد و انشاء کنیم، با وصف تقییدْ ایجاد کنیم. از اوّل، هیئت را معلّق به مجیء زید کنیم، مثل اینکه بگوییم: «إن جاءک زید فأکرمه»، یعنی از اوّل، یک جزئی مقیّد را انشاء کنیم. چنین چیزی امتناع ندارد. دلیلی نداریم که این نوع جزئیت، منافاتی با تقیید داشته باشد بلکه آن جزئیتی منافات با تقیید دارد که در عالم جزئیت بدون تقیید تحقّق پیدا کرده و بعد از مدّتی بخواهد مقیّد شود. امّا اگر از اوّل به‌صورت تقیید مطرح شد و در اختیار مکلّف و مأمور قرار گرفت، دلیلی بر امتناع آن وجود ندارد. چون مسئله، مسأله‌ای عقلی است و باید عقلْ حکم به امتناع آن بکند درحالی‌که عقل چنین حکمی نمی‌کند.[۲۳۴] خلاصه اینکه در این جواب، مرحوم آخوند کبرای کلام مرحوم شیخ انصاری را به دو صورت تصویر کرده، یک صورت آن را پذیرفته و صورت دیگر را قبول نکرده است. این جواب اگرچه فی نفسه جواب خوبی است ولی جواب اساسی نیست. جواب اساسی همین جواب سوّمی است که ما مطرح می‌کنیم. جواب سوّم: ما اصلًا کبرای کلام مرحوم شیخ انصاری را قبول نداریم. چه کسی گفته: «جزئی را نمی‌شود تقیید کرد»؟ مراد از تقیید جزئی، تقیید آن نسبت به جزئی دیگر نیست بلکه مراد این است که جزئی به‌لحاظ حالاتش مقیّد شود. جزئی- در عین اینکه جزئی است- حالات متعدّدی دارد و به‌عبارت علمی: جزئی- در عین اینکه جزئی است- نسبت به حالاتش اطلاق دارد، مثلًا زید، شامل زید در حال قیام، زید در حال قعود، زید در حال اضطجاع، زید در حال مرض، زید در حال سلامت و ... می‌شود، درحالی‌که زید، بارزترین مصداق برای جزئی است، چون از اعلام شخصیه است و همه معتقدند که اعلام شخصیه دارای وضع خاص و موضوع له خاص می‌باشند. یعنی واضع
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۲
یک معنای کلّی را درنظر نگرفته، از اوّل در مقابل فرزندش نشسته و او را تصوّر کرده و نام او را زید گذاشته است. امّا همین زید جزئی به‌لحاظ حالات مختلفش اطلاق دارد.
به بیان دیگر: اطلاق، فقط وصفِ کلّی نیست بلکه جزئی هم به‌لحاظ حالات مختلفش دارای اطلاق است. در این صورت چرا جزئی، به‌لحاظ بعضی از حالاتش صلاحیت تقیید نداشته باشد؟ حال در ما نحن فیه می گوییم: هیئت «أکرم» دارای معنای جزئی است و آن عبارت از بعث و تحریک اعتباری جزئی است. امّا همین بعث و تحریک اعتباری جزئی دارای اطلاق است. یک‌وقت این بعث و تحریک، در تمام حالات ثابت است و یک‌وقت فقط در حالت خاصّی ثابت است. «أکرم زیداً» به‌لحاظ حالات اطلاق دارد، هرچند مفاد هیئتْ معنایی جزئی و خاص است، امّا در «إن جاءک زید فأکرمه» همان معنای هیئت، مقیّد به شأن و حالت مخصوصی

شـده که آن عبارت از مجیء زید می‌باشد. این بعث و تحریک اعتباری می‌توانست اطلاق داشته باشد، یعنی خواه مجیء زید تحقّق پیـدا کنـد و خواه تحقّق پیـدا نکنـد. ولی این اطلاق، با قرینه متّصلْ مقیّد به مجیء زید شده است و از این جهت، هیچ فرقی با «أعتق الرقبـهٔ المؤمنـهٔ» نـدارد ولی اطلاق در «أعتق الرقبـهٔ المؤمنـهٔ» اطلاق افرادی است و مقیّـد به ایمان شـده است، امّا مفاد هیئتْ اطلاقش احوالی است که مقیّـد به مجیء زیـد شده است. در تأیید این جواب به مرحوم شیخ انصاری می‌گوییم: شـما می‌گویید: «قید در «إن جـاءك زیـد فـأكرمه» مربـوط بـه هیئت نیست، چـون هیئت جزئی است»، مـا از شـما سؤال می‌کنیم: «پس قیـد مربـوط به چیست؟»، خواهیـد گفت: «مربوط به مـادّه است». می‌گوییم: «مادّه هم جزئی است». توضیـح اینکه اگر ما بخواهیم قیـد «إن جاءك» را از ظاهر قضیـه شـرطیه برداریم، به‌طوری که قیـد را به مـادّه- یعنی اکرام- بزنیم بایـد بگوییم: «أكرم زیـداً الجـائی»، در این صورت اگر گفته شود: «الجائی، قید برای اکرام است»، سؤال می‌شود: «کدام اکرام؟

مطلقِ اکرام یا اکرام مضاف به زید؟» بدیهی است که اگر «الجائی» بخواهد قید برای

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۳

اکرام باشـد، قید برای «اکرام مضاف به زید» است نه برای مطلق اکرام. و «اکرام مضاف به زید» هم جزئی است، زیرا مضاف الیه آن جزئی است. البته به‌نظر مـا حق این است که در مثـال «أكرم زیـداً الجائی» کلمه «الجائی» قیـد برای زیـد است نه برای اکرام، و معلوم است که زیـد، جزئی است. درهرصـورت جزئی مقیّـد شـده است. پس چرا می‌گوییـد: «هیئت دارای معنـای جزئی است و نمی‌تواند مقیّـد شود»؟ در نتیجه شـما (مرحوم شیخ انصاری) چاره‌ای از پـذیرفتن تقییـد جزئی ندارید، پس چرا از ظهور قضـیه شـرطیه دست برمی‌داریـد؟ ظاهر قضیه شـرطیه این است که هیئت، مقیّد به مجیء زید است، اگرچه هیئت دارای معنای جزئی است ولی جزئیت با تقیید قابل اجتماع است و منافاتی بین آنها وجود ندارد.

راه سوّم برای اثبات قرینه عقلیه

ممکن است گفته شود: هیئت أكرم- مثـل سایر موارد هیئت افعل- فی‌نفسه بر یک بعث مطلق دلالت می‌کنـد. همان‌طور که بعث در (أقیموا الصّـلاهْ) یک بعث مطلق است و قید و شـرطی همراه آن نیست، در «أكرم زیداً» هم همین بعث مطلق مطرح است و تقیید این مطلق، موجب تناقض صدر و ذیل است، مخصوصاً اگر تعلیق را بعد از هیئت مطرح کرده و بگویید: «أكرم زیداً إن جاءك». بررسـی راه سوّم: به‌نظر ما بطلان این راه واضح است، زیرا: اوّلًا: برفرض که این حرف در «أكرم زیداً إن جاءك» صـحیح باشد، امّا در جایی که تقیید، قبل از اطلاق باشد، جایی برای این حرف وجود ندارد. ثانیاً: آیا مراد شـما از اطلاق که می‌گویید: «مفاد هیئت، بعث مطلق است» اطلـاق قسـمی است یـا اطلـاق مقسـمی؟ اطلـاق قسـمی به این معنـاست که اطلـاق، قیـد برای مفـاد هیئت افعل- یعنی بعث و تحریک اعتباری- باشد، یعنی «هیئت افعل» به‌معنای «بعث مطلق» باشد. اگر اطلاق،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۴

به این صورت باشد، قابل جمع با تقیید نخواهد بود. بلکه اطلاق در اینجا اطلاق مقسمی است و این قابل جمع با تقیید می‌باشد. درحقیقت، اطلاق هیئت مثل اطلاق «رقبه» است. ما وقتی «رقبه» را مقیّد به «مؤمنه» می‌کنیم، ممکن است گفته شود: «اگر رقبه اطلاق داشته چگونه مقیّد به ایمان می‌شود؟» جواب این است که اطلاق رقبه اطلاق مقسمی است و اطلاق مقسمی با قید قابل تطبیق است و این‌گونه نیست که اطلاق به‌عنوان قیـدی در معنای رقبه مـدخلیت داشته باشـد، اگر قیـدیت داشـته باشـد، بایـد مطلق و مقیّد همواره به‌عنوان متعارضین مطرح باشند، چون «رقبه» مقیّد به اطلاق است و همین رقبه در «رقبه مؤمنه» مقیّد به عدم اطلاق است. پس چگونه گفته می‌شود: «بین مطلق و مقیّد امکان جمع وجود دارد»؟ بلکه بالاتر از این، گفته می‌شود: «بین مطلق و مقید تعارضـی وجود ندارد

و جمع دلالی در کار است». لذا اخباری که در باب علاج خبرین متعارضین وارد شده و مرجّحاتی که در باب خبرین متعارضین وارد شده، شامل اطلاق و تقیید نمی‌شود، چون بین مطلق و مقیّد، تعارضی تحقّق ندارد. بین عام و خاص تعارضی تحقّق ندارد. آن‌قدر عام و خاص با تعارض فاصله دارد که ما عمومات کتاب و مطلقات آن را حتی با خبر واحد هم تخصیص زده و مقیّد می‌نماییم. تحقیق این بحث در مبحث تعادل و ترجیح مطرح خواهد شد. در نتیجه همان‌طور که تقیید رقبه معارضه‌ای با معنای رقبه ندارد، تقیید مفاد هیئت افعل هم- خواه به تقیید متّصل باشد یا به منفصل- معارضه‌ای با مفاد هیئت افعل ندارد و ادّعای تناقض صدر و ذیل حتی در «أکرم زیداً إن جاءک» هم درست نیست. نتیجه بحث در ارتباط با نزاع شیخ انصاری رحمه الله و مشهور از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما در قضایای شرطیه دلیلی نداریم که بتوانیم به سبب آن از ظاهر قضایای شرطیه رفع ید کنیم. ظاهر قضیه شرطیه‌ای که جزایش

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۵

دلالت بر حکم (/ بعث و تحریک) می‌کند این است که نفس این حکم و بعث و تحریک، معلّق بر شرط شده است و تا زمانی که شرط تحقّق پیدا نکند حکم و بعث و تحریک مولا هم نمی‌تواند تحقّق داشته باشد. پس ادّعای شیخ انصاری رحمه الله قابل قبول نیست و در این نزاع حق با مشهور است که در واجب مشروط باید شرط را به‌عنوان قید هیئت بدانیم نه قید مادّه.

ظهور ثمره نزاع بین شیخ انصاری رحمه الله و مشهور

یکی از مباحثی که به‌زودی در ارتباط با واجب مطرح خواهیم کرد، بحث واجب معلّق است ولی قبل از رسیدن به آن بحث لازم است این مطلب را بررسی کنیم که:

آیا واجب مشروط همان واجب معلّق است؟

بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله واجب مشروط همان واجب معلّق است و آن عبارت از واجبی است که تکلیف و وجوب در آن فعلیت دارد امّا واجب، یک امر استقبالی است، مثل همان چیزی که مشهور در ارتباط با حج نسبت به وقت مطرح می‌کنند. مشهور می‌گویند: «کسی که مستطیع شد، همان موقعْ- هرچند مثلًا در ماه رجب باشد- حج برایش وجوب پیدا می‌کند، لذا باید در مقام تهیه مقدّمات آن برآید»، درحالی‌که حج عبارت از مناسکی است که فقط در زمان خودش تحقّق پیدا می‌کند. البته مسأله وقت و زمان در ارتباط با صلاهٔ هم نقش دارد ولی کیفیت نقش آن با حج فرق دارد. زمان در ارتباط با صلاهٔ در اصل تکلیف نقش دارد، امّا در باب حج نسبت به مکلّف به نقش دارد. مسأله واجب معلّق را مشهور در همه جا ذکر نمی‌کنند، امّا مرحوم شیخ انصاری همه واجبات مشروط را واجب معلّق ۲۳۵] می‌داند و نتیجه‌اش این می‌شود که تکلیف، قبل از حصول شرط تحقّق یافته است، چون به‌نظر ایشان قیدْ مربوط به مادّه است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۶

وقتی که مولا می‌گوید: «إن جاءک زید فأکرمه» وجوب اکرام- بنا بر مبنای مرحوم شیخ انصاری- در همان وقت، ثابت است ولی واجب دارای یک قید است. واجب، اکرام مقیّد به مجیء است. همان‌طور که مشهور در مورد حج می‌گفتند: «وقتی استطاعت حاصل شد، حج وجوب پیدا می‌کند ولی واجب، مقیّد به زمان خاصی است». بنابراین همان‌طور که اگر حج قبل از فرارسیدن زمان خودش انجام شود، مأمور به تحقّق پیدا نکرده است، اگر اکرام هم قبل از مجیء زید تحقّق پیدا کند مأمور به تحقّق پیدا نکرده

است. خلاصه اینکه آنچه مشهور در ارتباط با واجب معلّق می‌گوینـد، بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله در همه واجبات مشروط جریان دارد و همه واجبات مشروط، واجب معلّق می‌شونـد. لـذا طبق بیان ایشان بایـد گفت: «موقع صبح، نماز ظهر و عصر وجوب دارد ولی واجبْ متوقّف بر زوال شمس است». و چه‌بسا آثاری هم برای ثبوت اصل این تکلیف ترتّب پیدا کنـد. امّا بنا بر مبنای مشهور که قیـد را قیـد هیئت می‌داننـد، قبل از اینکه مجیء زیـد حاصل شود، بعث و تحریک اعتباری وجود نـدارد. آیا بنا بر مبنای مشهور هم ممکن است کسی ادّعا کنـد که در عین اینکه قیـد به هیئت برمی‌گردد، وجوب و حکم الزامی مولاـ قبل از قیـد تحقّق دارد؟ در اینجا مرحوم عراقی بیانی دارند که لازم است مورد بررسی قرار دهیم:

کلام مرحوم محقّق عراقی:

مرحوم محقّق عراقی با اینکه در واجب مشروط همان نظریه مشهور را اختیار کرده است می‌فرماید: «در مثل «إن جاءك زید فأكرمه» حکم وجوب اکرام، قبل از تحقّق مجیء ثابت است» یعنی در واقع ایشان جمع کرده است بین اینکه از طرفی قیـد به هیئت برگردد و از طرفی وجوب و حکم الزامی مولا قبل از قید تحقّق داشته باشد.[۲۳۶]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۷

این کلام مرحوم عراقی فقط یک راه دارد و آن این است که بگوییم: «حکم مولاـ غیر از مفاد هیئت است» و الّا اگر حکم مولا همان مفاد هیئت باشد نمی‌توان گفت:

«مفاد هیئت، قبل از شرط تحقّق نـدارد امّا حکم مولا، قبل از شرط تحقّق دارد». ولی آیا چگونه می‌توان گفت: «حکم مولا، غیر از مفاد هیئت است»؟ توضیح مطلب این است که گفته شود: همان‌طور که در مورد مفاد هیئت گفتیم: مفاد هیئت عبارت از بعث و تحریک اعتباری است که جانشین بعث و تحریک حقیقی و تکوینی است. بعث و تحریک تکوینی این است که مولا دست عبـد را گرفته و او را جبراً وادار به انجام مطلوب خودش بنمایـد. امّا بعث و تحریک اعتباری به این معناست که قانونی بگذارنـد و فرمانی صادر کند. بنابراین تردیدی نیست که مفاد هیئت، همین بعث و تحریک اعتباری است، ولی آیا چیزی که در لسان شریعت از آن به حکم و وجوب و تکلیف تعبیر می‌کنیم عبارت از چیست؟ در این زمینه سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: حکم و وجوب، همان بعث و تحریک باشـد. به‌عبارت دقیق‌تر، بعث و تحریک، منشأ انتزاع حکم مولاست و اگر این منشأ انتزاع وجود نداشته باشـد، اصلًا حکمی وجود نـدارد. احتمال دوّم: درست است که مفاد هیئت، بعث و تحریک اعتباری است ولی وجوب، بعث و تحریک اعتباری نیست، منتزع از بعث و تحریک اعتباری هم نیست.

بلکه وجوب، همان اراده‌ای است که در نفس مولاـ تحقّق دارد و آن اراده، به این بعث و تحریک تعلّق گرفته است. به عبارت روشن‌تر: همان‌طور که قیام و قعود فعل اختیاری انسان و مسبوق به اراده فاعلی اوست، دستور دادن و بعث و تحریک کردن هم فعل اختیاری مولاـ و مسبوق به اراده اوست. بایـد در نفس مولا، اراده‌ای متعلّق به این بعث و تحریک اعتباری تحقّق داشته باشد تا این بعث و تحریک اعتباری محقّق شود. لذا اگر بعث و تحریک اعتباری مولا مسبوق به اراده نباشد- مثل اینکه در حال خواب بگوید: «أیها العبد ادخل السوق و اشتر اللّحم»- این بعث و تحریک اعتباری اثری ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۸

آن‌وقت ممکن است گفته شود: وجوب و تکلیف، همان اراده مولاست که از آن به اراده تشریعیه هم تعبیر می‌کنیم.[۲۳۷] این احتمال، خودش دارای دو احتمال است: ۱- تکلیف، نفس همان اراده باشـد و نیاز به چیزی که آن را ابراز و اظهار کنـد نـدارد. ۲- تکلیف، اراده تشریعیه در نفس مولاست ولی به‌شرط اینکه چیزی آن را ابراز و اظهار کنـد. این مطلب را مرحوم عراقی اختیار

کرده‌اند و شبیه چیزی است که آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» در ارتباط با حقیقت انشاء مطرح کردند.[۲۳۸] این سه احتمال که در ارتباط با حکم مطرح شد، در بحث ما نحن فیه نتیجه می‌دهد: اگر ما حکم را عبارت از نفس مفاد هیئت بدانیم، یعنی وجوبْ همان بعث و تحریک اعتباری باشد نه چیز دیگر و یا اگر بعث و تحریک اعتباری هم نیست، در واقعْ متأخّر از بعث و تحریک اعتباری و منتزع از آن است. در این صورت باید بگوییم: «در واجبات مشروط، قبل از تحقّق شرطْ اصلًا حکم مولا وجود ندارد، زیرا اگر حکم مولا بعث و تحریک باشد، فرض این است که بعث و تحریک، مقیّد به مجیء زید است و قبل از تحقّق مجیء زید، بعث و تحریکی وجود ندارد. و اگر حکمْ منتزع از بعث و

تحریک است، وقتی بعث و تحریکْ قبل از مجیء وجود ندارد، ما حکم را از چه چیزی انتزاع کنیم؟ نتیجه این احتمال با آنچه مشهور در مقابل شیخ انصاری رحمه الله قائل شدند یک چیز است. مشهور در مورد واجب مشروط می‌گفتند: «قید، تعلّق به هیئت دارد و تا زمانی که قید حاصل نشود، مفاد هیئت- یعنی بعث و تحریک اعتباری- تحقّق ندارد» و ما اگر وجوب و حکم را عین همین بعث و تحریک اعتباری یا منتزع از آن دانستیم همین نتیجه گرفته می‌شود. امّا بنا بر احتمال دوّم که حکم و وجوب را عبارت از اراده نفسانیه مولا بدانیم که به بعث و تحریک اعتباری تعلّق گرفته است، خواه مقیّد به قید اظهار و ابراز هم باشد یا نباشد، باید در واجب مشروط بگوییم: بعث و تحریک، قبل از مجیء زید تحقّق ندارد، زیرا مفاد هیئت عبارت از بعث و تحریک است و قید هم مربوط به هیئت است، بنابراین تا وقتی قید وجود پیدا نکند مفاد هیئتْ تحقّق ندارد. ولی بحث ما در مورد حکم است و ما حکم را عبارت از اراده متعلّق به بعث و تحریک می‌دانیم نه خود بعث و تحریک. آیا قبل از تحقّق مجیء زید در خارج، همان‌طور که بعث و تحریک اعتباری وجود ندارد، اراده متعلّق به آن‌هم وجود ندارد؟ اراده وجود دارد ولی تعلّق گرفته است به یک مراد معلّق. اگر مراد انسان، معلّق و مقیّد باشد، به‌طوری که اگر آن قید نباشد، مرادْ متعلّق اراده نیست، آیا الآن که قید وجود ندارد، اراده هم وجود ندارد یا اینکه اراده، فعلیت دارد؟ کسی نمی‌تواند وجود اراده را انکار کند، زیرا در اراده که تعلیق و تقییدی وجود ندارد، آنچه معلّق و مقیّد است، مراد می‌باشد. مثلًا اگر انسان اراده کند که چنانچه رفیقش به او بگوید: «بیا با هم به سفر برویم»، او با رفیقش به مسافرت برود، یعنی درحقیقت، مراد او عبارت از «سفر برفرض پیشنهاد رفیقش» می‌باشد. الآن که رفیقش به او پیشنهاد نکرده، آیا اراده‌ای نسبت به این سفرِ معلّق ندارد؟ کسی نمی‌تواند وجود اراده را انکار کند، زیرا بدون تردید، حالت قبل از این تصمیم با حالت بعد از آن فرق می‌کند. حالت قبل از تصمیم، اصلًا اراده‌ای تحقّق نداشت، امّا الآن انسان تصمیم

گرفته و اراده کرده است ولی اراده او متعلّق به مرادی است که در آن تعلیق و تقیید وجود دارد. و اگر قید مراد حاصل نشود، معنایش این نیست که انسان نمی‌تواند اراده کند. در ما نحن فیه هم مسئله همین‌طور است. اگر حکم، عبارت از اراده نفسانیه مولا باشد که به بعث و تحریک اعتباری تعلّق گرفته است و این بعث و تحریک در ما نحن فیه مطلق نیست بلکه معلّق بر مجیء زید است بنابراین حکم در اینجا اراده نفسانیه مولاست که به بعث و تحریک اعتباری معلّق بر مجیء زید تعلّق گرفته است.

آیا این بدان معناست که قبل از تحقّق مجیء، اراده‌ای هم وجود ندارد؟ اگر اراده وجود نداشت پس «إن جاءك زيد فأكرمه» از کجا آمد؟ این انشاء الآن صادر می‌شود، درحالی‌که مجیء زید فردا حاصل می‌شود. کسی نمی‌تواند بگوید: «این جمله بدون اراده صادر شده است». وقتی «إن جاءك زيد فأكرمه» مسبوق به اراده شد و وجوب هم عبارت از همین اراده بود، نتیجه این می‌شود که بگوییم: «در «إن جاءك زيد فأكرمه» قبل از اینکه مجیء تحقّق پیدا کند، بعث و تحریک اعتباری وجود ندارد، امّا حکم و وجوبْ تحقّق دارد، زیرا وجوب و حکم و تکلیف عبارت از اراده است- خواه نفس اراده باشد بدون قید و شرط یا اراده به ضمیمه اظهار و ابراز- و در اینجا فرض این است که آن اراده با جمله «إن جاءك زيد فأكرمه» ابراز و اظهار هم شده است. در نتیجه اگر ما حکم را

عبارت از اراده نفسانیه مولا بدانیم که به بعث و تحریک اعتباری تعلّق گرفته است، خواه مقیّد به اظهار و ابراز هم باشد یا نباشد، باید بین بعث و تحریک و بین حکم و تکلیف تفکیک قائل شده و بگوییم: «در واجب مشروط، بعث و تحریک، قبل از تحقّق شرط وجود ندارد، امّا حکم و وجوب تحقّق دارد، روی همان مبنایی که مشهور در واجب مشروط قائلند». مشهور معتقدند در عین اینکه قید به هیئت می‌خورد ولی چون بین مفاد هیئت و حکم مغایرت وجود دارد- مفاد هیئت عبارت از بعث و تحریک است امّا حکم و وجوب عبارت از اراده است- و آنچه تعلیق دارد، عبارت از بعث و تحریک است و در حکم و وجوبْ تعلیقی نیست، اگر هم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۱

قیدی- مثل ابراز و اظهار- دارد، فرض این است که قیدش حاصل شده و با گفتن «إن جاءك زيد فأكرمه» اراده نفسانیه به مرحله ظهور و بروز رسیده است. لذا محقّق عراقی رحمه الله ضمن اینکه در مبنای اوّل مخالف با مرحوم شیخ انصاری است و نظریه مشهور را قبول می‌کند ولی در اینجا می‌فرماید: «در واجبات مشروط، قبل از حصول شرط، وجوب و حکم تحقّق دارد».

تحقیق در مسئله

در اینجا به عنوان مقدّمه مناسب می‌دانیم بحثی در ارتباط با حقیقت و واقعیت حکم مطرح نماییم:

آیا حقیقت تکلیف چیست؟

تکلیف- در باب واجبات- عبارت از بعث و در باب محرّمات عبارت از زجر است که هر دو اعتباری می‌باشند. آیا حکم عبارت از همین بعث و زجر است یا عبارت از اراده نفسانیه- مطلق یا مقیّد به قید اظهار و ابراز- است؟ در اینجا مؤیّداتی وجود دارد که حکم همان بعث و زجر اعتباری است و چیزی غیر از آن را نمی‌توان حکم نامید. البته نه اینکه بخواهیم اراده را نفی کنیم. وجود اراده یک امر طبیعی است. هر کلمه‌ای که از انسان صادر می‌شود، تمام مبادی اراده در آن وجود دارد و این از تفضلاتی است که خداوند نسبت به نفس انسانی عنایت کرده که انسان در یک لحظه، تمام مبادی اراده را در مورد کلماتی ایجاد کرده و آن کلمات را اراده کرده و آنها را به‌وجود بیاورد. کسی که یک ساعت سخنرانی می‌کند چه‌بسا صدها اراده از او صادر می‌شود و هر اراده هم دارای یک عدّه مبادی است که نفس انسانی با عنایت پروردگار به سرعت آنها را انجام می‌دهد. بنابراین مولایی که إن جاءك زيد فأكرمه» را به‌عنوان یک حکم صادر می‌کند، بدون اشکال در نفس او اراده‌ای وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۲

دارد که از آن به اراده تشریعیه و تقنینیه تعبیر می‌شود. پس در وجود اراده تردیدی نیست. بحث در این است که آیا حکم عبارت از همان اراده است- که قطعاً وجود دارد- یا حکم عبارت از بعث و زجر است؟ گفتیم: در اینجا مؤیّداتی وجود دارد که حکم عبارت از بعث و زجر است: مؤیّد اوّل: عقلاء وقتی می‌بینند مولایی به عبدش می‌گوید: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فوراً می‌گویند: «این مولا ایجاب کرد اکرام زید را بر تقدیر مجیء». وقتی از آنان می‌پرسیم: «به چه دلیل شما ایجاب را مطرح می‌کنید؟»، سخنی از اراده به‌میان نمی‌آورند و اصلًا در ذهن آنان خطور نمی‌کند که این مسئله مربوط به اراده مولا باشد بلکه عقلاء مسأله امر و هیئت افعل و امثال آن را مطرح می‌کنند. ما نیز- چون از عقلاء هستیم- وقتی مسئله را به دور از شبهات و بحث‌ها بررسی کنیم، این معنا را تأیید می‌کنیم که وجوبْ چیزی غیر از بعث و تحریک اعتباری نیست. و وجود اراده قبل از بعث و تحریک اعتباری، به این معنا نیست که وجوبْ عبارت از آن اراده باشد. مؤیّد دوّم: در فلسفه می‌گویند: «واقعیتِ ایجاد و وجود، یک چیز است و فرق بین آن دو، اعتباری

است و آن این است که در ایجـاد، اضـافه به فاعل هم مطرح است ولی در وجود، اضافه به فاعل مطرح نیست . براساس این مبنا باید در مـا نحن فیه هم بگوییم: ایجاب و وجوب هم مثل ایجاد و وجود است و بین آنها فرق حقیقی و ماهوی وجود نـدارد بلکه فرق آن دو این است که در ایجـاب، اضـافه به فاعل هم مطرح است ولی در وجوب اضافه به فاعل مطرح نیست. وقتی ایجاب و وجوب، یک واقعیت شدنـد همـان چیزی را که در مورد ایجـاب می‌گوییم، در مورد وجوب هم مطرح می‌کنیم. آیا ایجاب به چه چیز تحقّق پیـدا می‌کنـد؟ روشن است که ایجاب به «إن جاءك زید فأكرمه» تحقّق پیدا می‌کند نه به اراده- چه مطلق اراده یا با قید ابراز و اظهار-. و این دور از انصاف است که کسـی بگویـد: ایجاب، با آن اراده نفسانیه‌ای که در نفس مولا وجود دارد، تحقّق پیدا می‌کند. در نتیجه باید بگوییم: همان‌طور که ایجاب به نفس «إن جاءك زید فأكرمه» تحقّق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۳

پیـدا می‌کنـد، وجوب هم به همین عبارت حاصل می‌شود[۲۳۹] و این در صـورتی است که وجـوب را عبـارت اخری از مفـاد هیئت بدانیم و الّا اگر بخواهیم مفاد هیئت را چیز دیگر و وجوب را عبارت از اراده- چه مطلق و چه مقیّد به قید ابراز و اظهار- بدانیم، لازم می‌آیـد بین ایجاب و وجوب تفکیک قائل شویم درحالی‌که محقّقین از فلاسـفه می‌گوینـد: بین ایجاب و وجوب و امثال این‌ها فرقی ماهوی وجود ندارد بلکه فرق آنها اعتباری است. مؤیّد سوّم: حکم بر دو قسم است: حکم تکلیفی و حکم وضعی. حال اگر ما مقسم و حکم را عبـارت از اراده تشـریعیه و تقنینیه دانسـتیم، آیـا در احکـام وضـعیه می‌توانیم ملتزم به این معنـا شویم؟ وقتی شـارع مسـأله زوجیـت، ملکیت، شـرطیت، جزئیت و مـانعیت را در جـایی پیـاده می‌کنـد، آیـا می‌تـوان گفت: «ملکیت و زوجیت و ... حکم شـارع نیسـتند و حکم شارع عبارت از آن اراده تشـریعیه‌ای است که به «ثبوت ملکیت به دنبال بیع صـحیح» و «ثبوت زوجیت به دنبال نکاح صحیح» و ... تعلّق گرفته است»؟ نمی‌خواهیم بگوییم: «چنین تعبیری در مورد احکام وضـعیه محال است» ولی مرتکز نزد متشرعه این است که ملکیت، زوجیت، جزئیت چیزی برای مـأمور به، شـرطیت چیزی برای مـأمور به و مـانعیت چیزی از مأمور به، احکام شـرعی می‌باشـند. اگر حکـم، عبـارت از اراده تشـریعیه اسـت، چرا بین حکم تکلیفی و حکم وضـعی تفصـیل قائـل شـویم و در مـورد حکم تکلیفی، حکم را عبـارت از همـان اراده تشـریعیه بـدانیم امّـا در مـورد احکـام وضـعیه، حکم را عبـارت از مراد- یعنی ملکیت و ...- بـدانیم؟ درحـالی‌که ظـاهر این است که حکم تکلیفی و حکم شـرعی یکنواخت می‌باشـند. بنابراین همان‌طور که ما در مورد احکام وضعی، حکم را عبارت از مراد می‌دانیم، در مورد احکام تکلیفی هم باید حکم را عبارت از مراد بدانیم. و با توجه به اینکه اراده، به بعث و تحریک اعتباری تعلّق گرفته است، پس مراد، همان بعث و تحریک اعتباری است و ما

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۴

گفتیم: «اگر در بعث و تحریک اعتباری، تعلیقی وجود داشـته باشـد، معنایش این نیست که در اراده هم تعلیقی وجود دارد، بلکه در همـان حـالی که مرادْ تعلیقی است، ارادهْ محقّق است و فعلیت دارد». خلاـصه اینکه احکام وضـعیه راهی می‌شود که ما مسأله احکام تکلیفیه را هم حـل کنیم. یـا بایـد بگـوییم: «در احکـام وضـعیه هم، ملکیتْ حکم وضـعی نیست، بلکه حکم وضـعی عبـارت از اراده تشریعیه متعلّق به ملکیت است»، که این خلاف چیزی است که مرتکز در اذهان متشرعه است و یا باید تفکیک قائل شویم و بگوییم: «در احکـام وضـعیه، حکمْ عبـارت از مراد است امّـا در احکام تکلیفیه، عبارت از اراده است»، که این تفکیک هم وجهی نـدارد. در نتیجه همـان‌طور که حکم در احکـام وضـعیه عبـارت از مراد است، در احکام تکلیفیه هم عبارت از مراد است و آن بعث و تحریک اعتبـاری می‌باشـد. یادآوری می‌شود که این مطلب با حفظ این معناست که در هر دو حکم، مسـبوقیت به اراده تشـریعیه تحقّق دارد. پس مـا (مشـهور)، هم در مقابل شـیخ انصاری رحمه الله قرار گرفتیم و هم در مقابل محقّق عراقی رحمه الله، چون ما گفتیم: «در «إن جاءك زیـد فأكرمه» قبل از اینکه مجیء زیـد تحقّق پیـدا کند، نه بعث و تحریک اعتباری وجود دارد و نه حکم- که به‌نظر ما همان بعث و تحریک است- بلکه فقط انشائی از مولا صادر شده است». ولی شـیخ انصاری رحمه الله می‌فرمود: «قید، به مادّه مربوط اسـت

و همین‌الان، حکم وجوب اکرام، وجود دارد، بعث و تحریک وجود دارد، امّا مبعوث الیه آن مقیّد است» و این حرف مثل همان چیزی بود که مشهور در ارتباط با واجب معلّق مطرح می‌کردند و می‌گفتند: «کسی که در ماه شعبان مستطیع شد و شرایط دیگر هم برایش فراهم بود، حج برایش واجب می‌شود، به‌همین‌جهت حق ندارد استطاعتش را از بین ببرد، امّا حج مقیّد به زمان خاصی است. بنابراین تکلیف به حجّی که مقیّد به ذی‌الحجّه است گریبان مکلّف را می‌گیرد». و مرحوم شیخ انصاری در تمام واجبات مشروط همین حرف را می‌زند. لذا- همان‌طور که گفتیم- به‌نظر ایشان هنگام صبح، تکلیف به نماز

ظهر و عصر تحقّق دارد ولی مکلّف به، مقیّد به زوال شمس است. فرمایش مرحوم عراقی هم به کلام مرحوم شیخ انصاری برمی‌گردد، با این تفاوت که مرحوم شیخ انصاری بعث و تحریک را عبارت از حکم می‌دانست و می‌گفت: «حکم و بعث و تحریک، همین‌الان تحقّق دارد چون قید به مادّه می‌خورد» ولی مرحوم عراقی می‌گوید: «قید به هیئت می‌خورد و بعث و تحریک، معلّق بر مجیء زید است و الآن تحقّق ندارد، امّا حکم تحقّق دارد، زیرا حکمْ بعث و تحریک نیست بلکه عبارت از اراده نفسانیه است و اراده نفسانیه همین‌الان تحقّق دارد». پس به‌نظر مرحوم عراقی هم هنگام صبح، تکلیف به نماز ظهر و عصر تحقّق دارد امّا بعث و تحریکی نسبت به آن وجود ندارد. امّا بنا بر آنچه ما (مشهور) گفتیم: هنگام صبح، نه تکلیفی نسبت به نماز ظهر و عصر وجود دارد و نه بعث و تحریکی تحقّق دارد، بلکه فقط یک انشائی از جانب مولا صادر شده که مُنْشَأ آن عبارت از بعث و تحریک معلّق است و فرض این است که معلّق علیه هنوز تحقّق پیدا نکرده است. در «إن جاءك زيد فأكرمه» هم همین‌طور است. در نتیجه نه کلام مرحوم شیخ انصاری صحیح است، زیرا ایشان قید را مربوط به ماده می‌دانست و ما (مشهور) مربوط به هیئت دانستیم و نه کلام مرحوم عراقی چون ما (مشهور) حکم را همان بعث و تحریک می‌دانیم و بعث و تحریک هم معلّق است. اشکال بر مشهور: با توجه به اینکه مشهور، هم مقابل شیخ انصاری رحمه الله قرار گرفتند و هم مقابل مرحوم عراقی، در اینجا بر مشهور اشکال می‌شود که: شما می‌گویید: «وقتی مجیء زید حاصل نشده است، نه حکم تحقّق دارد و نه بعث و تحریک». در این صورت اگر اکرام زید بعد از مجیء، متوقّف بر مقدّمه‌ای باشد که این مقدّمه را الآن می‌شود تحصیل کرد ولی بعد از مجیء زید، تحصیل آن امکان ندارد. مثلًا اگر مجیء زید روز جمعه تحقّق پیدا کند ولی روز جمعه بازار بسته باشد و چنانچه مقدّمات آن را روز پنجشنبه فراهم نکنیم، اکرامْ ممکن نخواهد بود، در اینجا

آیا شما تهیه مقدّمات را در روز پنجشنبه لازم می‌دانید یا نه؟ اگر می‌گویید: «باید مقدّمات را فراهم کند»، می‌گوییم: این وجوب، از راه وجوب مقدّمه است و هنگامی که ذی المقدّمه در روز پنجشنبه واجب نیست چگونه شما می‌گویید: «مقدّمه آن واجب است»؟ و اگر می‌گویید: «تهیه مقدّمات لازم نیست»، می‌گوییم: «در این صورت چگونه می‌خواهید وقتی زید آمد او را اکرام کنید؟ چون فرض این است که اکرام او امکان ندارد». امّا بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله این اشکال وارد نیست، چون به‌نظر ایشان همین‌الان حکم تحقّق دارد در نتیجه مقدّمه آن‌هم- بنا بر وجوب مقدّمه- واجب است. بنا بر مبنای مرحوم عراقی هم اشکال وارد نیست، زیرا به‌نظر ایشان الآن بعث و تحریک وجود ندارد ولی حکمْ تحقّق دارد و وجوب و حکم، غیر از بعث و تحریک است. در باب شرعیات هم اگر کسی قبل از رسیدن وقت نماز آب دارد و می‌داند که اگر الآن وضو نگیرد، هنگام فرارسیدن وقت نماز، فاقد الماء خواهد شد و فرض کنیم چیزی هم به عنوان تیمم بدل از وضو تشریع نشده ۲۴۰] و وضو شرط نماز است، طبق مبنای شیخ انصاری رحمه الله و مرحوم عراقی- که می‌گویند: «تکلیف، قبل از وقت هم تحقّق دارد»- از باب مقدّمه واجب، برای این شخص واجب است الآن وضو بگیرد. ولی مشهور با مشکل مواجه می‌شوند، زیرا اگر بگویند: «باید الآن وضو بگیرد»، می‌گوییم:

«چه دلیلی برای وجوب وضو هست؟ وقتی خود نماز، وجوب پیدا نکرده، چطور می‌شود مقدّمه‌اش- از باب مقدّمیت- وجوب پیدا

کند؟» و اگر بگویند: «الآن واجب نیست وضو بگیرد»، می‌گوییم: «در این صورت، نمی‌تواند بعد از رسیدن وقت، نماز را اتیان کند، چون فرض این است که تیمم بدل از وضو هم تشریع نشده است».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۷

تذکّر: این قبیل از مقدّمات را اصطلاحاً مقدّمات مفوّته می‌نامند یعنی مقدّماتی که اگر در ظرف خودش تحقّق پیدا نکند، مستلزم تفویت مأمور به و عدم امکان تحقّق مأمور به است. حلّ اشکال: برای حلّ این اشکال راهی در پیش گرفته شده که باید در آن دقّت شود، چون این مسئله در بحث واجب معلّق هم مطرح می‌شود و درحقیقت، التزام به واجب معلّق را از ضروری بودن خارج می‌کند. این راه حل متوقّف بر بیان مطلبی است که در اوایل بحث مقدّمه واجب مطرح کردیم و اینجا ناچاریم اشاره‌ای به آن داشته باشیم. در آنجا گفتیم: تعبیراتی که مرحوم آخوند و بعضی دیگر از اصولیین در ارتباط با مقدّمه واجب مطرح کرده‌اند، با واقعیت مسئله تطبیق نمی‌کند. مثلًا مرحوم آخوند می‌فرماید: «اراده متعلّق به مقدّمه، ترشح پیدا می‌کند از اراده متعلّق به ذی المقدّمه» و این تعبیر «یترشح» خیلی در کلام ایشان به کار برده شده است. گاهی هم به «یسری» تعبیر کرده و می‌گوید: «یسری الوجوب من ذی المقدّمهٔ إلی المقدّمهٔ». حال با توجه به اینکه اراده دارای مبادی است- مثل تصوّر شیء مراد، تصدیق به فایده آن و عزم و جزم و ...- آیا مراد ایشان از «ترشح اراده متعلّق به مقدّمه از اراده متعلّق به ذی المقدّمه» چیست؟ آیا مقصود ایشان این است که اراده متعلّق به ذی المقدّمه نیاز به مبادی دارد امّا اراده متعلّق به مقدّمه نیاز به مبادی ندارد بلکه اراده متعلّق به ذی المقدّمه- مانند یک علت تامّه- اراده متعلّق به مقدّمه را ایجاد می‌کند؟ عبارت ایشان یک چنین معنایی را دلالت می‌کند ولی واقعیت مسئله این‌طور نیست و معنای ترشح نمی‌تواند یک چنین چیزی باشد. ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم می‌بینیم مثلًا اگر انسان بخواهد «بودن بر پشت‌بام» را که متوقّف بر «نصب نردبان» است انجام دهد، ابتدا «بودن بر پشت‌بام» را تصوّر کرده، سپس تصدیق به فایده آن نموده و سایر مبادی اراده متعلّق به آن نیز تحقّق پیدا می‌کند سپس آن را اراده می‌کند وقتی می‌خواهد «بودن بر پشت‌بام» را ایجاد کند می‌بیند عادتاً طیران برای

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۸

او امتناع دارد بلکه نیاز به نردبان دارد، در اینجا همان مسائل و مبادی که در مورد اراده متعلّق به «بودن بر پشت‌بام» مطرح بود در مورد «نصب نردبان» هم پیش می‌آید. اینجا هم نیاز به تصوّر «نصب نردبان»، تصدیق به فایده آن و سایر مبادی اراده وجود دارد. البته تصدیق به فایده در مورد «بودن بر پشت‌بام» با تصدیق به فایده در مورد «نصب نردبان» فرق دارد. فایده مترتب بر ذی المقدّمه، به‌عنوان هدف اصلی است امّا فایده مترتّب بر مقدّمه به‌عنوان امکان رسیدن به هدف اصلی است.[۲۴۱] بنابراین مقصود از ترشح این نیست که اراده متعلّق به ذی المقدّمه علت تامّه است برای تحقّق اراده متعلّق به مقدّمه بدون اینکه اراده دوّم نیاز به مبادی داشته باشد. بلکه مراد از ترشح همان اختلاف بین فایده مقدّمه و فایده ذی المقدّمه است- که ما به آن اشاره کردیم- و این معنا سر از علیت و معلولیت درنمی‌آورد. در مورد کلمه «یسری» نیز این بحث جریان دارد که آیا مراد از «یسری» همان معنایی است که در موارد دیگر به کار برده می‌شود؟ مثلًا در فقه- بنا بر انفعال ماء قلیل- گفته می‌شود: اگر چیز نجسی با آب قلیل ملاقات کند، نجاست از آن چیز به آب سرایت می‌کند. در ما نحن فیه معنای وجوب ذی المقدّمه این است که یک بعث و تحریک اختیاری مسبوق به اراده تشریعیه- که همه مبادی اراده در آن وجود دارد- از جانب مولا صادر شده است. حال با توجه به اینکه وجوب مقدّمه- بنا بر قول به ملازمه- یک وجوب شرعی است،[۲۴۲] جای این سؤال است که آیا وقتی گفته می‌شود: «وجوب شرعی از

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۹

ذی المقدّمه سرایت می‌کند به مقدّمه» معنایش این است که «مولا- وقتی ذی المقدّمه را واجب کرد، مقدّمه به‌طور خودبه‌خود و بدون اینکه نیاز به اراده تشریعیه داشته باشد واجب می‌شود، یعنی مولا- حکمی را اختیاراً جعل کرده و حکم دیگر هم به‌صورت

قهری به دنبال حکم مولا آمده است»؟ پاسخ این سؤال منفی است. بلکه همان‌طور که ایجاب ذی المقدّمه، اراده تشریعیه می‌خواهد و اراده تشریعیه هم ناشی از مبادی است، ایجاب مقدّمه هم اراده تشریعیه می‌خواهد و اراده تشریعیه در باب مقدّمه هم مبادی لازم دارد. ممکن است گفته شود: «پس در این صورت، معنای ملازمه چیست؟»، می‌گوییم: «ملازمه به‌عنوان یک کاشف مطرح است نه به‌عنوان یک حکم جبری و تحمیلی بر مولا» یعنی ملازمه نمی‌گوید: «ای مولا، اکنون که ذی المقدّمه را واجب کردی، قهراً مقدّمه هم واجب شده است». ملازمه می‌گوید: «مولایی که ذی المقدّمه را- از روی اراده و مسبوقیت اراده به مبادی آن- ایجاب کرد، همین مولا- به حکم عقل- مقدّمه را هم به اختیار- و از روی اراده‌ای که مسبوق به مبادی است- ایجاب کرده است».[۲۴۳] البته همان‌طور که در مورد ترشح گفتیم، تصدیق به فایده در مورد ذی المقدّمه و مقدّمه فرق می‌کند، امّا از نظر اصل بعث و تحریک و مسبوقیت بعث و تحریک به اراده تشریعیه و مسبوقیت اراده به مبادی، هیچ فرقی بین ایجاب ذی المقدّمه و ایجاب مقدّمه وجود ندارد. در نتیجه تعبیراتی چون ترشح و سریان و امثال این‌ها نمی‌خواهد مسأله علت و معلول و تولد و ما یتولد منه را مطرح کند. حال که مقدّمه فوق روشن شد می‌گوییم: عقل وقتی در موارد معمولی- غیر از مواردی که محلّ اشکال به مشهور است- حکم به ملازمه می‌کند، بدون شک، ملاکی برای این حکم دارد. وقتی عقل- بنا بر قول به ملازمه- می‌گوید: «المقدّمه واجبهٔ شرعاً»، در مقام تعلیل آن می‌گوید: «چون مأمور به مولا باید در خارج تحقّق پیدا کند و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۰

تحقّق آن بدون این مقدّمه امکان ندارد پس مقدّمه واجب است». وقتی ملاک عقل برای وجوب مقدّمه این است، از همین راه می‌توانیم اشکالی که بر مشهور وارد شده بود جواب دهیم. پس می‌گوییم: در مثال «إن جاءك زيد فأكرمه» فرض این بود که مجیء زید در روز جمعه تحقّق پیدا می‌کند. اکرام زید هم عبارت از این است که انسان غذای مناسبی در اختیار او قرار دهد. موادّ چنین غذایی هم باید روز پنجشنبه فراهم شود و در روز جمعه امکان تحصیل آن نیست. در اینجا کسی که قائل به وجوب مقدّمه واجب است و می‌داند که ملاک وجوبْ حکم عقل است، به عقل مراجعه کرده و در مورد این مسئله سؤال می‌کند. آیا آن عقلی که در صورت فعلیت وجوب ذی المقدّمه می‌آید- بنا بر قول به ملازمه- و با ملاک مقدّمیت، حکم به وجوب شرعی مولوی مقدّمه می‌کند، در اینجا چه قصوری دارد؟ اگر مسأله علیت و معلولیت بود، شما می‌توانستید بگویید: «هنوز ذی المقدّمه- که به‌عنوان علت وجوب مطرح است- حاصل نشده تا اینکه معلول تحقّق پیدا کند». اگر مسأله ترشح و تولد بود، شما می‌توانستید بگویید: «هنوز ما یتولد منه و ما یترشح منه- یعنی ذی المقدّمه- تحقّق پیدا نکرده است پس چگونه مقدّمه از آن ترشح پیدا می‌کند و متولد می‌شود؟». امّا وقتی این عناوین کنار رفت و ملاک واقعی حکم عقل در مورد وجوب مقدّمه مطرح شد، همان ملاک در اینجا هم تحقّق دارد.[۲۴۴]

اصول فقه شیعه ؛ ج‏۴ ؛ ص۳۵۰

ل می‌گوید: «با توجه به اینکه تهیه مقدّمات در روز جمعه امکان ندارد و اگر مقدّمات حاصل نشد، هدف مولا- یعنی اکرام- از بین می‌رود، امروز که تهیه مقدّمات امکان دارد، باید آن را تهیه کنید، اگرچه ذی المقدّمه هنوز واجب نشده است». این مطلب در مورد مسأله وضو خیلی روشن‌تر است چون وقت یک مسأله قطعی التحقّق است و مثل مجیء زید نیست که انسان بتواند در مورد آن شبهه کرده و بگوید: «ممکن است مجیء زید تحقّق پیدا نکند». یک ساعت دیگر، قطعاً وقت نماز ظهر و عصر داخل می‌شود و الآن هم آب هست و فرض می‌کنیم چیزی به‌عنوان تیمم بدل از وضو هم مشروع نشده است. در اینجا اگر الآن وضو بگیریم می‌توانیم نماز را در وقت خودش

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۱

بخوانیم امّا اگر الآن وضو نگیریم دیگر امکان تحصیل نماز نیست. در اینجا، بعد از آنکه ملاک برای عقل روشن شد، عقل- بنا بر قول به ملازمه- کشف می کند که مولا وضو را برای ما واجب کرده است و لازم نیست وجوب ذی المقدّمه، فعلیت داشته باشد تا ما کشف کنیم وجوب مقدّمه را، بلکه با وجود این شرایط هم ایجاب مقدّمه را کشف می کنیم، زیرا اگر وضو واجب نباشد و ما هم وضو نگیریم و منتظر وقت بمانیم، دیگر شرط نماز تحقّق ندارد و مأمور به را نمی‌توانیم در خارج اتیان کنیم. و حتی بنا بر انکار ملازمه هم، لابدّیت عقلیه در اینجا وجود دارد و عقل ما را الزام می کند که در اینجا حتماً باید وضو بگیری تا بعد از آمدن وقت- که یک امر قطعی است- بتوانی مطلوب مولا را اتیان کنی. امّا اگر به‌عنوان ترشح و تولّد و امثال این‌ها- که بوی علیت از آنها استشمام می‌شود- تکیه کنیم، اشکال خواهد شد که چگونه وقتی علت نیامده، معلول بیاید؟

علت، وجوب نماز است و وجوب نماز هم- بنا بر قول مشهور، در مقابل شیخ انصاری رحمه الله و محقّق عراقی رحمه الله- بعد از وقت می آید. در نتیجه اشکالی که بر مشهور- در مقابل شیخ انصاری رحمه الله و مرحوم عراقی- وارد شده، به این صورت قابل دفع است و در باب واجب مشروط، هیچ اشکالی بر مشهور وارد نیست.

تقسیم دوم: واجب منجّز و واجب معلّق

اشاره

این تقسیم را صاحب فصول رحمه الله مطرح کرده است. ایشان در تعریف واجب منجّز و معلّق می‌فرماید: واجب منجّز: واجبی است که وجوبش گریبانگیر مکلّف شده و فعلیت دارد و حصول آن توقّف بر امری غیر مقدور- از ناحیه مکلّف- ندارد، مثلًا وجوب معرفت و شناخت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۲

نسبت به احکام و اصول عقاید، برای مکلّف فعلیت دارد و تحقّق آن متوقّف بر امر غیر مقدور نیست، زیرا مکلّف می تواند در مقام تحقّق معرفت برآید و آن را در خارج ایجاد کند. واجب معلّق: واجبی است که وجوبش گریبانگیر مکلّف شده و فعلیت دارد ولی حصول آن متوقّف بر امر غیر مقدور- که الآن در اختیار مکلّف نیست و تحقّق آن نیاز به زمان دارد- می‌باشد، مثلًا در مسأله حج، وقتی انسان مستطیع شد و یا- بنا بر احتمال دیگر- کاروان هم‌سفران حج به حرکت درآمد، وجوب حج برای انسان فعلیت پیدا می کند، امّا تحقّق خود حج- که واجب و مأمور به است- توقّف بر زمان خاصی دارد که آن زمان خاص چند روزی از ذی‌حجّه است.[۲۴۵]

فرق بین واجب معلّق و واجب مشروط:

اشاره

صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: واجب مشروط، قبل از تحقّق شرط، وجوبی ندارد ولی واجب معلّق، قبل از تحقّق معلّق علیه، وجوب دارد امّا واجب، متوقّف بر معلّق علیه است. هر دو عنوان در مورد حج پیاده می‌شود. حج اگر نسبت به استطاعت یا خروج کاروان ملاحظه شود، واجب مشروط است یعنی تا زمانی که استطاعت یا خروج کاروان تحقّق پیدا نکند وجوبی در کار نیست امّا همین حج را اگر نسبت به وقت و زمان خاصش ملاحظه کنیم، واجب معلّق خواهد بود.[۲۴۶] قبل از ورود به بحثِ امکان و عدم

امکان واجب معلّق باید به بررسی فایده این تقسیم بپردازیم:

چه فایده‌ای بر تقسیم واجب به معلّق و منجّز وجود دارد؟

تقسیماتی که ما برای واجب مطرح می‌کنیم به‌لحاظ نقشی است که این تقسیمات در بحث مقدّمه واجب ایفا می‌کنند، مثلًا در بحث واجب مطلق و مشروط می‌خواهیم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۳

بگوییم: واجب مطلق، مقدّماتش هم وجوب دارد، امّا مقدّمات واجب مشروط، قبل از تحقّق شرط، وجوب ندارد، مگر در آن قسم خاصی که در بحث قبل اشاره کردیم.[۲۴۷] لذا با وجود اینکه تقسیمات زیادی در ارتباط با واجب می‌تواند مطرح شود،[۲۴۸] امّا در بحث مقدّمه واجب مطرح نمی‌شوند، چون نمی‌توانند در این زمینه نقشی ایفا کنند. حال آیا تقسیم واجب به معلّق و منجّز چه اثری در باب مقدّمه واجب می‌تواند داشته باشد؟ آیا صاحب فصول رحمه الله مطلق واجب را به این دو قسم تقسیم کرده یا اینکه این تقسیم فقط مربوط به واجب مطلق است و در مورد واجب مشروط جریان ندارد؟ تقسیم صاحب فصول رحمه الله فقط در مورد واجب مطلق است، زیرا ایشان هم در مورد واجب مطلق و هم در مورد واجب منجّز، فعلیت وجوب را مطرح کردند و چون وجوب واجب مشروط فعلیت ندارد و متوقّف بر این است که قید و شرطش حاصل شود، لذا واجبات مشروط از تقسیم صاحب فصول رحمه الله خارج است و تقسیم فقط در مورد واجبات فعلیه است و واجبات فعلیه همان واجبات مطلقه است. ممکن است کسی بگوید: صاحب فصول رحمه الله حج را نسبت به استطاعت مطرح کرد و این واجب مشروط است. می‌گوییم: واجب مشروط تا زمانی واجب مشروط است که شرط آن حاصل نشده باشد، امّا وقتی شرط آن حاصل شد، وجوب آن فعلیت پیدا کرده و عنوان واجب مطلق را پیدا می‌کند. در نتیجه صاحب فصول رحمه الله واجب مطلق را به این دو قسم تقسیم کرده است. ولی آیا این دو قسم چه نقشی می‌توانند در بحث مقدّمه واجب داشته باشند؟ هدف صاحب فصول رحمه الله از این تقسیم این است که مقدّمات حج را قبل از آمدن زمان حج واجب کند. ایشان می‌خواهد بفرماید: وقتی استطاعت حاصل شد و وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۴

حج گریبان مکلّف را گرفت، مکلّف نباید منتظر آمدن وقت حج بشود بلکه باید از همین‌الان، مقدّمات آن- مثل تهیه گذرنامه- را فراهم کند، زیرا اگر بخواهد منتظر وقت حج شود اوّلًا: نمی‌تواند حج را در خارج اتیان کند و ثانیاً: وجوب حج، همین‌الان فعلیت دارد، بنابراین مقدّمه آن‌هم وجوب فعلی پیدا می‌کند لذا تحصیل گذرنامه برای او واجب می‌شود. رحمه الله: مرحوم آخوند بر صاحب فصول اشکال کرده می‌فرماید: «آیا وجوب تحصیل مقدّمه، اثر چیست؟ آیا اثر فعلی بودن وجوب حج است یا اثر استقبالی بودن واجب؟

چون به‌نظر شما (صاحب فصول رحمه الله) واجب معلّق و واجب منجّز، وجوبشان فعلی است و فرق میان آن دو این است که در واجب منجّز، خود واجب هم فعلی است امّا در واجب معلّق، استقبالی است». شما (صاحب فصول رحمه الله) خواهید گفت: «وجوب تحصیل گذرنامه، اثرِ فعلی بودن وجوب حج است» و نمی‌گویید: «علّت آن، استقبالی بودن واجب است»، چون استقبالی بودن واجب، اثری در وجوب تحصیل مقدّمه ندارد. در نتیجه وجوب تحصیل گذرنامه در ارتباط با جهت مشترك میان واجب معلّق و واجب منجّز است نه در ارتباط با وجه امتیاز واجب معلّق که عبارت از استقبالی بودن واجب است. پس چه فایده‌ای بر این تقسیم مترتّب است؟[۲۴۹] به‌نظر ما این بیان مرحوم آخوند براساس مبنای خودشان خوب است. رحمه الله: مرحوم شیخ انصاری براساس مبنای خودشان در مورد واجب مشروط- که قید را مربوط به مادّه می‌دانست، برخلاف مشهور که قید را مربوط به هیئت

می‌دانستند- تقسیم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۵

صاحب فصول رحمه الله را مورد اشکال قرار داده است. قبل از بیان اشکال شیخ انصاری رحمه الله لازم است بین واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله و واجب مشروط شیخ انصاری رحمه الله و همچنین بین واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله و واجب مشروط مشهور مقایسه‌ای انجام دهیم: فرق بین واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله با واجب مشروط مشهور این است که در واجب مشروط مشهور، وجوبْ معلّق است امّا در واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله، وجوبْ معلّق نیست بلکه واجبْ معلّق بر مجیء وقت است. پس فرق بین وقت در باب نماز و وقت در باب حجّ، فرق بین واجب مشروط و واجب معلّق است با اینکه در هر دو «وقت» به نسبت به «واجب» ملاحظه می‌شود. صاحب فصول رحمه الله می گوید: «صلاهٔ نسبت به وقت، واجب مشروط است، یعنی قبل از فرارسیدن وقت، نمازْ وجوبی ندارد. امّا حج نسبت به وقت، واجب معلّق است و الّا وجوب قبل از تحقّق وقت در باب حج ثابت است». امّا شیخ انصاری رحمه الله در واجب مشروط، قید را مربوط به مادّه و دخیل در واجب می‌دانست، صاحب فصول رحمه الله هم در اینجا (واجب معلّق) قید وقت را مربوط به مادّه و دخیل در واجب می‌داند. بنابراین بین واجب مشروط شیخ انصاری رحمه الله و واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله فرقی وجود ندارد مگر از جهت توسعه و تضییق. صاحب فصول رحمه الله می گوید: «معلّق علیه در واجب معلّق، یک امری است که مقدور مکلّف نیست، مثل مسأله زمان». امّا شیخ انصاری رحمه الله که در واجب مشروط قید را مربوط به ماده می‌داند، خصوصیتی در مورد قید ملاحظه نمی کند، خواه آن قید، مقدور باشد- مثل استطاعت- یا غیر مقدور- مثل مجیء زید- فرقی نمی کند. در نتیجه واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله شعبه‌ای از واجب مشروط شیخ انصاری رحمه الله است. بر همین اساس شیخ انصاری رحمه الله بر صاحب فصول رحمه الله اشکال کرده که چه ثمره‌ای بر این تقسیم شما مترتّب است؟ آنچه شما اینجا مطرح کرده‌اید، ما (شیخ انصاری رحمه الله) وسیع‌تر آن را مطرح کرده‌ایم.[۲۵۰]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۶

رحمه الله: صاحب فصول رحمه الله ناچار است بگوید: «صلاهٔ نسبت به وقت واجب مشروط است و حج نسبت به وقت واجب معلّق است، به‌همین‌جهت تحصیل گذرنامه، قبل از آمدن وقت، واجب است». ولی ما فرقی بین آن دو نمی‌بینیم بلکه به‌نظر ما، هم حج و هم صلاهٔ نسبت به وقت، واجب مشروط می‌باشند. همان‌طور که تا وقتی زوال حاصل نشده است، وجوبی برای نماز ظهر و عصر تحقّق پیدا نمی کند، تا وقتی هم که ایّام خاص حج حاصل نشود، حجّ واجب نمی‌شود. یعنی وجوب حج دارای دو شرط است: استطاعت و فرارسیدن وقت- یا خروج کاروان- و مجرد استطاعت یا خروج کاروان، به تنهایی برای وجوب حج کفایت نمی کند. اشکال: براساس این مبنا، کسی که مستطیع شد، حج برایش واجب نمی‌شود، در این صورت چه لزومی دارد که به دنبال تهیه مقدّمات برود؟[۲۵۱] جواب: طبق بیانی که قبلًا مطرح کردیم می گوییم: بین استطاعت و آمدن وقت فرق وجود دارد. حصول استطاعت قابل پیش‌بینی نیست امّا آمدن وقت حج قابل پیش‌بینی است. بنابراین وقتی مکلّف استطاعت پیدا کرد، به‌طور قطع می‌داند که شرط دوّم وجوب- یعنی وقت- خواهد آمد، آن‌وقت ملاحظه می کند که اگر بخواهد مقدّمات را بعد از فرارسیدن وقت حج انجام دهد، امکان تحقّق حج وجود نخواهد داشت، لذا برای اینکه حج از او فوت نشود واجب است مقدّمات را فراهم کند. امّا وجوب تحصیل مقدّمات، در ارتباط با وجوب فعلی حج نیست. پس ما توانستیم راه سوّمی برای انکار واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله پیدا کنیم به این صورت که بگوییم: «آنچه صاحب فصول رحمه الله به‌عنوان واجب معلّق مطرح کرده،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۷

درحقیقت، واجب مشروط است ولی از آن واجبات مشروطی است که چون شرطش حتماً تحقّق پیدا می کند، مقدّمات آن لزوم تحصیل قبلی دارد. در نتیجه تقسیم صاحب فصول رحمه الله اثری ندارد و واجب معلّق مورد قبول نیست.

البته تصویر واجب معلّق آن‌گونه که صاحب فصول رحمه الله فرمود- که وجوبْ فعلیت داشته باشد ولی واجب استقبالی باشد- مانعی ندارد و ما نخواستیم امکان ذاتی آن را انکار کنیم، همان‌طور که مرحوم آخوند و مرحوم شیخ انصاری هم نمی‌خواستند امکان ذاتی آن را انکار کنند. ولی در این میان بعضی از محققین از اصولیین قائل به استحاله واجب معلّق شده‌اند که ما لازم می‌دانیم قبل از بررسی کلام آنان تحقیقی در ارتباط با واجب معلّق ارائه نماییم:

تحقیق در ارتباط با واجب معلّق

ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم نه در اراده تکوینیه و نه در اراده تشریعیه- یعنی وجوب که جانشین اراده تکوینیه است- استحاله‌ای نسبت به واجب معلّق و مراد مستقبل نمی‌بینیم. مرادْ در اراده تکوینیه بر دو قسم است: ۱- گاهی مراد انسان، یک امر حالی و فعلی است و به مجرّد تحقّق اراده، شخص مرید آن را انجام می‌دهد، مثل انسانی که اراده کند دست خود را حرکت دهد. ۲- گاهی مراد انسان، یک امر استقبالی است یعنی موقوف به زمان بعد است، مثل اینکه شما امروز اراده کنید فردا در جلسه درس حاضر شوید و یا مثلًا هر روز صبح ما اراده می‌کنیم نماز ظهر و عصر و مغرب و عشا را انجام دهیم و کسی نمی‌تواند وجود چنین اراده‌ای را انکار کرده و بگوید: «باید صبر کنیم تا وقت داخل شود، آنگاه اراده متعلّق به نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء حادث می‌شود که از این جهت، فرقی بین مسلمان و غیر مسلمان نباشد. یعنی همان‌طور که غیر مسلمان قبل از غروب هیچ اراده‌ای نسبت به انجام نماز مغرب و عشاء ندارد، مسلمان هم اراده‌ای ندارد». مسلمان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۸

در ماه شعبان اراده روزه ماه رمضان را دارد ولی مرادش عبارت از روزه ماه رمضان است که مقیّد به ماه رمضان می‌باشد. در اراده تشریعیه هم همین‌طور است: ۱- گاهی مرادِ انسان امری حالی و فعلی است مثل اینکه مولا- به عبدش می‌گوید: «سافر الآن». ۲- گاهی مراد، امری استقبالی است، مثل اینکه مولا به عبدش می‌گوید: «سافر غداً». در اینجا اگرچه ایجاب الآن صادر شده است ولی مرادْ امری استقبالی است و کسی نمی‌تواند بگوید: «مولا الآن نمی‌تواند دستوری نسبت به فردا صادر کند و اگر هم خواست چنین کاری انجام دهد باید به‌صورت واجب مشروط باشد، مثل اینکه بگوید:

«إن جاءک زید فأکرمه» تا بعث و تحریک، بعد از تحقّق شرط، تحقّق پیدا کند». ما وجداناً مانعی از این نمی‌بینیم که مولا الزام فعلی به نحو واجب مطلق داشته باشد که مراد آن امری استقبالی باشد. اگر مولایی به عبدش بگوید: «یک ساعت دیگر به بازار رفته و گوشت خریداری کن»، آیا معنایش این است که الآن ایجابی نیست و این به‌صورت واجب مشروط است؟ اگر واجب مشروط باشد، در واجب مشروط که تحصیل شرطش لازم نیست. وقتی واجبِ مطلق شد آیا معنایش غیر از این است که تکلیفْ الآن تحقّق دارد ولی واجب دارای قید «یک ساعت دیگر» است؟ در نتیجه مسأله امکان واجب معلّق، چه در ارتباط با اراده تکوینیه و چه در ارتباط با اراده تشریعیه جای تردید نیست. رحمه الله مرحوم محقّق اصفهانی از جمله کسانی است که قائل به استحاله واجب معلّق شده‌اند. کلام ایشان در حاشیه کفایه دارای دو بخش است: یک بخش آن مربوط به اراده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۹

تکوینیه و بخش دیگر مربوط به اراده تشریعیه است. ایشان در مورد اراده تکوینیه می‌فرمایند: اراده تکوینیّه نمی‌تواند به یک امر استقبالی تعلّق بگیرد. مبنای کلام ایشان همان تعریف مشهوری است که در باب اراده مطرح شده و آن این است که «الإرادة هو الشوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المراد» یعنی اراده عبارت از شوق مؤکّدی است که عضلات و جوارح انسان را به‌طرف مراد حرکت می‌دهد. ایشان می‌فرمایند: نفس انسان با اینکه اتّصاف به وحدت دارد ولی درعین‌حال دارای قوای متعدّد- و به تعبیر دیگر:

دارای مراتب و منازل- است. ۱- یکی از قوایی که در نفس وجود دارد و مربوط به همین مسأله اراده است، عبارت از قوه عاقله است. خداوند این خصوصیت را به نفس انسان داده است که فایده شیئی را که می‌خواهد متعلّق اراده قرار دهد، تعقّل و ادراک می‌کند. قوّه عاقله ادراک می‌کند که این شیء دارای فوایدی است که در ارتباط با نفس انسان است. مثلًا تصدیق به فایده مراد- که یکی از مبادی اراده است- به همین قوّه عاقله نفسانیه مربوط است.

نفس باید درک کند وجود این فایده و نتیجه را برای مراد و این که نفع مراد- از جهت دینی یا دنیایی- به خود نفس برمی‌گردد. تصوّر نیز- که اوّلین مبدأ اراده است- ارتباط به همین قوّه عاقله دارد، زیرا تصوّر عبارت از التفات نفس انسان به شیء متصوَّر است.[۲۵۲] ۲- یکی دیگر از قوای مربوط به نفس عبارت از قوّه شوقیه است. شوق عبارت از این است که نفس انسان نسبت به شیء مراد تمایل و علاقه پیدا کند. شوق، با وجود اینکه خودش یکی از مراتب نفس است ولی درعین‌حال دارای شدّت و ضعف و کمال و نقص است. سپس می‌فرماید: اوّلین مرتبه شوق، لازم نیست به یک امر مقدوری تعلّق بگیرد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۰

بلکه ممکن است به امر محالی تعلّق بگیرد. امّا این شوق وقتی به شیء مراد تعلّق گرفت، نفس انسان ملاحظه می‌کند اگر در خارج، مانعی از تحقّق این شیء مراد وجود دارد، در همین مرحله اوّل، شوقْ به حالت رکود باقی می‌ماند و سیر تکاملی ندارد. امّا اگر ملاحظه کرد که تحقّق این شیء مراد یک امر مقدوری است و مانعی برای آن وجود ندارد و یا اگر مانعی هم وجود دارد قابل برطرف شدن است، در این صورت شوق قوّت و کمال پیدا می‌کند و به حدی تکامل پیدا می‌کند که از آن تعبیرات مختلفی می‌شود. گاهی از آن به اجماع تعبیر می‌شود، گاهی به تصمیم و عزم و گاهی به قصد و اراده. در نتیجه برای تحقّق اراده نمی‌توان گفت: «الإرادة مجرّد الشوق» یا «الإرادة نفس طبیعة الشوق»، بلکه آن مرتبه کامل شوق که با توجه به امکان تحقّق مراد، وجود پیدا می‌کند، از آن به اراده و شوق مؤکّد تعبیر می‌شود. ۳- شوق مؤکّد دارای یک مُبْرِز هم می‌باشد و آن این است که وقتی این شوق به مرحله کمال رسید، بلافاصله روی قوّه عامله که یکی دیگر از قوای موجود در نفس است- تأثیر می‌کند. قوّه عامله، در اعضاء و جوارح انسان به‌صورت پراکنده وجود دارد.

در نتیجه شوق مؤکّد- که عبارت از مرحله کامله‌ای است که بلافاصله قوّه عامله پراکنده در تمام عضلات و جوارح را به کار می‌اندازد- اراده و قصد نامیده می‌شود. در این صورت آیا ممکن است در جایی شوق مؤکّد- یعنی اراده- تحقّق داشته باشد ولی در عضلات و جوارح- که قوه عامله نفس انسان است- هیچ‌گونه تأثّری به‌وجود نیامده باشد؟ مرحوم اصفهانی می‌فرماید: اگر ما بخواهیم بگوییم: اراده تکوینیه به امر استقبالی تعلّق می‌گیرد» باید بگوییم: «اراده تکوینیه، هیچ‌گونه تأثیری در اعضاء و جوارح ما نگذاشته است». وقتی الآن اراده می‌کنیم که فردا مسافرت نماییم، این قوّه شوقیه چه تأثیری در عضلات و جوارح ما گذاشته است؟ ما خواه اراده مسافرت فردا را بنماییم یا ننماییم، مشغول کار خود هستیم و اراده آن تأثیری در اعضا و جوارح ما ندارد.

درحالی‌که اراده، چیزی است که عضلات و جوارح را آرام نمی‌گذارد و بلافاصله قوّه عامله انسان تحت تأثیر قوّه شوقیه قرار گرفته و عضلات و جوارح او برای تحقّق مراد فعالیت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۱

می‌کنند، سپس ایشان می‌فرماید: «به‌همین‌جهت گفته‌اند: اراده، جزء اخیر از علت تامّه است یعنی بعد از آمدن اراده، دیگر حالت انتظار و توقّعی وجود ندارد. درحالی‌که شما (مرحوم صاحب فصول) می‌گویید: «اراده می‌آید، علت تامّه هم تحقّق پیدا می‌کند ولی معلول تحقّق پیدا نمی‌کند». آیا می‌توان بین علت و معلول تفکیک نمود؟ چگونه ممکن است اراده که جزء متمّم علت تامّه است، الآن تحقّق پیدا کند ولی معلولش که عبارت از مسافرت است فردا تحقّق پیدا کند؟ ممکن است کسی بگوید: در اینجا معلول، به حسب ذاتش، تأخّر از علّت دارد یعنی معلول، عبارت از «مسافرت مقیّد به اینکه در فردا باشد» است، بنابراین نمی‌تواند قبل از فردا

تحقّق پیـدا کنـد و اگر قبل از فردا تحقّق پیدا کرد، آن معلول نخواهد بود». مرحوم اصـفهانی در پاسخ می‌فرماید: این حرف فسادش بیشتر از حرف اوّل- یعنی تفکیک بین علت و معلول- است. چون این حرف بازگشتش به این است که «در ذات معلول، انفکاک از علت وجود دارد». چه فرق است بین اینکه شـما بگوییـد: «در ذات معلول، تأخّر وجود دارد» یا بگوییـد: «در ذات معلول، انفکاک از علت مطرح است»؟

درحالی‌که قاعـده عقلیه حکم به عـدم انفکاک می‌کند و معقول نیست که معلول، انفکاک از علت داشـته باشد. ممکن است کسـی بگویـد: چه مـانعی دارد که بگوییم: «ذات علت، تحقّق دارد ولی زمان فردا به‌صورت شـرطیت برای تحقّق مراد مطرح است»؟ محقّق اصـفهانی رحمه الله در پاسخ می‌فرماید: در مورد شـرطیت آن، دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: زمان فردا، شـرطیت داشـته باشـد برای اینکه مرتبه نـاقص شوق به مرتبه کامـل برسـد. این احتمال به‌نظر ما (مرحوم اصـفهانی) مانعی نـدارد ولی معنایش این است که قبـل از فردا اراده‌ای وجود نـدارد، زیرا اراده، اصل شوق و مرتبه ناقص آن نیست بلکه اراده عبارت از مرتبه کامل شوق است و شـما هم می‌گویید: «مرتبه کامل شوق، فردا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۲

تحقّـق پیـدا می‌کنـد» مـا هم همین را می‌گوییم. مـا می‌گوییم: «الآن شوق هست ولی اراده نیست و تعلّق شوق به امر محـال هم هیچ اشـکالی نـدارد. اصل طبیعت شوق که به مرتبه ناقصه هم تحقّق پیـدا می‌کنـد، الآن تحقّق دارد ولی اراده تحقّق ندارد، زیرا اراده آن مرتبه کامل است و شـما که شرط تحقّق مرتبه کامل را آمدن فردا می‌دانید، بنابراین اراده هم فردا پیدا می‌شود و تعلّقش به مسافرت، تعلّق به یک امر حالی می‌شود، امّا آنچه مورد بحث است این است که اراده الآن وجود داشـته باشد ولی مرادش مقید به زمان آینده باشد». احتمال دوّم: مراد از شرطیت این باشد که امروز شوق مؤکّد به نام اراده تحقّق پیدا کرده ولی درعین‌حال، آمدن فردا شرطیت داشته باشد برای اینکه این شوق عضلات را به‌سوی مراد تحریک کند. ما (مرحوم اصفهانی) نمی‌توانیم این معنا را بپذیریم، زیرا این معنـا به تفکیـک معلول از علت برگشت می‌کنـد و بـا جزء اخیر بودن اراده نسبت به علت تـامّه منافـات دارد. شـما بـا این حرف، یا می‌خواهیـد بگوییـد: «اراده، جزء اخیر از علت نیست و در عین اینکه اراده آمـده، شـرط دیگری هم در کـار است» و یـا می‌خـواهید بگوییـد: «در عین اینکه علت، کامـل شـده ولی معلـول، منفـک از علت است و بین علت و معلول فاصله زمـانی وجود دارد». لـذا ما نمی‌توانیم این معنـا را بپـذیریم. سپس می‌فرمایـد: اصولًا سـببیّت اراده با سـببیت سایر اسـباب خارجیه فرق دارد. در اسـباب خارجیه ممکن است چیزی سـببیت داشـته باشد ولی تأثیر این سـبب موجود در خارج، مشـروط به شرطی باشد، مثلًا وقتی گفته می‌شود: «نار، سببیت برای احراق دارد»، ممکن است نـار وجود پیـدا کنـد ولی شـرط تـأثیرش در احراق- که مثلًا عبارت از مجاورت است- تحقّق پیـدا نکنـد، به‌همین‌جهت نتوانـد تأثیر در احراق کنـد. با اینکه هیچ نقص و کمبودی در وجود خارجی نار وجود ندارد. اما در مسأله اراده، که یـک طرفش ارتبـاط به نفس و قوه شوقیه و طرف دیگرش ارتبـاط به قوّه عامله پراکنـده در عضـلات و جوارح دارد، جای این حرفها نیست. اینجا نمی‌توان گفت: «قوّه شوقیه به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۳

مرحله کمال و تأکّد رسیده ولی محرکیت آن نسبت به عضلات، مشروط به آمدن زمانی است که فردا می‌خواهد تحقّق پیدا کند». این‌هـا در امور خـارجیه- مثـل مسأله نـار و احراق- جاری می‌شود. اگر قوّه شوقیه در نفس به‌وجود آمـد، چه کمبودی در قوّه عامله وجود دارد که حـالت انبعـاث و تـأثّر در آن به وجود آیـد؟ لـذا به مجرّد تحقّق این مرتبه کـامله، معنا نـدارد که حالت انتظار در کار باشـد. در نتیجه مـا نمی‌توانیم تصوّر کنیم که اراده تکوینیه فعلیت داشـته باشـد ولی مراد آن فاصـله زمـانی داشـته باشـد با این اراده. مرحوم آخونـد در اینجا برای اثبات امکان تعلّق اراده تکوینی به امر اسـتقبالی می‌فرمایـد: آنجایی که مراد انسان مقـدّماتی لازم دارد که انجام آنها مثلًا دو ساعت وقت لازم دارد، آیا اراده، به ذی المقدّمه- که دو ساعت بعد واقع می‌شود- تعلّق گرفته است یا نه؟ اگر

بگوییـد: «تعلّق گرفته است»، می گوییم: «بنابراین تعلّق اراده به امر اسـتقبالی مانعی نـدارد». و اگر بگوییـد: «اراده به ذی المقدّمه- که دو ساعت بعـد واقع می‌شود- تعلّق نگرفته است»، می گوییم: «پس چرا شـما نسبت به انجام مقـدّمات آن اقـدام می کنیـد؟ مگر اراده متعلّق به مقدّمه، متولّد از اراده متعلّق به ذی المقدّمه نیست؟ آیا می‌شود کسـی اراده نسبت به ذی المقدّمه نداشته باشد، امّا نسبت به مقدّمه- بما أنّها مقدّمهٔ- اراده داشته باشد؟ پس همین که شـما نسبت به انجام مقدّمات اقدام می کنید و یکایک آنها را از روی اراده انجـام می‌دهیـد، به این جهت است که اراده، به ذی المقـدّمه تعلّق گرفته است». مرحـوم محقّق اصـفهانی در پاسـخ مرحـوم آخوند می‌فرمایـد: در اینجا که ما ذی‌المقـدّمه‌ای داریم که دارای مقـدّماتی است و مثلًا انجام آن مقدّمات، دو ساعت وقت لازم دارد، قبول داریم که مسأله تبعیت در کـار است، امّ‍ا در اینجـا اراده به ذی المقـدّمه تعلّق نگرفته است بلکه شوق نـاقص- که اوّلین مرتبه شوق است- به ذی المقدّمه تعلّق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۴

گرفته است و آن شوق ناقص، از ذی المقـدّمه به مقـدّمه سـرایت کرده است و در این صورت، شوق متعلّق به ذی المقـدّمه به حالت رکود باقی می‌مانـد و اراده‌ای در ارتباط با آن مطرح نیست ولی وقتی سـراغ مقدّمات می آییم، با توجه به اینکه مقدّمات فعلیت دارد و قبل از ذی المقـدّمه تحقّق پیـدا می کنـد، شوق متعلّق به مقـدّمات، یکی پس از دیگری تأکّد پیدا کرده و به مرتبه کمال می‌رسد و تبـدیل به اراده می‌شود. شوق متعلّق به مقـدّمه اوّل، تبدیل به اراده می‌شود- چون وقت آن الآن است و مانعی هم وجود ندارد- پس مقـدّمه اوّل را اراده می کنـد. امّ‍ا اراده مقـدّمه اوّل ترشـحی نیست. آنچه ترشـحی است اصـل شوق است نه عنوان اراده. این معنـا در مقـدّمه دوّم و مقدّمه سوّم و سایر مقدّمات هم پیاده شده و شوق مربوط به آنها به اراده تبدّل پیدا می کند. وقتی یکایک مقدّمات، از روی اراده تحقّـق پیـدا کرد نوبت به ذی المقـدّمه می‌رسـد و در اینجـا آن شوقی که در ذی المقـدّمه رکود پیـدا کرد- چون امکـان تحقّق ذی المقـدّمه بـدون مقدّمه وجود نداشت- به اراده تبدیل می‌شود، زیرا بعد از تحقّق مقدّمات، امکان تحقّق ذی المقدّمه فراهم شـده است. و درحقیقت، در اینجا اراده مربوط به ذی المقـدّمه بعد از تحقّق مقدّمات پیدا می‌شود. امّا آنچه از ذی المقدّمه به مقدّمه سرایت می کنـد، مجرّد شوق است و ما مجرّد شوق را اراده نمی‌دانیم، لـذا شوق مربوط به هریک از مقـدّمات بایـد به‌لحاظ امکان و ظرف زمانی‌اش تبـدّل به اراده پیدا کند و پس از تمام شدن مقدّمات و امکان تحقّق ذی المقدّمه، شوق راکد ذی المقدّمه هم تبدیل به اراده می‌شود. مرحوم محقّق اصفهانی پس از پاسخ دادن از کلام مرحوم آخوند، بحث خود را ادامه داده و در مورد استحاله تعلّق اراده تشریعیه ۲۵۳] به امر اسـتقبالی می‌فرمایـد: در اراده تکوینیه، انسـان اراده می کنـد که خودش کاری را انجام دهـد ولی در اراده تشریعیه،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۵

اراده می کند که دیگری کاری را از روی اراده و اختیار خود انجام دهد. در این صورت، مولا با خود می گوید: «اگر این فعل بنا بود از خـود مـن صـادر شـود، راه رسـیدن بـه آن عبـارت از اراده تکـوینیه و شـوق مؤکّـدی است که عضـلات را به‌طرف مراد تحریک می کنـد. امّا اینجا که مولا از طرفی می‌خواهـد فعل توسط عبـد انجام شود و از طرفی می‌خواهـد صـدور فعل از عبـد، اختیاری باشد، مولاـ می‌بینـد: صـدور فعـل اختیـاری از ناحیه عبـد، در اختیار مولا نیست و فاعلش همان عبـد است و معقول نیست کسـی اراده کند صـدور فعل اختیاری از ناحیه دیگری را، لـذا وقتی با این مشـکل مواجه می‌شود، می‌بیند راه حلّ آن این است که مولا از راه تسبیب وارد شود یعنی در عبـد ایجاد داعی و محرک کنـد که آن داعی و محرک، عبـد را تحریک کند به اینکه فعل را اختیاراً انجام دهد. داعی و محرک همـان ایجـاب و الزام و دسـتور و بعث اعتباری است که از ناحیه مولا صادر می‌شود. این بعث اعتباری، یک جهتش مربوط به مولاـست و آن این است که صـدور این بعث اعتبـاری از نـاحیه مولاـ صـدور ارادی و اختیاری است و بین اراده و مراد او هیـچ تخلّف و انفکـاکی وجـود نـدارد، همـان‌طور که بین اراده و مراد، در اراده تکـوینیه تخلّف و انفکـاک وجود نـدارد. در اراده

تکوینیه، ارادهٔ مولا را تحریک می‌کرد تا مراد را خودش انجام دهد و فاصله‌ای بین مراد و اراده نبود. اینجا هم آن شوق مؤکّد، مولا به صادر کردن بعث اعتباری تحریک می‌کند که این بعث اعتباری، فعلی است یعنی الآن تحقّق دارد. طرف دیگر این بعث اعتباری عبارت از مأمور به است. که در واجب معلّق، یک امر استقبالی است که بعداً تحقّق پیدا می‌کند. در نتیجه در ناحیه بعث مولا، انفکاکی بین اراده و مراد به‌وجود نیامده است، امّا مولا می‌بیند در عبد هیچ‌گونه تحرّکی حاصل نشده است، البته نه از این جهت که عبد بخواهد تخلّف کند، بلکه از این جهت که مأمور به عبارت از مسافرت فرداست و هنوز فردایی تحقّق پیدا نکرده است. پس درحقیقت، بعث کامل از ناحیه مولا صادر شده است ولی در برابر این بعث، هیچ‌گونه انبعاثی از ناحیه عبد تحقّق پیدا نکرده است و بین بعث و انبعاث انفکاک حاصل شده است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۶

درحالی‌که- با آن بیانی که در ارتباط با اراده تکوینیه مطرح شد- اینجا هم نباید بین بعث و انبعاث فاصله‌ای وجود پیدا کند همان‌طور که بین بعث و اراده مولا که متعلّق به بعث بود، هیچ‌گونه انفکاکی پیدا نشد. خلاصه اشکال مرحوم اصفهانی به صاحب فصول رحمه الله این شد که انفکاک بین اراده و مراد، هم در اراده تکوینیه و هم در اراده تشریعیه، امر غیر معقولی است.[۲۵۴]: بیان ایشان شاید بهترین بیانی باشد که در ارتباط با استحاله واجب معلّق مطرح شده است به‌گونه‌ای که اگر بتوانیم آن را مورد مناقشه قرار دهیم، بیان‌های دیگر به‌طریق اولی مورد مناقشه قرار خواهد گرفت.) اشکال اوّل:[۲۵۵] کلام مرحوم اصفهانی مبتنی بر این است که ما اراده تکوینیه را آن‌گونه که ایشان معنا کردند- و تعریف مشهور و مرحوم آخوند هم به همین کیفیت بود- معنا کنیم یعنی بگوییم: «اراده- که عبارت از شوق مؤکّدی است که محرّک عضلات به‌طرف مراد می‌باشد- دارای مراتب و قوای متعدّدی است، مانند قوّه عاقله، قوّه شوقیه و قوّه عامله. خود قوّه شوقیه هم دارای مراتبی است و وقتی به مرتبه کمال رسید- که ما از آن به شوق مؤکّد تعبیر می‌کنیم- عنوان اراده و قصد تحقّق پیدا می‌کند». ولی آیا واقعاً این‌طور است؟ به‌عبارت دیگر: آیا اراده و قصد، مربوط به قوّه شوقیه است؟ طبق تعریف ایشان، این یک مطلب مسلّمی است. تعریفی که مشهور برای اراده مطرح کردند، تعریفی نیست که آیه یا روایتی برآن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۷

وارد شده باشد تا ما ناچار شویم تعبّداً آن را بپذیریم. به‌نظر ما هیچ سنخیتی بین اراده و شوق وجود ندارد، زیرا شوق، هرجا تحقّق پیدا کند- هرچند مرتبه ضعیف آن‌هم باشد- یک حالت انفعالی برای نفس انسان است. انسان فایده یک چیز را درنظر می‌گیرد، سپس تحت تأثیر این فایده قرار گرفته و حالت شوق در او پیدا می‌شود و علاقه‌مند به آن چیز می‌شود. حتّی اگر به سرحدّ عشق هم برسد، عشقْ هم یک حالت انفعالی برای نفس انسان است. لذا در عرف از باب مثال گفته می‌شود: فلان شخص وقتی از فلان کتاب تعریف کرد، من شوق به مطالعه آن پیدا کردم، یعنی تحت تأثیر حرف او قرار گرفتم. و لازم هم نیست که انفعالْ از غیر باشد. بلکه ممکن است از خودِ انسان باشد.

انسان وقتی فایده یک چیز را ملاحظه کرد و تصدیق به آن فایده کرد، علاقه‌مند به تحقّق آن فایده می‌شود. بنابراین شوق، یک حالت انفعالی است و حتّی اگر به مرحله کمال و تأکّد هم برسد از انفعالی بودن خارج نمی‌شود، چون کمال و تأکّد، حقیقت و ماهیت شیء را تغییر نمی‌دهد. اگر چیزی از سنخ انفعالی بود، در تمام مراتبش انفعالی خواهد بود.[۲۵۶] بنابراین، شوق در هرجا باشد، یک حالت انفعالی است. امّا آیا اراده چیست؟ اراده، یک حالت فعلی برای نفس انسان است. اراده یعنی نیرویی که مؤثّر در ایجاد فعل است. بنابراین اراده یک حالت فعاله و یک نیروی عامله و نیروی فعلی به‌حساب می‌آید. لذا ما در تعبیرات عرفی خودمان این معنا را می‌بینیم مثلًا رفیق شما در فکر خریدن خانه است، یک وقت از او سؤال می‌کنید: «آیا شما اراده خریدن خانه نموده‌ای؟»، یک‌وقت هم از او می‌پرسید: «آیا برای شما شوق مؤکّد برای خریدن خانه حاصل شده است؟»، آیا معنای این دو عبارت یکسان

است؟ طبق بیان مرحوم اصفهانی در مورد اراده، باید معنای این دو عبارت یک چیز باشد، درحالی که در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۸

تعبیرات عرفی بین این دو عبارت فرق وجود دارد. تصمیم و اراده در جایی است که یک نیروی فعلی و یک قوّه فعاله برای نفس پیدا شده باشد و ما- به تبعیت از امام خمینی رحمه الله- گفتیم که اراده به خلّاقیت نفس تحقّق پیدا می‌کند یعنی خداوند با اینکه خالق مطلق است، شعبه محدودی از خلّاقیت را به نفس انسان عنایت کرده است و هنگامی که مبادی اراده تحقّق پیدا کرد، انسان اراده را خلق می‌کند.[۲۵۷] وقتی در تعبیرات عرفی گفته می‌شود: «آیا برای فلان کار اراده کردی یا نه؟» این تعبیر نشان می‌دهد که انسان می‌توانسته در مورد آن کار اراده کند و می‌توانسته اراده نکند. و چیزی که می‌توانسته اراده کند و می‌توانسته اراده نکند، نفس انسانی است. در نتیجه شوق، یک حالت انفعالی و تأثّر برای نفس است اگرچه به مرحله کمال و تأکّد هم برسد. ولی اراده یک حالت فعلی و مؤثّریت برای نفس است و سنخ این دو با یکدیگر فرق می‌کند، پس چگونه می‌توان اراده را از مقوله شوق به‌حساب آورد؟ بلکه بعضی معتقدند که شوق نه تنها اراده نیست بلکه در مبادی اراده هم دخالت ندارد. البته به این معنا که وجود شوق در مبادی اراده ضرورتی ندارد،[۲۵۸] لذا بعضی از مواقع انسان چیزهایی را اراده می‌کند که نسبت به آنها هیچ علاقه و شوقی ندارد. مثلًا مریض با نهایت کراهتی که نسبت به استفاده بعضی از داروها دارد، استعمال آن را اراده می‌کند، به جهت فایده‌ای که برآن مترتّب است. حتّی گاهی نیاز به عمل جراحی پیدا می‌کند به‌گونه‌ای که منجر به قطع یکی از اعضای او می‌شود و با نهایت کراهتی که نسبت به آن دارد، اراده انجام آن عمل را می‌نماید. البته به‌نظر ما این حرف دارای مناقشه است، زیرا آنچه این بعض می‌گوید در صورتی درست است که شوق را با مراد بسنجیم، امّا اگر گفتیم: «اوّلین مبدأ اراده،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۹

عبارت از تصوّر و دوّمین مبدأ آن تصدیق به فایده مراد است، که بر اثر این تصدیق، برای انسان شوقی نسبت به همین فایده حاصل می‌شود، نه اینکه شوق نسبت به مراد باشد، چون شوق، یک حالت انفعالی و امری است که متأثّر از چیز دیگر است و آن چیزی که این حالت انفعالی را به‌وجود می‌آورد، عبارت از مراد نیست بلکه تصدیق به فایده مراد است»، در این صورت در مسأله استعمال دارو و جراحی منجر به قطع عضو هم شوق متعلّق به فایده- یعنی سلامت انسان- وجود دارد. اگرچه نسبت به خود جراحی و قطع عضو هیچ‌گونه شوقی تعلّق نگرفته است. بنابراین در این مثال‌ها هم شوق تحقّق دارد، چون متعلّق شوق همان فایده مترتّب بر مراد است نه خود مراد و همین فایده است که حالت تأثّر و انفعالی شوقی را محقّق می‌کند. ولی وجود شوق در بعضی موارد، ضربه‌ای به آنچه گفته شده نمی‌زند و حتّی اگر در تمام موارد هم وجود داشته باشد، باز هم مقوله اراده و مقوله شوق با یکدیگر تفاوت دارند. در نتیجه ما نمی‌توانیم تعریف «الإرادة هو الشوق المؤکّد ...» را بپذیریم. اشکال دوّم: ایشان فرمودند: «اراده، جزء اخیر علت تامّه است» یعنی سایر مقدّمات و خصوصیاتی که در علت تامّه اعتبار دارد- مثل مقتضی و شرط و عدم مانع- تحقّق دارد و فقط یک جزء آن به نام اراده باقی است که وقتی آن جزء هم تحقّق پیدا کرد، علت تامّه کامل می‌شود و به دنبال آن حتماً باید معلول تحقّق پیدا کند، زیرا در فلسفه مسلّم است که انفکاک بین علت تامّه و معلول، معنا ندارد. بنابراین اگر اراده به‌عنوان جزء اخیر علت تامّه شد باید پس از تحقّق اراده، فوراً معلول هم تحقّق پیدا کند. معلول هم عبارت از تحریک عضلات به‌طرف مراد است. این بیان ایشان دارای اشکال است زیرا: اوّلًا: چه دلیلی بر اینکه «اراده، جزء اخیر علت تامّه است» وجود دارد؟ آیا آیه و روایتی بر این مطلب دلالت می‌کند؟ آیا از قواعد مسلّم فلسفه است؟ مرحوم اصفهانی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۰

در کلام خودشان این مطلب را به‌عنوان یک مطلب مسلّم دانسته‌اند و هیچ برهان و دلیلی برای این مسئله اقامه نکرده‌اند و حتّی استشهاد به وجدان هم ننموده‌اند. ایشان می‌فرماید: «گفته‌اند که اراده جزء اخیر علت تامّه است»، درحالی که مجرّدِ «گفته‌اند»

نمی‌توانـد مـدرک و دلیـل باشـد. ثانیاً: مـا وقتی خودمـان مسئله را در خـارج بررسـی می‌کنیم می‌بینیم چنین چیزی واقعیت نـدارد. واضـح‌ترین موردی که ممکن است در آن مسأله علّیت و معلولیت تخیّل شود- و شایـد همین مورد، سـبب چنین ادعائی شده است- آنجـایی است که اراده انسان متعلّق به نفس تحریک عضـلات بشود، در اینجا مراد ما نه مقـدّمه لازم دارد و نه فاصلـه زمانی در کار است. مثلًا کسـی نشسته است و اراده قیام می‌کند و دست یا پای خود را حرکت می‌دهد، در اینجا مراد، بلافاصله تحقّق پیدا می‌کند. ولی آیا اگر چیزی پشت سر چیز دیگر تحقّق پیدا کرد، باید مسأله علت و معلول- و اینکه اراده، جزء اخیر علت تامّه است- را مطرح کنیم.؟ در اینجا واقعیات دیگری وجود دارد. وقتی ما نشسته‌ایم و اراده قیام می‌کنیم، باید اوّلًا: پای ما سالم و در اختیارمان باشد ثانیاً: مانعی در کار نباشد.

در اینجـا وقتی اراده می‌کنیم، قیـام تحقّق پیـدا می‌کنـد ولی در همین‌جا یک واقعیتی مطرح است و آن این است که آیا قیامی که ما اراده می‌کنیم مطلق قیـام است یـا قیـام همین‌الآـن که نشسـته‌ایم؟ روشن است که قیام مقیّـد به همین‌الان را اراده می‌کنیم و الّا گاهی اوقات انسان اراده می‌کنـد حرکت عضـلات را ولی این مقیّد به زمان اسـتقبال است. مثلًا ممکن است شـما امروز اراده کنید که فردا صبح پیاده‌روی کنید. روشن است که پیاده‌روی مقیّد به حال مراد شما نیست بلکه پیاده‌روی مقیّد به فردا مراد شماست.

اینجـا در مراد یـک خصوصـیتی وجود دارد که آن خصوصـیت، الآـن تحقّق نـدارد و فردا تحقّق پیـدا می‌کنـد. با اینکه اراده شـما به چیزی غیر از حرکت عضـلات تعلّق نگرفته است و این اراده، همین‌الان تحقّق دارد. ولی چون مراد شـما مقیّـد به اسـتقبال است، معنا ندارد که همین‌الان تحقّق پیدا کند. در نتیجه خصوصیت حالیت است که موجب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۱

می‌شود به‌مجرّد اراده حرکت عضـلات- در صورت سـلامت عضو و عـدم مانع- مراد ما تحقّق پیدا کند و اگر این خصوصـیت کنار رفت جـایی برای تحقّق این مراد بـاقی نمی‌مانـد. آیا این وقوع حرکت عضـلات بعـد از اراده، در همین جایی که شـرطش موجود و مانعش مفقود است و مراد شـما هم مقیّـد به فعلیت و حالیت است، چه دلالتی بر این دارد که اراده، علت تحقّق این مراد و جزء اخیر علت تـامّه است؟ عـدم انفکاک و نبودن فاصـله زمانی بین اراده و مراد، مبنای دیگری دارد که آن مبنا ربطی به مسأله علت و معلول نـدارد و آن مبنـا این است که خداونـد متعـال- براساس عنایت و تفضـلی که به انسان داشـته است- اعضاء و جوارح انسان را مقهور نفس انسانی او قرار داده است.

یعنی اگر نفس انسـان به چشم او گفت: «ببین»، چشم انسـان مثـل یـک عبـد مـأمور نیست که احیانـاً در مقابـل نفس انسان بایسـتد و بگوید: «نمی‌خواهم ببینم» و یا اگر به دست خود گفت: «حرکت کن» در مقابل نفس انسان بایستد و بگوید: «نمی‌خواهم این کار را انجام دهم»، بلکه هرگاه انسان اراده دیـدن کنـد، چشم هم بلافاصـله می‌بینـد و هرگاه اراده حرکت دست بنماید، دست او بلافاصـله حرکت خواهـد کرد و ... و هیچ حالت عصـیان و نافرمانی در این‌گونه اعضا و جوارح وجود ندارد. در نتیجه در مورد اراده تحریک عضلات- که روشن‌ترین موردی است که امکان توهّم مسأله علیت و معلولیت در آن وجود دارد- مراد انسان بلافاصله پس از اراده تحقّق پیـدا می‌کنـد و هنگـامی که واقعیت مسـئله را بررسـی کردیم دیـدیم چیزی به‌عنوان علیت و معلولیت و جزء اخیر علت در این مسـئله مطرح نیست و همین موجب شده است که بعضـی خیال کنند زمانی که چیزی بلافاصـله بعد از چیز دیگری موجود شد مسأله علیت و معلولیت مطرح است. علاوه بر این، عبارت «اراده، جزء اخیر علت تامّه است»، به این معناست که آنچه در علت تامّه دخالت دارد- یعنی مقتضـی و شرط و عدم مانع- باید قبل از اراده تحقّق پیدا کند، درحالی‌که در همین مثال که ما به‌عنوان واضح‌ترین مثال برای توهّم مسأله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۲

علیت و معلولیت مطرح کردیم، گاهی پس از تحقّق اراده، می‌بینیم مراد تحقّق پیـدا نکرده است و دلیل آن وجود مانع یا عـدم تحقّق

شرط است که بعد از اراده می‌باشند.

اگر اراده، جزء اخیر علت تامّه است، معنا ندارد که بعد از اراده، چیزی به‌عنوان وجود مانع یا عدم شرط سبب عدم تحقّق مراد بشود. آنجایی که شما اراده حرکت دست کرده‌اید ولی شخصی قوی دست شما را گرفته و مانع از حرکت آن می‌شود، آیا می‌توان گفت: اینجا اراده‌ای وجود ندارد؟ وجداناً در اینجا اراده‌ای وجود دارد که به مراتب قوی‌تر از اراده کسی است که در حال اختیار دست خود را حرکت می‌دهد. پس چطور ما می‌توانیم ادّعا کنیم که اراده، جزء اخیر علت تامّه است؟ این بحث در مورد جایی بود که اراده به حرکت عضلات متعلّق شود. اکنون از این مثال یک درجه بالاتر می‌رویم. اگر اراده به غیر از حرکت عضلات متعلّق شد، مثل اینکه کسی به علت تشنگی اراده شرب ماء می‌کند، سپس می‌بیند شرب ماء متوقّف بر این است که دست دراز کرده و ظرف آب را برداشته نزدیک دهان قرار دهد. اینجا نیاز به تحلیلی دارد که این تحلیل، جواب روشنی از مرحوم اصفهانی است که اراده را جزء اخیر علت تامّه قرار می‌دهد. این تحلیل متوقّف بر بیان دو مقدّمه است: مقدّمه اوّل: همان‌طور که در فلسفه مسلّم است بین علت و معلول، تقدّم و تأخّر وجود دارد ولی آیا این تقدّم و تأخّر زمانی است یا رتبی؟ بزرگان و محقّقین گفته‌اند:

بین علت و معلول، تقدّم و تأخّر رتبی وجود دارد یعنی رتبه علت، مقدّم بر رتبه معلول و رتبه معلول، متأخّر از رتبه علت است. امّا از نظر زمانی، بین علت و معلول، تقارن زمانی تحقّق دارد، یعنی حتّی یک لحظه زمانی هم بین آن دو فاصله‌ای وجود ندارد. مقدّمه دوّم: تشخّص اراده، به‌واسطه مراد است.[۲۵۹] یعنی یک اراده، یک مراد لازم دارد و یک اراده نمی‌توان به دو مراد تعلّق بگیرد. همان‌طور که تشخّص علم به معلوم

است. اگر معلوم واحد باشد، علم هم واحد است و اگر معلومْ، متعدّد شد، علم هم متعدّد خواهد شد. نظایر علم و اراده هم تعدّد و وحدتشان تابع تعدّد و وحدت متعلّق آنهاست.

حتّی آن‌قدر مطلب دقیق و وسیع است که در مورد ذی المقدّمه و مقدّمه هم همین‌طور است مثلًا شما «بودن بر پشت‌بام» را اراده می‌کنید. فرض می‌کنیم «بودن بر پشت‌بام» مقدّمه‌ای غیر از «نصب نردبان» ندارد. آیا وقتی اراده شما متعلّق به «بودن بر پشت‌بام» شد، همین اراده متعلّق به «نصب نردبان» می‌شود، که در واقع دو عمل متعلّق یک اراده می‌شود؟ خیر، در اینجا دو اراده لازم است، که یکی به ذی المقدّمه و دیگری به مقدّمه تعلّق می‌گیرد و مقدّمیت و توقّف، اقتضا نمی‌کند که اراده واحد باشد.

خود مقدّمه بودن و ذو المقدّمه بودن دلیل بر تعدّد و تغایر است. اگر مرادْ متعدّد شد، اراده هم- به‌حسب تعدّد مراد- باید متعدّد باشد. حال که دو مقدّمه فوق روشن گردید به تحلیل مثالی که ذکر کردیم می‌پردازیم: کسی که به علت تشنگی اراده شرب ماء می‌کند و دست خود را دراز کرده آب را برمی‌دارد و مقابل دهان قرار می‌دهد- چون می‌بیند غیر از این راهی ندارد- آیا این عمل یک مراد دیگری است یا همان مراد به اراده اوّل است؟ روشن است که این مسئله هم مانند مسأله «نصب نردبان» است. همان‌طور که «نصب نردبان» اراده دیگری- غیر از اراده متعلّق به «بودن بر پشت‌بام»- نیاز داشت، اینجا هم اراده دیگری- هرچند به‌عنوان مقدّمیت- باید متعلّق شود به اینکه این شخص دست خود را دراز کرده و ظرف آب را بردارد و مقابل دهان قرار دهد.[۲۶۰] آن‌وقت سؤال این است که الآن که این شخص نشسته و شرب ماء را اراده کرده است، چرا شرب ماء تحقّق پیدا نکرده است؟ مگر شما نمی‌گویید: «اراده، جزء اخیر علت تامّه است»؟ مخصوصاً که در فلسفه می‌گویند: «بین علّت و معلول، فاصله زمانی وجود ندارد». این شخصی که اینجا

نشسته و ظرف آب هم جلوی اوست آیا تا وقتی دست خود را به‌سوی ظرف آب دراز نکرده، اراده شرب ماء دارد یا نه؟ اگر اراده ندارد، پس چرا دست خود را به‌سوی ظرف آب دراز می‌کند؟ و اگر اراده دارد، علتْ حاصل است پس معلول آن کجاست؟

به‌عبارت دیگر: به‌نظر شما (مرحوم اصفهانی) اراده جزء اخیر علت تامّه است یعنی به نفس اراده شرب الماء، علت تامّه آن تحقّق پیدا کرد، پس چرا معلول آن نیامده است؟ معلولش توقّف دارد بر اینکه اراده دیگری بیاید- هرچند اراده مقدّمی باشد- و آن اراده متعلّق به «حرکت دست به‌سوی ظرف آب و برداشتن آن و آن را مقابل دهان قرار دادن» بشود.

وقتی همه این‌ها تحقّق پیدا کرد، شرب ماء- که معلول اراده اوّل است- تحقّق پیدا خواهد کرد. کدام فیلسوف و حکیمی اجازه می‌دهد که بین علّت و معلول این‌همه فاصله زمانی تحقّق پیدا کند؟ در نتیجه در این مثال تردیدی نداریم که اراده به شرب آب تعلّق گرفته است ولی مراد تحقّق پیدا نکرده بلکه متوقّف بر ایجاد مقدّمه آن در خارج است. در مسأله «بودن بر پشت‌بام» و «نصب نردبان» نیز همین‌طور است. آیا کسی که دنبال «نصب نردبان» می‌رود و با زحمت نردبان را تهیه می‌کند، اراده‌ای نسبت به «بودن بر پشت‌بام» ندارد و اراده آن بعد از «نصب نردبان» تحقّق پیدا می‌کند، که مرحوم اصفهانی در پاسخ به مرحوم آخوند یک چنین چیزی را می‌فرمود؟ مرحوم اصفهانی می‌فرمود: «در جایی که یک ذی‌المقدّمه‌ای وجود دارد و برای آن مقدّمه یا مقدّماتی است، ذی المقدّمه متعلّق اراده واقع نشده است بلکه فقط شوقی نسبت به ذی المقدّمه وجود دارد و این شوق کم‌کم سرایت به مقدّمه می‌کند و- با توجه به اینکه شوق مقدّمه، فعلی است نه استقبالی- به مرحله اراده می‌رسد و پس از اراده، مقدّمه تحقّق پیدا می‌کند و پس از تحقّق مقدّمه، شوق موجود در ذی المقدّمه به مرحله کمال و تأکّد می‌رسد و حالت اراده و تصمیم در او به‌وجود می‌آید».

آیا وجدان می‌تواند چنین چیزی را بپذیرد؟ وجدان شاهد بر این است که وقتی انسان سراغ مقدّمه می‌رود، این‌گونه نیست که اراده‌ای نسبت به ذی المقدّمه نداشته باشد. انسان وقتی می‌خواهد نماز بخواند، می‌بیند نماز، توقّف بر تحصیل طهارت دارد، لذا از جا برخاسته و به دنبال

تحصیل طهارت می‌رود، وجدان قبول نمی‌کند که چنین شخصی هیچ اراده‌ای نسبت به صلاة نداشته است و آنچه او را به تحصیل مقدّمات تحریک کرده، مجرّد شوقی بوده که نسبت به صلاة داشته است و پس از تحصیل مقدّمات، اراده نسبت به صلاة پیدا می‌شود. واقعیت این است که در جایی که فعلی متوقّف بر مقدّمه یا مقدّماتی است، اراده و شوق مؤکّد متعلّق به ذی المقدّمه است و به دنبال آن اراده‌ای به مقدّمه تعلّق می‌گیرد.

این چه ربطی به علیت و معلولیت دارد؟ ممکن است گفته شود: چگونه اراده متعلّق به ذی المقدّمه است درحالی‌که ذی المقدّمه حاصل نیست؟ می‌گوییم: ذی المقدّمه، نیاز به مقدّمه یا مقدّماتی دارد و ساعتها وقت باید صرف شود تا مقدّمات حاصل شود. در نتیجه کلام ایشان در ارتباط با اراده تکوینیه- که فرمودند: اراده تکوینیه به امر استقبالی تعلّق نمی‌گیرد- کلام درستی نیست. ایشان فرمودند: «مولا گاهی اراده می‌کند فعلی را خودش مباشرتاً انجام دهد، در این صورت اراده تکوینیه تحقّق پیدا می‌کند و به دنبال آن، عمل توسط مولاـ انجام می‌شود. ولی گاهی مولا اراده می‌کند عبد کاری را از روی اراده و اختیار خود انجام دهد، در این صورت مولا می‌بیند صدور فعل اختیاری از ناحیه عبد در اختیار مولا نیست و فاعلش همان عبد است و معقول نیست کسی صدور فعل اختیاری از ناحیه شخص دیگر را اراده کند. وقتی با این مشکل مواجه شود از راه تسبیب وارد می‌شود. یعنی در عبد ایجاد داعی و محرّک می‌کند تا اینکه این داعی و محرّک، عبد را تحریک کند به اینکه این فعل را اختیاراً انجام دهد. داعی و محرّک، همان ایجاب و الزام و دستور و

بعث اعتباری است که اراده تکوینیه مولاـ به آن تعلّق می‌گیرد. و چون اراده جزء اخیر علت تامّه است پس اراده‌ای که از مولاـ به بعث تعلّق می‌گیرد، باید بعث آن فعلی باشد و اگر بخواهد استقبالی بشود، تفکیک اراده از مراد، در اراده تکوینیه تحقّق پیدا خواهد کرد. وقتی بعث فعلی شد، انبعاث هم باید فعلی باشد[۲۶۱] و اگر انبعاث بخواهد فعلیت داشته باشد باید واجب، واجب منجّز باشد،

واجب در حال باشد و امّا واجب در استقبال، انبعاثش می‌خواهد در استقبال تحقّق پیدا کند و بین بعث و انبعاث، انفکاک پیش خواهد آمد. بنابراین در مورد اراده تشریعیه- که واجب معلّق در ارتباط با آن است- یا باید بگوییم: «بعث فعلی تحقّق ندارد» و یا اگر بعث فعلی تحقّق دارد باید انبعاث آن‌هم فعلی باشد. در نتیجه واجب معلّق- که حقیقت آن بر گشت می‌کند به اینکه بعثْ فعلی و انبعاثْ استقبالی باشد- امری غیر معقول خواهد بود». از این فرمایش مرحوم اصفهانی جواب‌های متعدّدی داده شده است: جواب اوّل: در کلام ایشان خلطی واقع شده است. ایشان می‌فرماید: «بعث نمی‌تواند جدای از انبعاث باشد». ما می گوییم: منظور شما کدام بعث و انبعاث است؟ زیرا بعث و انبعاث بر دو قسم است: ۱- بعث و انبعاث حقیقی و خارجی و تکوینی که مولا بیاید با قوّه قاهره خودش دست عبد را بگیرد و او را وادار به انجام مأمور به در خارج بنماید. در اینجا انفکاکی بین بعث و انبعاث وجود ندارد. و آنچه با مسأله کسر و انکسار مشابه است همین بعث و انبعاث تکوینی است، زیرا کسر واقعی و تکوینی است که همراه با انکسار است. ۲- بعث و انبعاث اعتباری، یعنی همان چیزی که در مورد هیئت افعل مطرح شد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۷

عقلاء وقتی دیدند مولا با شرایط خودش دستوری الزامی را صادر کرد، می گویند: «عبد باید در مقابل این دستور پاسخگو باشد و امر مولا را اطاعت کند». این‌طور نیست که در خارج، قوّه قاهره‌ای عبد را به‌سوی مأمور به بکشاند. این را نباید با کسر تکوینی و بعث تکوینی مقایسه کرد. مسأله بعث و انبعاث اعتباری را حتّی در مورد واجب منجّز هم نمی‌توان با کسر و انکسار تکوینی مقایسه کرد. چنین چیزی معنایش این می‌شود که احدی از مکلّفین قدرت بر مخالفت مولا- را ندارد، چون لازمه مخالفت مکلّف، عدم تحقّق انبعاث از ناحیه اوست در این صورت آیا بعثْ تحقّق دارد یا نه؟ ما نمی‌توانیم وجود تکلیف را نسبت به عصاهٔ انکار کنیم. حتّی نسبت به کفّار هم- بنا بر مشهور- تکلیف نسبت به فروع وجود دارد و در روز قیامت، نسبت به ترک نماز و روزه و سایر واجبات عقاب می‌شوند. بنابراین، بعثْ تحقّق دارد، پس انبعاث کجاست؟ شما که می گویید: «تفکیک، امکان ندارد» چگونه در اینجا تفکیک حاصل شده است؟ جهتش این است که بعث اعتباری را نباید با بعث تکوینی مقایسه کرد. در بعث تکوینی، انبعاث از بعث تفکیک نمی‌شود ولی در بعث اعتباری گاهی انبعاث حاصل می‌شود و گاهی حاصل نمی‌شود. بنابراین در اینجا نمی‌توان مسأله عدم تفکیک انبعاث از بعث را پیاده کرد. علاوه بر این، در آنجایی هم که موافقت می‌شود و مثلًا مولا به عبدش می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، عبد فوراً دستور مولا را عمل می کند، آنچه مؤثّر در انبعاث است، نفس بعث نیست بلکه مسأله مهم‌تری مطرح است که سبب شده تا عبد دستور مولا را موافقت کند. امام خمینی رحمه الله در مواضع متعدّدی- خصوصاً در ارتباط با کلام مرحوم نائینی- این مسئله را مطرح کرده‌اند که آنچه سبب شده است تا عبد دستور مولا را موافقت کند این است که عبد با خود حساب می کند که اگر تکلیف مولا را انجام ندهد، عقاب می‌شود و اگر انجام بدهد چه‌بسا مورد تشویق قرار خواهد گرفت. این مطلب همان چیزی است که ما در ارتباط با غایت عبادت مطرح می کنیم که عبادات ما یا «طمعاً فی الثواب» است و یا «خوفاً من العقاب» و اگر ثواب و عقابی در کار نبود، کسی جز اولیاء خدا اقدام به انجام عبادات نمی کرد، زیرا انجام دادن یا انجام ندادن عبادات

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۸

برای او فرقی نمی کرد. آن امیر المؤمنین علیه السلام بود که به خداوند عرض می کرد: «ما عبدتُکَ خوفاً من نارِك و لا طمعاً فی جنّتِك بل وجدتُکَ أهلًا للعبادهٔ فعبدتك»،[۲۶۲] امّا محرّك امثال ما یا خوف از نار و یا طمع در بهشت است. و اگر خوف از نار و طمع در بهشت نبود، (أقیموا الصّلاهٔ) هایی که در قرآن مطرح شده است، هیچ‌گونه انبعاثی به دنبال نداشت. بله اگر امری نبود زمینه‌ای برای موافقت و مخالفت و طاعت و عصیان در کار نبود و نقش بعث همین است که موضوع برای موافقت و مخالفت درست می کند، امّا آنچه انسان را تحریك به اتیان مأمور به می کند نفس بعث نیست بلکه ترس از جهنم و طمع بهشت است. در

اوامر موالی عرفیه و اوامری که پـدر نسبت به فرزنـدش صادر می‌کنـد نیز همین‌طور است. اگر فرزنـدی این‌گونه تصوّر کند که اگر دسـتور پدر خود را مخالفت کرد، پدر هیچ عکس‌العملی نشان نخواهد داد و اگر هم موافقت کرد، هیچ تشویق و پاداشی در ارتباط با آن نـدارد، چنین فرزنـدی معمولًا دسـتورهای پدر را انجام نمی‌دهد. پس بیان امام خمینی رحمه الله به این برگشت می‌کند که در همـان مـواردی هم که به دنبـال بعث، انبعـاثی تحقّق پیـدا می‌کنـد، این‌گونه نیست که بعثْ علت برای انبعـاث باشـد بلکه بعثْ فقط زمینه‌ای ایجـاد کرده و آنچه عبـد را برای انجـام مأمور به تحریک کرده است همان خوف از عقوبت و طمع در پاداش است. جواب دوّم:[۲۶۳] در کلام مرحوم آخونـد مطلبی وجود دارد که می‌تواند به‌عنوان جواب از کلام محقّق اصـفهانی رحمه الله واقع شود. بیان مطلب: با توجه به اینکه بین علت و معلول تقارن زمانی وجود دارد و تقدّم و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۹

تأخّر بین آنها رتبی است نه زمانی، مرحوم آخوند می‌فرماید: در مواردی که مولا بعث می‌کند و بلافاصله انبعاث تحقّق پیدا می‌کند، [۲۶۴] اگر بنا باشـد بعث، علت برای انبعاث باشـد و بعث و انبعاث هماننـد نار و حرارت باشـند، باید تقارن زمانی به تمام معنا تحقّق داشته باشد و حتی یک لحظه هم فاصله زمانی بین بعث و انبعاث تحقّق نداشته باشد.

درحـالی‌که مـا وقتی خارج را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم بین بعث و انبعاث معمولًا فاصـله زمانی- هرچنـد به مقـدار کم- وجود دارد. این‌گونه نیست که وقتی مولا به عبـدش می‌گویـد: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» عبد، خواه‌ناخواه خودش را در مسـیر بازار ببیند بلکه معمولًا یک دقیقه یا دو دقیقه- یا کمتر یا بیشتر- بین بعث و انبعاث فاصـله وجود دارد. آیا مرحوم اصفهانی این فاصله را چگونه حل می‌کنـد؟ آیا این زمان کوتاه، با علیت و معلولیت منافات دارد؟ اگر منافات دارد- که دارد- چه فرقی می‌کنـد که بین بعث و انبعاث یـک دقیقه فاصـله شود یـا دو روز؟ آیا می‌توان گفت: «فاصـله بین بعث و انبعاث در مورد فاصـله کم ممکن است و در مورد فاصـله زیـاد امتنـاع دارد»؟ خیر نمی‌توان چنین چیزی گفت. اگر فاصـله ممکن است در هر دو است و اگر ممتنع است در هر دو بایـد چنین باشـد و هنگـامی که شـما فاصله بین بعث و انبعـاث را در مورد فاصـله کم پذیرفتیـد، معنایش این است که علت و معلولیت در کار نیست، چون در بـاب علت و معلولیت، مطلق فاصـله مضـر است. وقتی علیت و معلولیت در کـار نبود و فاصـله کم بین بعث و انبعاث امکان داشت، چه فرقی بین فاصـله کم و فاصـله زیاد وجود دارد؟ مسئله، یک مسأله عرفی نیست که کسی بگوید: «عرف، بین این‌ها فرق می‌گذارد» بلکه مسئله بر محور استحاله عقلیه و عدم استحاله عقلیه دور می‌زند و عقلًا نمی‌توان بین فاصله کم و فاصله زیاد فرق گذاشت.[۲۶۵]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۰

جواب سوّم: اینکه شـما (مرحوم اصـفهانی) می‌گویید: «انفکاک بین بعث و انبعاث ممکن نیست» به چه معناست؟ واقعیت مسـئله این است که انبعاث و عـدم انفکاک آن از بعث بایـد در ارتباط با همان چیزی باشد که مولا به آن بعث کرده است. به عبارت روشن‌تر: آیا معنای عـدم انفکاک این است که به مجرّد بعث، بایـد انبعاث تحقّق پیـدا کنـد هرچند مبعوث الیه امری اسـتقبالی باشد؟ مثلًا اگر مولا به عبد خود بگوید: «فردا مسافرت کن»، مبعوث الیه عبارت از مسافرت فرداست و چه‌بسا این دسـتور مولا توأم با تأکید و تهدید بر مخالفت هم هست. آیا معنای انبعاثی که انفکاک از بعث نـدارد این است که الآن مسافرت کنـد؟ مأمور به مولا که مسافرت الآن نیست. مسافرت الآن که محصِّل غرض مولا نیست بلکه چه‌بسا با غرض مولا تضاد هم داشته باشـد. لـذا ما بایـد بعث و انبعاث را در ارتبـاط بـا مبعوث الیه ملاحظه کنیم. همـان‌طور که بین خریـد گوشت و خریـد روغن مغـایرت وجود دارد و اگر مولا گفت: «اشتر اللّحم» و عبـدی به‌جای گوشت، روغن خریداری کرد، انبعاث حاصل نشده و غرض مولا تحقّق پیدا نکرده است، مسافرت امروز هم بـا مسـافرت فردا مغـایرت دارد و چه‌بسـا مسـافرت امروز نگـذارد غرض مولا حاصل شود. مولایی که به مسافرت فردا بعث می‌کنـد، انبعـاثش به این است که عبـد فردا مسافرت کنـد و اگر فردا مسافرت نکرد، انفکاک انبعاث از بعث حاصل شـده است امّا اگر امروز

مسافرت نکرد انفکاک انبعاث از بعث تحقّق پیدا نمی‌کند. خلاصه اینکه معنای عدم انفکاک انبعاث از بعث این نیست که انبعاث بایـد حتماً مقارن با بعث و به دنبال آن باشـد بلکه معنایش این است که عبد باید به آنچه مولا گفته ترتیب اثر بدهد. اگر مولا گفته: «فردا مسافرت کن» حتماً مسافرت را فردا انجام دهـد. نتیجه بررسـی کلام مرحوم اصـفهانی این شـد که کلام ایشان- که بهترین بیان در ارتبـاط بـا اراده تکـوینیه و تشـریعیه بـود- هم در مـورد اراده تکـوینیه و هم در مورد اراده تشـریعیه دارای اشـکال است و ایشـان نتوانست اسـتحاله اراده تکوینی در تکوینیات اسـتقبالی و اسـتحاله واجب معلّق در تشـریعیات را اثبات کند. البته بیان‌های دیگری در ارتباط با استحاله واجب معلّق مطرح شده است ولی آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۱

بیان‌ها در برابر کلام مرحوم اصفهانی اهمیت چنـدانی نـدارد و به‌طریق اولی مورد منـاقشه قرار خواهـد گرفت. در نتیجه مـا اگرچه تقسیم صاحب فصول رحمه الله را- از جهت تقسیمی- نپذیرفتیم ولی درعین‌حال واجب معلّق تصویراً و ثبوتاً ممکن است و نمی‌توان در امکان آن تردید کرد.

رجوع به اصل بحث:

اشاره

گفتیم: چیزی که سبب شـد صـاحب فصول رحمه الله واجب را به دو قسم معلّق و منجّز تقسـیم کنـد این بود که ایشـان دو مطلب را کنـار هم گذاشـته و ملاحظه کرده جمع بین این دو مطلب این است که ملـتزم به واجب معلّق بشـود و الّـا این تعـبیر در هیـچ آیه و روایتی مطرح نشـده است. آن دو مطلب عبارت از این بود که: ۱- یکی از اموری که در باب مقدّمه واجب بین بزرگان تقریباً مسلّم است این است که وجوب مقـدّمه تابع وجوب ذی المقـدّمه است. معنای تبعیت این است که اگر ذی المقدّمه اتّصاف به وجوب پیدا نکند، مقدّمه هم نمی‌تواند وجوب پیدا کند. ۲- در فقه موارد زیادی ملاحظه شـده که از نظر فتوا یا از نظر روایات، به حسب ظاهر، مقدّمه قبل از ذی المقدّمه وجوب پیدا کرده است. اکنون می‌خواهیم این موارد را بررسی کنیم:

بررسی مواردی که در آنها به‌حسب ظاهر، مقدّمه قبل از ذی المقدّمه وجوب پیدا کرده است:

اشاره

یکی از این موارد همان مسأله حج است که قبلًا مطرح کردیم. از طرفی فقهاء می‌گویند: «به‌مجرّد حصول استطاعت، بر انسان واجب است که در مقام تحصیل مقدّمات حج برآید». و از طرفی در باب حج هم- به‌حسب ظاهر- مانند نماز مسأله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۲

وقت مطرح است. درحالی‌که در باب نماز، انسان واجب نیست قبل از وقت تحصیل طهارت کنـد پس چرا در باب حـج لازم اسـت قبل از وقت، به تهیه مقـدّمات بپردازد؟ حال با توجه به اینکه وجوب مقدّمات، وجوب تبعی است و تا وقتی ذی المقدّمه واجب نشود نمی‌توانـد وجوبی برای مقـدّمه پیـدا شود، اینجـا چه بایـد بکنیم؟ صـاحب فصول رحمه الله برای رهـایی از این مشـکل، چـاره‌ای جز تصویر واجب معلّق نداشـته لـذا فرموده است: ما بایـد حساب حـج را از حساب صـلاهٔ جدا کنیم. در مورد صـلاهٔ، قبل از فرارسـیدن وقت، وجوبی نیست لذا تحصیل مقدّمه هم واجب نیست امّا در باب حج، به‌مجرّد حصول استطاعت، وجوبْ حاصل می‌شود و مسأله

وقت به‌عنوان قید برای خود حج قرار داده می‌شود. و در نتیجه حج به‌عنوان واجب معلّق است یعنی وجوبْ الآن تحقّق دارد ولی واجب- یعنی حج- متوقّف بر یک امر استقبالی به نام زمان است که خواه‌ناخواه تحقّق پیدا می‌کند و مقدور مکلّف هم نیست. مورد دیگر- که خیلی هم مورد ابتلاست- این است که اگر کسی در شب ماه رمضان جنب شد باید قبل از طلوع فجر غسل کند. روشن است که این غسل مربوط به روزه روز بعد است درحالی‌که روزه فردا از اوّل طلوع فجر وجوب پیدا می‌کند. پس چرا غسل جنابت، قبل از طلوع فجر واجب شده است؟ غسل جنابت یک واجب تبعی و مقدّمی و غیری است پس چرا قبل از وجوب ذی‌المقدّمه‌اش وجوب پیدا کرده است؟ در اینجا هم صاحب فصول رحمه الله ناچار شده مسأله واجب معلّق را تصویر کند و بگوید: «وجوب روزه از اوّل شب تحقّق دارد» و یا حدّ اقل از همان نیم ساعت قبل از فجر- که ظرفیت برای غسل جنابت دارد- روزه وجوب دارد امّا معنای وجوب روزه از نیم ساعت قبل از فجر- وجوب امساک از آن زمان نیست بلکه واجب، از اوّل فجر شروع می‌شود. برای حلّ این مشکل چهار راه دیگر هم وجود دارد که مبنایی است و دو مورد آن را قبلًا ذکر کردیم ولی با توجه به اینکه در بعضی از آن راهها توضیحاتی لازم است، ما هر چهار راه را مطرح خواهیم کرد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۳

راه حلّ دوّم ۲۶۶]

مرحوم شیخ انصاری در واجب مشروط، قید را مربوط به مادّه می‌دانست، در مقابل مشهور که قید را در ارتباط با هیئت می‌دانستند. در مثال «إن جاءك زيد فأكرمه»، طبق مبنای مشهور، مجیء زید شرطیت برای هیئت أكرم- که مفادش بعث و وجوب است- دارد و تا زمانی که این مجیء تحقّق پیدا نکند، وجوب و بعثی تحقّق ندارد. امّا طبق مبنای شیخ انصاری رحمه الله جمله «إن جاءك زيد فأكرمه» به جمله «أكرم زيداً الجائی» برمی‌گردد و «الجائی» به‌عنوان قید برای مأمور به- یعنی اکرام- است و هیچ ارتباطی به وجوب و تکلیف ندارد. لذا بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله مشکلی وجود ندارد تا ما را ملتزم به پذیرفتن واجب معلّق بنماید. بلکه مسئله به‌صورت واجب مشروط است و قید در تمام واجبات مشروط، به مادّه مربوط است لذا بین وقت در باب صلاة و وقت در باب حج فرقی وجود ندارد. همان‌طور که در باب حج- طبق مبنای شیخ انصاری رحمه الله- وجوبْ قبل از موسم حج تحقّق دارد در باب صلاة هم قبل از فرارسیدن وقت، وجوبْ تحقّق دارد. امّا مکلّف به که عبارت از صلاة ظهر است مقیّد به آمدن زوال است، همان‌طور که حج مقیّد به فرارسیدن موسم است. لذا بنا بر مبنای مرحوم شیخ انصاری در واجب مشروط- در مقابل مشهور- هم مشکل تهیه مقدّمات قبل از موسم حج برطرف می‌شود و هم مشکل غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان حل می‌شود. در ماه رمضان، آنچه مقیّد به طلوع فجر است عبارت از واجب می‌باشد امّا وجوب قبل از طلوع فجر ثابت و محقّق است. سایر موارد که از این قبیل است نیز از همین طریق حل می‌شود. در اینجا ممکن است اشکالی- غیر از اشکالات مبنایی- بر مرحوم شیخ انصاری وارد شود که ما- اگرچه اصل مبنای ایشان در بحث واجب مشروط را نپذیرفتیم- ولی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۴

ناچاریم توضیحی در ارتباط با کلام شیخ انصاری رحمه الله مطرح نماییم تا این اشکال برطرف شود. بیان مطلب: قیودی که مورد اختلاف شیخ انصاری رحمه الله و مشهور قرار گرفته- که آیا به هیئت مربوط است یا به مادّه؟- بر دو قسم است: ۱- قیود غیر اختیاری، یعنی قیودی که در اختیار مکلّف نیست، خواه اصلًا در اختیار هیچ مکلّفی نباشد، مثل مسأله وقت و خواه در اختیار غیر مأمور باشد، مثل مجیء زید در جمله «إن جاءك زيدٌ فأكرمه»، که فعل زید مربوط به خود اوست نه مربوط به مکلّفی که مأمور شده است. در این صورت مشکلی نیست، زیرا قید غیر اختیاری را مشهور در رابطه با وجوب و مرحوم شیخ انصاری در ارتباط با

واجب می‌دانند. ۲- قیود اختیاری. در قیـد اختیاری اگر ما مبنای مشـهور را اخـذ کنیم- که قیـد مربوط به هیئت است و قبل از تحقّق قید، وجوب و تکلیفی تحقّق ندارد- تحصیل این قید لازم نخواهد بود. ما در تقسیم مقدّمه به «مقدّمه وجود و مقدّمه وجوب و مقدّمه علم و مقـدّمه صـحت» گفتیم: مقـدّمه وجوب، از محلّ بحث مقدّمه واجب خارج است و کسـی نیامده قائل به وجوب آن بشود. مثلًا اسـتطاعت یکی از قیودی است که در اختیار مکلّف است و طبق مبنای مشهور به‌عنوان قید برای وجوب است، درعین‌حال هیچ‌کسی نیامـده بگویـد: «تحصـیل اسـتطاعت بر مکلّف واجب است». دلیل این مسـئله، طبق مبنای مشـهور روشن است زیرا اسـتطاعت مقـدّمه وجوب است و مقدّمه وجوب از محلّ بحث مقدّمه واجب خارج است. امّا طبق مبنای شـیخ انصاری رحمه الله ممکن است در ابتدای امر اشـکالی به‌نظر برسد و به مرحوم شیخ انصاری گفته شود: شما می‌گویید: «استطاعت نیز مانند وقت به‌عنوان قید برای واجب است نه برای وجوب»، ما می‌گوییم: «در این صورت، هر دو مقـدّمه واجب هسـتند ولی یک مقدّمه غیر اختیاری و دیگری مقدّمه اختیاری است. مقدّمه غیر اختیاری- به ملاحظه اینکه غیر اختیاری است- وجوب مقدّمی ندارد، زیرا وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۵

در جایی تحقّق پیـدا می‌کند که متعلّق آن امر مقدوری باشد ولی چرا مقدّمه اختیاری وجوب مقدّمی نداشـته باشد؟ طبق مبنای شـیخ انصـاری رحمـه الله عبـارت «یجـب علیکـم الحـج فی المـوسم إذا اسـتطعتم» بـه ایـن برمی‌گردد کـه «یجب علیکم الحج فی الموسـم مستطیعاً». در این صورت تحصیل استطاعت لازم است همان‌طور که اگر مولا بگوید:

«یجب علیکم الصلاهٔ متطهراً»، تحصیل طهارت واجب است. چه فرقی بین این دو وجود دارد؟ وقتی طهارت یک امر اختیاری شد و قید برای مأمور به قرار گرفت، به‌عنوان مقدّمه واجب خواهد شد و مقدّمه واجب لزوم تحصـیل دارد». مرحوم شـیخ انصاری در پاسخ ایـن اشـکال خواهـد گفـت: اگر مـا بخـواهیم طبـق قاعـده حرکت کنیم، مسـئله همین‌طـور است ولی واقع مطلب این است که قیـود اختیاریه- با اینکه اختیاری بوده و در مأمور به اخـذ شده‌انـد نه در وجوب- نحوه اخـذشان در واجب به دو صورت است: بسـیاری از این قیود به‌گونه‌ای اخـذ شده‌اند که بر مکلّف تحصـیل آنها لازم است، مثل طهارت و ستر و خصوصـیات دیگری که در باب صـلاهٔ مطرح است. ولی گاهی اوقات مولا قیـدی را در مأمور به اخـذ می‌کنـد که این قیـد اگرچه اختیاری است ولی لزوم تحصـیل نـدارد، بلکه نظر مولا این است که اگر این قید خودش حاصل شد، در مأمور به نقش دارد، مثل استطاعت. استطاعت در باب حج و طهارت در باب نماز، هر دو امر غیر اختیاری هستند و به‌عنوان قید برای مأمور به می‌باشـند ولی نحوه مدخلیت آن دو، فرق می‌کند. طهارت را باید تحصـیل کرد ولی تحصـیل اسـتطاعت لازم نیست. این مطلبی بود که لازم دانستیم در ارتباط با کلام شـیخ انصاری رحمه الله مطرح کنیم تـا اشـکال از ایشـان برطرف شود. اگرچه- همان‌طور که گفتیم- ما اصل فرمایش ایشان در باب واجب مشـروط را قبول نـداریم و طهارت را قیـد برای صـلاهٔ و لازم التحصـیل می‌دانیم، امّا اسـتطاعت را قید برای وجوب حج دانسـته و تحصـیل آن را لازم نمی‌دانیم، چون مقدّمه وجوب از محلّ بحث مقدّمه واجب خارج است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۶

اشکال دیگر بر شیخ انصاری رحمه الله: ما اگرچه اشکال سابق را از کلام شیخ انصاری رحمه الله برطرف کردیم ولی ممکن است به ایشان اشـکال شود که: «شـما که اسـتطاعت را قیـد برای واجب- یعنی حـج- می‌دانیـد بایـد ملتزم شوید که وجوب حج حتّی قبل از اسـتطاعت هم تحقّق دارد و در این صورت تحصـیل مقدّمات آن نیز واجب می‌شود؟ چون ممکن است بعداً اسـتطاعت حاصل شود، زمان هم که در وقت خودش تحقّق پیدا می‌کند». آیا می‌شود کسـی ملتزم به این مسئله شود؟ در این جهت که فرقی بین استطاعت و موسم نیست. شما می‌گویید: «موسم و استطاعت، دو قید برای واجب هستند» ما هم از شما دفاع کردیم و گفتیم: «با اینکه استطاعت، امر اختیاری است ولی لزوم تحصـیل نـدارد و نحوه مـدخلیت آن در حـج غیر از نحوه مـدخلیت طهارت در باب نماز است» آن‌وقت شما می‌خواهید بگویید: «قبل از اسـتطاعت هم، وجوب حج تحقّق دارد پس تحصیل مقدّمات آن واجب است» آیا می‌توانیم به‌عنوان

متشرعه ملتزم به یک چنین چیزی بشویم؟ لذا- همان‌طور که گذشت- مرحوم آخوند بر تقسیم صاحب فصول رحمه الله اشکال کردند که مطرح شدن یک تقسیم در باب مقدّمه واجب، به این معناست که این تقسیم مربوط به مقدّمه واجب است و الّا خود واجب دارای تقسیمات زیادی است، مثل تقسیم به عبادی و غیر عبادی ولی با وجود این، چنین تقسیمی در بحث مقدّمه واجب مطرح نمی‌شود، چون در آنجا نقشی ایفا نمی‌کنند. مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله فرمودند: با وجود اینکه واجب معلّق استحاله ندارد ولی تقسیم شما ربطی به بحث مقدّمه واجب ندارد. ممکن است صاحب فصول رحمه الله بگوید: ما این تقسیم را برای اثبات وجوب تهیه گذرنامه قبل از زمان حج مطرح کردیم. می‌گوییم: این حرف درست است ولی سؤال این است که وجوب تحصیل گذرنامه در ماه شعبان آیا در ارتباط با وجوب حج در ماه شعبان است یا در ارتباط با استقبالی بودن حج است؟ قوام این تقسیم این بود که شما (صاحب فصول رحمه الله) واجب را به دو قسم حالی و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۷

استقبالی تقسیم کردید و حج را واجب استقبالی دانستید، امّا وجوب تحصیل مقدّمات حج در ماه شعبان- که به‌عنوان نتیجه تقسیم بود- مربوط به فعلیت وجوب حج در ماه شعبان بود نه مربوط به استقبالی بودن حج. این که حج امری استقبالی است یا نه؟ مربوط به ذی المقدّمه است امّا وجوب مقدّمه مربوط به وجوب ذی المقدّمه است نه مربوط به خود ذی المقدّمه. بنابراین نقطه حساس اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول این است که تقسیم واجب به معلّق و منجّز ربطی به بحث مقدّمه واجب ندارد، امّا تقسیم واجب به مطلق و مشروط درست است چون اگر واجبی مطلق شد، مقدّمه‌اش واجب می‌شود و اگر واجبی مشروط شد مقدّمه‌اش واجب نمی‌شود.

راه حلّ سوّم

مرحوم آخوند می‌گوید: تقسیم شرط به «شرط مقارن، شرط متقدّم و شرط متأخّر» می‌تواند در مورد قیود هیئت هم پیاده شود، مثلًا در «إن جاءك زید یوم الجمعهٔ فأکرمه»، اینکه می‌گوییم: «تا مجیء زید تحقّق پیدا نکند وجوب اکرام تحقّق ندارد» بنا بر این فرض است که مجیء زید شرط مقارن برای وجوب اکرام باشد یعنی وقتی مجیء زید تحقّق پیدا کرد، وجوب اکرام هم محقّق می‌شود. امّا اگر مجیء زید را شرط متأخّر دانستیم، نتیجه‌اش این می‌شود که مجیء زید در روز جمعه، شرطیت دارد برای وجوب اکرام در همین امروز و به‌عبارت دیگر: شرط متأخّر اگر در ظرف خودش- که زمان متأخّر است- تحقّق پیدا کرد کشف می‌کند که مشروط- یعنی هیئت و وجوب ۲۶۷]- از همین‌الان تحقّق داشته است همان‌طور که در باب اجازه بیع فضولی- بنا بر کاشفیت حقیقی- معنای کاشفیت اجازه این است که اجازه الآن کشف می‌کند که بیع فضولی از حین وقوعش مؤثّر در تملیك و تملّك بوده است. اجازه در ظرف

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۸

خودش- به‌عنوان شرط متأخّر- شرطیت دارد برای اینکه مشروط، همان یک ماه قبل تحقّق پیدا کرده باشد به‌طوری که اگر مثلًا مشتری در بیع فضولی علم پیدا کرد به اینکه مالك در یک ماه بعد حتماً اجازه می‌کند، شرعاً می‌تواند در مبیع تصرّف کند چون نقل و انتقال از هنگام معامله تحقّق پیدا کرده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در ما نحن فیه نیز همین مطلب را می‌گوییم ۲۶۸] یعنی زمان شرطیت برای وجوب حج دارد ولی نحوه شرطیت آن با نحوه شرطیت استطاعت فرق می‌کند- بعد از اینکه قبول داریم هر دو در وجوب حج مدخلیت دارند- تفاوت به این کیفیت است که استطاعت به نحو شرط مقارن در وجوب حج دخالت دارد، یعنی تا وقتی استطاعت حاصل نشود وجوب حج تحقّق پیدا نخواهد کرد. امّا مدخلیت زمان در وجوب، به نحو شرط متأخّر و مانند مدخلیت

اجازه در بیع فضولی است. همان‌طور که در باب بیع فضولی اگر اجازه به‌عنوان کاشفیت حقیقی مطرح باشد، در صورتی که مشتری عالم باشد که مالک واقعی یک ماه دیگر بیع فضولی را اجازه خواهد کرد، می‌تواند از همین‌الان آثار ملکیت مبیع را مترتّب کند، در مسأله حج نسبت به وقت هم این معنا روشن است، چون هرکسی مستطیع شود، یقین دارد که زمان حج تحقّق پیدا می‌کند، پس استطاعت به‌صورت شرط مقارن و زمان به‌صورت شرط متأخّری است که انسان چون یقین به تحقّق آن دارد، یقین دارد به اینکه تکلیف به وجوب حج همین‌الان فعلیت دارد، پس مقدّمات آن‌هم واجب است. همین مطلب را در مورد غسل جنابت نسبت به قبل از فجر در ماه رمضان هم مطرح می‌کنیم و می‌گوییم:

«طلوع فجر به‌عنوان شرط متأخّر برای وجوب روزه است و چون ما علم داریم که این شرط حتماً تحقّق پیدا می‌کند لذا قبل از طلوع فجر هم وجوب تحقّق دارد، در نتیجه غسل جنابت به‌عنوان مقدّمیت- بنا بر قول به وجوب مقدّمه- اتّصاف به وجوب غیری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۹

پیدا می‌کند.[۲۶۹] به‌نظر ما این راه حل، راه حلّ بسیار خوبی است.

راه حلّ چهارم:

هر سه راه حلّی که قبلًا ذکر شد، مبتنی بر این بود که وجوب مقدّمه تابع وجوب ذی المقدّمه است ۲۷۰] امّا راه چهارم- که ما قبلًا مطرح کردیم- مبتنی بر این است که ما این تبعیت را نپذیریم. ما گفتیم: «اگر مولا به عبد خود بگوید: «إن جاءك زيد يوم الجمعة فأكرمه»، مجیء زید هم به‌صورت شرط مقارن مطرح است و اگر زید روز جمعه آمد، همان روز جمعه تکلیف به وجوب اکرام تحقّق پیدا کرده و فعلیت پیدا می‌کند. حال اگر مکلّف یقین به مجیء زید در روز جمعه داشته باشد و می‌داند که اگر وسائل پذیرایی را قبلًا فراهم نکند، تهیه آن در روز جمعه غیرممکن است، و نخواهد توانست زید را اکرام کند. از نظر عقل، این عبد نمی‌تواند بگوید: «تکلیف به وجوب اکرام، در روز جمعه فعلیت پیدا می‌کند و روز جمعه هم من قدرت اکرام ندارم». در اینجا عقلْ حق را به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۰

مولا می‌دهد و مولا در مقابل عبد می‌گوید: «اگر تو شک داشتی که آیا مجیء زید در روز جمعه تحقّق پیدا می‌کند یا نه؟ حق با تو بود ولی تو که می‌دانستی روز جمعه زید می‌آید و اگر تدارک قبلی نکرده باشی نمی‌توانی او را اکرام کنی، پس چرا مقدّمات آن را فراهم نکردی؟». در نتیجه اگرچه وجوب فعلی ذی المقدّمه، روز جمعه است ولی با توجّه به آنچه گفته شد، عقلْ این عبد را در ترک مقدّمات معذور نمی‌بیند. در باب حج هم همین حرف را می‌زنیم و می‌گوییم: استطاعت که حاصل شده است، وقت هم در باب حج، مانند وقت در باب نماز است یعنی شرط وجوب است و طبق مبنای مشهور، قبل از تحقّق آن، وجوبی تحقّق ندارد، همان‌طور که در باب نماز هم همین‌طور است و از طرفی این شرط به‌عنوان شرط مقارن است نه شرط متأخّری که مرحوم آخوند مطرح کرد. ولی با توجه به اینکه شخص مستطیع یقین دارد که موسم حج حتماً تحقّق خواهد یافت و یقین دارد که اگر بخواهد تا فرارسیدن موسم حج صبر کند، دیگر قدرت بر انجام حج نخواهد داشت، عقل می‌گوید: «بر این شخص لازم است قبل از فرارسیدن زمان حج، مقدّمات آن را تحصیل کند». و همین مقدار برای ما کفایت می‌کند، زیرا ما در صدد اثبات وجوب تحصیل مقدّمه هستیم ولی آیا حتماً باید وجوبش وجوب شرعی غیری باشد؟ ضرورتی برای این معنا وجود ندارد. در نتیجه اگر مثلًا روایتی پیدا کنیم که تهیه مقدّمات را قبل از زمان حج لازم می‌داند یا در مسأله ماه رمضان، غسل جنابت را قبل از طلوع فجر لازم بداند- که در این مورد روایت هم داریم ۲۷۱]- باید بگوییم: «روایت، ارشاد به حکم عقل است نه اینکه بخواهد یک حکم شرعی مولوی را مطرح کند»

یعنی اگر روایت هم نبود، عقل بر چنین چیزی حکم می‌کرد. راه حلّ پنجم: از ذیل کلام مرحوم آخوند، راه حلّ دیگری استفاده می‌شود که این راه حل هم مبتنی بر مبنای خود ایشان است که مسأله تبعیت وجوب مقدّمه از وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۱

ذی المقدّمه را یک امر مسلّمی فرض کرده و حتّی می‌فرمود: «محال است که وجوب ذی المقدّمه، بعد از وجوب مقدّمه باشد». ایشان می‌فرماید: در اینجا یک راه حلّ دیگر هم وجود دارد و آن این است که اگر دلیلی بگوید: «تهیه مقدّمات حج قبل از موسم واجب است»، یا بگوید: «در ماه رمضان غسل جنابت قبل از طلوع فجر لازم است» و ما به هیچ‌یک از راه‌های گذشته ملتزم نشدیم می گوییم: اصلًا این وجوب، وجوب نفسی است نه غیری و از دایره وجوب مقدّمه خارج است. هرجا وجوب برای مقدّمه ثابت شد، به‌عنوان وجوب غیری مطرح است. در اینجا گویا کسی به مرحوم آخوند اشکال می کند که: وجوب مقدّمه در باب حج و غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان چه مطلوبیتی برای مولا دارد؟ ایشان در جواب می‌فرماید: واجب نفسی بر دو قسم است: ۱- واجب نفسی که خود واجب تمام غرض و تمام هدف مولاست و ربطی به واجب دیگر ندارد، مثل ذی المقدّمه. ۲- واجب نفسی تهیُّئی، یعنی آن واجب نفسی که ما را آماده می کند برای واجب نفسی دیگر. و ما نحن فیه از این قبیل است. غسل جنابت قبل از فجر در ماه رمضان وجوب مقدّمی ندارد بلکه وجوبش نفسی است ولی نفسی تهیُّئی، یعنی ما را آماده می کند برای اینکه از اوّل فجر، تکلیف به روزه گریبان ما را بگیرد. تحصیل گذرنامه در ماه شعبان وجوب غیری مقدّمی ندارد. بلکه وجوب نفسی تهیُّئی دارد یعنی ما را مهیا می کند تا وجوب حج در زمان خودش متوجه ما شود.[۲۷۲]

شک در رجوع قید به هیئت یا مادّه

اشاره

بحث در این است که آیا در صورت شک در رجوع قید به هیئت یا به مادّه، چه باید کرد؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۲

مقدّمه: قبل از ورود به این بحث لازم می‌دانیم خلاصه‌ای از بحث‌های گذشته را مطرح کرده و در ضمن آن ثمره رجوع قید به مادّه یا هیئت را روشن کنیم. در بحث واجب مشروط، مرحوم شیخ انصاری عقیده داشت که تمام قیودی که در دایره امر قرار می گیرد به مادّه ارتباط دارد و خصوصیتی است که در مأمور به اخذ شده است و هیچ‌یک از این قیود به خود هیئت برنمی گردد. ایشان می‌فرمود: در مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» اگرچه ظاهر قضیه شرطیه این است که مجیء زید، شرط برای وجوب اکرام و قید برای تکلیف است ولی در اینجا قرینه عقلیه‌ای وجود دارد که ما را ناچار می کند در این ظاهر تصرّف کنیم. آن قرینه عقلیه عبارت از این است که هیئت دارای معنای حرفی است و نمی‌توان آن را تقیید زد. بنابراین ما ناچاریم جمله «إن جاءك زيد فأكرمه» را به‌عبارت «أكرم زيداً الجائی» برگردانیم تا مجیء، به‌عنوان قید برای اکرام متعلّق به زید باشد. پس بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله تردیدی در رجوع قیود به مادّه وجود ندارد ولی با وجود این از جهت لزوم تحصیل و عدم لزوم تحصیل بین قیود اختلاف وجود دارد.

قیودی که فی نفسه از امور غیر اختیاری باشند نمی‌توانند لزوم تحصیل داشته باشند، مثل مسأله وقت در باب عبادات و مثل مجیء زید در همین مثال «إن جاءك زيد فأكرمه»، چون مجیء زید در اختیار خود زید است نه در اختیار مکلّفی که باید زید را اکرام کند. امّا قیودی که از امور اختیاریه می‌باشند- بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله- بر دو قسمند: بعضی لزوم تحصیل دارند و بعضی لزوم تحصیل ندارند. فرق است بین اینکه شارع بفرماید: «یجب علیك الصلاة متطهراً» یا بفرماید: «یجب علیك الحجّ مستطیعاً»، با اینکه استطاعت و طهارت از امور اختیاری می‌باشند.[۲۷۳] قیدیت استطاعت به این صورت است که خودبه‌خود حاصل شود ولی

طهارت این‌گونه نیست لذا مرحوم شیخ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۳

انصاری در باب حج فتوا به لزوم تحصیل استطاعت نمی‌دهد ولی در باب نماز- همانند دیگران- فتوا به لزوم تحصیل طهارت می‌دهد. امّا مشهور معتقدند که قیود گاهی به مادّه برمی‌گردند و گاهی به هیئت. مثلًا در باب نماز، قید وقت در ارتباط با هیئت و وجوب صلاهٔ است امّا قید طهارت در ارتباط با خود صلاهٔ است. در اینجا با توجه به آنچه مرحوم آخوند در ارتباط با حلّ مشکل واجب معلّق مطرح کردند باید بگوییم: قیودی که رجوع به هیئت می‌کنند گاهی به‌صورت شرط مقارن و گاهی به‌صورت شرط متأخّرند. معنای شرط مقارن این است که تا وقتی این شرط در خارج وجود پیدا نکند، تکلیفْ تحقّق پیدا نمی‌کند، مثلًا ظاهر جمله «إن جاءك زید فأكرمه» این است که تا وقتی مجی‌ء زید در خارج تحقّق پیدا نکند، اکرامْ وجود پیدا نمی‌کند. همان‌طور که ظاهر مدخلیت وقت در ارتباط با نماز یومیّه این است که شرطیت وقت برای وجوب نماز به نحو شرط مقارن است و قبل از وقت اصلًا تکلیفی تحقّق ندارد. ولی گاهی از اوقات قیدی رجوع به هیئت می‌کند اما نحوه شرطیت آن به‌صورت شرط متأخّر است. معنای شرط متأخّر این است که اگرچه قید بعداً تحقّق پیدا می‌کند ولی وجوبْ الآن تحقّق دارد، همان‌طور که اجازه لاحقه در باب بیع فضولی- اگر قائل به کشف حقیقی بشویم- کاشف از این است که نقل و انتقال و ملکیت از هنگام بیع تحقّق پیدا کرده است. البته این معنا را نمی‌شود انکار کرد که حدود نود درصد از قیودی که به هیئت برمی‌گردند، از قبیل شرط مقارن می‌باشند و التزام به شرط متأخّر در جاهایی است که ما چاره‌ای نداشته باشیم. در قضیه «إن جاءك زید یوم الجمعهٔ فأكرمه» اگرچه ما احتمال می‌دهیم که مجی‌ء زید به نحو شرط متأخّر در وجوب اکرام نقش داشته باشد یعنی الآن با اینکه مجی‌ء تحقّق پیدا نکرده ولی وجوب اکرام ثابت است و مجی‌ء زید در روز جمعه کاشف از این است که اکرام او در این روز الآن واجب است. امّا این مورد نادر و خلاف ظاهر است و بنابراین که قید به هیئت برگردد نوع قضایا ظهور در این معنا دارند که نحوه ارتباط آنها به‌صورت شرط مقارن است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۴

قیودی هم که- بنا بر نظر مشهور- به مادّه برمی‌گردند بر دو قسم می‌باشند: اکثر قیودی که به مادّه برمی‌گردند لزوم تحصیل دارند ولی درعین‌حال امکان دارد قیدی به مادّه برگردد ولی لزوم تحصیل نداشته باشد، نظیر آنچه مرحوم شیخ انصاری در ارتباط با استطاعت حج فرمود که استطاعت به‌عنوان قید برای حج است ولی تحصیل آن لازم نیست. در نتیجه مشهور با اینکه قائلند قیود گاهی به مادّه برمی‌گردد و گاهی به هیئت، امّا قیود راجع به هیئت به دو صورت مقارن و متأخّر و قیود راجع به مادّه به دو صورت لازم التحصیل و غیر لازم التحصیل می‌باشند. در قیود راجع به هیئت، اکثریت با شرط مقارن و در قیود راجع به مادّه، اکثریت با قیود لازم التحصیل می‌باشد. در این صورت ما می‌توانیم بگوییم: اگر قیدی- طبق مبنای مشهور- به هیئت برگردد، با توجه به اینکه اکثریت با شرط مقارن است، لازمه‌اش این است که قبل از این قید، تکلیفی وجود ندارد و- بنا بر مبنای تبعیت- چون تکلیفی وجود ندارد پس مقدّمه هم واجب نیست.[۲۷۴] قبل از فرارسیدن وقت مغرب، تحصیل طهارت برای نماز مغرب لازم نیست، زیرا در آن زمان نماز مغرب وجوبی ندارد. علاوه بر این ما قبلًا گفتیم: «قیودی که به هیئت برمی‌گردد نمی‌تواند لزوم تحصیل داشته باشد، چون قیود هیئت، به‌عنوان مقدّمه وجوب مطرحند و مقدّمه وجوب- هرچند به‌عنوان فعل اختیاری مکلّف باشد- از بحث مقدّمه واجب خارج است». امّا اگر قیدی به مادّه برگردد، اگرچه بعضی از قیود مربوط به مادّه، لزوم تحصیل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۵

ندارند ولی اکثریت آنها لزوم تحصیل دارند و معنای لزوم تحصیل قیود این است که ذی‌المقدّمه آن‌هم الآن واجب است و تکلیف به ذی المقدّمه الآن فعلیت دارد. مثلًا طهارت قید برای صلاهٔ است و پس از دخول وقت که نمازْ واجب شد، تحصیل طهارت واجب می‌شود. در نتیجه در قیود مربوط به هیئت گویا دو ثمره وجود دارد که یکی مترتّب بر دیگری است: ۱- قبل از تحقّق قید، تکلیفی

نسبت به ذی المقدّمه تحقّق نـدارد، چون معمولًا به نحو شرط مقارن مطرح است نه متأخّر. ۲- در این صورت تحصیل مقدّمات آن‌هم واجب نیست. در قیود مربوط به مادّه هم گویا دو ثمره وجود دارد که یکی مترتّب بر دیگری است: ۱- قبل از قید، تکلیف به ذی المقدّمه تحقّق دارد. ۲- در این صورت تحصیل مقدّمه هم وجوب شرعی غیری پیدا می‌کند. ملاحظه می‌شود که دو ثمره قیود مربوط به مادّه، مقابل دو ثمره‌ای است که در قیود مربوط به هیئت مطرح است. این مطلب به‌عنوان مقدّمه‌ای است برای این بحث که: در صورت شک در رجوع قید به مادّه یا هیئت چه بایـد کرد؟ اگر ما به حسب قواعد ادبیات عرب و جهات لفظی توانستیم از کلام مولا استفاده کنیم که قیـد به هیئت برمی‌گردد، آثار رجوع قیـد به هیئت را برآن مترتّب می‌کنیم و اگر استفاده کردیم که قید مربوط به مادّه است، آثار رجوع قیـد به مادّه را برآن مترتّب می‌کنیم. همچنین اگر قرائن و شواهد دیگری بر رجوع قیـد به مادّه یا رجوع آن به هیئت داشته باشیم ولی این قرائن و شواهد علم‌آور نباشد امّا به‌گونه‌ای باشد که عقلاء به آن اعتناء می‌کننـد، در این صورت نیز قید راجع به مادّه آثار خودش را دارد، قید راجع به هیئت هم آثار خودش را دارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۶

امّا اگر نسبت به قیدی تردید داشتیم و از هیچ راهی برای ما ثابت نشد که آیا این قید به مادّه برمی‌گردد یا به هیئت؟ در این صورت چه باید کرد؟ در این زمینه چند نظریه وجود دارد:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: در صورت شک در رجوع قید به مادّه یا هیئت، هیچ‌یک از مادّه یا هیئت ترجیحی بر دیگری ندارند و ما راهی برای استکشاف این مسئله نداریم و باید به اصول عملیه مراجعه کنیم.[۲۷۵] ولی آیا مقتضای اصول عملیه در اینجا چیست؟ با توجه به اینکه نتیجه رجوع قیود به هیئت یا مادّه، ثبوت و عدم ثبوت تکلیف و لزوم و عدم لزوم تحصیل مقدّمه بود پس شک ما به شک در تکلیف و شک در لزوم تحصیل مقدّمه برگشت می‌کند: ۱- شک در تکلیف: در قیود راجع به هیئت، قبل از تحقّق قیـد، تکلیفی وجود ندارد. مثلًا استطاعت به‌عنوان قیدی است که به هیئت و وجوب حج مربوط است و قبل از استطاعتْ وجوبی برای حج نیست. امّا در مورد قیود راجع به مادّه، قبل از تحقّق آن قیـد، هیئت و وجوب تحقّق دارد، مثلًا طهارت به‌عنوان قیـدی است که به مادّه- یعنی صلاهٔ- مربوط است و به مجرّد این که زوال شمس تحقّق پیدا کرد، وجوب می‌آید خواه در آن موقع متطهّر باشیم یا متطهّر نباشیم. بنابراین شک در رجوع قیـد به هیئت یا مادّه به این برمی‌گردد که آیا قبل از تحقّق قیـد، وجوبی برای ذی المقدّمه تحقّق دارد یا نه؟ در اینجا هم استصحاب عدم وجوب و هم اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود. چون تا وقتی قیـد نیامده است، ما یقین به تکلیف نداریم. اگر قید مربوط به مادّه باشد تکلیف هست و اگر مربوط به هیئت باشد تکلیف نیست و چون ما در این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۷

معنا شک داریم و راه دیگری هم برای مشخص کردن آن نـداریم، مردّد می‌مانیم که آیا قبل از تحقّق قیـد، تکلیفی هست یا نه؟ در درجه اوّل: استصحاب عدم می‌گوید:

«تکلیفی وجود نـدارد» و در درجه دوّم اصالهٔ البراءهٔ حکم به این معنا می‌کنـد که الآن که قیـد تحقّق پیدا نکرده و شما شک در تکلیف دارید، تکلیفی گریبانگیر شما نشده است. ۲- شک در لزوم تحصیل مقدّمه: در مورد قیود راجع به هیئت- هرچند اختیاری باشنـد- تحصیل قید لازم نبود امّا در قیود راجع به مادّه تحصیل قید لازم بود. اینجا هم استصحاب عدم وجوب و اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود. به این کیفیت که بگوییم: قبل از آنکه چنین دستوری از ناحیه مولا صادر شود، تحصیل این قید بر ما لازم نبود، اکنون که تکلیفی آمده که دارای قید است و ما شک داریم که آن قید به مادّه برمی‌گردد یا به هیئت؟ شک ما به این برگشت می‌کند که آیا

این قید لزوم تحصیل دارد یا نه؟ در درجه اوّل استصحاب عدم لزوم می‌گوید: «تحصیل این قید لازم نیست» و در درجه دوّم ما شک داریم که آیا مکلّف به تحصیل این قیـد هستیم یا نه؟ اصالـهٔ البراءهٔ، اقتضا می‌کند عدم تکلیف را. در نتیجه مقتضای اصول عملیه‌ای که مـا به آنهـا مراجعه می‌کنیم با نتیجه رجوع قیـد به هیئت یکی می‌شود امّا نه از باب اینکه هیئت دارای خصوصـیتی است بلکه این اقتضای اصول عملیه است.

۲– نظریه شیخ انصاری رحمه الله

اشاره

شیـخ انصاری رحمه الله می‌فرمایـد: در دوران امر بین رجوع قیـد به مادّه یا هیئت، بایـد قیـد به مادّه برگردد.[۲۷۶] قبـل از اینکه وارد بحث شویم ممکن است سؤال شود: با توجه به اینکه مبنای مرحوم شیـخ انصاری در واجب مشـروط این بود که تمام قیود در ارتباط با مادّه هستند و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۸

رجوع قید به هیئت یک امر محال است، چرا در اینجا این مسئله را عنوان کرده‌اند؟

به‌عبارت دیگر: اگر ما یا مشهور این مسئله را مطرح کنیم حرفی نیست، چون ما می‌گفتیم: «قیود بر دو قسم است بعضـی به هیئت و بعضـی به مادّه برمی‌گردد». لذا جای این بحث است که در موارد شک چه باید بکنیم؟ ولی مرحوم شیـخ انصاری تنوّع قیود را قبول ندارد و همه قیود را در ارتباط با مادّه می‌داند پس چرا اینجا بحث دوران امر بین رجوع قید به هیئت یا مادّه را مطرح کردند؟ مرحوم مشـکینی در حاشیه کفایه در پاسخ این سؤال فرموده است: مقصود شیـخ انصاری رحمه الله در هر دو قسم هیئت و مادّه، همان مادّه است زیرا– همـان‌طور که مـا گفتیم– طبق مبنـای شیـخ انصـاری رحمه الله قیودی که به مـادّه برمی‌گردد در صورتی که غیر اختیاری باشـند، لازم التحصـیل نمی‌باشـند امّا اگر اختیاری باشـند در بعضـی از موارد لازم التحصـیل و در بعضـی از موارد غیر لازم التحصیل می‌باشـند. مثلًا طهـارت در مـورد نمـاز لازم التحصـیل است ولی استطاعت در مـورد حـج لازم التحصـیل نیست. مرحوم مشـکینی می‌فرمایـد: مقصود مرحوم شیـخ از «هیئت» در اینجا قیودی است که به مادّه برمی‌گردد و لازم التحصـیل نیست و مقصود از مادّه آن قیودی است که به مـادّه برمی‌گردد و لازم التحصـیل است. در این صورت نزاع بین هیئت و مادّه فقط در مسأله لزوم تحصـیل قیـد و عدم لزوم تحصیل قید نتیجه‌بخش است.[۲۷۷] ولی این توجیه مرحوم مشـکینی با کلام شیـخ انصاری رحمه الله و ادلّه ایشان سازگار نیست، زیرا: اوّلًا: اینکه مـا کلمه هیئت را به‌معنای مادّه بـدانیم– با اینکه هیئت در مقابل مادّه است– معنای غیر صـحیحی است. ثانیاً: این معنا، با ادلّه‌ای که مرحوم شیـخ انصاری برای اثبات مدّعای خودش مطرح می‌کند هماهنگ نیست مخصوصاً دلیل اوّل ایشان که بین اطلاق هیئت و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۹

اطلاق مادّه از نظر شمولی بودن و بدلی بودن فرق می‌گذارد. مادّه خواه قیدش لازم التحصیل باشد یا نباشد، بیش از یک نوع اطلاق نـدارد امّا شیـخ انصاری رحمه الله برای هیئتْ اطلاق شـمولی و برای مادّه، اطلاق بـدلی درست می‌کند و اطلاق شـمولی در صورتی است که هیئت به‌معنـای خودش باشـد امّـا اگر مقصود از هیئت، مـادّه باشـد دیگر مـادّه– بمـا أنّها مادّهٔ– دارای دو نوع اطلاق نیست. به‌نظر می‌رسد که مرحوم شیـخ انصاری این مسئله را به‌صورت فرض مطرح کرده است. یعنی می‌خواهد بگوید: برفرض که ما حرف مشهور را بپذیریم و قید را دو نوع بدانیم ولی در صورت شک در رجوع قید به مادّه یا هیئت، قید به مادّه برمی‌گردد و الّا طبق مبنای خود شیـخ انصاری رحمه الله اصـلًا این مسئله قابل طرح نیست. حال که پاسخ سؤال فوق روشن شد، به بیان اصل کلام شیخ انصاری

رحمه الله می‌پردازیم: شیخ انصاری رحمه الله برای اثبات مدّعای خود دو دلیل اقامه کرده است:

دلیل اوّل:

اطلاقِ هیئتْ شمولی و اطلاق مادّه بدلی است و در دوران امر بین تقیید اطلاق شمولی و تقیید اطلاق بدلی، قاعده کلّی این است که اطلاق بدلی تقیید بخورد نه اطلاق شمولی، چون اطلاق شمولی از یک قدرت و کمال برخوردار است و در مقابل قید تسلیم نمی‌شود امّا اطلاق بدلی ضعیف است و قید دامن آن را می‌گیرد.[۲۷۸] برای توضیح کلام ایشان لازم است اوّلًا: فرق بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی معلوم گردد و ثانیاً: بررسی کنیم که چگونه اطلاق هیئت شمولی و اطلاق مادّه بدلی است؟ فرق بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی: در باب مطلق و مقیّد مطرح شده است که اگر در موردی مقدّمات حکمت تمامیت

پیدا کرد، نتیجه مقدّمات حکمت این است که کلام متکلّم حمل بر اطلاق می‌شود ولی این اطلاق به حسب موارد فرق می‌کند. بعضی جاها نتیجه اطلاق، شبیه عموم خواهد بود، مثل اطلاق در (أحلّ اللَّه البیع)، که معنایش این است: «کلّ ما یصدق علیه عنوان البیع أحلّه اللَّه» و «أحلّ» در اینجا «أحلّ وضعی» و به‌معنای تنفیذ و امضاء است یعنی خداوند متعال این طبیعت را امضاء کرده است. پس اطلاق در اینجا شبیه عموم است ۲۷۹] و الّا اگر مقصود از (أحلّ اللَّه البیع) این باشد که خداوند یک مصداق از بیع را حلال کرده است، چیز مجهولی خواهد شد که (أحلّ اللَّه البیع) نمی‌تواند نسبت به آن مفید فایده باشد. حتماً باید اطلاقش اطلاق شمولی و در دایره طبیعت بیع و در ضمن هر مصداقی که از این طبیعت تحقّق پیدا کند باشد. امّا همین مقدّمات حکمت با همین خصوصیات، در بعضی از موارد دیگر نتیجه‌اش اطلاق بدلی خواهد بود، مثلًا اگر مولا گفت: «أکرم عالماً» و هیچ قیدی هم به دنبال عالم مطرح نکرد، وقتی ما مقدّمات حکمت را در اینجا پیاده کنیم، نتیجه‌اش این می‌شود که بر شما لازم است یک عالم را اکرام کنید خواه آن عالم، عادل باشد یا غیر عادل، مؤمن باشد یا غیر مؤمن و .... این را ما اطلاق بدلی می‌نامیم، یعنی شما می‌توانید «أکرم عالماً» را در زید پیاده کنید، همان‌طور که می‌توانید در عَمْرو یا بکر و ...

پیاده کنید. چرا در ما نحن فیه اطلاق هیئتْ شمولی و اطلاق مادّه بدلی است؟ می‌فرماید: در همین «إن جاءک زید فأکرمه»- با قطع‌نظر از اینکه مقتضای قواعد لفظی رجوع قید به هیئت است- فرض می‌کنیم مجیء زید مردّد باشد بین اینکه قید هیئت باشد یا قید مادّه، اگر مجیء زید ربطی به هیئت نداشته و هیئت دارای اطلاق باشد، اطلاقش شمولی خواهد بود، یعنی وجوب اکرام در تمام حالات و فروض تحقّق

دارد خواه مجیء زید تحقّق پیدا کند یا نه. امّا اگر مجیء زید ربطی به مادّه نداشته و مادّه دارای اطلاق باشد، اطلاقش بدلی خواهد بود. مادّه، اکرام بدون قید است و اطلاق اکرام بدلی است. یعنی اگر مولا بدون هیچ قید و شرطی می‌گفت: «أکرم زیداً» لازم نبود تمام مصادیق اکرام تحقّق پیدا کند، بلکه یک فرد از طبیعت اکرام که تحقّق پیدا می‌کرد در تحقّق موافقت این امر و عدم عصیان آن کافی بود. حال که اطلاق مادّه بدلی و اطلاق هیئت شمولی است، در مثل «إن جاءک زید فأکرمه» اگر ما- با قطع‌نظر از جهات لفظی- تردید داشتیم که آیا مجیء زید به‌عنوان قید برای اکرام است یا قید برای وجوب است؟ با توجه به اینکه اطلاق شمولی اقوی از اطلاق بدلی است، قید را در ارتباط با اطلاق بدلی دانسته و اطلاق بدلی را از بین می‌بریم امّا اطلاق شمولی هیئت- که معنایش این است که وجوب و حکم در همه حالات ثابت است- به قوّت خودش باقی می‌ماند. رحمه الله فرموده است: ما علاوه بر اینکه وجود اطلاق شمولی و بدلی را می‌پذیریم یک قسم دیگر برای اطلاق قائلیم و آن این است که اطلاق نه شمولی باشد و نه بدلی

بلکه اطلاق اقتضای تعیین می‌کند. البته ایشان در این زمینه مثال نمی‌زنند ولی در بعضی از مباحث گذشته‌شان مصداق برای اینجا را تعیین کردند. در آنجا بحثی بود که اگر واجبی اصل وجوبش مسلّم باشد ولی ندانیم که آیا به نحو واجب تعیینی است یا به نحو واجب تخییری؟

واجب نفسی است یا غیری؟ واجب عینی است یا کفائی؟ در دوران بین تعیینی و تخییری، اطلاق و مقدّمات حکمت اقتضا می‌کند که واجبْ تعیینی باشد. و در دوران بین نفسی و غیری، اطلاق و مقدّمات حکمت اقتضا می‌کند که واجبْ نفسی باشد. و در دوران بین عینی و کفائی، اطلاق و مقدّمات حکمت اقتضا می‌کند که واجبْ عینی باشد. برای اینکه ما وقتی واجب نفسی را در ارتباط با واجب غیری ملاحظه می‌کنیم،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۲

می‌بینیم واجب غیری دارای قید است ولی واجب نفسی قید ندارد. مثلًا وقتی صلاهٔ را با وضو می‌سنجیم باید بگوییم: وجوب وضو، مقیّد به وجوب صلاهٔ است امّا وجوب صلاهٔ، مقیّد به وجوب وضو نیست. پس صلاهٔ، چون واجب نفسی است، وجوبش اطلاق دارد. ولی وضو چون واجب غیری است قید دارد و قیدش این است که ذی‌المقدّمه‌اش- یعنی نماز- محکوم به وجوب باشد. بنابراین اگر امر دائر شد بین اینکه واجب نفسی باشد یا غیری، مقتضای اطلاق و نبودن تقیید این است که واجب را واجب نفسی بدانیم. در واجب تخییری و تعیینی هم همین‌طور است. واجب تخییری قید دارد، قیدش این است که عِدل دوّم، در صورتی واجب است که عِدل اوّل را نیاورده باشیم امّا اگر عِدل اوّل را آوردیم دیگر واجب نیست عِدل دوّم را اتیان کنیم.

امّا واجب تعیینی قید ندارد بلکه باید آن را حتماً اتیان کرد، خواه چیز دیگری را آورده باشیم یا نه. در واجب عینی و کفائی هم همین‌طور است. واجب کفائی وجوبش مقیّد است ولی واجب عینی قید ندارد. نماز میت در صورتی بر ما واجب است که کسی دیگر آن را اتیان نکرده باشد امّا اگر دیگران آن را اتیان کرده باشند بر ما واجب نیست. به خلاف واجب عینی مثل صلاهٔ ظهر که اگر همه مکلّفین هم آن را اتیان کرده باشند باز هم وجوب از عهده ما ساقط نمی‌شود. البته ما این حرف را از مرحوم آخوند قبول نکردیم ولی به‌هرحال ایشان این مطلب را فرمودند. حال مرحوم آخوند در اشکال به مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: ما قبول داریم که اطلاق گاهی شمولی و گاهی بدلی است و خودمان هم اضافه می‌کنیم که اطلاق، گاهی غیر از مسأله شمولیت و بدلیت، اقتضای تعیین دارد. ولی کبری- یعنی اینکه اطلاق شمولی اقوی از اطلاق بدلی باشد- را قبول نداریم، چون همه اطلاق‌ها از طریق مقدّمات حکمت برای ما ثابت می‌شود و آنچه بدلیت یا شمولیت یا تعیین را اقتضاء می‌کند، اختلاف موارد است. مثلًا در (أحلّ اللَّه البیع) وقتی مقدّمات حکمت جاری شد و ما اطلاق را ثابت کردیم، اگر قرار باشد مقتضای اطلاق این باشد که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۳

«خداوند بیعی از بیوع را حلال و امضا کرده است» این خلاف مقدّمه حکمت است، چون یکی از مقدّمات حکمت این است که مولا- در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال و اگر ما بخواهیم اطلاق در (أحلّ اللَّه البیع) را حمل بر بدلی کنیم، لازم می‌آید که مولا- در مقام بیان نبوده و در مقام اهمال و اجمال باشد، به‌همین‌جهت در (أحلّ اللَّه البیع) اطلاق شمولی را مطرح می‌کنیم. همچنین اگر ما «أکرم عالماً» را حمل بر اطلاق بدلی نکنیم لازم می‌آید بگوییم: «همه عالم‌ها باید اکرام شوند» درحالی‌که در «أکرم عالماً» نمی‌توان یک چنین اطلاقی را پیاده کرد. و نیز در دوران بین نفسیت و غیریت، مقتضای اطلاق عبارت از تعیین- یعنی نفسی بودن واجب- است و نمی‌توان اطلاق را شمولی دانسته به‌گونه‌ای که هم شامل واجب نفسی و هم شامل واجب غیری باشد، همچنین که نمی‌توان اطلاق را بدلی دانست تا معنای آن این شود که اگر می‌خواهید آن را نفسی و اگر می‌خواهید غیری بدانید. وقتی بنا شد همه انواع اطلاق از طریق مقدّمات حکمت ثابت شود، دیگر چطور می‌توان ادّعا کرد که اطلاق شمولی اقوی از اطلاق بدلی است؟ مرحوم آخوند خطاب به مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: بله، شما مطلبی را در جای دیگر ملاحظه کردید ولی آن

مطلب علتی دارد که حرف مـا را تأییـد می‌کنـد و آن این است که اگر ما یک دلیل عام داشـته باشـیم و یک دلیل مطلق و در مقابل این‌ها دلیل سوّمی داشته باشیم که هم می‌تواند مخصّص دلیل عام باشد و کاری به دلیل مطلق نداشته باشد، و هم می‌تواند مقیّد دلیل مطلق باشـد و کاری به دلیل عام نداشـته باشد، آنجا گفته‌اند این دلیل را حمل بر تقیید می‌کنیم. این مطلب را اگرچه در آنجا مطرح کرده‌اند ولی نکته‌اش این است که طریق اثبات عموم عام با طریق اثبات اطلاق مطلق فرق می‌کند. عموم عام مربوط به لفظ و دلالت لفظ است ولی اطلاق مطلق از راه مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و پیداست که دلالت لفظی وضعی اقوی از مقدّمات حکمت است. اصلًا دلالـت لفظی وضـعی جلوی مقـدّمات حکمت را می‌گیرد، برای اینکه یکی از مقـدّمات حکمت، عـدم بیان است و خود دلیل لفظی به‌عنوان بیان است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۴

لذا اگر دلیل سوّم ما مردّد باشد بین اینکه مخصّصِ عام بدلی ۲۸۰] باشد یا مقیّد مطلق شمولی، باز هم مسأله تقیید مطرح است، زیرا راه رسـیدن به اطلاق و تقیید، عبارت از مقدّمات حکمت است امّا راه رسـیدن به عموم، عبارت از دلیل لفظی وضـعی است و دلالت لفظی وضعی، مقدّم بر مقدّمات حکمت است خواه عام ما شمولی باشد یا بدلی.

امّا در مـا نحن فیه که در هر دو طرف آن، مسـأله اطلاـق مطرح است ولی یکی شـمولی و دیگری بـدلی است، اطلاـق شـمولی چه مزیتی بر اطلاق بـدلی دارد؟ راه منحصـر به فرد اطلاق، عبارت از مقـدّمات حکمت است و شـمولیت و بـدلیت به خاطر خصوصـیت مورد است. پاسـخ دوّم: در اینجـا مطلب دقیق‌تری وجود دارد که تفصـیل آن در بحث مطلق و مقیّـد بایـد توضـیح داده شود ولی در اینجا اجمالی از آن را مطرح می‌کنیم چون در موارد متعدّدی مورد اسـتفاده قرار می‌گیرد. آن مطلب این است که ما اصلًا صغری را نمی‌پذیریم یعنی قبول نداریم که اطلاق دارای انواعی باشد بلکه اطلاقْ در تمام موارد دارای یک معنا و یک حقیقت است و شمول و بـدلیت ربطی به اطلاق نـدارد. بنابراین دیگر جای این بحث نیست که آیا کدام یک از این دو اقوی از دیگری است؟ بیان مطلب: اطلاق، از راه مقـدّمات حکمت به‌دست‌می‌آید. اوّلین مقدّمه حکمت این است که مولا در مقام بیان جمیع خصوصـیاتی باشد که در حکمش دخـالت دارد و به تعبیر اصـطلاحی: مولاـ در مقـام اهمـال و اجمـال نباشـد بلکه می‌خواهـد حکم و قانون خود را به‌صورت روشن برای مردم بیـان کنـد. از طرف دیگر، مولاـ عبـارت از شـخص عاقل، ملتفت، متوجه، حکیم- آن‌هم «حکیم علی الاطلاق» در مورد خداونـد- و مختار است. با حفظ این خصوصـیات می‌بینیم گاهی مولا می‌گویـد: «أعتق الرقبـة» و قید ایمان و سایر قیود- چون رنگ، خصوصیات و کمالات- را ذکر نمی‌کند. وقتی این کلام مولا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۵

را بـا موقعیت او- از نظر در مقـام بیـان بودن، التفـات، اختیـار و توجه به همه خصوصـیات- ملاـحظه کنیم می‌بینیم کلام مولا اطلاق دارد. معنای اطلاق این است که مولا تمام متعلّق حکم خود را در «أعتق الرّقبـة» بیان کرده است، به این صورت که متعلّق حکم خود را طبیعت و مـاهیت رقبه قرار داده است بـدون اینکه مسأله ایمان و سایر خصوصـیات را متعرّض شود. بنابراین تمام متعلّق حکم مولا عبـارت از ماهیت و حقیقت رقبه بوده است. این معنای اطلاق است. کسانی که پای شـمول و بـدلیت را به‌میان می‌آورنـد، ظاهرشان این است که این دو را به‌عنوان دو وصف و دو فصل ممیّز برای دو نوع اطلاق مطرح می‌کنند. ما باید ببینیم آیا واقعاً چنین است؟ در (أحـلّ اللَّه البیع) معنـای (أحـلّ) روشن است که به‌معنای حلال کردن وضـعی و تنفیـذ و امضاء است. فاعل آن‌هم (اللَّه) است. متعلّق آن‌هم عبارت از (البیع) است.

بیع عبـارت از جنس و «ال» هم «ال» تعریف جنس است. در اصول بحثی است که آیـا مفرد معرّف به لاـم دلالت بر عموم می‌کنـد یا نه؟ اگر کسـی آن را دال بر عموم بدانـد، (أحلّ اللَّه البیع) به‌معنای «أحلّ اللَّه کلّ بیع» خواهد شد و ما قبول داریم که در این صورت از نظر وضعْ دلالـت بر شـمول خواهـد داشت. چون «بیع» دلالـت بر طبیعت بیع می‌کنـد و «کلّ» هم دلالت بر استیعاب و شـمول افراد

دارد.

ولی این از محلّ بحث ما خارج است، زیرا بحث ما در اطلاق است نه عموم. وقتی بحث در اطلاق شد، دیگر «ال» دلالتی بر افراد و استیعاب افراد نخواهد داشت بلکه بر جنس و تعریف جنس- به‌لحاظ حضور در ذهن- دلالت می‌کند. در اینجا ما به شیخ انصاری رحمه الله می‌گوییم: شمول- در اطلاق شمولی- به‌معنای جامعیت و دلالت بر همه افراد است. آیا این دلالت از کجا آمده است؟ آیا لفظ «بیع» دلالت بر افراد دارد؟ آیا «ال» دلالت بر افراد دارد؟ چه فرقی بین لفظ «البیع» و «الإنسان» وجود دارد؟ آیا کسی می‌تواند ادّعا کند که کلمه «الإنسان» به دلالت وضعی لفظ- که مستند به ظهور لفظ است- بر زید و عَمرو و بکر و سایر افراد انسان دلالت

می‌کند؟ شما «الإنسان» را به «حیوان ناطق» معنا می‌کنید و «زید» را به «حیوان ناطق مقیّد به خصوصیات زیدیت» و «بکر» را به «حیوان ناطق مقیّد به خصوصیات بکریت» معنا می‌کنید. درحقیقت بین این خصوصیات هم تباین وجود دارد و با وجود اینکه هم زید هم بکر، حیوان ناطق می‌باشند، ولی ما نمی‌توانیم قضیه «زیدٌ بکرٌ» را به‌عنوان یک قضیه حملیه- بدون مجاز و مسامحه- تشکیل دهیم، زیرا در معنای زید، خصوصیات فردیه زید دخالت دارد، در معنای بکر هم خصوصیّات فردیّه بکر دخالت دارد و خصوصیات زید، متباین با خصوصیات بکر است. اگر خصوصیات فردیه، به‌عنوان قید، دخالت در معنای زید دارد، چگونه «الإنسان»- که برای «حیوان ناطق» فقط وضع شده است- می‌تواند حکایت از این خصوصیت بنماید؟ خصوصاً با توجه به اینکه افراد انسان متکثرند و هرکدام هم دارای خصوصیاتی هستند و خصوصیات آنان با یکدیگر متباین است و پیداست که کلمه «الإنسان» نمی‌تواند بر تمام این خصوصیات متباین دلالت کند. بلکه آنچه در اینجا مطرح است همان چیزی است که ما در منطق خوانده‌ایم و آن این است که «وجود طبیعی عین وجود افرادش می‌باشد»،[۲۸۱] حق این است که در خارج، وجود انسان جدای از وجود زید و عَمرو و بکر و ... نیست. در صورت وجود زید، هم می‌توان گفت: «زید موجود» و هم می‌توان گفت:

«الإنسان موجود». اگر زید در خانه باشد، هم می‌توان گفت: «زید فی الدار» و هم می‌توان گفت: «الإنسان فی الدار» این امر برای این است که این‌ها دو وجود نیستند.

این‌طور نیست که زید، زیدیتش یک وجود و انسانیتش وجود دیگر باشد. بلکه وجود زید همان وجود انسان است. امّا مسأله اتّحاد در وجود، غیر از مسأله دلالت و حکایت است. نکته حسّاس اینجاست که دلالت لفظ برای معنای موضوع له خود، غیر از مسأله اتّحاد در وجود است. شاهدش این است که شما صدها بار کلمه انسان را می‌شنوید امّا به ذهنتان نه زید می‌آید و نه عَمرو و نه بکر و نه سایر افراد درحالی‌که اگر خصوصیات

فردیه در معنای انسان مدخلیت داشت، چطور ممکن بود که با شنیدن کلمه انسان انتقال به این خصوصیات و جهات مشخّصه فردیه پیدا نکنیم؟ مؤیّد دیگر این است که در باب اجتماع امر و نهی، کسانی- مثل مرحوم آخوند- که قائل به امتناع می‌باشند می‌گویند: همین‌که این دو، اتّحاد در وجود پیدا کردند، کافی است که بگوییم: «اجتماع امر و نهی نمی‌شود». امّا اگر از مرحوم آخوند سؤال شود که آیا صلاة دلالت بر عنوان غصب دارد؟ آیا غصب دلالت بر عنوان صلاة دارد؟ می‌گوید: اصلًا دلالتی ندارد. شما ممکن است از اوّل تا آخر کتاب صلاة را بخوانید ولی اصلًا ماهیت غصب در ذهن شما نیاید. یا از اوّل تا آخر کتاب غصب را بخوانید ولی اصلًا عنوان صلاة در ذهن شما نیاید.

ولی همین اندازه که در مورد «صلاة در دار غصبی» این دو عنوان اتّحاد وجودی پیدا کرده‌اند، ما اجتماع امر و نهی را مستحیل می‌دانیم. بنابراین، با وجود اینکه اتّحاد وجودی به این درجه قوی شده که اجتماع امر و نهی را- به عقیده قائلین به امتناع- ممتنع کرده است، ولی درعین‌حال اگر مسئله را بر دلالت لفظی وضعی پیاده کنیم، هیچ تردیدی نیست که نه لفظ صلاة دلالت بر غصب

دارد و نه لفظ غصب دلالت بر صلاهٔ دارد. همین معنا در ارتباط با ماهیت نسبت به افرادش مطرح است. وجود انسان عین وجود زید است ولی لفظ انسان برای یک معنا وضع شده که قیدی ندارد و لفظ زید برای یک معنای مقیّد به خصوصیت وضع شده است. و معنا ندارد که لفظی که معنایش هیچ‌گونه تقییدی ندارد، حکایت کند از معنایی که مقیّد به خصوصیت است. خلاصه اینکه ما به شیخ انصاری رحمه الله می‌گوییم: معنای شمولی- در اطلاق شمولی- عبارت از استیعاب افراد است و کلمه (البیع) هیچ اشاره‌ای به مصادیق- حتی به یک مصداق- ندارد تا شما استیعاب را مطرح کنید. آنچه مطرح است این است که تمام الموضوع برای حکم به حلّیت و صحت عبارت از طبیعت بیع است و معنای اطلاق همین است. و استفاده عدم اعتبار عربیت، عدم اعتبار ماضویت و عدم اعتبار تقدّم ایجاب بر قبول، به جهت این است که در (أحلّ اللّه البیع) هیچ اشاره‌ای به این قیود

نشده است. و چون در بیع صادر از زید، بیع صادر از عَمرو و بیع صادر از بکر طبیعت بیع تحقّق دارد، لذا (أحلّ اللّه البیع) همه این‌ها را شامل می‌شود، امّا نه به‌عنوان اینکه (البیع) به‌معنای «بیع صادر از زید» و «بیع صادر از عَمرو» و ... باشد بلکه به جهت اینکه حکم روی طبیعت بیع رفته است. بنابراین وقتی ما قضایایی چون «زید إنسان» و «عمروٌ إنسان» و «بکرٌ إنسان» را تشکیل می‌دهیم، به‌معنای این نیست که انسان دلالت بر تکثّر می‌کند در نتیجه کلمه شمول را نمی‌توان به‌عنوان وصف برای اطلاق قرار داد. امّا چرا نمی‌توانیم بدلیت را به‌عنوان وصف برای اطلاق بیاوریم؟ مثالی که برای اطلاق بدلی در کلمات اینان مطرح شده، مثال «أکرم عالماً» می‌باشد. در این مثال دو خصوصیت مطرح است: ۱- عنوان عالم که عبارت از طبیعت و ماهیت است و با «البیع» هیچ فرقی ندارد.

۲- مقیّد بودن عالم به وحدت، یعنی «یک عالم را اکرام کن». خصوصیت دوّم از تنوین وحدت استفاده می‌شود و ربطی به اطلاق ندارد. چه فرق است بین اینکه تنوینْ وحدت را افهام کند یا مثلًا «عادلًا» بیاید و قید عدالت را مطرح کند؟ آیا اگر «عادلًا» ذکر می‌شد شما آن را به‌حساب اطلاق «عالماً» می‌گذاشتید؟ خیر، می‌گفتید: «در اینجا تعدّد دال و مدلول مطرح است. عالم آن بر اطلاق و عادلش بر قید عدالت دلالت می‌کند. یعنی درحقیقت، از مجموع استفاده می‌شود که نفس طبیعت متعلّق حکم قرار نگرفته بلکه طبیعتِ مقیّد به عدالت به‌عنوان متعلّق حکم واقع شده است». ممکن است گفته شود: «وقتی تنوین دلالت بر وحدت می‌کند، چرا در اینجا کلمه اطلاق را به کار می‌برید؟». می‌گوییم: اینجا دو حیثیت وجود دارد: ۱- تقیید به وحدت، که تنوین برآن دلالت می‌کند. ۲- مطلق عالم، که به‌عنوان مضاف الیه برای وحدت است. اگر می‌گفت: «أکرم عالماً عادلًا» همین وحدت بود امّا در محدوده عالم عادل. ولی

وقتی قید عدالت را نیاورد، معنای اطلاق عبارت از نفس طبیعت عالم- بدون قید عدالت و امثال آن- می‌باشد. و تنوین وحدت، عبارت اخری از بدلیت است یعنی می‌خواهی زید را اکرام کن و می‌خواهی عَمرو را اکرام کن و می‌خواهی بکر را. در نتیجه، اطلاق سر جای خودش محفوظ است و وحدت در دایره مطلق عالم و طبیعت عالم است. در این صورت چه فرقی بین اطلاق «أکرم عالماً» با اطلاق (أحلّ اللّه البیع) وجود دارد؟ ازنظر آن جهتی که به اطلاق مربوط است، هیچ فرقی بین این دو نیست. فقط در «أکرم عالماً» یک خصوصیت اضافه وجود دارد و آن تنوین نکره است که بر وحدت دلالت می‌کند و وحدت هم به‌معنای بدلیت است و هیچ ربطی به اطلاق ندارد. در نتیجه نمی‌توان تقسیم اطلاق به شمولی و بدلی را پذیرفت تا زمینه این بحث به‌وجود آید که آیا اطلاق شمولی تقدّم بر اطلاق بدلی دارد یا اطلاق بدلی مقدّم بر اطلاق شمولی است یا هیچ‌کدام بر دیگری تقدّم ندارند؟ البته تفصیل این مطلب در بحث مطلق و مقیّد مطرح خواهد شد.

دلیل دوّم شیخ انصاری رحمه الله:

دلیل دوّم ایشان بر اینکه در دوران امر بین رجوع قیـد به هیئت و رجوع آن به مادّه، قید به مادّه رجوع می‌کند و اطلاق هیئت به قوّت خود باقی است، این است که می‌فرمایـد: در مثال «إن جاءك زیـد فأکرمه»- که با قطع‌نظر از ظاهر قواعد عربیه، فرض شد هیچ‌گونه ظهور لفظی بر رجوع قیـد به مادّه یا هیئت وجود نـدارد- اگر قیـد به مادّه رجوع کرد، اطلاق هیئت به قوّت خودش باقی می‌مانـد، نه تقیید می‌خورد و نه زمینه‌ای برای تقیید آن به‌وجود می‌آید. اگر قید به مادّه خورد، معنایش این است که آن چیزی که متعلّق وجوب است و هیئت به آن تعلّق گرفته- یعنی اکرام- مقیّـد به مجیء است ولی در ارتبـاط بـا اصـل حکم و مفـاد هیئت و وجوب، اطلاق به قوّت خودش باقی است.

همین‌الان هم که مجیء زید تحقّق پیدا نکرده است، اکرام مقیّد به مجیء واجب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۰

است. همان‌طور که در واجب معلّق گفته می‌شـد: با اینکه حج مقیّد به زمان مخصوص است امّا وجوبش قبل از آن زمان تحقّق دارد و در ماه شـعبان هم بعـد از اسـتطاعت، حـج مقیّـد به زمان خاص، واجب است. اینجا هم با اینکه مجیء زید تحقّق پیدا نکرده است، ولی وجـوب تحقّق دارد چـون وجوبْ مطلق است و قیـدی نـدارد، امّـا واجبْ معلّق به مجیء و دارای قیـد است. در نـتیجه مقتضـای اطلاـق هیئت، ثبوت وجوب است، هم قبل از مجیء و هم بعـد از آن. امّا اگر قیـد را مربوط به هیئت دانستیم و گفتیم: «مجیء زیـد، قیـد برای وجوب اکرام است»[۲۸۲]، نـتیجه این می‌شود که تـا وقـتی مجیء زیـد تحقّق پیـدا نکنـد، وجوبی در کـار نیست و در این صورت اکرام هم بعـد از مجیء تحقّق پیدا می‌کند، چون قبل از وجوبْ اکرام در خارج محقّق نمی‌شود. مکلّف منتظر ثبوت تکلیف و حکم از ناحیه مولاست و فعلیت حکم، بعد از تحقّق مجیء است پس اکرام هم بعد از مجیء واقع می‌شود.

در نتیجه هم حکم بعـد از مجیء است و هم متعلّق حکم، ولی ثبوت حکم بعـد از مجیء را تقییـد می‌نـامیم. یعنی لازمه تقییـد هیئت این است که وجوب، بعـد از مجیء تحقّق پیـدا کنـد. حـال جای این سؤال است که وقتی لازمه تقییـد هیئت به مجیء، این است که وجوبْ بعـد از مجیء تحقّق پیـدا کنـد، آیا در ارتباط با مادّه هم تقییدی به‌وجود می‌آید؟ پاسخ این است که وقتی ما قید را به هیئت بزنیم، اگرچه مادّه را مقیّـد نکرده‌ایم ولی زمینه اطلاق در مادّه از دست رفته است و به‌عبارت دیگر: در مادّه چیزی شبیه تقییـد تحقّق پیـدا کرده است، زیرا وقتی هیئتْ مقیّد شد و وجوب بعد از مجیء ثابت شد، دیگر زمینه‌ای برای اطلاق مادّه باقی نمانده است. یعنی زمینه‌ای پیش آمده که خود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۱

اکرام هم بعد از مجیء تحقّق پیدا کند و گویا قید از اوّل به هر دو ارتباط پیدا کرده است.

یعنی از نظر نتیجه و اثر فرقی با رجوع قیـد به هر دو ندارد. نتیجه این شد که رجوع قید به مادّه، حریم اطلاق هیئت را از بین نمی‌برد، ولی رجوع قیـد به هیئت، خود هیئت را تقییـد زده و در ارتباط با مادّه هم کاری انجام می‌دهد که نتیجه‌اش همان تقیید است. ممکن است از شـیخ انصـاری رحمه الله سؤال شود: مـا تقییـد را خلاـف اصل می‌دانیم، امّا اگر چیزی نتیجه تقییـد داشت ولی خودش تقیید نبود، چه اشـکالی دارد؟ مرحوم شـیخ انصاری در پاسـخ می‌گویـد: فرقی بین این دو نیست. اینکه ما می‌گوییم: «تقیید، خلاف اصـل است» به این جهت نیست که تقیید، مسـتلزم مجازیت است. محققین این معنا را مسـلّم گرفته‌اند که نه تخصیص عام مستلزم مجازیت است و نه تقییـد مطلق. بلکه خلاـف اصل بودن به این جهت است که تقییـد، با اصالـهٔ الاطلاق- که یك اصل لفظی است- مغایرت دارد. همان‌طور که تخصـیص، با اصالهٔ العموم- که یك اصل لفظی است- مغایرت دارد. به عبارت دیگر: تخصـیص، مخالف اصالهٔ العموم و تقیید، مخالف اصالهٔ الاطلاق است. روشن است که آنچه مخالف اصالهٔ الاطلاق است، خصوص تقیید نیست بلکه انجام هر کاری که موجب منتفی شـدن موضوع اطلاق باشد، و نتیجه‌اش همانند تقیید باشد، خلاف اصالهٔ الاطلاق است. حال که چنین اسـت

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: نتیجه دلیل دوّم ما به این برگشت می‌کند که اگر قید به مادّه برگردد، یک تقیید- یعنی یک خلاف اصل- تحقّق پیدا می‌کند امّا اگر به هیئت رجوع کند، درحقیقت دو خلاف اصل تحقّق پیدا کرده است و در دوران امر بین اینکه انسان یک خلاف اصل مرتکب شود یا دو خلاف اصل، ترجیح با اوّل است. و در نتیجه در دوران امر بین رجوع قید به هیئت یا رجوع آن به مادّه، ما قید را به مادّه ارجاع می‌دهیم.[۲۸۳]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۲

پاسخ دلیل دوّم شیخ انصاری رحمه الله: ما از مرحوم شیخ انصاری سؤال می‌کنیم که آیا این قیدی که رجوع آن به مادّه یا هیئت مورد تردید است، متّصل به کلام است یا در یک کلام منفصل ذکر شده است؟ ظاهر این است که کلام شیخ انصاری رحمه الله در ارتباط با قید متّصل است ولی ما لازم است هر دو فرض را مورد بررسی قرار دهیم: ۱- قید متّصل: مثل این که مولا بگوید: «إن جاءک زید فأکرمه»، در اینجا می‌گوییم: اطلاق و تقیید، مربوط به قیود منفصله است و در قیود متّصله اطلاقی وجود ندارد که ما بخواهیم آن را مقیّد کنیم، زیرا اطلاق از طریق مقدّمات حکمت ثابت می‌شود. یکی از مقدّمات حکمت این است که مولا در مقام بیان باشد. مقدّمه دیگر این است که قرینه‌ای برای تقیید ذکر نکرده باشد. وقتی مولا خودش می‌گوید: «إن جاءک زید فأکرمه» و حتّی قید را قبل از حکم ذکر می‌کند، اینجا ما چگونه می‌توانیم مقدّمات حکمت را جاری کنیم؟ آیا می‌توان با «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»- که خود مولاـ قید ایمان را بعد از رقبه مطرح کرده است- معامله اطلاق و تقیید کرد؟ اگر بخواهیم معامله اطلاق و تقیید کنیم، مقدّمات حکمت این اطلاق عبارت از چیست؟ اطلاق نیاز به مقام بیان دارد، عدم قرینه بر تقیید می‌خواهد. مولا در اینجا چگونه قرینه بر تقیید ذکر کند؟ آیا لازم است عنوان تقیید و قید را در کار بیاورد؟ از اوّل که این دستور را به‌صورت «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» صادر کرده است. آیا در این «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» اطلاق و تقییدی مطرح است تا شما بگویید: «تقیید، اگرچه مجاز نیست ولی خلاف اصل است» و ما از شما سؤال کنیم: «آن اصل چیست؟» شما بگویید: «أصالهٔ الاطلاق» کدام اصالهٔ الاطلاق در اینجا مطرح است؟ اصالهٔ الاطلاق که ظهور وضعی نیست. اصالهٔ الاطلاق باید از مقدّمات حکمت ثابت شود و یکی از مهم‌ترین مقدّمات حکمت این است که خود مولاـ قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد درحالی‌که در «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» خود مولا قرینه بر تقیید اقامه کرده است. ممکن است گفته شود: ما نحن فیه را نمی‌توان با «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» مقایسه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۳

کرد، زیرا در «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» تردیدی نیست که قید «مؤمنهٔ» مربوط به «رقبهٔ» است و کسی احتمال نمی‌دهد که این قید مربوط به هیئت «أعتق» باشد. ولی در ما نحن فیه فرض این است که ما نمی‌دانیم آیا قید مجیء زید مربوط به مادّه است یا مربوط به هیئت؟ و روشن است که اگر قید به مادّه برگردد مسأله‌ای نیست و چیزی به‌عنوان تقیید اطلاق- که برخلاف اصل باشد- وجود ندارد، امّا اگر قید به هیئت برگردد، ضمن اینکه دایره هیئت محدود و مضیّق می‌شود، زمینه‌ای برای تضییق در مادّه به‌وجود می‌آورد، زیرا اگر وجوب اکرام، بعد از مجیء شد، خود اکرام هم بعد از مجیء خواهد شد. در پاسخ می‌گوییم: ما هم این مطلب را قبول داریم ولی آیا این زمینه را چه چیز فراهم کرده؟ روشن است که رجوع قید به هیئت، این زمینه را فراهم کرده است و در این صورت، مقدّمات حکمت نمی‌توانند در ارتباط با مادّه تحقّق پیدا کند. زیرا اگر خود مولا از اوّل می‌گفت: «مجیء زید، مربوط به هیئت است» شما می‌گفتید: «نتیجه این حرف این است که مادّه هم مضیّق شده است» آیا در این صورت خلاف اصلی در مادّه تحقّق پیدا کرده است؟ خیر، زیرا وقتی خود مولاـ سبب تضییق مادّه شده است، دیگر نه اطلاقی وجود دارد و نه اصالهٔ الاطلاقی تحقّق دارد. به‌عبارت روشن‌تر: همان‌طور که تقیید رقبه به مؤمنه مانع از این است که اصالهٔ الاطلاق در «رقبهٔ» تحقّق پیدا کند، رجوع قید به هیئت هم قرینه بر عدم تحقّق اصالهٔ الاطلاق در مادّه است ولی چون این قرینه را خود مولاـ آورده است ما نمی‌توانیم در ارتباط با مادّه، مسأله‌ای به نام خلاف اصل مطرح کنیم. این مطلبی است که به خود مولا مربوط است ولی مولا گاهی به صراحت «رقبه مؤمنه» را

مطرح می‌کند و گاهی هم قید را به هیئت می‌زند که لازمه‌اش این است که در ناحیه مادّه زمینه تقیید پیش آید، امّا هر دوی این‌ها مربوط به مولاست و ما از آن به‌عنوان قرینه بر تقیید تعبیر می‌کنیم. در نتیجه هیچ فرقی بین ما نحن فیه و «أعتق رقبة مؤمنة» وجود ندارد. بیان اشکال و پاسخ آن به‌عبارت علمی‌تر: در «أعتق رقبة مؤمنة» چیزی به نام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۴

اطلاق و تقیید- که تقیید برخلاف اصل باشد- وجود ندارد، زیرا مولا از اوّل رقبه را مقیّد به ایمان کرده و هیچ احتمال نمی‌دهیم که ایمان در ارتباط با وجوب عتق باشد بلکه در ارتباط با واجب است. امّا در «إن جاءك زيد فأكرمه» ما می‌دانیم که یکی از دو اطلاق ضربه خورده است چون با قطع‌نظر از «إن جاءك» دو اطلاق وجود دارد. یعنی اگر مولا می‌گفت: «أكرم زيداً» و قیدی نمی‌آورد، دو اطلاق وجود داشت. یک اطلاق مربوط به هیئت بود که هیچ‌گونه قیدی نداشت و یک اطلاق هم مربوط به مادّه بود که آن‌هم هیچ قیدی نداشت. امّا اکنون که پای قید به‌میان آمده است ما می‌دانیم که یکی از این دو اطلاق ضربه خورده است اگر اطلاق مادّه ضربه خورده باشد یعنی تقیید و اطلاق اصطلاحی در کار نباشد، مشکلی وجود ندارد. مجیء، قید برای اکرام است همان‌طور که «مؤمنة» قید برای رقبه است. پس رجوع قید به مادّه، موضوع تقیید و اطلاق در مادّه را از بین می‌برد ولی اطلاق هیئت به قوّت خودش باقی است. امّا اگر قید به هیئت برگشت، درست است که در ارتباط با هیئت، هیچ‌گونه تقیید و اطلاق موافق و مخالف اصل وجود ندارد، امّا این تقیید اطلاق هیئت، به اطلاق مادّه ضربه می‌زند و موقعیتی برای اطلاق مادّه باقی نمی‌گذارد. در این صورت آیا می‌توان ما نحن فیه را با مثال «أعتق رقبة مؤمنة» مقایسه کرد؟ پاسخ اشکال: ما نیز آنچه را که شما در ارتباط با فرق بین رجوع قید به هیئت و رجوع آن به مادّه مطرح کردید قبول داریم ولی در صورت رجوع قید به هیئت، چه چیزی زمینه ضربه خوردن به اطلاق مادّه را فراهم کرده است؟ رجوع قید به هیئت، قرینه بر این است که در مادّه اطلاق وجود ندارد، برای اینکه نمی‌توان جمع کرد بین اینکه وجوب اکرام، بعد از مجیء باشد امّا خود اکرام- که واجب است- بعد از مجیء نباشد. اگر قرینه بر عدم اطلاق پیدا شد، معنایش این است که دیگر اطلاق در مادّه وجود نداشته برای اینکه شرط اطلاق وجود مقدّمات حکمت است و یکی از مقدّمات حکمت عبارت از عدم قرینه است و اینجا قرینه وجود دارد. شاهدش این است که اگر مولا می‌گفت: «قید مجیء به هیئت رجوع می‌کند نه به مادّه» آیا می‌گفتید: «در ارتباط

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۵

با اطلاق مادّه، خلاف ظاهری تحقّق یافته است»؟ خیر، بلکه با توجه به اینکه رجوع قید به هیئت، زمینه اطلاق مادّه را از بین می‌برد، می‌گفتید: وقتی خود مولا می‌گوید:

«قید به هیئت برمی‌گردد»، همین بیان مولا قرینه بر تقیید مادّه هم هست. و اگر خود مولا قرینه بر تقیید مادّه اقامه کند، دیگر اطلاقی در مادّه وجود ندارد، زیرا اطلاق مادّه فرع بر این است که مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد درحالی‌که رجوع قید به هیئت قرینه بر تقیید مادّه است و این قرینه را خود مولا بیان کرده است. و با وجود قرینه‌ای که خود مولا بیان کرده، ما نمی‌توانیم ادّعا کنیم که در اینجا خلاف اصلی واقع شده است. به بیان دیگر: همان‌طور که اگر قید به هیئت بخورد، خلاف اصلی در کار نیست، چون قرینه بر تقیید در کار است و با وجود قرینه بر تقیید، مجالی برای اطلاق باقی نمی‌ماند، اگر رجوع قید به هیئت قرینه بر این باشد که مادّه هم زمینه اطلاق ندارد، در اینجا هم خلاف اصلی در کار نیست. عملی که تقیید هیئت، روی مادّه انجام می‌دهد، به‌طور غیر مستقیم توسط خود مولا تحقّق پیدا کرده است و فرقی نمی‌کند که مولا به‌طور مستقیم قرینه‌ای بر تقیید اقامه کند یا اینکه به‌طور غیر مستقیم و از راه ملازمه، قرینه بر تقیید اقامه کند. در هر دو صورت مقدّمات حکمت ناتمام است. در نتیجه در جایی که قیدْ متّصل باشد، نه در رجوع قید به هیئت، خلاف اصلی وجود دارد و نه در رجوع به مادّه، پس چرا مرحوم شیخ انصاری رجوع قید به مادّه را بر رجوع قید به هیئت ترجیح می‌دهد؟ بنابراین دلیل دوّم شیخ انصاری رحمه الله در مورد قیود متّصل درست

نیست. ۲- قید منفصل: مثل اینکه مولا ابتدا بگوید: «أکرم زیداً» بدون اینکه هیچ قیدی در کار باشد و مقدّمات حکمت، هم در ارتباط با مادّه و هم در ارتباط با هیئت، تمامیت داشته باشد. در این صورت «أکرم زیداً» دارای دو اطلاق است: اطلاقی در مورد هیئت و اطلاقی در مورد مادّه. سپس در یک کلام منفصل بگوید: «در این دستوری که برای تو صادر کردم، قیدی به نام «مجیء زید» وجود دارد» امّا مشخص نکند که آیا این قید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۶

در ارتباط با هیئت «أکرم زیداً»- یعنی وجوب اکرام- است و یا در ارتباط با مادّه آن- یعنی خود اکرام- است؟ در اینجا فرمایش شیخ انصاری رحمه الله درست است، چون این مجیء زید- که به‌عنوان قید منفصل مطرح شده- اگر اطلاق مادّه را از بین ببرد، یک خلاف اصل تحقّق یافته است و اطلاق مادّه- با اینکه مقدّمات حکمتش تمام بوده- مقیّد شده است. امّا اگر مجیء زید به هیئت «أکرم زیداً» رجوع کند، فرمایش شیخ انصاری رحمه الله لازم می‌آید، یعنی هم اطلاق هیئت ضربه خورده و هم زمینه از بین رفتن اطلاق مادّه به وجود آمده است. و درحقیقت با ارجاع «مجیء زید» به «أکرم زیداً» که چند روز قبل ذکر شده است، ما دو خلاف اصل مرتکب شده‌ایم، یک خلاف اصل در ارتباط با هیئت، و یک خلاف اصل هم در ارتباط با مادّه. لذا بیان مرحوم شیخ انصاری در مورد قید منفصل صحیح است. مرحوم آخوند نیز در ذیل کلامشان تقریباً همین چیزی را که ما ذکر کردیم مطرح کرده است ۲۸۴] ولی در آخر فرموده است: «فتأمّل»، که هریک از محشّین کفایه معنایی در مورد آن ذکر کرده‌اند: مرحوم مشکینی یک معنا ذکر کرده سپس از استاد خودش مرحوم شیخ علی قوچانی ۲۸۵] مطلب دیگری را نقل کرده است. امّا به‌نظر ما بین صدر و ذیل کلام مرحوم آخوند یک تهافتی وجود دارد. ایشان در ذیل کلام خود می‌فرماید: «بله، اگر تقیید به منفصل بود و امر دائر شد بین رجوع قید به مادّه یا هیئت، در اینجا وجهی برای کلام شیخ انصاری رحمه الله وجود دارد زیرا در این صورت اطلاقی برای مطلق منعقد شده است و برای آن ظهوری استقرار پیدا کرده است، هرچند به قرینه مقدّمات حکمت». لازمه این استدراک این است که قبل از آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۷

ایشان در ارتباط با تقیید به متّصل بحث کرده و مطالبی که ما گفتیم مطرح کرده باشند.

ولی مرحوم آخوند اگرچه قبل از استدراک، در مورد تقیید به متّصل بحث کرده است امّا در آنجا فرموده است: «ما کلام شیخ انصاری رحمه الله- که فرمود: تقیید به متّصل برخلاف اصل است- را قبول داریم، امّا اگر کسی کاری کند که زمینه اطلاق از بین برود، مخالف اصل بودن آن را نمی‌پذیریم، زیرا از بین بردن زمینه اطلاق، مساوق با عدم جریان مقدّمات حکمت است بنابراین اطلاقی وجود ندارد تا خلاف اصلی تحقّق پیدا کرده باشد»، درحالی‌که جریان این دلیل ایشان در مورد خود تقیید به متّصل واضح‌تر و روشن‌تر است. در آنجا هم اطلاقی وجود ندارد تا تقیید ضربه‌ای به آن وارد کرده باشد.

پس چرا ایشان تقیید به متّصل را خلاف اصل می‌داند امّا کاری که زمینه اطلاق را از بین ببرد را خلاف اصل نمی‌داند. به بیان دیگر: ما برفرض که از ذیل کلام ایشان هم صرف‌نظر کنیم می‌گوییم:

اینکه شما بین تقیید و عملی که زمینه اطلاق را از بین ببرد فرق قائل می‌شوید، در مورد کدام قید است؟ آیا در مورد قید متّصل است یا در مورد قید منفصل؟ تردیدی نیست که این کلام نمی‌تواند در مورد قید متّصل باشد، زیرا خود قید مقامش بالاتر از قرینه بر از بین رفتن زمینه اطلاق است. به‌عبارت دیگر: عدم جریان مقدّمات حکمت در ارتباط با خود قید، اقوی از عدم جریان مقدّمات حکمت در مورد از بین رفتن زمینه اطلاق است، زیرا آن مستقیم و این غیر مستقیم است. وقتی مولا- با گفتن «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» به‌طور مستقیم اطلاق توهّمی را از بین می‌برد، چگونه می‌توانیم بگوییم: «خلاف اصل تحقّق پیدا کرده است»؟ امّا در مورد قید منفصل هم این تفکیک نمی‌تواند درست باشد، زیرا در قید منفصل، فرقی نمی‌کند که مستقیماً قیدی ذکر کرده یا کاری کنیم که

زمینه اطلاق از بین برود، هر دو برخلاف اصل است، زیرا در صورت رجوع قید منفصل به هیئت، هم اطلاق هیئت از بین می‌رود و هم اطلاق مادّه، با این تفاوت که از بین رفتن اطلاق هیئت، به‌طور مستقیم و از بین رفتن اطلاق مادّه، به‌طور غیر مستقیم است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۸

پس خلاصه اشکالی که به مرحوم آخوند وارد است- و به احتمال قوی «فتأمّل» ایشان اشاره به همان است- همین نکته است که چرا ایشان بین تقیید و عملی که زمینه اطلاق را از بین می‌برد تفکیک قائل شده است.

واجب نفسی و واجب غیری

اشاره

یکی از تقسیماتی که برای واجب مطرح شده، تقسیم واجب به نفسی و غیری است.

کلام مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند ابتدا تعریفی برای واجب نفسی و واجب غیری مطرح کرده، سپس آن را مورد مناقشه قرار می‌دهند و پس از آن تعریف دیگری مطرح کرده و آن را اختیار می کنند.

تعریف اوّل مرحوم آخوند:

ایشان می‌فرماید: ایجاب- مانند سایر افعال اختیاریه- عمل مولاست و همان‌طور که برای صدور سایر افعال اختیاریه، یک محرّک و داعی وجود دارد و بر انجام دادن آنها غرض و غایتی مترتّب است،[۲۸۶] در ارتباط با ایجاب و طلب انشائی مولا هم باید داعی و محرّکی وجود داشته باشد. و ما می‌بینیم در واجبات دو نوع داعی و غرض وجود دارد: گاهی داعی مولا- بر ایجاب یک شیء، مقدّمیت داشتن آن برای واجب دیگر است به‌طوری که اگر این مقدّمه تحقّق پیدا نکند، نمی‌شود آن واجب دیگر تحقّق پیدا کند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۹

مثل اینکه داعی و محرّک مولا- بر ایجاب دخول سوق، مقدّمیت داشتن آن برای اشتراء لحم باشد که از نظر مولا امر لازمی است. این قسم از اقسام واجب را واجب غیری می‌نامیم. امّا گاهی داعی مولا- بر ایجاب شیء، مقدّمیت آن برای حصول واجب دیگر نیست. این قسم از واجب، واجب نفسی نامیده می‌شود و بر دو نوع است: ۱- گاهی خود این واجب دارای محبوبیت ذاتی است، مثلًا ایجابی که به «معرفت خداوند متعال» تعلّق گرفته است به جهت مقدّمیت آن برای چیز دیگر نیست بلکه خود «معرفت خداوند متعال» محبوبیتی ذاتی دارد که بالاتر از آن محبوبیتی وجود ندارد. آیه شریفه (وَ ما خلقتُ الجنَّ و الإنسَ إلّا لِيَعْبُدونِ)[۲۸۷] ناظر به همین معناست و ائمه علیهم السلام (لِيَعبُدونِ) را به «لِيَعْرِفُونِ» تفسیر کرده‌اند. بنابراین «معرفت خداوند متعال» به‌عنوان غایت و هدف خلقت و فوق کمالات است و این گونه نیست که مقدّمیت برای عمل بالاتری- که دارای محبوبیت بیشتری است- داشته باشد. این قسم از واجب نفسی منحصر به «معرفت خداوند متعال» است. ۲- واجباتی که ایجاب آنها به جهت آثاری است که بر آنها ترتّب

پیدا می کند، مثل صلاهٔ که ایجابش به جهت این است که (إنّ الصّلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر)[۲۸۸] و «الصلاهٔ قربان کلّ تقیّ»[۲۸۹] و «الصّلاهٔ معراج المؤمن»[۲۹۰] و «الصّلاهٔ خیر موضوع ...»[۲۹۱] و .... تمامی اقسام واجبات نفسی- به جز معرفت خداوند متعال- از این قسم می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۰

: در مورد صلاهٔ که گفته می‌شود: «داعی بر ایجاب آن، آثار و خواص است» آیا این آثار و خواص، محبوبیت لزومیه دارند یا ندارند؟ اگر محبوبیت لزومیه ندارند، تحقّق آنها در خارج لازم نیست. در این صورت سؤال می‌شود: چرا صلاهٔ را واجب کرده‌اند؟ و اگر آن آثار و خواص محبوبیت لزومیه دارند، تحقّق آنها در خارج لازم است، و در این صورت صلاهٔ به‌عنوان واجب غیری مطرح خواهد بود، زیرا داعی و محرّک برای ایجاب صلاهٔ، تحقّق آن آثار و خواص خواهد بود که از غیر طریق صلاهٔ تحقّق پیدا نمی کنند. پس همان‌طور که وضو به‌عنوان واجب غیری است- چون اگر تحقّق پیدا نکند، صلاهٔ تحقّق پیدا نمی کند- صلاهٔ هم واجب غیری است چون اگر تحقّق پیدا نکند، معراجیت و نهی از فحشاء و منکر تحقّق پیدا نمی کند. پس چه فرقی بین وجوب وضو و وجوب صلاهٔ است که شما یکی را غیری و دیگری را نفسی می‌دانید؟ ممکن است کسی بگوید: مسأله وضو و صلاهٔ قابل مقایسه با مسأله صلاهٔ و آثار آن نیست. وضو واجب غیری است چون ذی‌المقدّمه‌اش- یعنی صلاهٔ- به‌طور مستقیم تحت قدرت و اختیار مکلّف است به این معنا که بعد از وضو می‌تواند نماز را بخواند و می‌تواند نخواند. همان‌طور که خود وضو به‌طور مستقیم تحت قدرت و اختیار مکلّف است. امّا صلاهٔ نسبت به آثارش این‌گونه نیست، زیرا آثار و خواص صلاهٔ به‌طور مستقیم در اختیار مکلّف نیست. انسان می‌تواند وضو بگیرد و می‌تواند وضو نگیرد. و پس از وضو گرفتن می‌تواند نماز بخواند و می‌تواند نماز نخواند ولی بعد از نماز خواندن نمی‌تواند کاری کند که آثار و خواص برآن مترتّب نشوند. مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: ما این حرف را قبول داریم ولی در مسأله وجوب و تعلّق وجوب به یک شیء، لازم نیست که آن شیء مقدور بلاواسطه باشد بلکه اگر چیزی مقدور با واسطه هم بود، در تعلّق وجوب به آن کفایت می کند. چه مانعی دارد که ما بگوییم: «معراجیت، واجب است»؟ کسی نمی‌تواند بگوید: «معراجیت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۱

نمی‌تواند مستقیماً مقدور باشد»، زیرا همین اندازه که از راه صلاهٔ مقدوریت دارد، در تعلّق وجوب به آن کفایت می کند. پس هیچ فرقی بین وضو و صلاهٔ با صلاهٔ و آثار صلاهٔ نیست تنها مسأله مقدوریت با واسطه و بلاواسطه است که این هم فارق نیست.

مثلًا «أعتقت» و امثال آن سببیت برای حصول عتق دارند و عتقْ با واسطه این‌ها حاصل می‌شود. حال اگر کسی نذر کند عبد خود را آزاد کند، نمی‌توان گفت: «نذر او باطل است، چون عتقْ مقدور با واسطه است و نمی‌تواند وجوب پیدا کند». بلکه نذر او بدون تردید صحیح است. نتیجه اشکال مرحوم آخوند بر تعریف اوّل این است که لازمه این تعریف این است که تمام واجبات- به جز معرفت خداوند متعال- داخل در واجبات غیریه بشوند، زیرا همه واجباتی که در این تعریف نفسی نامیده شده‌اند، وجوبشان برای یک سلسله آثار و خواصی است که تحقّق آنها لازم است و این واجبات به عنوان مقدّمه برای تحقّق آن آثار و خواصند در نتیجه فرقی بین این‌ها و وضویی که مقدّمه برای صلاهٔ است وجود ندارد[۲۹۲].

تعریف دوّم مرحوم آخوند:

ایشان می‌فرماید: اولی این است که گفته شود: وجوب صلاهٔ، به جهت معراجیت و نهی از فحشاء و منکر و امثال آن نیست تا صلاهٔ به‌عنوان واجب غیری مطرح باشد بلکه صلاهٔ ضمن اینکه مقدّمیت برای تحقّق این آثار دارد ولی وجوبش به جهت تحقّق این آثار

نیست. وجوب صلاهٔ به جهت این است که صلاهٔ دارای عنوان حسنی است که منطبق بر خود صلاهٔ است و ما آن عنوان حسن را نمی‌فهمیم، لکن اگر آن عنوان حسن برای عقلاء توضیح داده شود، عقلاء می گویند: «کسی که این عنوان حسن را در خارج ایجاد می کند استحقاق مدح دارد و کسی که آن را ترک کند استحقاق مذمت دارد». و ما به جهت وجود همین عنوان حسن در صلاهٔ آن را واجب نفسی می‌نامیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۲

امّا در واجب غیری هیچ عنوان حسنی وجود ندارد که خود واجب غیری معنون به آن عنوان حسن باشد به‌گونه‌ای که فاعل آن مستحقّ مدح و تارک آن مستحقّ مذمّت باشد. بلکه وجوب آن صرفاً به جهت این است که ذی المقدّمه نمی‌تواند بدون آن تحقّق پیدا کند. سپس می‌فرماید: برفرض که وضو هم- به‌حسب واقع- معنون به‌عنوان حسن باشد ولی عنوان حسن دخالتی در ایجاب آن ندارد. پس آنچه ملاک و فارق بین واجب نفسی و واجب غیری است، مدخلیت عنوان حسن در ایجاب واجب نفسی و عدم مدخلیت آن در ایجاب واجب غیری است. سپس می‌فرماید: بعید نیست کلام کسانی که گفته‌اند: «الواجب النفسی ما أُمر به لنفسه و الواجب الغیری ما أُمر به لأجل غیره» ناظر به همین چیزی باشد که ما ذکر کردیم.[۲۹۳]: اشکال اوّل: ایشان فرمودند: «در مورد واجبات نفسی، عنوان حسنی در کار است که ما از آن سر درنمی‌آوریم ولی اگر در معرض فهم ما قرار دهند، ما- به‌عنوان اینکه از عقلاء هستیم- نظر می‌دهیم کسی که این عنوان حسن را در خارج ایجاد کند مستحقّ مدح است و کسی که آن را ترک کند، مستحقّ مذمّت است». برفرض که بتوان این مطلب را در مورد عبادات مطرح کرد ولی در واجبات نفسیه توصّلیه نمی‌توان چنین چیزی گفت. مثلًا دفن میت واجب توصّلی نفسی است. دفن میت غیر از غسل میت است. غسل میت قصد قربت می‌خواهد ولی دفن میت قصد قربت نمی‌خواهد. دفن میت برای این است که مردم از بوی آن اذیت نشوند و این‌گونه نیست که دارای عنوان حسنی باشد که عقل ما نتواند آن را درک کند و اگر شارع ما را نسبت به آن راهنمایی کرد به آن حکم کنیم. اداء دین نیز واجب نفسی توصّلی است و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۳

قصد قربت نمی‌خواهد. حتّی اگر کسی دین خود را به‌صورت ریائی هم انجام دهد، اداء دین حاصل شده است. وجوب اداء دین برای این است که مال قرض‌دهنده به دستش برسد و برای این نیست که اداء دین دارای عنوان حسنی باشد که عقل ما آن را درک نمی‌کند. مطرح کردن عنوان حسن در مورد واجب نفسی به این جهت است که ما وقتی عنوان واجب نفسی را مطرح می‌کنیم فوراً عبادیات به ذهنمان می‌آید درحالی‌که واجبات عبادی بر دو قسمند: واجب نفسی و واجب غیری. همان‌طور که واجبات توصّلی بر دو قسمند: واجب نفسی و واجب غیری. بعضی از مقدّمات نماز- مانند ستر، طهارت ثوب و طهارت بدن- قصد قربت نمی‌خواهد ولی بعضی- چون وضو و غسل- قصد قربت می‌خواهد با اینکه هر دو قسم وجوبشان مقدّمی است ولی دسته اوّل، مقدّمی غیر عبادی و دسته دوّم، مقدّمی عبادی است. در نتیجه مطرح کردن «عنوان حسن» در تمام واجبات نفسیه غیر قابل قبول است. اشکال دوّم: مرحوم آخوند فرمودند: «وجوب واجب نفسی، به جهت آثار و خواص نیست» درحالی‌که ادلّه برخلاف چیزی است که ایشان فرموده است، چون تعبیراتْ مختلف است. یک‌وقت می گوید: (أقیموا الصّلاهٔ) و در جای دیگر می گوید: (إنّ الصّلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر) در اینجا ممکن است شما بگویید: «وجوب صلاهٔ، به جهت نهی از فحشاء و منکر نیست» ولی در مورد صوم که می گوید: (یا أیّها الذین آمنوا کُتب علیکم الصّیامُ کما کُتب علی الذین من قبلکم لعلّکم تتّقون)[۲۹۴] ملاحظه می‌شود که در این آیه شریفه، علت وجوب صوم را (لعلّکم تتّقون) دانسته است و روشن است که تقوی از آثار صوم است. کتاب «علل الشرایع» مرحوم صدوق- که همه آن روایت است- علت یکایک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۴

احکام را بیان کرده است. چگونه ما می‌توانیم این علت‌ها را کنار گذاشته و مسأله عنوان حسن را مطرح کنیم؟ چگونه می‌توان آیاتی که علت وجوب بعضی از احکام را مطرح کرده کنار گذاشت؟ در باب صوم می‌فرماید: (لعلّکم تتّقون)، در باب حج می‌فرماید:

(لیشهدوا منافع لهم و یذکروا اسم اللَّه فی أیّام معلومات)،[۲۹۵] لام در این آیه، لام علت است و علت وجوب حج را بیان می‌کند. چگونه ما می‌توانیم این‌ها را نادیده بگیریم؟ اشکال سوّم: برفرض که از دو اشکال قبلی صرف‌نظر کنیم، از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: «این عنوان حسن که شما مطرح می‌کنید به چه معناست»؟ اگر ایشان بفرماید: «مراد از عنوان حسن، عنوانی است که حُسنش از محدوده عنوانش تجاوز نمی‌کند»، می‌گوییم: در این صورت اگرچه- با قطع‌نظر از دو اشکال اوّل- اشکالی بر مرحوم آخوند وارد نمی‌شود ولی چنین عنوان حسنی فقط در «معرفت خداوند متعال» وجود دارد و در سایر واجبات یک چنین حسن ذاتی مطرح نیست. پس ایشان باید بفرماید: حُسن عنوان حسن هم به جهت آثار و خواص آن می‌باشد. همان‌طور که حُسن عبادت به جهت آثار و خواصی است که بر آنها ترتّب پیدا می‌کند. حتّی حُسن عناوینی که از نظر عقل محکوم به حُسن هستند به جهت آثار و خواص آنهاست حسن عدل به جهت این است که حقوق مردم ضایع نشود و مردم در آرامش زندگی کنند و ... نه اینکه به جهت نفس عنوان عدل باشد. وقتی حُسن عنوان حسن به جهت آثار و خواص مترتّب برآن بود، ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: «چرا شما پای «عنوان حسن» را به‌میان می‌آورید؟ از همان اوّل بگویید: «وجوب صلاة به جهت آثار و خواص آن است». و اگر مرحوم آخوند چنین چیزی بگوید، دوباره اشکال برمی‌گردد. اشکال این بود که اگر وجوب صلاة به جهت آثار و خواص آن است، باید در درجه اوّل گفته شود: «آثار و خواص، وجوب دارد» و در این صورت صلاة وجوبش غیری می‌شود. پس فرقی بین وضو و صلاة وجود ندارد و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۵

هر دو واجب غیری هستند. وضو، وجوبش برای صلاة و صلاة هم وجوبش برای معراجیت و نهی از فحشاء و منکر است. در نتیجه کلام مرحوم آخوند نتوانست اشکال را حل کند. در واقع ایشان این مطلب را فرمود تا از این اشکال تخلّص پیدا کند. ایشان خواست بین نماز و وضو فرق قائل شود و بگوید: «نماز، ایجابش به جهت آن آثار نیست بلکه به جهت این است که خودش معنون به یک عنوان حسن است، امّا وضو به عنوان مقدّمه برای صلاة است و خودش عنوان حسنی ندارد».

تحقیق در مورد واجب نفسی و واجب غیری

حال که ما راه حلّ مرحوم آخوند- و مطرح کردن عنوان حسن در فرق بین واجب نفسی و واجب غیری- را نپذیرفتیم می‌گوییم: همان‌طور که قبلًا اشاره کردیم، تقسیماتی که در اینجا برای واجب مطرح می‌کنیم، اگرچه عنوان آنها «تقسیمات واجب» است ولی درحقیقت، این تقسیمات در ارتباط با وجوب است. در تقسیم واجب به مطلق و مشروط، مقسم واقعی، وجوب است نه واجب. واجب مطلق، واجبی است که وجوب آن مطلق باشد، واجب مشروط واجبی است که وجوب آن مشروط و مقیّد باشد. در تقسیم واجب به معلّق و منجّز هم همین‌طور است. واجب منجّز واجبی است که وجوبش معلّق بر چیز نیست ولی واجب معلّق واجبی است که وجوب آن معلّق بر چیز دیگر باشد. هرچند ما تقسیم واجب به معلّق و منجّز را به‌عنوان تقسیمات واجب نپذیرفتیم. در مورد تقسیم واجب به نفسی و غیری هم همین مطلب جریان دارد، به این معنا که نفسیت و غیریت در ارتباط با وجوب است نه در ارتباط با واجب. یعنی کیفیت ایجاب در واجب نفسی با کیفیت آن در واجب غیری تفاوت دارد. بنابراین بحث ما در اینجا مبتنی بر بحثی است که قبلًا به‌طور مبسوط مطرح کردیم و آن این است که «آیا حقیقت وجوب چیست»؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۶

در آنجا سه نظریه مطرح شد: ۱- حقیقت وجوب، عبارت از همان بعث و تحریک اعتباری مفاد هیئت افعل است. ۲- حقیقت وجوب، عبارت از آن اراده‌ای است که در نفس مولای آمر وجود دارد و متعلّق است به اینکه فعل در خارج، توسط عبد تحقّق پیدا کند. ۳- حقیقت وجوب، عبارت از آن اراده‌ای است که در نفس مولای آمر وجود دارد و متعلّق است به اینکه فعل در خارج، توسط عبد تحقّق پیدا کند، ولی به شرط اینکه آن اراده- به‌وسیله هیئت افعل- به مرحله بروز و ظهور رسیده باشد. این مبنا را آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» اختیار کرده‌اند. حال به توجه به اینکه در مباحث مربوط به حقیقت وجوب، ما همان نظریه اوّل را اختیار کردیم، ناچاریم در ما نحن فیه- یعنی تقسیم وجوب به نفسی و غیری- همان تعریف اوّل مرحوم آخوند را اختیار کرده و مناقشه‌ای که ایشان- با توجه به حقیقت وجوب- بر این تعریف ایراد کردند پاسخ دهیم. پس می‌گوییم: واجب نفسی عبارت از آن است که چیزی را به‌لحاظ خودش واجب کنند نه به جهت رسیدن به یک واجب دیگر- که آن واجب دیگر نمی‌تواند بدون این چیز تحقّق پیدا کند- مثل صلاهٔ، که وجوبش به‌لحاظ خودش می‌باشد نه به‌لحاظ رسیدن به یک واجب دیگر. امّا واجب غیری این‌گونه نیست. وجوب وضو به جهت رسیدن به صلاهٔ است. در اینجا مرحوم آخوند اشکال می‌کرد که: به حسب آیات و روایات، آثار و خواصّ بر صلاهٔ مترتّب شده است، مثل معراجیت، نهی از فحشاء و منکر و .... اگر این آثار و خواص، محبوبیت لزومیه نداشته باشند پس چرا صلاهٔ را واجب کرده‌اند؟ و اگر محبوبیت لزومیه دارند، تحقّق آنها در خارج لازم می‌شود و در این صورت نسبت صلاهٔ به این آثار مانند نسبت وضو به صلاهٔ شده و صلاهٔ هم- مانند وضو- عنوان واجب غیری را پیدا خواهد کرد. ما با توجه به تحقیقی که در ارتباط با معنای وجوب مطرح کردیم در پاسخ این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۷

اشکال می‌گوییم: هم بر وضو و هم بر صلاهٔ، بعث و تحریک اعتباری مساوق با وجوب تعلّق گرفته است. امّا وجوب وضو برای رسیدن به صلاتی است که متعلّق بعث و تحریک اعتباری قرار گرفته است، ولی وجوب نماز برای رسیدن به معراجیت و نهی از فحشاء و منکر نیست. درست است که این آثار مترتّب بر نماز است امّا ما تکلیفی نداریم که متعلّق آن، عنوان «معراج المؤمن» یا عنوان «نهی از فحشاء و منکر» باشد.

البته در این‌ها کمال مصلحت وجود دارد ولی آن مصلحت- با عنوان خودش، یعنی معراجیت و ...- متعلّق وجوب قرار نگرفته است. ما در فقه جایی نداریم که بگوید:

«یکی از واجبات الهیه، معراج المؤمن است». بنابراین به مجرّد اینکه چیزی به‌عنوان خاصیت یا اثر واجب مطرح می‌شود، دلیل بر وجوب شرعی آن چیز نیست. واجب شرعی باید متعلّق امر قرار گیرد یا به صیغه جمله خبریه بر وجوبش دلالت شود و یا با کلمه یجب و امثال آن بیان شود. درحالی‌که هیچ‌یک از این آثار و خواص، این‌گونه نیست. بنابراین ما در اینجا سه واجب- یعنی وضو و نماز و آثار- نداریم تا گفته شود:

«نسبت بین وضو و صلاهٔ با نسبت بین صلاهٔ و این آثار یکی است پس صلاهٔ هم- مانند وضو- واجب غیری است». بلکه در اینجا دو واجب داریم: وضو و صلاهٔ.

در این صورت باید این دو را در ارتباط با نفسیت و غیریت مطرح کنیم. پس می‌گوییم:

«وجوب وضو به جهت رسیدن به واجب دیگر- یعنی صلاهٔ- است که بدون وضو تحقّق پیدا نمی‌کند، امّا وجوب صلاهٔ به جهت رسیدن به واجب دیگر نیست». در نتیجه آنچه سبب شد مرحوم آخوند تعریف اوّل را نپذیرد و به سراغ مسأله «عنوان حسن» برود همین بود که ایشان خیال کرد در اینجا سه تکلیف وجود دارد. امّا وقتی ما بیش از دو تکلیف نداریم، مسأله نفسیت و غیریت را در ارتباط با همان دو تکلیف مطرح کرده و مانعی از پذیرفتن تعریف اوّل نمی‌یابیم. لذا به‌نظر ما همان تعریف اوّل- که شاید تعریف

مشهور هم باشد[۲۹۶]- تعریف صحیحی است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۸

ثمره نفسیت و غیریت

بر نفسیت و غیریت ثمراتی مترتّب است که مهم‌ترین آنها دو ثمره است: ثمره اوّل: وجوب واجب نفسی مستقل بوده و تابع وجوب چیز دیگری نیست.

البته این بدان معنا نیست که واجب نفسی قید و شرطی ندارد بلکه واجب نفسی چه‌بسا ممکن است واجب مشروط باشد، مثل صلاهٔ نسبت به وقت و حج نسبت به استطاعت. امّا وجوب واجب غیری مستقل نبوده و تابع وجوب چیز دیگر- یعنی ذی المقدّمه- است. مثلًا وجوب وضو تابع وجوب صلاهٔ است. هروقت صلاهٔ واجب شد وضو هم وجوب پیدا می‌کند. ثمره دوّم: مخالف با واجب نفسی موجب استحقاق عقوبت است. ولی مخالف با واجب غیری موجب استحقاق عقوبت نیست بلکه چون ترک آن مستلزم ترک ذی المقدّمه است، بر ترک ذی المقدّمه استحقاق عقوبت مترتّب است. از نظر عقل و عقلاء هم همین‌طور است. اگر مولا به «بودن بر پشت‌بام» امر کرد و «نصب نردبان» هم به‌عنوان واجب غیری وجوب پیدا کرد، چنانچه مکلّف هر دو را ترک کند، استحقاق عقوبت فقط در ارتباط با ترک ذی المقدّمه است. و حتی اگر ذی‌المقدّمه‌ای دارای ده مقدّمه باشد و مکلّف همه مقدّمات را همراه با ذی المقدّمه ترک کرد، استحقاق عقوبت فقط بر ترک ذی المقدّمه است.[۲۹۷]

دوران امر بین وجوب نفسی و وجوب غیری

حال که معلوم گردید بر نفسیت و غیریت ثمراتی مترتّب است جای این بحث است که اگر وجوب یک شیء بر ما محرز شد ولی نفسی بودن یا غیری بودن آن معلوم نبود چه باید بکنیم؟ مثل اینکه مولا دو چیز را واجب کرده باشد که یکی از آنها وجوب نفسی دارد امّا نسبت به دیگری تردید داریم که آیا وجوبش نفسی است یا به‌عنوان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۹

مقدّمیت برای واجب اوّل است. در اینجا در دو مقام باید بحث کرد: مقام اوّل: آیا در اینجا از ناحیه اصول لفظی- مثل اصالهٔ الاطلاق- یا حکم عقل، راهی برای استکشاف نفسیت وجود دارد؟ مقام دوّم: اگر در ما نحن فیه یک اصل لفظی یا حکم عقلی وجود ندارد، آیا مقتضای اصول عملیه در اینجا چیست؟

بحث در مقام اوّل

اشاره

آیا در ما نحن فیه از ناحیه اصول لفظی- مثل اصالهٔ الاطلاق- یا حکم عقل، راهی برای استکشاف نفسیت وجود دارد؟ در اینجا راه‌هایی برای استکشاف نفسیت مطرح شده است:

۱- راه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: «در جایی که مقدّمات حکمت تمام باشد، اصالهٔ الاطلاق اقتضای نفسیت می کند، زیرا واجب نفسی، وجوبش مطلق و واجب غیری وجوبش مقیّد است. مثلًا وجوب وضو معلّق است بر اینکه صلاهٔ وجوب فعلی داشته باشد، امّا وجوب خود صلاهٔ معلّق بر چیز دیگر نیست. پس درحقیقت، دوران بین نفسیت و غیریت، مانند دوران بین اطلاق و تقیید است و در صورت تمامیت مقدّمات حکمت، اصالهٔ الاطلاق جریان پیدا کرده و نفسیت واجب ثابت می‌شود».[۲۹۸]

اشکال بر کلام مرحوم آخوند:

اشاره

وقتی گفته می‌شود: «الوجوب إمّا نفسیّ و إمّا غیریّ»، آنچه به‌عنوان مقسم واقع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۰

شده، عبارت از مطلق وجوب است و نفسیت و غیریت، دو قسم برای این مقسم می‌باشند. بنابراین باید هریک از دو قسم دارای یک فصل ممیز باشند و نمی‌شود یکی از اقسام، عین مقسم باشد. یعنی اگر مقسم بدون قید است، آن قسم هم بدون قید باشد. همیشه تقسیم‌ها مثل انواع یک جنس می‌باشند. اگر ما بخواهیم جنسی را به دو نوع تقسیم کنیم، امکان ندارد که یکی از دو نوع عین همان جنس- بدون فصل ممیز- باشد، بلکه هر نوعی عبارت از همان جنس با خصوصیت زایده است، ولی این قیدی که در قسم دخالت دارد، لازم نیست قید وجودی باشد بلکه ممکن است یکی از دو قسم دارای قید وجودی و دیگری دارای قید عدمی باشد به‌گونه‌ای که اگر قید عدمی از آن گرفته شود، آن قسم تحقّق پیدا نخواهد کرد. بنابراین وقتی شما وجوب را به نفسی و غیری تقسیم می کنید باید هریک از دو قسم علاوه بر اصل وجوب، دارای یک خصوصیت زائدی باشند و نمی‌توان گفت:

«وجوب نفسی همان وجوب است» بلکه همان‌طور که واجب غیری دارای خصوصیتی زاید بر اصل وجوب است در واجب نفسی هم باید خصوصیتی زاید بر اصل وجوب، وجود داشته باشد و آن خصوصیت- بنا بر تعریف مرحوم آخوند[۲۹۹]- عبارت از «انطباق عنوان حسن بر خود آن واجب» است. و این یک قید وجودی می‌باشد. امّا طبق معنایی که ما برای واجب نفسی مطرح کردیم، واجب نفسی عبارت از آن واجبی است که وجوبش برای رسیدن به واجب دیگر نیست. در اینجا قید «وجوبش برای رسیدن به واجب دیگر نیست» به‌عنوان یک قید عدمی در ماهیت واجب نفسی دخالت دارد. در نتیجه واجب نفسی، وجوب مقیّد به یک قید عدمی و واجب غیری، وجوب مقیّد به یک قید وجودی است. پس در هر دو صورت- چه بنا بر نظر مرحوم آخوند و چه بنا بر نظر ما- هم واجب نفسی وجوبش مقیّد است و هم واجب غیری. در این صورت اصالهٔ الاطلاق چگونه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۱

می‌تواند واجب نفسی را اثبات کند؟ مخصوصاً بنا بر نظر مرحوم آخوند- که هر دو را دارای قید وجودی می‌داند- مشکل بیشتر می‌شود. در نتیجه این راهی که مرحوم آخوند مطرح کردند نمی‌تواند نفسیت واجب را ثابت کند.

مناقشه شیخ انصاری رحمه الله نسبت به تمسک به أصالهٔ الإطلاق:

شیخ انصاری رحمه الله از طریق دیگری- غیر از آنچه ما گفتیم- تمسک به اصالهٔ الاطلاق برای اثبات نفسیت واجب را مورد مناقشه قرار داده است.[۳۰۰] ایشان می‌فرماید: «هیئت- که موضوع له برای وجوب است- دارای معنای حرفی است.[۳۰۱] یعنی واضع وقتی

می‌خواسته هیئت افعل را وضع کند، مفهوم و ماهیت طلب را درنظر گرفته ولی هیئت افعل را برای ماهیت طلب وضع نکرده بلکه برای مصادیق واقعی طلب وضع کرده است. مصادیق واقعی طلب، همان اراده حقیقیه‌ای است که قائم به نفس مولاست. و به عبارت ایشان: «موضوع له، افراد و مصادیق این طلب است».

شاهد این مطلب- براساس مبنای شیخ انصاری رحمه الله- این است که اگر مولا مثلًا صلاهٔ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۲

را متعلّق هیئت افعل قرار داده و بگوید: «صلّوا» و شما بخواهید در مقام اخبار و حکایت از این دستور مولا برآیید، می‌گویید: «الصلاهٔ مطلوبهٔ». آیا معنای «الصلاهٔ مطلوبهٔ» چیست؟ اگر هیئت برای آن امر کلّی متصوَّر- یعنی مفهوم طلب- وضع شده باشد، باید «الصلاهٔ مطلوبهٔ» به‌معنای «الصلاهٔ مفهوم الطلب» باشد. درحالی‌که کسی نمی‌تواند چنین احتمالی بدهد بلکه «الصلاهٔ مطلوبهٔ» به‌معنای «الصلاهٔ مطلوبهٔ بالطلب الحقیقی»، «الصلاهٔ مرادهٔ بالإرادهٔ الحقیقیهٔ» می‌باشد و این دلیل بر این است که هیئت افعل برای مفهوم طلب وضع نشده است بلکه همان‌طور که «مِنْ» برای مصادیق واقعی ابتدا وضع شده است، هیئت افعل هم برای مصادیق واقعی طلب وضع شده است. در نتیجه موضوع له هیئت افعل، کلّی نیست. موضوع له افعل، ماهیت مطلقه نیست. بنابراین شما چه حق دارید به اصالهٔ الاطلاق تمسک کنید. اصالهٔ الاطلاق مربوط به مفاهیم کلّیه است امّا جزئی قابل تقیید نیست که بخواهیم اصالهٔ الاطلاق را در مورد آن پیاده کنیم.[۳۰۲] مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: اوّلًا: مبنای ما در باب حروف، غیر از مبنای مشهور است. ما معتقدیم در باب حروف، هریک از مراحل سه‌گانه وضع، موضوع له و مستعمل فیه عام می‌باشند ولی موارد استعمال فرق می‌کند. ثانیاً: برفرض که ما در باب حروف از مبنای خودمان صرف‌نظر کرده و مبنای مشهور را بپذیریم ولی در باب هیئت خصوصیتی وجود دارد که ما نمی‌توانیم آن معنا را پیاده کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: این معنا را خود مرحوم شیخ انصاری هم قبول دارد که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۳

هیئت افعل، جمله خبریه نیست که از ما فی الضمیر حکایت کند بلکه هیئت افعل در مقام انشاء است و ما با آن انشاء طلب می‌کنیم. در این صورت ما (مرحوم آخوند) به مرحوم شیخ انصاری می‌گوییم: ما کاری به حروف نداریم، می‌خواهیم ببینیم آیا شما با هیئت افعل چه چیزی را انشاء می‌کنید؟ آیا انشاء به مفهوم طلب تعلّق گرفته است یا به مصداق آن؟ ایشان می‌فرماید: انشاء نمی‌تواند به مصداق طلب- یعنی طلب حقیقی و اراده حقیقیه ۳۰۳]- تعلّق بگیرد، زیرا اراده حقیقیه تابع مبادی و مقدّمات تکوینیه نفسانیه خودش می‌باشد اگر آن مقدّمات تحقّق پیدا کرد، اراده هم به دنبال آنها تحقّق پیدا می‌کند. انشاء همیشه به مفاهیم تعلّق می‌گیرد. در عالم مفاهیم هم دایره انشاء دارای تضییق است. مثلًا مفهوم انسان و مفهوم حیوان قابل انشاء نیستند ولی مفاهیمی چون طلب، ملکیت، زوجیت، حریت، رقیت و امثال این‌ها قابلیت انشاء دارند. و با انشاء، وجود انشائی تحقّق پیدا می‌کند. وجود انشائی، قسمی از وجود و به‌عنوان قسیم برای وجود خارجی و وجود ذهنی است. مرحوم آخوند می‌فرماید: برفرض که ما در مورد حروف از مبنای خود عدول کرده و مبنای مشهور- یعنی وضع عام و موضوع له خاص- را بپذیریم ولی در اینجا خصوصیتی وجود دارد که نمی‌توان مبنای مشهور را پذیرفت، زیرا انشاءِ مصداقِ طلب- یعنی انشاء طلب حقیقی- امر غیر معقولی است. پس چاره‌ای نیست جز اینکه در اینجا هم- مانند بحث حروف- قائل به وضع عام و موضوع له عام شده و بگوییم:

«هیئت افعل برای مفهوم طلب وضع شده است».[۳۰۴]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۴

: ما در بحث پیرامون معنای هیئت افعل گفتیم: «طلب در لغت دارای معنایی است که هیچ ربطی به مفاد هیئت افعل ندارد. مفاد هیئت افعل، نه مصادیق طلب حقیقی است ۳۰۵] و نه انشاء طلب.[۳۰۶] بلکه مفاد هیئت افعل عبارت از بعث و تحریک اعتباری- در مقابل بعث و تحریک تکوینی- است. بعث و تحریک تکوینی این است که مثلًا مولا عبد خود را با بعث و تحریک عملی وادار به

کاری می‌کند، مثل اینکه دست او را گرفته و ظرف آب را به دست او داده و او را مجبور به آشامیدن آب می‌کند.
بعث و تحریک اعتباری این است که مولا- به‌عنوان اینکه مولاست و اطاعتش واجب است- به عبد خود مثلًا دستور آشامیدن آب می‌دهد. و عقلاء اطاعت از این بعث و تحریک اعتباری را واجب می‌دانند. بنابراین مطرح کردن عنوان طلب- چه به‌معنای طلب حقیقی و چه به‌معنای طلب انشائی- در ارتباط با مفاد هیئت افعل صحیح نیست. و اراده حقیقیه شد، دیگر قابل تقیید نمی‌باشد، چون تقیید در مورد کلّیات است و جزئی قابل تقیید نیست». ما این کبری را قبول نداریم. به‌نظر ما جزئی هم به‌لحاظ حالاتش قابل تقیید است. زید، جزئی است امّا همین زید ممکن است اتّصاف به مجیء پیدا کند و ممکن است اتّصاف به مجیء پیدا نکند. در این صورت چه مانعی دارد که ما زید را به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۵

«زید الجائی» مقیّد کنیم؟ آیا این تقیید جزئی نیست؟ بلکه حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرمود: بنا بر مبنای مشهور- که معانی حرفیه را جزئی می‌دانستند[۳۰۷]- نوع تقییداتی که در جملات به‌کارمی‌رود راجع به معانی حرفیه است. مثلًا شما که می‌گویید: «ضربت زیداً یوم الجمعة فی المدرسة»، آیا «یوم الجمعة» قید برای چیست؟
«یوم الجمعة» به ضربی که از شما صادر شده و بر زید واقع شده است ارتباط دارد و چنین ضربی معنای حرفی است. البته «ضربْ» معنای حرفی نیست ولی شما در این جمله، کلّی «ضربْ» را مقیّد نکرده‌اید بلکه «ضرب صادر از خودتان که واقع بر زید شده»- و یک معنای حرفی است- را مقیّد به «یوم الجمعة» کرده‌اید.[۳۰۸] ما در تحقیق معنای حرفی به این نتیجه رسیدیم که: معنای حرفی یک واقعیت و وجودی است که وجودش از وجود عرض هم پایین‌تر است. چون عرض فقط به معروض نیاز دارد امّا معانی حرفی نیاز به دو طرف دارد. باید ظرف و مظروفی وجود داشته باشند تا واقعیت ظرفیت تحقّق پیدا کند. وقتی معانی حرفیه با وجود ضعفی که دارند می‌توانند مقیّد شوند و حتّی اکثر تقییدات، به همین معانی حرفیه برمی‌گردد، چرا مفاد هیئت افعل نتواند مقیّد شود؟ به‌نظر ما این کلام امام خمینی رحمه الله کلام دقیق و قابل قبولی است. در نتیجه کلام مرحوم شیخ انصاری دارای اشکال است.

۲- راه مرحوم نائینی ۳۰۹]

مرحوم نائینی- همانند مرحوم آخوند- معتقد است برای اثبات نفسیت واجب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۶

می‌توان به اصالة الاطلاق تمسک کرد. بیان ایشان دارای دو مقدّمه است: مقدّمه اوّل: در مواردی که غیریت یک واجبْ مسلّم است- مثل وضو نسبت به صلاة- باید تحلیلی انجام دهیم تا زمینه اصالة الاطلاق مورد نظر ما روشن شود. ایشان می‌فرماید: به تعبیر بزرگان، وجوب غیری مترشح از وجوب نفسی است.
اوّل باید نماز وجوب نفسی داشته باشد تا وجوب غیری به وضو ترشح کند و وضو- به‌عنوان مقدّمیت- وجوب پیدا کند. و ما می‌توانیم این کلمه ترشح را برداشته و به‌جای آن عنوان دیگری قرار دهیم که آن عنوان هم بر همین معنا دلالت می‌کند و آن عبارت از عنوان «معلولیت» است. یعنی بگوییم: وجوب غیری، معلول وجوب نفسی است و علت وجوب غیری، همین وجوب نفسی است. بنابراین اگر صلات متعلّق وجوب واقع نشود، نمی‌تواند- در رتبه متأخّر از آن- وجوب به وضو تعلّق بگیرد. وقتی مسأله علیت و معلولیت را- به‌عنوان لازمه ترشح- پذیرفتید، می‌توانیم این عنوان را نیز برداشته و عنوان سوّمی به‌جای آن گذاشته و بگوییم: «وجوب صلاة، شرط برای وجوب وضوست و وجوب وضو، مشروط به وجوب صلاة است». همان‌طور که حج نسبت به استطاعت به‌عنوان واجب مشروط است، اینجا هم همان برنامه است با این تفاوت که وجوب حج مشروط به وجود استطاعت است امّا در باب

صلاۀ، وجوب وضو مشروط به وجوب صلاۀ است یعنی در اینجا هم شرط و هم مشروط عبارت از وجوب است. امّا در معنای شرطیت فرقی بین باب حج و باب صلاۀ نیست. در نتیجه هر واجب غیری، به‌عنوان یک واجب مشروط می‌باشد که شرطش عبارت از وجوب ذی المقدّمه است. ولی یک شرطیت دیگر هم در کار است. و آن این است که همان‌طور که وجوب مقدّمه مشروط به وجوب ذی المقدّمه است، وجود ذی المقدّمه هم مشروط به وجود مقدّمه است. یعنی شرطیت از یک طرف روی وجوبین و از طرف دیگر روی وجودین پیاده می‌شود. بنابراین هرجا مسأله غیریت و مقدّمیت مطرح می‌شود دو اشتراط تحقّق دارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۷

اشتراط از ناحیه مقدّمه در ارتباط با وجوب و هیئت است ولی از ناحیه ذی المقدّمه در ارتباط با مادّه است. مقدّمه دوّم: اصولًا آیا مورد دوران بین نفسیت و غیریت کجاست؟ روشن است که اگر مولا یک چیز را واجب کرده باشد، ما نمی‌توانیم مسأله دوران بین نفسیت و غیریت را مطرح کنیم. اگر واجب غیری است، ذی‌المقدّمه واجبش کجاست؟ فرض دوران بین نفسیت و غیریت در جایی است که مولا در مرتبه اوّل چیزی- مثلًا صلاۀ- را واجب کرده باشد. این واجب، بدون شک یک واجب نفسی است چون مسبوق به وجوب دیگری نیست. سپس چیز دوّمی- مثلًا وضو- را واجب کند. در اینجا با توجه به اینکه وجوب وضو مسبوق به وجوب صلاۀ است ممکن است برای ما تردید پیش آید که آیا وضو واجب نفسی است یا واجب غیری؟[۳۱۰] مرحوم نائینی پس از بیان دو مقدّمه فوق می‌فرماید: آن دو دلیلی که در دوران بین نفسیت و غیریت مطرحند دارای سه صورت می‌باشند: ۱- هر دو دلیل از نظر مادّه و هیئت دارای اطلاق باشند. ۲- یک دلیل از نظر مادّه و هیئت اطلاق دارد. ۳- هیچ‌کدام از آن دو دلیل اطلاق نداشته باشند. صورت اوّل: این است که هر دو دلیل اطلاق داشته باشند یعنی مقدّمات حکمت و شرایط تمسّک به اطلاق در هر دو دلیل وجود داشته باشد. حال با توجه به اینکه در واجب غیری دو اشتراط تحقّق دارد: یکی از نظر هیئت و وجوب و دیگری از نظر مادّه و مأمور به، می‌گوییم: نتیجه اطلاق در دلیل واجب اوّل از نظر مادّه، عدم مدخلیت واجب دوّم در تحقّق واجب اوّل است. چون معنای اطلاق واجب اوّل- که قطعاً نفسی است- این است که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۸

«واجب اوّل حتماً باید اتیان شود» بدون اینکه شرطیت واجب دوّم را مطرح کرده باشد و در این صورت لازمه اطلاق و جریان مقدّمات حکمت، عدم شرطیت واجب دوّم نسبت به واجب اوّل است. مثلًا اگر فرض شود که صلاۀ به‌عنوان واجب اوّل ما باشد، معنای اطلاق آن از نظر مادّه، وجوب اتیان صلاۀ است بدون اینکه حرفی در ارتباط با شرطیت وضو نسبت به صلاۀ مطرح کرده باشد. در این دو صورت، لازمه اطلاق و جریان مقدّمات حکمت عدم شرطیت وضو برای صلاۀ است. امّا نتیجه اصالۀ الاطلاق در دلیل واجب دوّم این است که وجوبش مشروط به وجوب واجب اوّل نیست زیرا واجب دوّم اگر بخواهد قیدی داشته باشد، آن قید- به‌لحاظ غیریت- در ارتباط با هیئت و وجوب خواهد بود، یعنی ما شک می‌کنیم که آیا واجب دوّم، وجوبش مشروط به وجوب واجب اوّل است یا نه؟ و در موارد دیگر شک در مطلق و مشروط بودن یک واجب، چنانچه اصالۀ الاطلاق را جاری می‌کردیم، نتیجه‌اش مطلق بودن آن واجب بود. در اینجا هم مسئله به‌همین‌صورت است. ما شک داریم که آیا وجوب واجب دوّم، مشروط به وجوب واجب اوّل است یا نه؟ اگر واجب دوّم غیری باشد، این اشتراط تحقّق دارد امّا اگر نفسی باشد این اشتراط تحقّق ندارد. و نتیجه جریان اصالۀ الاطلاق، مطلق بودن واجب اوّل- و به عبارت دیگر: نفسی بودن آن- است. ولی فرقی که ما نحن فیه با سایر موارد واجب مشروط دارد، این است که در سایر موارد واجبات مشروط، شرط عبارت از وجود یک شیء است- مثل اینکه وجود استطاعت، شرطیت برای وجوب حج دارد- امّا در ما نحن فیه اگر واجب دوّم، واجب مشروط باشد، شرطش وجوب واجب نفسی اوّل است، ولی فرقی در اصل اشتراط و واجب مشروط بودن این دو نیست. پس اگر واجب دوّم هم از نظر هیئت اطلاق داشته باشد در اینجا دو اصالۀ الاطلاق مطرح است. اصالۀ الاطلاق در واجب اوّل می‌گوید: مادّه و مأمور به، مقیّد به وجود واجب دوّم نیست و

اصالهٔ الاطلاق در واجب دوّم می گوید: وجوب واجب دوّم، مشروط به وجوب واجب اوّل نیست. نتیجه این می‌شود که با جریان این دو

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۹

اصالـهٔ الاطلاـق، آن دو خصوصـیتی کـه در واجب غیری مطرح است از بین می‌رود[۳۱۱]. وقـتی هر دو اشتراط نفی شـد، نتیجه این می‌شود که واجب دوّم هم نفسـی است و ارتباطی به واجب اوّل ندارد. صورت دوّم: جایی است که یکی از دو دلیل اطلاق داشـته و دیگری فاقـد اطلاق باشد.[۳۱۲] در اینجـا اگر دلیـل واجب اوّل- که قطعاً واجب نفسـی است- دارای اطلاق باشـد، با توجه به اینکه اطلاق آن به‌لحاظ مادّه و مأمور به است، نتیجه این اطلاق، عدم مدخلیت واجب دوّم در تحقّق واجب اوّل خواهد بود. یعنی مأمور به همیـن واجـب اسـت، خـواه واجب دوّم همراه آن باشـد یـا نباشـد. و در ایـن صـورت، یکی از دو اشـتراطی کـه مقـوّم واجب غیری بود[۳۱۳] از بین می‌رود. و لازمه از بین رفتن اشتراط از یک طرف، این است که اشتراط دوّم هم نفی شود. ممکن است گفته شود: شمـا که با اصالـهٔ الاطلاق، اشتراط را از یک طرف نفی کردیـد، چگونه با همین اصالـهٔ الاطلاق، اشتراط دوّم را هم نفی می کنیـد و دلیلتـان هم این است که لازمه نفی اشـتراط اوّل، نفی اشتراط دوّم است؟ این همـان اصـل مُثبِت است که شـما در اصول آن را نفی می کنیـد و می گوییـد: اصول عملیه تنهـا مورد خودشان را اثبات می کننـد و نمی‌تواننـد لوازم خود و آثاری که مترتّب بر آنهاست را ثابت کنند، مگر اینکه آن لوازمْ شرعی باشد. در پاسخ گفته می‌شود: آنچه در استصحاب مطرح می‌شود، در مورد اصول عملیه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۰

است ولی اصالـهٔ الاطلاـق یـک اصـل لفظی است. و دلیـل حجیت اصالـهٔ الاطلاق اگرچه بناء عقلاست ولی عقلاء با اصالـهٔ الاطلاق به‌عنوان امـاره برخورد می کننـد و در اصول ثـابت شـده است که مثبتـات امـارات حجّیت دارد خواه امـاراتی باشـد که به بنـاء عقلاء حجّیت پیدا کرده و یا اماراتی باشد که خود شارع مستقیماً آنها را حجّت قرار داده است.

امّا دلیل حجّیت اصول عملیه قاصر از این است که در غیر مورد آنها افاده حجّیت داشته باشد. پس اگر ما گفتیم: «لازمه نفی اشتراط در دلیـل اوّل، نفی اشتراط در دلیـل دوّم است»، همین لازم بودن، کفـایت می کنـد که هر دو اشتراط منتفی شود. همچنین است اگر اطلاق تنها در دلیل دوّم جریان پیـدا کند و در دلیل اوّل- به جهت فقدان بعضـی از مقدّمات حکمت- نتوانیم اطلاق را جاری کنیم. در اینجا هم با جریان اصالـهٔ الاطلاق در دلیل دوّم، نتیجه می گیریم که وجوب واجب دوّم اطلاق داشـته و مشـروط به وجوب واجب اوّل نیست و لازمه نبودن اشتراط وجوب در تکلیف دوّم این است که تکلیف اوّل هم وجودش مشـروط به وجود تکلیف دوّم نباشد. زیرا آن دو اشتراطی که در مورد وجوب غیری مطرح است، قابل تفکیک از یکدیگر نیسـتند. هرجا و به هر دلیلی که یکی از آن دو اشتراط از بین رفت، لازمه‌اش این است که اشتراط دیگر هم منتفی شود. در نتیجه جریان اصالـهٔ الاطلاق، برای اثبات نفسـیت واجب دوّم کافی است. خواه اصالـهٔ الاطلاق در هر دو دلیل جاری شود یا در یک دلیل و خواه آن دلیل، دلیل اوّل باشـد یا دلیل دوّم. یعنی در دوران واجب بین نفسیت و غیریت، ما حتی با یک اصالهٔ الاطلاق هم می‌توانیم نفسـیت را ثابت کنیم. صورت سوّم: جایی اسـت که هیچ‌کدام از دو دلیل اطلاق نداشته باشند.[۳۱۴] مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا- از نظر لفظ و اصالهٔ الاطلاق- راهی برای

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۱

تعیین نفسیت یا غیریت واجب وجود ندارد.[۳۱۵]

اشکالات کلام مرحوم نائینی:

کلاـم مرحوم نـائینی اگرچه کلاـم بسیار دقیقی است ولی درعین‌حال دارای اشـکالاتی است که ما بعضـی از آنها را در اوایل بحث

مقدّمه واجب مطرح کردیم. اشکال اوّل: آنچه ایشان در مقدّمه اوّل فرمودند،[۳۱۶] زمینه‌اش این بود که می‌فرمودند: «بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه عنوان علیت و معلولیت مطرح است، چون وجوب مقدّمه، مترشح از وجوب ذی المقدّمه است و معنای ترشح همان علیت و معلولیت است یعنی وجوب ذی المقدّمه علت برای وجوب مقدّمه است». ما این مطلب را نه در ارتباط با وجوب پذیرفتیم و نه در ارتباط با آن فعلی که متوقّف بر مقدّمه است و انسان می‌خواهد آن را مباشرتاً انجام دهد. آنجا دیگر به‌جای وجوبْ مسأله اراده مطرح است مثل اینکه کسی اراده می‌کند «بودن بر پشت‌بام» را مباشرتاً انجام دهد و بعد ملاحظه می‌کند این عمل توقّف بر «نصب نردبان» دارد و درحقیقت اینجا دو فعل مطرح است یکی «بودن بر پشت‌بام» و دیگری «نصب نردبان»، و هر دو فعل هم ارادی است و فعل ارادی مسبوق به اراده است. مرحوم نائینی همان حرفی را که در ارتباط با وجوب مطرح کرده است در مورد اراده هم مطرح کرده می‌فرماید: «اراده متعلّق به ذی المقدّمه، علت برای اراده متعلّق به مقدّمه است» و گاهی هم تعبیر به ترشح می‌کند و ترشح هم به‌معنای علیت و معلولیت است. ما در اوایل بحث مقدّمه واجب که این مسئله را مطرح کردیم گفتیم: «علیت، نه در ارتباط با وجوب مطرح است و نه در ارتباط با اراده، زیرا علیت به این معناست که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۲

وقتی علتْ تحقّق پیدا کند، معلول قهراً تحقّق پیدا خواهد کرد. وقتی نار تحقّق پیدا کرد، احراقْ قهراً تحقّق پیدا می‌کند و لازم نیست نسبت به احراق اراده جداگانه‌ای تعلّق بگیرد. و در باب وجوبین- وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه- و باب ارادتین- در جایی که انسان می‌خواهد مباشرتاً فعلی را که دارای مقدّمه است انجام دهد- یک چنین حالت علیت و معلولیتی در کار نیست. ضابطه کلّی باب اراده این است که اراده، مبادی لازم دارد. باید ابتدا شیء مراد تصوّر شود، سپس تصدیق به فایده آن بشود، سپس شوق نسبت به آن پیدا شود تا برسد به مرحله اراده. و وجود علیت و معلولیت در باب اراده، مستلزم این است که اراده متعلّق به مقدّمه، نیاز به مبادی نداشته باشد بلکه تعلّق اراده به ذی المقدّمه، علت باشد برای تعلّق اراده به مقدّمه. و چنین چیزی تخصیص در ضابطه کلّی باب اراده است.

درحالی‌که ضابطه کلّی باب اراده، قابل تخصیص نیست و علاوه بر این، چنین چیزی خلاف واقعیت هم هست، زیرا کسی که «بودن بر پشت‌بام» را اراده می‌کند و می‌خواهد آن را مباشرتاً انجام دهد، اگر غافل از مقدّمیت «نصب نردبان» باشد، چگونه ممکن است جبراً اراده‌ای نسبت به «نصب نردبان»- به‌عنوان معلول اراده اوّل- تحقّق پیدا کند؟ حتّی در جایی هم که توجه به مقدّمیت داشته باشد، مجرّد اراده ذی المقدّمه کافی در تعلّق اراده به مقدّمه نیست. واقعیت این است که همان‌طور که مراحل اراده در مورد «بودن بر پشت‌بام» باید وجود داشته باشد، در مورد مقدّمه هم همین‌طور است.

با این تفاوت که فایده مترتّب بر ذی المقدّمه، به‌عنوان مطلوب نفسی این فاعل است، امّا فایده مترتّب بر مقدّمه، تمکّن از وصول به ذی المقدّمه است. به عبارت دیگر:

واقعیت این است که انسان وقتی اراده می‌کند کاری را انجام دهد، ابتدا به سراغ مقدّمات آن رفته و یکایک مقدّمات را با اراده انجام می‌دهد و سپس به‌سوی ذی المقدّمه می‌آید. همین معنا در مسأله وجوب- که محلّ بحث ماست- نیز مطرح است، یعنی وقتی مولا ذی المقدّمه را برای عبد واجب می‌کند- بنا بر وجود ملازمه- مقدّمه هم وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۳

شرعی پیدا می‌کند،[۳۱۷] پس درحقیقت هر دو وجوب اضافه به مولا و شارع دارد. در این صورت شما که می‌فرمایید: «وجوب مقدّمه، معلول وجوب ذی المقدّمه است»، آیا مرادتان این است که همین‌که شارع یا مولا ذی المقدّمه را واجب کرد، خواه‌ناخواه مقدّمه هم اتّصاف به وجوب پیدا خواهد کرد، اگرچه مولا- در موالی عرفیه- اصلًا توجهی به مقدّمیت مقدّمه نداشته باشد؟ مولایی که نسبت به مقدّمه بی‌توجه است چگونه می‌توان به گردن او انداخت که شما حتماً- به‌عنوان علت و معلول- دو حکم صادر

کرده‌اید؟ مولا می‌گوید: «من نسبت به مقدّمه توجهی نداشتم و اگر توجه داشتم، مثل «ادخل السوق و اشتر اللّحم» دو حکم صادر می‌کردم». پس در جایی که مولا توجه به مقدّمیت داشته ولی حکم به وجوب مقدّمه نکرد، ما از راه ملازمه عقلی وجوب مقدّمه را ثابت می‌کنیم امّا در جایی که توجه به مقدّمیت ندارد، عقل حکم به ملازمه نمی‌کند و ما راهی برای اثبات این مطلب نداریم. درحالی‌که اگر مسأله علیت و معلولیت در کار بود، چاره‌ای نبود جز اینکه بگوییم: «وقتی مولا حکمی نسبت به ذی المقدّمه صادر می‌کند، حکمی هم نسبت به مقدّمه صادر می‌شود اگرچه مولا هیچ توجهی نسبت به مقدّمیت نداشته است». اشکال دوّم: ایشان برای واجب غیری نسبت به واجب نفسی دو اشتراط مطرح کرد: ۱- وجوب واجب غیری، مشروط به وجوب واجب نفسی است. ۲- وجود واجب نفسی، مشروط به وجود واجب غیری است. ذکر این نکته لازم است که اصالهٔ الاطلاقی که مرحوم نائینی در دوران بین نفسیت و غیریت مطرح می‌کند متوقّف بر این نیست که ما حتماً دو اشتراط در مورد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۴

واجب غیری درست کنیم، بلکه اگر یکی از این دو اشتراط هم باشد- چه از ناحیه وجوب و چه از ناحیه وجود- اصالهٔ الاطلاق می‌تواند جلوی تقیید را گرفته و مسأله نفسیت را ثابت کند. ولی ایشان می‌خواهد بفرماید: «به‌حسب واقع، دو اشتراط وجود دارد» بنابراین اگر ما بخواهیم اصالهٔ الاطلاق را نفی کنیم باید هر دو اشتراط را از بین ببریم: در مورد اشتراط دوم، به مرحوم نائینی می‌گوییم: آیا مقصود شما از توقّف، که می‌فرمایید: «وجود واجب نفسی متوقّف بر وجود واجب غیری است» چیست؟ اگر مقصود شما از توقّف، صرف مقدّمیت باشد، به این معنا که اگر مقدّمه تحقّق پیدا نکند، ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا نخواهد کرد، در این صورت می‌گوییم: «این حرف معنایش تقیید نیست تا شما بتوانید با اصالهٔ الاطلاق جلوی آن را بگیرید. در مسأله «نصب نردبان» نسبت به «بودن بر پشت‌بام»، آنچه واقعیت دارد این است که «بودن بر پشت‌بام»- عادتاً- بدون «نصب نردبان» امکان ندارد. این معنای مقدّمیت است. امّا بحث ما در تقیید است نه در مقدّمیت. شما می‌فرمایید: «لازمه مقدّمیت «نصب نردبان»، دخالت داشتن آن، به‌عنوان یک قید، در مادّه واجب نفسی است». این را شما از کجا می‌آورید؟ لازمه این حرف این است که تمام مقدّمات به‌عنوان قیدیت در واجب نفسی دخالت داشته باشند. و در خارج این‌گونه نیست. البته در بسیاری از مقدّمات شرعیه، مسأله قیدیت هم وجود دارد،[۳۱۸] مثلًا طهارت قید برای صلاهٔ است. امّا تقیید ذی المقدّمه به مقدّمه، امری زائد بر مقدّمیت است و مقدّمیت به تنهایی اقتضای این تقیید را نمی‌کند و الّا اگر «بودن بر پشت‌بام» به‌عنوان مأمور به قرار گیرد و فرض کنیم مولا توجه به مقدّمیت «نصب نردبان» دارد، لازم می‌آید که «بودن بر پشت‌بام مقیّد به نصب نردبان» به‌عنوان مأمور به باشد. درحالی‌که اگر از عبد سؤال کنند مولا تو را به چه چیزی امر کرده است؟ می‌گوید: «بودن بر پشت‌بام». می‌گوییم: «پس نصب نردبان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۵

چیست؟» می‌گوید: «این خارج از دایره مأمور به است. این به‌عنوان مقدّمیت مطرح است نه به‌عنوان قیدیت». لذا در بیان ایشان بین مقدّمیت و قیدیت خلط شده است و لازمه مقدّمیت، قیدیت نیست و تا قیدیت مطرح نباشد نوبت به اصالهٔ الاطلاق نمی‌رسد. اصالهٔ الاطلاق می‌آید جلوی تقیید را بگیرد نه جلوی مقدّمیت را. و مقدّمیت هیچ ملازمه‌ای با تقیید ندارد. در نتیجه اینکه «وجود واجب نفسی، متوقّف بر وجود واجب غیری» است نمی‌تواند به‌عنوان اشتراطی در مورد واجب غیری مطرح باشد. و در مورد اشتراط اوّل، به مرحوم نائینی می‌گوییم: اینکه «وجوب واجب غیری مشروط به وجوب واجب نفسی است»[۳۱۹] از کجا آمده است؟ از مقدّمه‌ای که ایشان ذکر کردند و مسأله ترشح و معلولیت را مطرح کردند استفاده می‌شود که ایشان این شرطیت را در ارتباط با علیت و معلولیت مطرح می‌کنند و می‌خواهند بفرمایند: «این یک قاعده کلّی عقلی است که هرجا علت و معلولی وجود داشته باشد، در معلول یک تقیید و اشتراط تحقّق دارد و آن، وجود علت است».

به‌عبارت دیگر: «هر معلولی مقیّد به وجود علت و مشروط به وجود علت است».

بنابراین آنچه در ما نحن فیه مطرح کرده‌اند، خصوصیتی نیست که بخواهند در اینجا ادعا کنند بلکه چون ما نحن فیه را از مصادیق علت و معلول- وجوب غیری را معلول و وجوب نفسی را علت- می‌دانند، با توجه به آن ضابطه کلّی می‌خواهند بفرمایند: «هر معلولی مقیّد و مشروط به وجود علت است». پس ما باید جهت عقلیِ این مسئله را مورد بحث قرار دهیم و اینجا دیگر جای بحث از جهت مسامحی و عرفی نیست. ما باید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۶

ببینیم آیا در محدوده عقل، هر معلولی مشروط به وجود علت است؟ آنچه در محدوده عقل وجود دارد این است که اگر علتْ وجود نداشته باشد، معلول هم تحقّق پیدا نخواهد کرد. امّا اینکه معلول، مشروط به وجود علت است، امر زائد و خلاف واقع است، زیرا ما از شما سؤال می‌کنیم: آیا معلول را در حال عدمش مشروط به وجود علت می‌کنید یا در حال وجودش؟ فرض سوّمی هم تصوّر نمی‌شود. اگر بگویید: «معلول معدوم، مشروط به وجود علت است». می‌گوییم: «معلولی که وجود پیدا نکرده، صلاحیت برای اتّصاف به مشروطیت ندارد. در فلسفه گفته‌اند: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».[۳۲۰] این قاعده اختصاصی به تشکیل قضیه ندارد بلکه شامل صفت و موصوف هم می‌شود. مثلًا اگر خواستیم بگوییم: «زید القائم جاءنی» کلمه «القائم»- که به‌عنوان وصف برای زید است- نیز مشمول این قاعده فرعیت است». اگر بگویید: «معلول موجود، مشروط به وجود علت است». می‌گوییم: «در این صورت لازم می‌آید که رتبه موصوفْ- یعنی معلولیت- متأخّر از رتبه وصف- یعنی مشروطیت- باشد، زیرا مشروطیت به‌عنوان زمینه تحقّق معلولیت می‌شود و رتبه مشروطیت، مقدّم بر رتبه معلولیت می‌شود و در این صورت شما نمی‌توانید عنوان «المعلول المشروط» را درست کنید. درحالی‌که همه جا رتبه وصف، متأخّر از رتبه موصوف و ذات موصوف است». در نتیجه اینکه شما به‌طور کلّی می‌فرمایید: «معلول، مشروط به وجود علت است» و واجب غیری را به‌عنوان یک مصداق این ضابطه کلّی مطرح می‌کنید، قابل قبول نیست و در اینجا هیچ مشروطیتی در کار نیست. آنچه هست این است که تا وقتی علت نباشد، معلول تحقّق پیدا نمی‌کند و لازمه این حرف این است که تا وقتی وجوب نفسی تحقّق پیدا نکند، وجوب غیری تحقّق پیدا نخواهد کرد. امّا اینکه وجوب غیری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۷

در وجوبش مشروط به وجوب نفسی باشد- همان‌طور که وجوب حج، مشروط به وجود استطاعت است- دلیلی ندارد، اگرچه ما مسأله علیت و معلولیت را هم بپذیریم.[۳۲۱] ممکن است کسی بگوید: «شرط، یکی از اجزاء علت تامّه است و شما با انکار شرطیت و مشروطیت، می‌خواهید بگویید: «شرط از اجزاء علت تامّه نیست». می‌گوییم: چنین چیزی نیست، زیرا مسئله، بعد از تمامیت علت است. یعنی در «المعلول مشروط بوجود العلهٔ التامّهٔ» شرطیتْ امری زاید بر علت تامّه است نه آن شرطی که در متن علت تامّه قرار می‌گیرد که اگر آن شرط نباشد، علت تامّه تحقّق پیدا نمی‌کند. ولی آیا این امر زاید از کجا آمده است؟ بدون تردیدی هر چیزی که بخواهد تحقّق پیدا کند، علت تامّه می‌خواهد، امّا اینکه شرطی زاید بر علت تامّه، در تحقّق آن دخالت دارد، از عنوان معلولیت استفاده می‌شود و مطلبی نیست که عقل به آن حکم کند. لذا این نوع شرطیت هم در کلام مرحوم نائینی مورد اشکال است. در نتیجه هیچ‌کدام از این دو اشتراطی که ایشان مطرح کردند، در واجب غیری تحقّق ندارد. و زمانی که در واجب غیری مسأله تقیید و اشتراط مطرح نبود، اصالهٔ الاطلاق نمی‌تواند واجب نفسی را ثابت کند، چون اصالهٔ الاطلاق در مقابل تقیید و اشتراط است.

۳- راه حضرت امام خمینی رحمه الله

ایشان در اینجا راهی ارائه کرده‌اند که نظیر آن را در بحث پیرامون مفاد هیئت افعل از نظر دلالت بر وجوب و عدم دلالت بر وجوب مطرح کردند. و نتیجه گرفتند که با هیئت افعل، معامله وجوب می‌شود.[۳۲۲]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۸

در اینجا می‌فرماید: اگر دستوری وجوبی از ناحیه مولا صادر شد و ما از طرفی احتمال دهیم که این واجب، واجب نفسی است و حتماً باید موافقت شود و از طرف دیگر احتمال دهیم که واجب غیری است و موافقت آن در صورتی لازم است که ذی‌المقدّمه‌اش وجوب پیدا کند و هیچ قرینه‌ای بر نفسی بودن یا غیری بودن آن وجود نداشته باشد، آیا عبد می‌تواند آن را ترک کرده و بگوید: «چون احتمال غیری بودن در این واجبْ وجود دارد و ذی‌المقدّمه آن‌هم وجوب فعلی ندارد پس این دستور نمی‌تواند متّصف به وجوب غیری شود»؟ می‌فرماید: از نظر عقل و عقلاء، مخالفت جایز نیست بلکه باید اثر وجوب نفسی را بار کرده و آن را انجام دهد. البته این معنا عنوان نفسیت را ثابت نمی‌کند، به‌همین‌جهت اگر بر عنوان نفسیت، اثری مترتّب شده باشد- مثل این که کسی نذر کرده باشد یک واجب نفسی را انجام دهد- این اثر در اینجا مترتّب نمی‌شود، هرچند باید با واجب مردّد معامله نفسیت کرده و آن را انجام دهد ولی عنوان نفسیت ثابت نمی‌شود. بنابراین عمل به چنین واجبی وفای به نذر محسوب نمی‌شود. وفای به نذر در صورتی است که یک واجب نفسی- که نفسیت آن احراز شده باشد- را انجام دهد. در مورد هیئت افعل هم همین‌طور است یعنی اثر وجوب، فقط در ارتباط با لزوم اتیان بار می‌شود. امّا اگر کسی نذر کرده باشد واجبی را انجام دهد، انجام چیزی که مردّد بین وجوب و استحباب است نمی‌تواند وفای به نذر محسوب شود. اگرچه در اصل لزوم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۹

اتیان، حکم وجوب برآن مترتّب می‌شود.[۳۲۳] به‌نظر ما بیان حضرت امام خمینی رحمه الله بیان بسیار جالب و خوبی است.

بحث در مقام دوّم

اشاره

در مقام دوّم بحث در این است که اگر در دوران بین نفسیت و غیریت اصل لفظی یا حکم عقل وجود نداشته باشد و نوبت به اصول عملیه برسد، آیا مقتضای اصول عملیه چیست؟

کلام مرحوم نائینی

اشاره

مرحوم نائینی در اینجا سه صورت تصویر فرموده و هر صورت را مجرای یک اصلی قرار داده‌اند: صورت اوّل: جایی است که واجب اوّل ۳۲۴]- که نفسی بودنش محرز است- وجوبش فعلیت داشته باشد و ما در نفسی بودن و غیری بودن واجب دیگر تردید داشته باشیم.

علت فعلیت داشتن واجب اوّل، یا این است که واجب مطلق است- با قطع‌نظر از این واجب غیری مردّد- یعنی نسبت به غیر این واجب مردّد، هیچ قید و شرطی ندارد. و یا اینکه اگر مشروط به شرطی است، آن شرطش حاصل شده است. به‌عنوان مثال فرض می‌کنیم شارع وضو را واجب کرده، نماز را هم واجب کرده است و ما- برفرض- نمی‌دانیم که آیا این وضو واجب غیری است یا- مانند خود صلاهٔ- واجب نفسی است؟

حال با توجه به اینکه وجوب صلاهٔ، مشروط به زوال است، چنانچه شک در نفسیت و غیریت وضو، بعد از تحقّق زوال باشد، واجب

اوّل ما- یعنی صلاهٔ- وجوبش فعلیت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۰

خواهد داشت. ایشان می‌فرماید: ابتدا ما باید ملاحظه کنیم که آیا چه فایده‌ای بر نفسیت و غیریت مترتّب است؟ یک ثمره- که ما قبلًا هم متذکر شدیم- مسأله تعدّد عقوبت و عدم تعدّد آن است مرحوم آخوند و شاگردان ایشان- که از جمله آنان محقّق نائینی رحمه الله است- معتقدند استحقاق عقوبت، فقط در ارتباط با مخالفت واجب نفسی است و واجب غیری در عین اینکه وجوب دارد و تکلیف متوجه انسان است ولی بر مخالفت آن استحقاق عقوبتی مترتّب نمی‌شود. بنابراین اگر وضو واجب نفسی باشد دو استحقاق عقوبت مطرح است، یکی بر ترک وضو و یکی بر ترک صلاهٔ. امّا اگر واجب غیری باشد، استحقاق عقوبت فقط بر ترک صلاهٔ مترتّب است. مرحوم نائینی می‌فرماید: اگرچه این ثمره مورد قبول است ولی ما فعلًا کاری با آن نداریم. بلکه ثمره دیگری مورد نظر ماست و آن این است که: اگر کسی بگوید: «من نمی‌خواهم این وضوی واجب را انجام دهم ولی صلاهٔ را- چون واجب نفسی مسلّم است- می‌خواهم انجام دهم. اثر نفسی بودن و غیری بودن وضو در اینجا ظاهر می‌شود: اگر وضو واجب نفسی بوده و ارتباطی به صلاهٔ نداشته باشد، صلاهٔ بدون وضو، یک صلاهٔ صحیح است و مکلّف در ارتباط با صلاهٔ، مخالفتی مرتکب نشده است. امّا اگر وضو واجب غیری باشد، با توجه به اینکه- به‌نظر مرحوم نائینی- وجود واجب نفسی، مشروط به وجود واجب غیری است، [۳۲۵] و معنای این مشروطیت این است

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۱

که اگر واجب نفسی بدون واجب غیری تحقّق پیدا کند، باطل خواهد بود، چون واجب غیری به‌عنوان قید در واجب نفسی است و اگر کسی واجبی را بدون قید آن انجام دهد، آن واجبْ باطل خواهد بود. پس نتیجه این می‌شود که اگر کسی صلاهٔ بدون وضو بخواند، چنانچه وضو واجب نفسی باشد، صلاتش صحیح است و چنانچه واجب غیری باشد، صلاتش باطل است و ریشه صحت و بطلان هم همان اشتراط و عدم اشتراط است. اگر وجود صلاهٔ، مشروط به وجود وضو باشد، صلاهٔ باطل خواهد بود ولی اگر اشتراطی در کار نبوده و وضو یک واجب نفسی مستقل باشد، صلاهٔ صحیح خواهد بود. پس درحقیقت، شک شما در دوران بین نفسیت و غیریت به شک در اشتراط و عدم اشتراط برگشت می‌کند. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: «در اینجا اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود زیرا در اقل و اکثر ارتباطی، اگر ما شک در شرطیت یک شیء و عدم شرطیت آن داشته باشیم، اصالهٔ البراءهٔ را جاری می‌کنیم. عقل حکم به جریان برائت می‌کند. قاعده قبح عقاب بلابیان، نفی شرطیت می‌کند و وجوب غیری منتفی می‌شود. البته ما با این اصالهٔ البراءهٔ نمی‌خواهیم عنوان نفسیت را ثابت کنیم، ولی اثری که بر واجب نفسی مترتّب می‌شود، در اینجا پیاده می‌کنیم. پس اگر کسی- مثلًا- نذر کرده باشد که یک واجب نفسی را انجام دهد، انجام چنین واجبی که با اصالهٔ البراءهٔ غیری بودن آن نفی شده، نمی‌تواند به‌عنوان وفای به نذر او محسوب گردد. همان‌طور که مثبتات استصحاب، حجّیت ندارد، مثبتات اصالهٔ البراءهٔ هم حجّیت ندارد، هرچند اصالهٔ البراءهٔ عقلی باشد، چون اصالهٔ البراءهٔ مطلقاً یک اصل عملی است، خواه دلیل آن حدیث رفع باشد یا قاعده قبح عقاب بلا بیان. در نتیجه با اصالهٔ البراءهٔ، شرطیت و غیریت از بین می‌رود[۳۲۶] و ما غیر از این هدفی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۲

نداریم. ما می‌خواهیم این معنا را ثابت کنیم که در این صورت اگر کسی صلاهٔ را بدون وضو خواند، صلاتش صحیح است.[۳۲۷] بررسی صورت اوّل: مرحوم نائینی مسأله ما نحن فیه را از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی دانسته و فرمودند: «شک در شرطیت و عدم آن در اقل و اکثر ارتباطی مجرای برائت است». درحالی‌که این مطلب هم از نظر صغری مورد بحث است و هم از نظر کبری. اشکال اوّل (اشکال صغروی): همان‌طور که در مقام اوّل گفتیم، مسأله واجب غیری به این برنمی‌گردد که یک اشتراطی در واجب نفسی به‌وجود بیاورد. ایشان مثالهایی- از قبیل وضو و امثال این‌ها- را ملاحظه کردند و خیال کردند که این یک ضابطه کلّی است.

درحالی‌که بحث ما در مقدّمه واجب اختصاص به مقدّمات شرعیه ندارد بلکه شامل مقدّمات عقلیه و عادیه هم می‌شود. و از طرفی همه مقدّمات شرعیه هم معلوم نیست که مثل وضو در ارتباط با نماز باشد. البته در خارج این‌طور است که تا وقتی مقدّمه حاصل نشود، ذی المقدّمه تحقّق پیدا نمی‌کند ولی این به‌معنای این نیست که وجود مقدّمه به‌صورت شرطیت در مأمور به بودن ذی المقدّمه دخالت دارد، به‌گونه‌ای که مأمور به اصلی، «ذی المقدّمه مقیّد به وجود مقدّمه» باشد نه خود «ذی المقدّمه».

لازمه مقدّمیت و وجوب غیری یک چنین چیزی نیست. وقتی مولا امر به «بودن بر پشت‌بام» می‌کند، مأمور به عبارت از: «بودن بر پشت‌بام» است بدون اینکه قید و شرطی داشته باشد ولی درعین‌حال همین مأمور به بدون قید و شرط اگر بخواهد در خارج تحقّق پیدا کند، بدون «نصب نردبان» امکان عادی ندارد. پس این درست نیست که مسأله مقدّمیت و وجوب غیری را ملازم با مسأله تقیید و اشتراط دانسته تا شک در غیریت و نفسیت به این برگردد که آیا مأمور به- که عبارت از واجب نفسی مسلّم است- قید دارد یا نه؟ تا شما به‌عنوان اینکه امر دائر بین اقل و اکثر ارتباطی است، اصالهٔ البراءهٔ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۳

را جاری کنید. ما نحن فیه اصلًا صغرای اقل و اکثر ارتباطی نیست. اقل و اکثر ارتباطی مربوط به جایی است که ما شک در جزئیت یا شرطیت چیزی برای مأمور به داشته باشیم و اینجا چنین شکّی نداریم. ما در اینجا شک داریم که آیا وجوب «نصب نردبان» وجوب غیری است یا نفسی؟[۳۲۸] و این ربطی به اقل و اکثر ارتباطی ندارد. اشکال دوّم (اشکال کبروی): برفرض که ما نحن فیه صغرای اقل و اکثر ارتباطی باشد ولی در مورد شک در شرطیت و عدم آن در اقل و اکثر ارتباطی جریان اصالهٔ البراءهٔ مورد اتفاق نیست. شیخ انصاری رحمه الله در رسائل قائل به اصالهٔ البراءهٔ شده است، چون- به‌نظر ایشان- علم اجمالی، منحل به علم تفصیلی و شک بدوی خواهد شد.[۳۲۹] مرحوم آخوند در کفایه معتقد است که در اقل و اکثر ارتباطی نمی‌توان اصالهٔ البراءهٔ را پیاده کرد و انحلالی که مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده مستلزم محال است.[۳۳۰] ولی آنچه تعجّب‌آور است این است که مرحوم نائینی در بحث اقل و اکثر ارتباطی قائل به تفصیل شده می‌گوید: «اگر شک در اقل و اکثر ارتباطی در مورد جزئیت باشد، اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود، امّا اگر در مورد شرایط باشد، اصالهٔ البراءهٔ جاری نمی‌شود».[۳۳۱] بنابراین برفرض که ما نحن فیه صغرای اقل و اکثر ارتباطی باشد، طبق مبنای خود ایشان نمی‌توانیم اصالهٔ البراءهٔ را جاری کنیم بلکه مجرای اصالهٔ الاشتغال است، چون

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۴

خود ایشان آن را از قبیل شک در شرطیت می‌داند.[۳۳۲] صورت دوّم: جایی است که واجب اوّل- که نفسی بودنش محرز است- وجوبش فعلیت نداشته باشد و ما در نفسی و غیری بودن واجب دیگر تردید داشته باشیم.

به‌عنوان مثال اگر شارع وضو را واجب کرده، نماز را هم واجب کرده است و ما- برفرض- نمی‌دانیم که آیا این وضو واجب غیری است یا- مانند خود صلاهٔ- واجب نفسی است؟ با توجه به اینکه وجوب صلاهٔ، مشروط به زوال است، اگر شک در نفسیت و غیریت وضو، قبل از تحقّق زوال باشد، واجب اوّل- یعنی صلاهٔ- وجوبش فعلیت نخواهد داشت. در این صورت ما می‌دانیم که ایجابی نسبت به وضو وجود دارد ولی نمی‌دانیم که آیا وضو واجب نفسی است یا غیری؟ اگر واجب نفسی باشد، وجوب وضو همین قبل از ظهر فعلیت دارد. امّا اگر وضو واجب غیری باشد، در صورتی وجوب آن فعلیت پیدا می‌کند که ذی المقدّمه، وجوب فعلی پیدا کرده باشد. و چون وجوب صلاهٔ نمی‌تواند قبل از زوال فعلیت پیدا کند، وجوب وضو هم نمی‌تواند قبل از زوال فعلیت داشته باشد.

مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا یک اصالهٔ البراءهٔ جریان دارد و یک استصحاب.

اصالهٔ البراءهٔ حکم می‌کند که صلاهٔ مشروط به وضو نیست. بنابراین اگر کسی بعد از زوال، بدون وضو نماز بخواند، اصالهٔ البراءهٔ حکم به صحت صلاهٔ او می‌کند. از طرفی یک استصحاب هم وجود دارد، زیرا ما وقتی قبل از زوال، در وجوب و عدم وجوب وضو شک می‌کنیم، چنانچه وضو واجب نفسی باشد، قبل از زوال هم ثابت است و چنانچه واجب غیری باشد، نمی‌تواند قبل از فعلیت

وجوب صلاهٔ، وجوب پیدا کند. پس ما شک داریم که آیا وضو قبل از زوال واجب است یا نه؟ استصحاب حکم می‌کند به اینکه تا وقتی یقین به وجوب وضو نکرده‌اید- یعنی قبل از زوال- بنا را بر عدم وجوب وضو بگذارید.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۵

این دو اصل، دو نتیجه مخالف با یکدیگر دارند. نتیجه استصحاب عدم وجوب وضو تا موقع زوال، این است که وضو حکم واجب غیری را دارد. ولی نتیجه اصالهٔ البراءهٔ از شرطیت، این است که وضو حکم واجب نفسی را دارد. می‌فرماید: در اصول عملیه یک چنین چیزی مانع ندارد زیرا ما نمی‌خواهیم با اصالهٔ البراءهٔ عنوان نفسیت را و با استصحاب، عنوان غیریت را ثابت کنیم بلکه بر استصحاب، یک اثر از وجوب غیری و بر اصالهٔ البراءهٔ، یک اثر از وجوب نفسی مترتّب است. اصالهٔ البراءهٔ می گوید: «نماز بدون وضو صحیح است» ولی استصحاب می گوید:

«وضو قبل از ظهر واجب نیست» و جمع بین این دو اثر متخالف در باب اصول عملیه- که احکامی ظاهریه در مورد شک می‌باشند- مانعی ندارد.[۳۳۳] بررسی صورت دوّم: با قطع‌نظر از اشکالی که در مورد اصل برائت مطرح کردیم، بیان ایشان در صورت دوّم بیان خوبی است. صورت سوّم: جایی است که از طرفی در مورد وجوب و عدم وجوب واجب اوّل و از طرفی در مورد نفسی و غیری بودن واجب دوّم تردید داریم. بعد از آنکه اصل وجوب واجب دوّم برای ما معلوم است. مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا نسبت به واجب اوّل- چون مشکوک الوجوب است- اصالهٔ البراءهٔ جریان پیدا می کند. امّا واجب دوّم باید اتیان شود، زیرا علم به وجوب آن داریم. و به تعبیر علمی: این از باب توسط در تنجیز است، یعنی اصل تنجّز حکم روشن است ولی واسطه در تنجیز، مشکوک است.[۳۳۴]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۶

بررسی صورت سوّم: اشکالی که به‌نظر می‌رسد، در مورد حکم این صورت نیست بلکه راجع به این است که ما صورت سوّم را چگونه باید تصویر کنیم تا از صور ما نحن فیه باشد؟ مسأله مورد بحث ما این بود که یک واجبی، اصل وجوبش مسلّم باشد ولی در نفسیت و غیریت آن تردید داشته باشیم. امّا جایی که تردید ما به اصل مقسم هم سرایت کند و احتمال عدم وجوب در کار باشد، مسأله دوران بین نفسیت و غیریت مطرح نمی‌باشد. به‌همین‌جهت ما در ابتدای بحث دوران بین نفسی و غیری گفتیم: دوران بین نفسیت و غیریت در جایی است که ما دو واجب داشته باشیم که یکی از آنها نفسی بودنش مسلّم باشد امّا نسبت به نفسی و غیری بودن واجب دوّم تردید داشته باشیم. امّا اگر فقط یک واجب داشته باشیم، نمی‌توانیم دوران بین نفسیت و غیریت را مطرح کنیم. اگر مولا- یک دستور داد، چگونه می‌توان احتمال غیری بودن آن را داد؟ اگر واجب غیری باشد، واجب نفسی‌اش کدام است؟ واجب غیری تابع واجب نفسی است. صورت سوّمی را که مرحوم نائینی مطرح کرده، تقریباً همین‌طور است. اگرچه به وضوحِ مثالی که ذکر کردیم نیست. ایشان می گوید:[۳۳۵] «وجوب وضو برای ما معلوم و وجوب صلاهٔ برای ما مشکوک است»، ما می گوییم: «آیا شما بنا بر بعضی از تقادیر، علم به وجوب وضو دارید یا بنا بر جمیع تقادیر؟ اگر فرض کنیم دلیلی- غیر از اصالهٔ البراءهٔ- بر عدم وجوب صلاهٔ قائم شد، آیا باز هم شما علم به وجوب وضو و شک در نفسیت و غیریت آن دارید؟ اگر چنین باشد، غیریت آن را چگونه توجیه می کنید؟» پس اینکه از یک طرف شما می گویید: «ما علم به وجوب وضو داریم»- که معنای آن علم داشتن به وجوب وضو، بنا بر جمیع تقادیر است- و از طرف دیگر می گویید: «ما شک در وجوب نماز داریم»، با هم جمع نمی‌شود. اگر شما شک در وجوب نماز داشته باشید، دیگر شما علم به وجوب وضو، بنا بر جمیع تقادیر، ندارید، بلکه در وضو هم احتمال غیریت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۷

می‌دهید، پس احتمال می‌رود که وضو وجوب نداشته باشد، زیرا در جایی که پای وجوب غیری مطرح باشد، چنانچه ذی المقدّمه مشکوک الوجوب باشد، مقدّمه هم مشکوک الوجوب می‌شود. در نتیجه اصل تصویر این مسئله در ارتباط با ما نحن فیه، مورد

اشکال است. علاوه بر اینکه شما اصالهٔ البراءهٔ را در ارتباط با صلاهٔ جاری می‌کنید و از طریق اصالهٔ البراءهٔ، عدم وجوب آن را ثابت می‌کنید، ولی درعین‌حال حکم به وجوب اتیان وضو می‌کنید. ممکن است کسی بگوید: «این اشکال در مورد صورت دوّم هم جریان دارد». ما می‌گوییم: «در صورت دوّم، اگرچه ما فرض قبل از زوال را مطرح کردیم و قبل از زوال، وجوب صلاهٔ، فعلیت نداشت ولی درعین‌حال عالم بودیم به اینکه زوال تحقّق پیدا می‌کند و وجوب صلاهٔ- که معلّق بر زوال است- قطعاً فعلیت پیدا خواهد کرد. به‌عبارت دیگر: در آنجا یقین داشتیم که یک ساعت دیگر، تکلیفی- به‌لحاظ تحقّق یافتن شرطش- فعلیت پیدا خواهد کرد امّا در صورت سوّم، اصل این تکلیفْ مشکوک است و وقتی اصل تکلیفْ مشکوک شد، شک به مقدّمه- یعنی وضو- هم سرایت می‌کند، و اگر مشکوک شد، ما دیگر علم به وجوب وضو بر جمیع تقادیر نداریم.

بلکه علم داریم که اگر وضو واجب نفسی باشد، انجام آن واجب است. امّا برفرض غیری بودن آن دیگر نمی‌توانیم علم به وجوب آن داشته باشیم، زیرا ذی‌المقدّمه‌ای ندارد تا محکوم به وجوب شود. در کفایه و کتب اصولی دیگر، در ذیل بحث واجب نفسی و غیری مباحثی را متعرض شده‌اند که لازم است به بررسی آنها بپردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۸

بحث اوّل: مسأله ثواب و عقاب در واجب نفسی و غیری

مرحوم آخوند می‌فرماید: یکی از فرق‌های واجب نفسی و غیری این است که در واجب نفسی، ثواب و عقاب مطرح است ولی در واجب غیری مطرح نیست، یعنی موافقت واجب نفسی موجب استحقاق ثواب و مخالفت آن موجب استحقاق عقاب است ولی واجب غیری نه موافقتش موجب استحقاق ثواب است و نه مخالفت آن موجب استحقاق عقاب. ایشان برای اثبات مدّعای خود، به دو دلیل تمسّک می‌کند، که در واقع به یک دلیل برگشت می‌کنند. دلیل اوّل: ما وقتی مسأله ثواب و عقاب را با عقل مطرح می‌کنیم، عقل به ما می‌گوید: «اگر ذی‌المقدّمه‌ای دارای مقدّمات متعدّدی بود و این مکلّف، مقدّمات متعدّد را اتیان کرد و به دنبال آن، ذی المقدّمه را انجام داد، فقط دستور مولا را موافقت کرده است و تکثّر و تعدّد مقدّمات نقشی در استحقاق ثواب ندارد». در مثال‌های عادی هم همین‌طور است. اگر مولایی به عبدش گفت: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»- که دخول سوق، واجب غیری و اشتراء لحم واجب نفسی است- وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم، عقل می‌گوید: «دخول سوق، اگرچه مأمور به واقع شده ولی چون غرض اصلی مولاـ عبارت از اشتراء لحم بوده، فقط موافقت «اشتر اللّحم» موجب استحقاق ثواب است و موافقت «ادخل السوق» موجب استحقاق ثواب نمی‌شود. در جانب مخالفت آن‌هم همین‌طور است. اگر عبد به بازار نرفت تا به دنبال آن، خرید لحم صورت گیرد، عقل نمی‌گوید: «اینجا دو استحقاق عقوبت در کار است: یکی برای عدم دخول سوق و دیگری برای عدم اشتراء لحم». در اینجا عقل فرقی نمی‌بیند بین کسی که اصلًا به بازار نرفته و بین کسی که به بازار رفته ولی لحم را خریداری نکرده است. درحالی‌که اگر در واجب غیری استحقاق ثواب و عقاب مطرح بود باید بین این دو نفر فرق وجود داشته باشد.

مولا می‌گوید: هدف من اشتراء لحم بوده و این هدف تحقّق پیدا نکرده است. دلیل دوّم: مسأله ثواب از لوازم قرب به مولا و عقاب از لوازم بُعد از مولاست و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۹

موافقت و مخالفت واجب غیری برای انسان قرب و بُعد نمی‌آورد.[۳۳۶] ممکن است کسی بگوید: اگر مقدّمه هیچ نقشی در ثواب و عقاب ندارد پس روایاتی که این همه ثواب را نسبت به قدم‌هایی که در راه حج یا زیارت قبر امام حسین علیه السلام برداشته شود مطرح کرده‌اند، چگونه توجیه می‌شود؟[۳۳۷] درحالی‌که تردیدی در مقدّمیت آن قدم‌ها وجود ندارد. آیا این روایات برخلاف

حکم عقـل است؟ مرحوم آخونـد در پاسـخ می‌فرمایـد: در اینجـا دو راه حل وجود دارد: راه اوّل:[۳۳۸] عقل نمی گویـد: «خدا نباید ثواب بدهد» بلکه می گوید: «عبد استحقاق ثواب از خداوند ندارد». پس روایات را حمل بر تفضّل کرده و می گوییم: درست است که نسبت به واجب غیری و مستحب غیری، هیچ گونه استحقاق ثوابی در کار نیست ولی خداوند تفضّلًا خواسته است این پاداش‌ها و ثواب‌ها را به عبـد بدهـد. راه دوّم: اینکه مـا می گوییم: «عقـل، در ارتباط با مقـدّمه، استحقاق ثواب و عقاب را مطرح نمی کنـد» در جـایی است که نفس مقـدّمه را- من حیث هی- ملاحظه کنیم. نفس مقـدّمه، وجـوب غیری دارد و خـواهیم گفت که واجب غیری ملازم بـا توصّلیت است و قصـد قربت در آن معتبر نیست. امّا اگر داعی بر اتیان مقـدّمات، شـروع در موافقت یک امر نفسـی باشـد استحقاق ثواب برآن مترتّب است. مثلًا کسـی که لباسـش را برای پـاک بودن تطهیر می کنـد، استحقاق ثواب نـدارد. امّا کسـی که لباسش را برای استفاده در نماز تطهیر می کند، استحقاق ثواب دارد. با اینکه انسان به هر داعی و انگیزه‌ای که لباسش

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۰

را تطهیر کند، با آن می‌تواند نماز بخواند. کسـی که لباس خود را به داعی استفاده در نماز تطهیر می کند، غیر از مسأله طهارت ثوب و تطهیر آن، عنوان دیگری به ذی المقدّمه داده می‌شود که آن عنوان موجب استحقاق ثواب بر مقدّمه است، زیرا به مقتضای روایت «أفضـل الأعمال أحمزها»[۳۳۹]، عنـوان «أحمزیت» و «أشـقّیت» مـوجب فضـیلت و اسـتحقاق ثـواب است. اینجـا ذی المقـدّمه عنـوان «أحمزیت» را پیـدا می کنـد، زیرا اگر ذی المقـدّمه نبود، این شـخص مقـدّمات را انجام نمی‌داد. و تنها این امر نفسـی- نسـبت به ذی المقدّمه- سبب شده است که او به سراغ مقدّمات برود. در باب سفر حج و زیارت کربلاء، اگر قدم‌ها به‌عنوان تجارت برداشته شود، اگرچه این شـخص موفق شـده حـج و زیـارت کربلاء را انجام دهـد ولی این قـدم‌ها موجب تحقّق عنوان «أحمزیت» در مورد حـج و زیارت کربلا نشده است و استحقاق ثواب در ارتباط با آنها مطرح نیست. امّا اگر از قدم اوّل، هدفش رسیدن به مطلوب شارع باشد، استحقاق ثواب در مورد او مطرح است.[۳۴۰]

تحقیق در مورد ثواب و عقاب و بررسی کلام مرحوم آخوند

در مورد ثواب و عقاب نظرات مختلفی وجود دارد: جماعتی از بزرگان فلاسـفه معتقدنـد: ثواب عبارت از صورت‌های زیبایی است که نفس انسان از دیدن آنها لذت می‌برد و آن صورت‌ها دارای دو خصوصـیت است: ۱- نفس انسان با انس به آنها همیشه در حال مسرّت و التذاذ است. ۲- نفس انسان را برای کمالات بالاتر و مقامات بالاتر مستعد می کند. امّا عقاب عبارت از صورت‌های قبیحی است که نفس انسان از دیـدن و مصاحبت با آنها در حال رنج و ناراحتی و گرفتاری خواهد بود و این صورت‌ها نفس انسان را برای انحطاط و سیر نزولی بیشتر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۱

مستعد می کنـد. فلاسـفه می گوینـد: صورت‌هـای زیبـا، تجسم کارهای نیکی است که انسان انجام داده و صورت‌های قبیـح، تجسم کارهای زشتی است که انسان مرتکب شده است.

زیبـایی و قبـح هریـک از این صورت‌هـا متناسب بـا عملی است که انسـان انجام داده و این صورت‌ها در عالم برزخ و قیامت ملازم انسـان خواهـد بود و هریک از آنها، آثار مربوط به خود را در انسان پیاده می کننـد.[۳۴۱] دقّت در بعضـی از آیات و بلکه بعضی از حکایات هم این معنا را تأیید می کند.[۳۴۲] مثلًا آیه شریفه (یومَ تَجِدُ کُلُّ نفسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیرٍ مُحْضراً وَ ما عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أنَّ بَینها و بینَه أمَداً بَعیداً)[۳۴۳] می‌فرمایـد: «روزی که نفس انسان کار خیری را که انجام داده می‌یابد» ملاحظه می‌شود که در اینجا اضـافه و مضـافی در کـار نیسـت، مفعـول (تَجِـدُ) عبـارت از (مـا عَمِلَتْ مِن خیرٍ) است. یعنی کـار خیری را که انجـام داده می‌یابـد و

(مُحْضَراً) یعنی «حاضراً عنده». با توجه به اینکه عمل خیر انسان چیزی نیست که اتّصاف به حضور پیدا کند، معنای آیه این می‌شود که این عمل خیر، تجسّم و تمثّلی دارد و درحقیقت، متصوّر به یک صورت متناسب با خودش می‌باشد این صورت، همانند لازمه وضعی عمل است و انسان آن صورت را در مقابل خودش حاضر می‌بیند.

سپس می‌فرماید: (وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سوءٍ) یعنی کار بدی را هم که انجام داده، نزد خودش حاضر می‌بیند. ولی با توجه به اینکه عمل سوء انسان چیزی نیست که اتّصاف به حضور داشته باشد، معنای آیه این می‌شود که عمل زشت انسان، متمثّل به یک صورت قبیحی است که انسان گناه‌کننده این صورت را نزد خودش حاضر می‌بیند. نکته لطیف‌تری که در آیه وجود دارد جمله (تَوَدُّ لَوْ أنَّ بَینها و بینَه أمَداً بَعیداً) است که می‌فرماید: «وقتی عمل زشت انسان به‌صورتی قبیح تجسّم پیدا کرد و ملازم انسان

شد، نفس انسانی دوست دارد که چقدر خوب بود بین او (یعنی نفس) و این عمل سوء، فاصله دوری بود تا او مجبور نباشد که با این عمل سوء مصاحبت داشته باشد. بنابراین آیه شریفه فوق دلالت خوبی بر تجسّم اعمال دارد، البته به‌شرط اینکه ما در معنای آن تصرّف نکنیم و آن را به «یوم تجد کلّ نفس ثواب ما عملت من خیر محضراً و عقاب ما عملت من سوء ...» معنا نکنیم. این تصرّفی است که وجهی برای آن دیده نمی‌شود. فاعل در آیه شریفه عبارت از خود انسان و مفعول آن‌هم عبارت از «نفس عمل خیر» و «نفس عمل شر» است. و این معنایش همان تجسّم عمل و تمثّل آن به صورت زیبا در ناحیه عمل خیر و به‌صورت قبیح در ناحیه عمل شر است. همچنین از آیه شریفه (فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرّةٍ خَیراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذرّةٍ شرّاً یَرَهُ)[۳۴۴] استفاده می‌شود که انسان هر عملی را انجام می‌دهد همان عمل را می‌بیند، زیرا نفرموده است: «من یعمل مثقال ذرة خیراً یری ثوابه و من یعمل مثال ذرة شرّاً یری عقابه». در روایتی از امام زین العابدین علیه السلام وارد شده است که می‌فرماید: «آیه (فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرّةٍ خَیراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذرّةٍ شرّاً یَرَهُ) از محکم‌ترین آیات قرآن است».[۳۴۵] لذا آیه‌ای که در این درجه قرار گرفته و هیچ شائبه متشابه بودن در آن مطرح نیست دلالت می‌کند که آنچه انسان مشاهده خواهد کرد نفس عمل است. و لازمه این معنا همان تجسّم و تمثّل قهری عمل است. البته نه به این معنا که مسأله جعل و قرارداد در کار باشد بلکه صورت‌های زیبا و زشت، لازمه وضعی اعمال خوب و بد هستند. بعضی از حکایات هم در این زمینه ذکر شده که این معنا را تأیید می‌کند. از جمله اینکه از بعضی افراد که اهل حال بوده و دید مخصوصی داشته‌اند نقل شده است که

یک‌وقت در قبرستانی مشاهده می‌کند که پس از دفن یک جنازه، قیافه‌ای بسیار نورانی و جالب وارد قبر شد، پس از چند لحظه قیافه‌ای بسیار ظلمانی و وحشتناک هم داخل قبر شد. البته ما نمی‌خواهیم روی این حکایات تکیه کنیم ولی این‌ها هم بی‌پایه نیست.

حال اگر ما مسأله تجسّم اعمال را پذیرفتیم باید عنوان «استحقاق» را کنار بزنیم.

و بگوییم: «لازمه عمل خوب، تجسّم و تمثّل به‌صورت زیبا و لازمه عمل بد، تجسّم و تمثّل به‌صورت قبیح و زشت است و عنوان «استحقاق» نه در جانب ثواب مطرح است و نه در جانب عقاب». اگر ما در جانب واجبات نفسیه، مسأله ثواب و عقاب را این‌گونه مطرح کردیم، در جانب واجبات غیریه می‌گوییم: اگر بخواهیم بحث کنیم که آیا همان‌طور که در واجبات نفسیه، تمثّل و تجسّم مطرح است، در واجبات غیریه هم تمثّل و تجسّم وجود دارد؟ این دیگر به بحث از حقایق اشیاء و لوازم آنها برگشت می‌کند. به این برگشت می‌کند که ببینیم آیا فلان چیز، فلان لازم وضعی را دارد یا نه؟ و این از بحث اصول خارج است و در علم اصول نمی‌توان آن را تعقیب کرد. بلکه یک مسأله کلامی است. علاوه بر اینکه در علم کلام هم روی عنوان «استحقاق ثواب» و «استحقاق عقاب» بحث می‌شود». امّا اگر این حرف را در جانب واجبات نفسیه نپذیرفتیم، ما هستیم و ظاهر آیات و روایات که بر ثواب و عقاب نسبت به اعمال دلالت می‌کنند. در اینجا مسئله دارای دو صورت است: ۱- یک وقت ما ثواب و عقاب را مربوط به جعل مولا دانسته و

می گوییم: «ثواب، پاداشی است که مولاـ جعل کرده، عقاب هم مجازاتی است که خود مولا جعل کرده است. همان‌طور که گاهی مولای عرفی دستوری را نسبت به عبدش صادر کرده و قبل از اینکه عبد موافقت یا مخالفت کند به او می گوید: اگر این دستور مرا موافقت کردی فلان پاداش را به تو می‌دهم» این چیزی است که مولا در مقابل موافقت امر خودش

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۴

ملتزم شده و بدون این که مجبور به چنین التزامی باشد، تفضّلًا چیزی را جعل می کند.

و یا در جانب مخالفت آن می گوید: «اگر این دستور مرا مخالفت کردی فلان عقوبت را نسبت به تو انجام می‌دهم». در این موارد که پای جعل در میان است، مسئله تابع جعل مولا می‌شود. هرجا مولا ثوابی جعل کرد، آن ثواب مترتّب می‌شود و هرجا عقابی جعل کرد، آن عقاب مترتّب می‌شود و این جعل، اختصاصی به واجبات نفسیه ندارد بلکه شامل واجبات غیریه هم می‌شود. بر این اساس، روایات وارده در مورد ثواب قدمهایی که به‌سوی حج یا زیارت امام حسین علیه السلام برداشته می‌شود پاسخ داده می‌شود. یعنی می گوییم: «خود مولاـ یک چنین ثواب‌هایی را در مورد این واجبات غیریه مطرح کرده است». شارع مقدّس همان‌طور که در مقابل بسیاری از واجبات نفسیه، جعل ثواب کرده، در مقابل بسیاری از واجبات غیریه هم جعل ثواب کرده است. البته این دلیل نمی‌شود که اگر مولاـ در مقابل بعضی از واجبات غیریه، ثوابی را جعل کرده است، باید در ارتباط با همه واجبات غیریه، جعل ثواب کند. همان‌طور که اگر بر بعضی از واجبات نفسیه ثوابی را مترتّب کرد، ملازم با این نیست که حتماً باید برای واجبات نفسیه دیگر هم جعل ثواب کند. ۲- اگر مسأله جعل مولا را کنار بزنیم،[۳۴۶] این سؤال مطرح می‌شود که آیا چه دلیلی بر استحقاق ثواب در مقابل واجبات نفسیه وجود دارد؟[۳۴۷] مولاـیی که مالک به تمام معنای انسان است ملکیت او هم به نحو حقیقی است. اصل وجود را به انسان عنایت کرده و به دنبال آن نعمت‌های زیادی در اختیار او قرار داده به‌گونه‌ای که (وَ إِن تَعُدّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها)[۳۴۸]، حال این خدا به انسان دستور داده که در هر شبانه‌روز، باید هفده رکعت نماز بخوانی. چه کسی گفته: ما در مقابل انجام این عمل استحقاق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۵

ثواب داریم؟ یا در موالی عرفیه، مولایی که مالک عبد خود می‌باشد[۳۴۹] و همه مخارج او را تأمین می کند، اگر به عبد خودش فرمانی داد، چرا در مقابل انجام آن، استحقاق پاداش پیدا کند؟ مولویت مولای عرفی اقتضا می کند که دستور او باید اطاعت شود، چه رسد به مولویت خداوند متعال. پس اینکه ما خیال کنیم با انجام دو رکعت نماز صبح استحقاق ثواب و پاداش پیدا می کنیم و همان‌طور که طلبکار می‌تواند دین خود را از مدیون طلب کند، ما هم می‌توانیم از خداوند مطالبه پاداش خود را بنماییم، این‌طور نیست. اگر مولایی عرفی در مقابل انجام اوامرش پاداش‌هایی را جعل نکند کسی نمی‌تواند او را سرزنش کند، حال خداوندی که این همه نعمت را در اختیار انسان قرار داده که انسان حتی نمی‌تواند حقیقت گوشه‌ای از آنها را درک کند- چه رسد به اینکه بخواهد شکر آنها را ادا کند- اگر در شبانه‌روز یک تکلیف نیم‌ساعتی هم برای انسان قرار داد، چگونه ما می‌توانیم پس از انجام آن عمل خود را مستحق ثواب دانسته و از او درخواست پاداش بنماییم؟ واقعیت این است که در مورد واجبات نفسیه، یک چنین استحقاق ثوابی وجود ندارد. خلاصه اینکه مسأله اطاعت و عصیان و آثاری که بر آنها مترتّب است، مربوط به عقل است و عقل هم این مسئله را نه تنها در مورد خداوند بلکه نسبت به جمیع موالی عرفیه مطرح می کند. در مورد موالی عرفیه ما می‌بینیم که نفس دستور مولاـ موجب استحقاق ثواب نیست در مورد خداوند هم همین‌طور است. البته فرقهایی بین مولویت موالی عرفیه با مولویت خداوند وجود دارد. از جمله اینکه مولویت و مالکیت‌های عرفی از امور اعتباری است. اصلًا خود حرّیت و رقّیت و ملکیت از امور اعتباری هستند، ولی مالکیت خداوند، به‌صورت حقیقی است. آنجا عنوان خالقیت مطرح است. وقتی ما می گوییم: «إِنّا لِلّه» غیر از این است که بگوییم: «زید ملک لمولاه» یا «هذه الدار لزید».

درست است که در همه این‌ها کلمه «لام» به‌کاررفته‌است، ولی مالکیت در مورد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۶

انسان اعتباری است امّا مالکیت و مملوکیت در مورد «إنّا للّه» از شئون خالقیت خداوند و قیومیت حضرتش می‌باشد. فرق دیگر این است که موافقت اوامر موالی عرفیه معمولًا دارای نفع برای مولا و مخالفت آن دارای ضرر برای مولاست ولی اوامر خداوند این‌گونه نیست، بلکه همان‌طور که شایع است، اوامر تابع مصالحی است که در مأمور به وجود دارد. امّا این مصالح عائد خود عبد می‌شود عبد اگر نماز بخواند، برای او معراجیت حاصل می‌شود.

مفاسد هم ضررش متوجه خود عبد می‌شود. حال چنین مولایی با چنین کیفیتی به عبد دستور داده نماز بخواند، فایده نماز هم عاید خود عبد می‌شود، چگونه می‌توان گفت: «عبد در این صورت استحقاق ثواب دارد، مثل استحقاقی که طلبکار نسبت به مدیون دارد»؟ درحالی‌که جعل هم در کار نیست؟

چنین تعبیری بدون ملاک است و عقل حتی آن را در مورد موالی عرفیه هم مطرح نمی‌کند چه رسد در مورد خداوند متعال، با آن خصوصیاتی که مطرح کردیم. این تعبیر مانند این است که در اوامر ارشادی کسی پس از انجام دادن مأمور به درخواست پاداش از آمر بنماید. مثل اینکه طبیبی به بیمار خود امر کند که فلان دوا را مصرف کن تا بیماریت خوب شود و او پس از مصرف دوا و خوب شدن، از طبیب درخواست پاداش نماید. بنابراین ما نمی‌توانیم در اینجا مسأله استحقاق ثواب را مطرح کنیم. بله اگر جعل در کار بود، می‌توانستیم استحقاق ثواب را مطرح کنیم، زیرا خداوند می‌توانست جعل نکند، امّا وقتی جعل کرد ما در مقابل انجام عمل استحقاق ثواب پیدا می‌کنیم. البته تصوّر نشود که وقتی ما می‌گوییم: «در صورت عدم جعل، استحقاق ثواب در کار نیست»، می‌خواهیم استحقاق عقوبت را هم نفی کنیم. خیر، استحقاق عقوبت مسأله‌ای عقلی است که در مورد مخالفت موالی عرفیه هم مطرح است. اینکه مولایی عبد خود را به جهت مخالفت اوامرش مؤاخذه و عقوبت کند، در آنجا حق به مولا برمی‌گردد. اگرچه ما در عبادات، هم ثواب و هم عقاب را در مورد عبد مطرح می‌کنیم ولی بین ثواب و عقاب این فرق وجود دارد که حق ثواب، اضافه به عبد می‌شود، امّا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۷

عقوبت اضافه به مولا- پیدا می‌کند. مولا- حق دارد که در برابر مخالفت اوامرش، مؤاخذه و عقوبت کند. در مورد ثوابْ ما از نظر عقل، حقّی برای عبد ملاحظه نمی‌کنیم امّیا در مورد عقاب عقل برای مولا حق قائل است. این در مورد واجبات نفسیه بود. و اگر واجبات نفسیه این‌طور شد، در واجبات غیریه، فقط در ارتباط با استحقاق عقوبت بحث می‌شود، امّا استحقاق ثواب بحثی ندارد زیرا وقتی در واجب نفسی استحقاق ثواب مطرح نبود، در واجب غیری به طریق اولی مطرح نخواهد بود. در صورت پذیرفتن استحقاق ثواب و استحقاق عقاب در مورد واجبات نفسیه، آیا بین واجبات نفسیه و واجبات غیریه فرقی وجود دارد؟ در اینجا بحث در این است که برفرض ما هم مثل مرحوم آخوند و دیگران قائل شویم که در موافقت واجبات نفسیه، استحقاق ثواب برای عبد و در مخالفت آنها حق عقوبت برای مولا- وجود دارد، آیا فرقی بین واجبات نفسیه و واجبات غیریه وجود دارد؟ ظاهراً- همان‌طور که مرحوم آخوند قائل شده است- بین واجبات نفسیه و غیریه فرق وجود دارد و واجبات غیریه از دایره ثواب و عقاب بیرونند، چون ثواب و عقاب، ارتباط مستقیم با امر مولا و داعویت امر او دارد، یعنی اگر در عبد حالتی پیدا شد که در برابر امر مولا خاضع شد، امر مولا- او را دعوت و تحریک می‌کند به اینکه مأمور به را انجام دهد و در این صورت مسأله استحقاق ثواب و استحقاق عقاب مطرح است. حال به سراغ واجبات غیریه می‌آییم. مولا به عبدش می‌گوید: «بودن بر پشت‌بام بر تو واجب است» و ما می‌دانیم که «بودن بر پشت‌بام» متوقّف بر «نصب نردبان» است. در مقدّمه واجب هم دو قول وجود دارد: کسانی که ملازمه را پذیرفته‌اند، قائل به وجوب غیری شرعی مقدّمه‌اند و کسانی که ملازمه را نپذیرفته‌اند وجوب غیری را انکار کرده‌اند ولی هر دو طرف، لابدیت عقلیه

مقدّمه را قبول دارند. نزاع در این است که آیا علاوه بر لابدّیت عقلیه، یک لزوم شرعی هم برای مقدّمه وجود دارد یا نه؟ حال وقتی مولا به «بودن بر پشت‌بام» امر کرد و «بودن بر پشت‌بام» هم متوقّف بر «نصب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۸

نردبان» است، برای مکلّف یکی از این دو حالت پیش می‌آید: ۱- مکلّف تحت تأثیر داعویت و تحریک امر مولا ـ واقع می‌شود و می‌خواهد امر مولا را موافقت کند. ۲- مکلّف تحت تأثیر امر مولا ـ قرار نگرفته و در مقابل آن مقاومت می‌کند. در صورت اوّل چاره‌ای جز «نصب نردبان» ندارد و وجوب غیری «نصب نردبان» و عدم وجوب غیری آن فرقی نخواهد داشت بلکه لابدّیت عقلیه کفایت می‌کند. این معنایش این است که وجوب غیری در اینجا هیچ‌گونه داعویتی ندارد و به‌عبارت دیگر:

وجود آن با عدمش یکسان است. و چیزی که از نظر عمل خارجی وجودش با عدمش یکسان باشد. چگونه می‌شود بر موافقتش استحقاق ثواب مترتّب شود؟ به‌خلاف ذی المقدّمه، که وجود امر به «بودن بر پشت‌بام» عبد را تحت تأثیر قرار داده و به خاطر حالت انقیادی که در او هست در مقام اطاعت مولا برآمده است و اگر امر مولا نبود «بودن بر پشت‌بام» توسط عبد تحقّق پیدا نمی‌کرد. در نتیجه ما در صورت اوّل، ملاحظه می‌کنیم که وجوب غیری مقدّمه و عدم وجوب غیری آن هیچ‌گونه اثر عملی ندارد. امّا در صورت دوّم که عبد اصلًا نمی‌خواهد تکلیف و امر نفسی مولا ـ را امتثال کند، اینجا هم فرقی نمی‌کند که ما قائل به وجوب غیری مقدّمه باشیم یا قائل نباشیم و چیزی که وجود و عدمش از نظر تأثیر در عمل خارجی یکسان باشد نمی‌تواند موافقتش موجب استحقاق ثواب باشد. در نتیجه ما همان مطلبی که مرحوم آخوند مطرح کردند قبول داریم، البته با بیانی دیگر، و آن این است که اگر ما در واجبات نفسیه، استحقاق ثواب را قائل شویم، لازمه‌اش این نیست که در واجبات غیریه هم همان را بپذیریم، بلکه باید بین واجبات نفسیه و غیریه تفکیک قائل شویم. اشکال: اگر فرض کنیم که یک واجب نفسی- مثلًا- دارای ده مقدّمه است و ما دو مکلّف را درنظر بگیریم که یکی از آن دو مکلّف با تحمل زحمت و مشقت تمام این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۹

ده مقدّمه را انجام داده و خود را برای انجام ذی المقدّمه آماده کرده است ولی در این هنگام موت یا نسیان بر او عارض شده و تکلیف به ذی المقدّمه از او ساقط شد. امّا مکلّف دیگر هیچ‌یک از مقدّمات را انجام نداده ولی در هنگامی که قرار بود تکلیف به ذی المقدّمه توجه پیدا کند، موت یا نسیان بر او عارض شده و تکلیف به ذی المقدّمه از او ساقط شد. در این صورت طبق بیان شما باید گفت: «بین این دو مکلّف، فرقی وجود ندارد، زیرا تکلیف به واجب نفسی از هر دو ساقط شده و در واجبات غیری هم استحقاق مثوبتی در کار نیست». درحالی‌که انسان نمی‌تواند این معنا را بپذیرد و ناچار باید بگوید:

«مکلّف اوّل، در مقابل مقدّماتی که انجام داده استحقاق ثواب دارد امّا مکلّف دوّم- چون هیچ‌یک از مقدّمات را اتیان نکرده است- استحقاق ثواب ندارد». جواب: ما قبول داریم که بین این دو مکلّف، فرق وجود دارد، امّا اینکه فرق میان آن دو، در مسأله استحقاق ثواب و عدم استحقاق ثواب باشد، برای ما قابل قبول نیست.

بلکه این مسئله، مانند مسأله تجرّی و انقیاد است، بنابراین که در تجرّی و انقیاد، استحقاق عقوبت و مثوبت در کار نباشد و متجرّی، فقط استحقاق یک تقبیح عقلی یا عقلایی و منقاد هم استحقاق یک تحسین عقلی یا عقلایی را داشته باشد. عقلاء کسی را که مقدّمات را انجام داده، شخص منقاد به‌حساب آورده و او را تحسین می‌کنند امّا کسی که مقدّمات را انجام نداده، تحسین نمی‌کنند اگرچه او را تقبیح هم نمی‌کنند.[۳۵۰] بنابراین فرق بین این دو از نظر وجود تحسین عقلایی و عدم وجود آن است نه از جهت استحقاق مثوبت و عدم آن. و طبق بیانی که ما مطرح کردیم، در واجبات غیری، اصلًا صلاحیت داعویت وجود ندارد. وجود اوامر غیریه، کالعدم است و چیزی که وجودش کالعدم است نمی‌تواند منشأ استحقاق ثواب باشد. اشکال: اگر فرض کنیم کسی از فاصله نزدیک مکّه و دیگری از نقاط دوردست مکّه به حج رفته و مشکلات بیشتری را متحمل شده است، آیا می‌توان گفت: «این دو

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۰

فرقی ندارند، چون طیّ مسافت جنبه مقدّمیت دارد و انجام مقدّمه موجب استحقاق ثواب نیست و آنچه موجب استحقاق ثواب است، نفس اعمال حج است و اعمال حج هم فرقی برای آن دو ندارد»؟ جواب: پاسخ این اشکال، از کلام مرحوم آخوند معلوم می گردد. و آن این است که گاهی شروع در مقدّمات برای انجام ذی المقدّمه، عنوان دیگری به ذی المقدّمه می‌دهد که سبب زیاد شدن ثواب ذی المقدّمه می‌شود. خود ما هم در تعبیراتمان می گوییم: حج این دو با هم فرق دارد زیرا احمزیت و اشقیت حج کسی که از دوردست آمده، موجب فضیلت و مزیت بیشتر آن می‌شود و درحقیقت، نفس مقدّمه، استحقاق مثوبت ندارد، بلکه مقدّمه سبب شده است که ذی المقدّمه عنوان دیگری پیدا کرده و ثواب بیشتری در ارتباط با آن مطرح باشد. این کلام مرحوم آخوند حرف خوبی است ولی بدان معنا نیست که نفس مقدّمه- بما أنّها واجب غیری- ثواب داشته باشد. البته این حرف بنا بر مبنای معروف است امّا بنا بر آن مبنا که ثواب و عقاب در ارتباط با جعل مولا باشد، مولا حتی می‌تواند بر واجب نفسی استحقاق ثواب را جعل نکند و بر واجب غیری استحقاق ثواب را جعل کند.

اشکال در مورد طهارات سه‌گانه

در مورد وضو و غسل و تیمم، نسبت به اموری که مشروط به این طهارات سه‌گانه است [۳۵۱] دو اشکال مطرح شده است: اشکال اوّل: همان‌طور که گفتیم: واجبات غیریه جنبه مقرّبیت ندارند و استحقاق ثواب در مورد آنها مطرح نیست، درحالی‌که مسأله استحقاق ثواب در طهارات سه گانه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۱

امر روشنی است [۳۵۲] و روایات متعدّدی در ارتباط با آن وارد است.[۳۵۳] پاسخ: ما براساس مبنای خودمان- یعنی جعلی بودن ثواب- خیلی راحت می‌توانیم از این اشکال جواب دهیم، زیرا در این صورت، مسأله ثواب تابع جعل مولاست. ممکن است مولا در برابر بعضی از واجبات غیریه- و حتی واجبات نفسیه- استحقاق مثوبت را جعل نکند و در برابر بعضی از واجبات غیریه استحقاق ثواب را جعل کند. مثلًا چه فرقی بین وضو و تطهیر بدن از نجاست وجود دارد؟ هر دو در ارتباط با بدن مصلّی و به‌عنوان مقدّمه برای صلاهٔ می‌باشند بلکه چه‌بسا تطهیر بدن به‌مراتب سخت‌تر از وضو باشد. درحالی‌که وضو موجب استحقاق ثواب است امّا در مورد تطهیر بدن استحقاق ثواب مطرح نیست. می گوییم: مولا ـ این گونه جعل کرده و برای ما هم لازم نیست که نکته جعل آن را بدانیم. همان‌طور که گاهی موالی عرفیه بین اوامر خودشان تفکیک قائل می‌شوند و در مورد موافقت یک امری پاداش قرار می‌دهند به‌خلاف امر دیگر که بر موافقت آن پاداشی قائل نمی‌شوند. امّا اگر کسی این مبنا را نپذیرد و استحقاق مثوبت را مطرح کند، باید راه حلّ دیگری پیدا کند و با پاسخ از اشکال دوّم، اشکال اوّل نیز حلّ می‌شود. اشکال دوّم: واجبات غیریه، همیشه از واجبات توصلیه می‌باشند[۳۵۴] که در آنها هدف مولا تحقّق مأمور به در خارج است و قصد قربت در آنها اعتبار ندارد،[۳۵۵] زیرا واجبات غیریه، وجودشان کالعدم است و چیزی که وجودش کالعدم است نمی‌تواند مقرّب باشد. درحالی‌که طهارات سه گانه با وجود اینکه واجب غیری هستند ولی قصد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۲

قربت در آنها معتبر است. در اینجا اشکال شده است که آیا منشأ تعبّدیت طهارات سه‌گانه چیست؟ مستشکل می گوید: در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: منشأ تعبّدیت طهارات سه‌گانه، همین وجوب غیری متعلّق به آنها باشد. احتمال دوّم: یک امر نفسی استحبابی به این طهارات سه‌گانه تعلّق گرفته باشد، همان‌طور که یک امر نفسی استحبابی به نماز شب تعلّق گرفته و عبادیت آن را

درست کرده است، زیرا در عبادیتْ لازم نیست که امر امر وجوبی باشد. مستشکل می گوید: هیچ‌یک از این دو احتمال را نمی‌توانیم بپذیریم، زیرا: اگر بخواهیم عبادیت طهارات سه‌گانه را از راه امر نفسی درست کنیم سه اشکال دارد: اوّلًا: برفرض که بتوان امر نفسی را در مورد وضو و غسل جنابت پذیرفت ۳۵۶] ولی در مورد تیمم نمی‌توانیم وجود امر نفسی را بپذیریم درحالی‌که از نظر فتاوی هیچ فرقی بین تیمم و وضو و غسل در مسأله عبادیت و قصد تقرّب وجود ندارد. ثانیاً: چگونه می‌توان طهارات سه‌گانه را هم واجب غیری دانست و هم مستحب نفسی؟ مگر یک عنوان می‌تواند دو حکم داشته باشد، آن‌هم به این صورت که یکی استحباب با قید نفسیت و دیگری وجوب با قید غیریت باشد؟ به‌عبارت علمی: در شیء واحد، به‌عنوان واحد، چگونه دو حکم متغایر جمع می‌شود؟ دو حکمی که هم در وجوب و استحباب تغایر دارند و هم در نفسیت و غیریت؟ ثالثاً: اگر عبادیت طهارات سه‌گانه را از راه امر نفسی استحبابی درست کنید،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۳

لازمه‌اش این است که هرکسی می‌خواهد وضوی عبادی بگیرد باید آن امر استحبابی نفسی را درنظر بگیرد، درحالی‌که وقتی از متشرّعه سؤال شود، «چرا وضو می گیرید؟» می گویند: «به جهت نماز» یعنی چون وضو وجوب غیری برای نماز دارد. در هیچ رساله‌ای هم کسی نگفته: «وضوی صحیح در صورتی است که به داعی امر نفسی آن انجام شود و اگر کسی وضو را به خاطر امر غیری‌اش بگیرد، باطل است». امّا اگر بخواهیم عبادیت طهارات سه‌گانه را از راه امر غیری درست کنیم تصویرش به این صورت است که بگوییم: همان‌طور که امر نفسی گاهی به عبادت و گاهی به غیر عبادت تعلّق می گیرد،[۳۵۷] امر غیری هم گاهی متعلّق به عبادت است- مثل امر غیری متعلّق به طهارات سه‌گانه- و گاهی متعلّق به غیر عبادت است، مثل امر غیری متعلّق به ستر و استقبال و تطهیر ثوب و بدن. مستشکل می گوید: عبادیت طهارات سه‌گانه را نمی‌توان از طریق امر غیری درست کرد، زیرا چنین چیزی مستلزم دور است. برای تقریب دور، ابتدا باید ببینیم آیا متعلّق وجوب غیری در باب وجوب مقدّمه چیست؟ در باب «نصب نردبان» ما دو عنوان داریم: عنوان «نصب نردبان» و عنوان «مقدّمه». روشن است که وجوب غیری به «عنوان مقدّمه و مفهوم آن» تعلّق نمی گیرد. چیزی که به حمل اوّلی ذاتی، مقدّمیت برآن اطلاق می‌شود، محکوم به وجوب غیری نیست بلکه آنچه به حمل شایع صناعی، مقدّمیت برآن اطلاق می‌شود محکوم به وجوب غیری است. «نصب نردبان» وجوب غیری دارد، زیرا «نصب نردبان مقدّمه است». قضیه «نصب السلّم مقدّمة»- مثل قضیه «زید إنسان»- قضیه حملیه به حمل شایع است که ارتباط بین موضوع و محمول، همان اتّحاد در وجود است، امّا در مفهوم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۴

و حتّی در ماهیت، بین این‌ها اختلاف وجود دارد. در ماهیت زید- علاوه بر انسان- خصوصیات زیدیت نقش دارد. لذا ما نمی‌توانیم قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی بین زید و انسان ترتیب دهیم. بنابراین معروض وجوب غیری همان چیزی است که به حمل شایع مقدّمه است یعنی «نصب نردبان» وجوب غیری دارد، زیرا آنچه که انسان را متمکّن از «بودن بر پشت‌بام» می کند، عنوان «المقدّمه» نیست، اگر انسان هزار بار هم این عنوان را بگوید، متمکن از «بودن بر پشت‌بام» نمی‌شود. در همه مقدّمات به‌همین‌صورت است. آن‌وقت مستشکل می گوید: در باب وضو، آنچه به حمل شایع مقدّمیت دارد و مصداق برای مقدّمه است، عبارت از وضویی است که همراه با قصد قربت باشد و با وضوی بدون قصد قربت نمی‌توان تمکّن برای دخول در نماز پیدا کرد. بنابراین معنای «وضو مقدّمه است» این است: «وضوی عبادی- یعنی وضو با قصد قربت- مقدّمه است». وقتی متعلّق وجوب غیری عبارت از «وضو با قصد قربت» شد، باید قصد قربت را با قطع‌نظر از این امر غیری جستجو کرد، زیرا موضوع همیشه تقدّم بر حکم دارد و نمی‌شود قیدی را در موضوع اخذ کرد که آن قید متوقّف بر حکم باشد. شما که می‌خواهید بگویید: «الوضوء العبادی واجب بالوجوب الغیری» ابتدا باید- با قطع‌نظر از حکم- «الوضوء العبادی» را درست کنید، یک مقدّمه کامل به حمل شایع درست کنید، آن‌وقت بگویید: «واجب

بالوجوب الغیری» امّا شما می‌خواهید عبادیت این وضو را به خود این امر غیری درست کنید و این مستلزم دور است، زیرا عبادیت وضو، متوقّف بر امر غیری است یعنی در رتبه متأخّر از امر غیری است درحالی‌که امر غیری هم متوقّف بر وضوی عبادی است، چون امر غیری، حکم و وضوی عبادی موضوع است و رتبه حکم متأخّر از موضوع است. در نتیجه وجوب غیری هم متأخّر از وضوی عبادی و هم متقدّم بر وضوی عبادی است و این دور است. بنابراین راهی برای اثبات عبادیت طهارات سه‌گانه وجود ندارد، نه از طریق امر غیری می‌توان عبادیت آنها را اثبات کرد و نه از طریق امر نفسی.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۵

حلّ اشکال عبادیت طهارات سه‌گانه

اشاره

بعضی از محقّقین در مقام جواب از این اشکال برآمده و خواسته‌اند راهی برای اثبات عبادیت طهارات سه‌گانه درست کنند که در ذیل به بحث و بررسی کلام آنان می‌پردازیم:

راه حلّ اوّل:

مرحوم عراقی می‌فرماید: ما از راه امر غیری می‌توانیم عبادیت طهارات سه‌گانه را درست کنیم بدون اینکه مسأله دور مطرح شود. می‌فرماید: هرجا امری به یک مرکّب ذات اجزاء تعلّق می‌گیرد، این امر- با وجود اینکه وحدتش از بین نرفته- تبعّض پیدا کرده و هر بعض آن به یکی از اجزاء آن مرکّب تعلّق می‌گیرد. برای تقریب کلام مرحوم عراقی مثالی ذکر می‌کنیم: آب موجود در یک حوض، واحد است، زیرا اجزاء این آب با یکدیگر اتّصال دارند و اتّصالْ مساوق با وحدت است

ولی با وجود این، دارای ابعاض متعدّد است. به‌همین‌جهت اگر مقداری خون در گوشه‌ای از حوض ریخته شود، آب آن قسمتْ سرخ‌رنگ می‌شود ولی قسمت‌های دیگر به حال خود باقی است. بنابراین آب واحد توانست- به‌لحاظ ابعاضش- معروض اعراض متعدّد واقع شود. درحالی‌که وحدت آب، محفوظ است. مرحوم عراقی عین همین مطلب را در ارتباط با امر متعلّق به یک مرکّب ذات الاجزاء مطرح می‌کند و می‌فرماید: فرقی نمی‌کند که امر متعلّق به مرکّب ذات الاجزاء، امر نفسی باشد یا امر غیری. همان‌طور که امر نفسی متعلّق به صلاهٔ ده‌جزئی، تبعّض پیدا کرده و بر ده جزء صلاهٔ پخش می‌شود به‌گونه‌ای که هر جزء صلاهٔ، معروض جزئی از امر است، امر غیری متعلّق به وضو- که مثلًا دارای پنج جزء است [۳۵۸]-

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۶

نیز تبعّض پیدا کرده و بر اجزاء وضو پخش می‌شود. یکی از اجزاء وضو عبارت از قصد قربت است. معنای قصد قربت این است که هریک از اجزاء وضو باید به داعی امر متعلّق به آن اتیان شود. پس درحقیقت آن امر غیری مقدّمی متعلّق به پنج جزء است.

چهار جزئش عبارت از افعال وضو و یک جزئش عبارت از قصد قربت است و امر غیری مقدّمی به همین قصد قربت هم متعلّق است. امّا این قصد قربت گویا ناظر به سایر اجزاء وضو است. سایر اجزاء وضو معنایشان معلوم است ولی آیا معنای قصد قربت چیست؟ مرحوم عراقی می‌فرماید: معنای قصد قربت این است که هریک از اجزاء دیگر وضو را باید به داعی بعض الامری که متعلّق به آن جزء است انجام داد نه برای ریاء و مقاصد دیگر. مثلًا محرّک شما برای غسل یدین، باید همان بعض الامری باشد که متعلّق به غسل یدین است نه ریاء و خنک شدن و امثال آن. در نتیجه از این راه می‌توانیم ثابت کنیم که وضو عبادت است و عبادیت آن به

جهت تعلّق امر غیری به آن است.[۳۵۹]: کلام مرحوم عراقی از چند جهت دارای اشکال است: اوّلًا: ایشان مبنایی را مطرح کرده‌اند که اگرچه ما آن مبنا را پذیرفتیم ولی مرحوم آخوند با آن مخالفت کردند و آن مبنا این بود که قصد قربت را در متعلّق امر بیاوریم و بگوییم: همان‌طور که صلاهٔ متعلّق امر است، قصد قربت هم متعلّق امر است. البته ما خیلی بر این اشکال تکیه نمی‌کنیم زیرا ما این حرف را از مرحوم آخوند نپذیرفتیم. ثانیاً: شما وقتی امر متعلّق به وضو را به پنج جزء تقسیم می‌کنید[۳۶۰] و می‌گویید:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۷

«چهار جزء آن مربوط به غسلتان و مسحتان و جزء پنجم آن مربوط به قصد قربت است و معنای قصد قربت این است که آن چهار جزء را باید به داعی امر متعلّق به خودشان انجام داد» نتیجه‌اش این می‌شود که آن چهار جزء امر که متعلّق به چهار جزء وضو شده، امرشان عبادی است. ولی سؤال این است که آیا جزء پنجمی که متعلّق به خود قصد قربت است، عبادی است یا توصّلی؟ پاسخ این است که امر متعلّق به قصد قربت، مانند امر متعلّق به اداء دین است و حصول متعلّق آن کفایت می‌کند بدون اینکه چیزی به‌عنوان قصد قربت در آن اعتبار داشته باشد. علاوه بر این، ما نحن فیه از این هم بالاتر است، زیرا اداء دین را ممکن است کسی به قصد قربت انجام دهد و ثوابی هم برآن مترتّب شود ولی قصد قربت را نمی‌تواند به قصد قربت انجام داد. انجام قصد قربت به داعی قصد قربت، معنایش داعویت شیء به خودش می‌باشد و این یک امر غیر معقولی است لذا مسأله‌اش با مسأله اداء دین کاملًا متفاوت است. وقتی این امر، توصّلی شد، نتیجه این می‌شود که ما یک امری در شریعت داشته باشیم که چهار جزء آن عبادی و یک جزئش توصّلی باشد. و ما چنین چیزی در شریعت نشنیده‌ایم. اوامری که در شریعت وارد شده یا- به تمام معنا- تعبّدی است و یا- به تمام معنا- توصّلی است. ممکن است گفته شود: وقتی راه حلّ منحصر به این معنا شد و شما قبول کردید که امر واحد متعلّق به مرکّب، به ابعاض مختلفی تقسیم شده و هر بعض آن به جزئی از مرکّب تعلّق بگیرد، چه مانعی دارد که ابعاض در تعبّدیت و توصّلیت هم اختلاف داشته باشند و چهار جزئی که متعلّق به غسلتان و مسحتان است تعبّدی و جزئی که متعلّق به قصد قربت است توصّلی باشد؟ ما در پاسخ می‌گوییم: اصلًا امر غیری صلاحیت ندارد که عبادیت متعلّق خود را درست کند، زیرا امر غیری نه اطاعت دارد و نه عصیان و نه استحقاق ثواب در مورد آن مطرح است نه استحقاق عقاب و داعویتی هم که در امر غیری وجود دارد، داعویت به ذی المقدّمه است. هیچ‌گاه امر غیری متعلّق به «نصب نردبان» نمی‌گوید: تو «نصب نردبان» را انجام بده و کاری به ذی المقدّمه نداشته باش.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۸

راه حلّ دوم:

مرحوم نائینی نیز از همان راه مرحوم عراقی وارد شده‌اند و معتقدند: اگر امری به یک مرکّب ذات الاجزاء متعلّق شود، بر اجزاء آن مرکّبْ انبساط پیدا کرده و هر جزئی از مأمور به، متعلّق بعض امر واقع می‌شود.[۳۶۱] ولی تفاوت کلام مرحوم نائینی با کلام دیگران این است که سایر کسانی که انبساط را پذیرفته‌اند، انبساط را فقط در محدوده اجزاء مأمور به دانسته و شرایط را خارج از این محدوده می‌دانند. آنان می‌گویند:

«ماهیت مأمور به را همین اجزاء تشکیل می‌دهند و شرایط، دخالتی در ماهیت مأمور به ندارند». امّا مرحوم نائینی می‌گوید: «امر همان‌طور که بر اجزاء انبساط پیدا می‌کند بر شرایط هم انبساط پیدا می‌کند. چه فرق است بین رکوعی که جزئیت برای صلاهٔ دارد و وضویی که شرطیت برای صلاهٔ دارد؟ همان‌طور که صلاهٔ، بدون رکوع نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، بدون وضو هم نمی‌تواند تحقّق پیدا کند. در نتیجه (أقیموا الصّلاهٔ) همان حسابی را که برای اجزاء باز می‌کند، برای شرایط هم باز می‌کند و همان‌طور که بعض

همین امر (أقیموا الصّلاة) به رکوع تعلّق می‌گیرد و عبادیت رکوع را درست می‌کند، بعض همین امر هم به وضو تعلّق گرفته و عبادیت وضو را درست می‌کند. خلاصه کلام مرحوم نائینی این است که ما عبادیت طهارات سه‌گانه را نه از طریق امر غیری وجوبی درست می‌کنیم و نه از طریق امر نفسی استحبابی بلکه راه سوّمی در اینجا مطرح می‌کنیم، و آن امر نفسی وجوبی متعلّق به اصل عبادت است. یعنی از راه (أقیموا الصّلاة) و امثال آن عبادیت وضو را درست می‌کنیم.[۳۶۲]: کلام مرحوم نائینی از چند جهت مورد مناقشه است:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۹

اوّلًا: ما گفتیم که مسأله انبساط و تبعّض مسأله مسلّمی نیست و در جای خودش باید بحث شود که اگر امری متعلّق به یک مرکّبی شد آیا این امر تبعّض و انحلال پیدا می‌کند یا نه؟ ثانیاً: اگر ما اصل انبساط را بپذیریم، ظاهراً حق با کسانی خواهد بود که تبعّض و انبساط را فقط در محدوده اجزاء می‌دانند و وجهی ندارد که ما شرایط را نیز داخل در محدوده تبعّض و انبساط بیاوریم، زیرا جزء چیزی است که در ماهیت مأمور به نقش دارد ولی شرط چیزی است که خارج از ماهیت مأمور به است. وقتی شرایط خارج از ماهیت مأمور به می‌باشند، چطور ما بگوییم: «امر (أقیموا الصّلاة) همان‌طور که بر اجزاء انبساط پیدا می‌کند بر شرایط هم منبسط می‌شود»؟ آنچه متعلّق امر قرار گرفته عبارت از ماهیت صلاة است و ماهیت صلاة هم عبارت از اجزاء است و اگر شرایط در تشکیل ماهیت نقشی داشتند باید از آنها هم به جزء تعبیر می‌کردیم. خلاصه اینکه برفرض که ما مسأله انبساط را بپذیریم نمی‌توانیم شرایط را هم داخل در محدوده انبساط بدانیم، زیرا انبساط در ارتباط با مأمور به است و مأمور به هم ماهیت است و ماهیت هم عبارت از اجزاء است. ممکن است گفته شود: اگرچه شرایط نقشی در تشکیل ماهیت مأمور به ندارند ولی همان‌طور که در فلسفه مطرح است ۳۶۳]- و واقعیت مسئله هم اقتضاء می‌کند- در باب شرایط و قیود، خود قیدْ خارج از مأمور به است امّا تقیّد به این قید، جزئیت برای مأمور به دارد. وضو خارج از نماز است امّا تقیّد صلاة به وضو، جزئیت برای صلاة دارد، همان‌طور که رکوع جزئیت دارد، و ما نمی‌توانیم بگوییم: «شرایط، هیچ‌گونه ارتباطی با مأمور به ندارند». درست است که خود این‌ها در تشکیل ماهیت مأمور به نقشی ندارند امّا تقیید به این‌ها در تشکیل ماهیت مأمور به نقش دارند و ما حتی می‌توانیم از آنها به «جزء» تعبیر کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۰

در پاسخ می‌گوییم: کسی نمی‌تواند این معنا را انکار کند ولی بحث ما در عبادیت خود قید است نه در عبادیت تقیّد. شما می‌گویید: «تقیّد هم- مانند رکوع- عبادت است، یعنی اگر کسی نمازش را با وضو خواند، امری عبادی انجام داده است» این چه دلیلی می‌شود بر اینکه خود وضو امری عبادی است؟ و ما در خود وضو بحث داریم و نفس وضو خارج از دایره مأمور به است. در نتیجه اگر ما قائل به تبعّض و انبساط هم بشویم ولی ملاک تبعّض از دایره اجزاء تجاوز نمی‌کند و شامل شرایط و قیود نمی‌شود و (أقیموا الصّلاة) نمی‌تواند عبادیت وضو را درست کند. ثالثاً: وقتی می‌گوییم: «جزء عبارت از چیزی است که در ماهیت مأمور به دخالت دارد و شرط عبارت از چیزی است که خارج از ماهیت مأمور به است» فرق مهمّ دیگری بین اجزاء و شرایط مطرح شده است و آن این است که اگر عبادتی مرکّب ذات الاجزاء بود، هریک از اجزاء آن‌هم عبادت خواهد بود. جزء بودن برای یک مرکّب عبادی، ملازم با عبادی بودن آن جزء است. امّا در باب شرایط چنین ملازمه‌ای وجود ندارد، بلکه شرایط عبادت بر دو قسم است: بعضی از آنها عبادی و بعضی غیر عبادی است.

مثلًا طهارات سه‌گانه به‌عنوان شرط برای بعضی از عبادات- مثل صلاة و طواف- است و درعین‌حال، جنبه عبادی دارد ولی ستر عورت، تطهیر بدن و لباس و امثال این‌ها با وجود اینکه شرط برای عبادت- یعنی صلاة- هستند امّا خودشان جنبه عبادی ندارند. درحالی‌که لازمه فرمایش مرحوم نائینی این است که جمیع شرایط عبادت، جنبه عبادی داشته باشند، همان‌طور که جمیع اجزاء این گونه‌اند، زیرا ایشان می‌فرماید:

«فرقی بین اجزاء و شرایط وجود ندارد و همان‌طور که بعض امر صلاتی متعلّق به رکوع است، بعض امر صلاتی هم متعلّق به وضو است». لازمه فرمایش ایشان این است که بعض امر صلاتی هم متعلّق به ستر عورت باشد. در نتیجه همان‌طور که جمیع اجزاء عبادت باید اتّصاف به عبادیت داشته باشد، جمیع شرایط عبادت هم باید اتّصاف به عبادیت داشته باشد، زیرا فرقی بین ارتباط وضو با صلاهٔ و ارتباط ستر عورت با صلاهٔ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۱

وجود ندارد. هر دو به‌عنوان شرط برای صلاهٔ می‌باشند. ممکن است کسی در دفاع از مرحوم نائینی بگوید: اگر ما بودیم و قواعد در اینجا دلیل خارجی وجود نداشت، همین معنا را حکم کرده و می‌گفتیم: «همان ضابطه کلّی که در باب اجزاء وجود دارد، در باب شرایط هم وجود دارد» ولی ما دلیل داریم که طهارت ثوب و طهارت بدن جنبه عبادی ندارند. در پاسخ می‌گوییم آیا امر (أقیموا الصّلاهٔ) امری عبادی است یا غیر عبادی؟

روشن است که ایشان نمی‌توانند بگویند: «این امر، عبادی است» زیرا ایشان بعضی از شرایط را از عبادیت خارج کرده است و نیز نمی‌تواند بگوید: «این امر، غیر عبادی است» زیرا اجزاء و بعضی از شرایط، قطعاً عبادی هستند، بنابراین ایشان ناچار است بگوید: «امر (أقیموا الصّلاهٔ) هم عبادی است و هم غیر عبادی». یعنی آن قسمت از ابعاض این امر که متعلّق به اجزاء و شرایطی چون طهارات سه‌گانه است، جنبه عبادی دارد ولی آن قسمت از ابعاض که متعلّق به ستر عورت و تطهیر ثوب و بدن و امثال این‌هاست، جنبه عبادی ندارد. ذوق هیچ متشرعه‌ای نمی‌تواند بپذیرد که (أقیموا الصّلاهٔ) هم جنبه عبادی دارد و هم جنبه غیر عبادی. رابعاً: حضرت امام خمینی رحمه الله در پاسخ مرحوم نائینی فرموده است: ما در باب امر غیری گفتیم: امر غیری نمی‌تواند مصحّح عبادیت باشد، زیرا امر غیری دعوت به غیر- یعنی ذی المقدّمه- می‌کند و وجود آن کالعدم است و چیزی که وجودش کالعدم است موافقت و مخالفت آن موجب قرب و بعد نمی‌شود. نه استحقاق مثوبتی در کار است و نه استحقاق عقوبت، هرچند ما- همان‌طور که معروف بین اصولیین است- مسأله استحقاق را در مورد اوامر نفسیه بپذیریم. ایشان می‌فرماید: ما همان چیزی که در ارتباط با اوامر غیری مطرح کردیم در مورد اوامر ضمنی نیز مطرح کرده و می‌گوییم: اوامر ضمنی هم نمی‌تواند مصحّح عبادیت باشد. نه تنها در باب شرایط بلکه در باب اجزاء هم- که بسیاری عقیده دارند امر ضمنی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۲

به اجزاء مرکّب مأمور به متعلّق می‌شود- ما تعلّق امر ضمنی را مصحّح عبادیت اجزاء نمی‌دانیم. البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «امر ضمنی، داعویت ندارد»، امر ضمنی جزئی از مجموعه امر است و اگر مجموعه امر داعویت داشته باشد و مکلّف را به‌سوی انجام متعلّقش تحریک نماید، بعض الامر هم- نسبت به جزئی که متعلّق قرار گرفته- عنوان داعویت را دارا خواهد بود. بلکه دلیل ما بر این مطلب که امر ضمنی نمی‌تواند مصحّح عبادیت باشد این است که انجام متعلّق امر ضمنی به تنهایی کفایت نمی‌کند. مثلًا امر ضمنی به رکوع تعلّق گرفته است ولی رکوع به تنهایی کفایت نمی‌کند، رکوع به‌عنوان بعض متعلّق و بعض از مجموعه‌ای که بین آنها ارتباط وجود دارد مطرح است.[۳۶۴] امر متعلّق به رکوع، اگرچه داعویت دارد ولی به مجرد اتیان متعلّقش قناعت نمی‌کند بلکه متعلّق را به عنوان یک جزء از کل مطرح می‌کند. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: این خصوصیت که در امر ضمنی مطرح است با عبادیت منافات دارد یعنی نمی‌تواند عبادیت درست کند. عبادیت، مربوط به آن امری است که فقط به‌سوی متعلّق خود دعوت کند و بگوید: «این متعلّق، تمام هدف است و مقرّبیت دارد». پس همان‌طور که امر غیری در باب مقدّمه، اعتراف می‌کرد که «وجود من کالعدم است»، امر ضمنی هم اعتراف می‌کند که «من به تنهایی چیزی نیستم و مأمور به عبارت از مجموعه‌ای است که اجزاء آن با هم ارتباط دارند» لذا در این قبیل از موارد که مسأله اقل و اکثر ارتباطی مطرح می‌شود، معنای اقل و اکثر ارتباطی این است که اگر سوره- به‌حسب واقع- جزئیت داشته باشد و شما نماز را بدون سوره اتیان کنید، در خارج چیزی در ارتباط با مأمور به

واقع نشده است. خلاصه فرمایش امام خمینی رحمه الله در پاسخ مرحوم نائینی رحمه الله: برفرض که ما بپذیریم امر همان‌طور که منبسط بر اجزاء است، منبسط بر شرایط هم هست و هریک از شرایط

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۳

هم مأمور به به امر ضمنی هستند ولی ما امر ضمنی را- حتی در ارتباط با اجزاء- مصحح عبادیت نمی‌دانیم، چه رسد به شرایط. سؤال: پس عبادیت اجزاء از چه طریقی حاصل می‌شود؟ جواب: از راه امر متعلّق به مجموع، زیرا امر متعلّق به مجموع، هم داعویت به‌سوی مجموع دارد و هم می‌گوید: «تمام مقصد، عبارت از همین مجموع است و غیر از آن نیست». به‌عبارت روشن‌تر: کسانی که در تعلّق امر به مرکّبْ مسأله انبساط را- حتّی در باب اجزاء هم- قبول ندارند و می‌گویند: «رکوع، متعلّق بعض الامر نیست»، برای تصحیح عبادیت رکوع می‌گویند: تعلّق امر به مجموع، کافی است که همه اجزاء این مجموع اتّصاف به عبادیت پیدا کند.[۳۶۵] به‌نظر می‌رسد پاسخ حضرت امام خمینی رحمه الله به مرحوم نائینی پاسخ خوبی است.

راه حلّ سوّم:[366]

این راه تقریباً شبیه راهی است که مرحوم نائینی مطرح کردند، ولی با یک فرق. مرحوم نائینی در ارتباط با انبساط و تبعّض امر، قائل به توسعه شده و فرمودند:

«امر، همان‌طور که نسبت به اجزاء انبساط و تبعّض پیدا می‌کند، نسبت به شرایط هم انبساط و تبعّض پیدا کرده و هر شرطی به تنهایی متعلّق بعض الامر قرار می‌گیرد، در نتیجه امر متعلّق به شرایط، همان امر نفسی متعلّق به مأمور به است و عبادیت شرایط را درست می‌کند». راه سوّم از نظر نتیجه تقریباً مانند راه مرحوم نائینی است ولی از نظر توسعه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۴

انبساط با آن فرق دارند. این راه می‌گوید: «به‌نظر ما انبساط، تنها در محدوده اجزاء است و شرایط هیچ‌گونه بهره‌ای از انبساط ندارند- همان‌طور که مرحوم عراقی عقیده داشتند- ولی ما در اینجا می‌گوییم: (أقیموا الصّلاة) دارای دو بُعد است: یک بُعد آن در ارتباط با مأمور به و متعلّق امر است که عبارت از اجزاء می‌باشد. بُعد دیگر آن عبارت از مسأله داعویت است. در این بُعد، شرایط هم مثل اجزاء است. آنچه ما را به‌سوی تطهیر لباس نجس دعوت می‌کند همان (أقیموا الصّلاة) است. بنابراین (أقیموا الصّلاة) در بُعد داعویتش، غیر از بُعد متعلّقش- که محدود به اجزاء است- می‌باشد». در اینجا گویا کسی بر این قائل اشکال کرده می‌گوید: «اگر (أقیموا الصّلاة) همان‌طور که داعویت به اجزاء دارد، داعویت به شرایط هم دارد، پس باید همه شرایط یکسان باشند، زیرا- از جهت داعویت- فرقی بین وضو و تطهیر ثوب وجود ندارد.

همان‌طور که داعی و محرک انسان برای وضو گرفتن عبارت از تعلق امر به اقامه صلاة است، داعی و محرّک به تطهیر ثوب هم همین تعلّق امر به اقامه صلاة است. پس چرا شما به بعضی از شرایط- یعنی طهارات سه‌گانه- جنبه عبادیت می‌دهید ولی سایر شرایط را عبادی نمی‌دانید؟ قائل در پاسخ اشکال می‌گوید: ما هم یکسان بودن شرایط را- از جهت داعویت- قبول داریم ولی دلیل خارجی داریم بر وجود تفکیک بین شرایط، و بر اینکه انجام وضو و غسل و تیمم باید به داعی امر (أقیموا الصّلاة) باشد و اگر به داعی دیگری- چون ریا و خنک شدن و ...- بود باطل است. امّا نسبت به تطهیر ثوب و بدن- اگرچه داعویت (أقیموا الصّلاة) را نسبت به آنها می‌پذیریم ولی- دلیلی نداریم که انجام آنها باید به داعی امر (أقیموا الصّلاة) باشد، و اگر تطهیر ثوب ریایی هم باشد، تطهیر تحقّق پیدا کرده و مشکلی در ارتباط با صلاة ایجاد نمی‌کند.: این راه هم به‌نظر ما ناتمام است. ما نمی‌توانیم این معنا را بپذیریم که بین بُعد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۵

متعلَّق و بُعد داعویت، ازنظر وسعت و ضیق، اختلاف وجود داشته باشد. شاهدش این است که اگر ما بخواهیم بعد متعلّق را اضیق از بعد داعویت بدانیم، مثل این است که کسی ادعا کند (أقیموا الصّلاة)- در عین اینکه متعلّقش عبارت از صلاة است- دعوت به صوم هم می‌کند. و چنین چیزی قابل قبول نیست، همان‌طور که مرحوم آخوند به‌طور مکرّر فرموده است: «الأمر لا یکاد یدعو إلّا الی متعلّقه»، یعنی دایره داعویت، با دایره متعلَّق یکسان است. امر به‌سوی همان چیزی دعوت می‌کند که به آن تعلّق گرفته است.

اما اینکه امر بگوید: «من به شرایط- حتی به‌طور ضمنی هم- تعلّق نگرفته‌ام ولی درعین‌حال، شما را به‌سوی شرایط هم دعوت می‌کنم» حرف قابل قبولی نیست.[۳۶۷]

راه حلّ چهارم:

به‌نظر می‌رسد که برای تصحیح عبادیت طهارات سه‌گانه و حل اشکالی که در این زمینه مطرح بود باید بگوییم: مستشکل و همه کسانی که در مقام جواب از اشکال برآمدند یک مطلب را مسلّم گرفتند و آن این است که عبادیت نیاز به امر دارد، چه امر غیری باشد و چه امر نفسی.

و امر نفسی هم استحبابی باشد یا وجوبی.[۳۶۸] ولی آیا منشأ این مسئله که «عبادت، نیاز به امر دارد» چیست؟ آنچه می‌تواند به‌عنوان منشأ این مسئله باشد این است که ما در بحث تعبّدی و توصّلی، در فرق بین عبادت و غیر عبادت گفتیم: امر عبادی، نیاز به قصد قربت دارد. امّا امر توصّلی نیاز به قصد قربت ندارد». آن‌وقت در ارتباط با معنای قصد قربت، احتمالاتی مطرح شد: یک احتمال این بود که قصد قربت یعنی عمل را به داعی امر متعلّق به آن انجام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۶

دهیم. بنابراین احتمال، ما همه جا برای عبادیت عبادت، نیاز به امر داریم، زیرا عبادت قصد قربت می‌خواهد و قصد قربت هم به‌معنای اتیان عمل به داعی امر است و اتیان عمل به داعی امر نمی‌تواند بدون امر باشد. ما در این معنا مناقشه کرده می‌گوییم: این یکی از احتمالاتی بود که در ارتباط با معنای قصد قربت مطرح بود و احتمالات دیگری نیز در این زمینه وجود داشت که مرحوم آخوند آنها را در بحث تعبّدی و توصّلی مطرح کردند. یک احتمال این است که قصد قربت به‌معنای «إتیان الشیء بداعی کونه مقرّباً للعبد إلی مقام المولی» باشد. اگر ما این احتمال را پذیرفتیم- که ارتکاز بیشتری هم در ذهن دارد- دیگر عبادیت نیازی به امر نخواهد داشت. همین‌طور اگر عمل را «بداعی کونه حسناً»- که احتمال دیگر در معنای قصد قربت بود- انجام دهیم که ریاء و سایر شهوات نفسانیه و دواعی غیر اخروی را خارج می‌کند. در این صورت عبادت نیازی به امر ندارد. همچنین اگر عمل را «بداعی کونه ذا مصلحة»- که احتمال دیگر در معنای قصد قربت بود- انجام دهیم، مثل اینکه نماز را به داعی معراجیت یا به داعی ناهی بودن از فحشاء و منکر انجام دهیم. در این صورت نیز عبادت نیازی به امر ندارد. بنابراین معانی اخیر، ممکن است عبادتی وجود داشته باشد که امر به آن تعلّق نگرفته باشد، که مثال آن را مطرح خواهیم کرد. سؤال: اگر شما در باب عبادت، مسأله تعلّق امر را لازم نمی‌دانید، پس عبادیت عبادت را از کجا به دست می‌آورید؟ از کجا به دست می‌آورید که طهارات سه‌گانه عبادت است امّا تطهیر ثوب و بدن برای صلاة عبادت نیست؟ جواب: عبادیت بعضی از چیزها روشن است و نیازی به‌دلیل ندارد. عبادت به‌معنای پرستش و خضوع و خشوع در پیشگاه معبود است.[۳۶۹] مثلًا سجده عبادت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۷

است. ولی سجده در برابر خداوند، عبادت و پرستیدن معبود به حق و سجده در مقابل بت، عبادت و پرستیدن معبود باطل است.

عبادیت سجده، دلیل نمی‌خواهد. امّا عبادیت بسیاری از عبادات، برای ما معلوم نیست و باید از راه شرع استفاده کنیم. ولی معنای اینکه عبادتی باید از طریق شرع به ما برسد این نیست که حتماً باید شارع نسبت به آن امری صادر کند بلکه اگر اجماع فقهاء یا ضرورت فقه یا بداهت نزد متشرعه- که اتصال به زمان ائمه علیهم السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله پیدا کرده- چیزی را عبادت بداند برای اثبات عبادیت آن کافی است و عبادیت طهارات سه‌گانه از این قبیل است.

اگر ما بودیم و فکر ناقص خودمان، نمی‌توانستیم پی ببریم که طهارات سه‌گانه- با این کیفیتی که دارند- مقرّب به‌سوی خداوند باشند و صلاحیت عبادت داشته باشند. و به‌عبارت دیگر: ما از نظر فکر خودمان فرقی بین وضو و تطهیر ثوب نمی‌بینیم امّا وقتی وارد فقه می‌شویم می‌بینیم ضرورت فقه می‌گوید: «طهارات سه‌گانه عبادت است ولی تطهیر ثوب و بدن عبادت نیست» به متشرعه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم موقع وضو حواس خود را جمع می‌کند، دعا می‌خواند و خودش را متوجه خداوند می‌بیند امّا موقع تطهیر ثوب و بدن- با وجود اینکه برای نماز است- هیچ توجهی به عبادیت و مقرّبیت تطهیر ثوب و بدن و عدم آن ندارد. در نتیجه اگر ما خودمان را ملزم نبینیم که قصد قربت را به‌معنای قصد امتثال امر- که معنای بعیدی هم می‌باشد- بدانیم، بلکه قصد قربت را به‌معنای ظاهر خودش- یعنی «قصد کونه مقرّباً»- بدانیم،[۳۷۰] عبادیت نیازی به امر نخواهد داشت بلکه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۸

ما باید ببینیم چه چیزی مقرّبیت دارد؟ و همان‌طور که گفتیم: مقرّبیت بعضی از چیزها برای ما معلوم است و دلیلی نمی‌خواهد و در مورد بقیه عبادات- که مقرّبیت آنها برای ما معلوم نیست- اجماع و ضرورت فقه و ضرورت شرع می‌آید و عبادیت و مقرّبیت را درست می‌کند. این نکته‌ای است که باید در آن دقّت کرد. ما این‌همه (أقیموا الصّلاة) در قرآن مشاهده می‌کنیم (أقیموا الصّلاة) می‌گوید: «نماز را اقامه کنید» و دیگر نمی‌گوید: «باید نماز را با قصد قربت اتیان کنید». ما این را از خارج فهمیدیم. از ضرورت نزد شارع و فقه و متشرعه، عبادیت صلاة را استفاده کردیم. در باب طهارات سه‌گانه هم همین‌طور است. چه نیازی دارد که ما امر را مطرح کنیم تا دچار اشکال شویم؟ امر به تنهایی برای اثبات عبادیت کافی نیست. مگر واجبات توصّلی امر ندارند؟ مسأله اعتبار قصد قربت باید از طرق دیگر روشن شود و ما وقتی به متشرعه- چه مجتهد باشند چه مقلّد- مراجعه می‌کنیم می‌بینیم وضو را با دید عبادت نگاه می‌کنند ولی تطهیر ثوب و بدن را عبادت نمی‌دانند و همین مقدار برای اثبات عبادیت طهارات سه‌گانه کافی است. البته باید توجه داشت که وقتی ما می‌گوییم: «شیء مقرّب را باید با قصد قربت انجام داد» معنایش این است که اگر به قصد ریاء و امثال آن باشد کفایت نمی‌کند.

به‌عبارت دیگر: اگرچه مقرّبیت شیء به این معناست که انسان را به خدا نزدیک می‌کند ولی مجرّد این معنا کافی نیست بلکه باید اتیان آن شیء در خارج هم به داعی مقرّبیت آن باشد و اگر به داعی ریاء و امثال آن باشد نه تنها مقرّب نخواهد بود. بلکه به‌عنوان مبعّد محسوب خواهد شد. ما در عبادیت، بیش از این دو معنا- صلاحیت شیء بر تقرّب و انجام آن به داعی تقرّب- را لازم نمی‌دانیم.

عدم ورود اشکال بر راه چهارم

بنا بر راه چهارم (مبنای ما) نه مشکل دور پیش می‌آید و نه تالی فاسدهای دیگر و نه نیاز به تبعّض امر داریم و نه مسأله تفکیک بین داعویت و متعلّق به‌میان خواهد آمد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۹

همچنین مشکلات دیگری نیز که در این زمینه مطرح بود، با این معنا حل خواهد شد. اشکال اوّل این بود که اگر عبادیت طهارات

سه‌گانه به‌واسطه امر نفسی استحبابی باشد، چنین امری در مورد تیمم وجود ندارد. پاسخ این است که در باب تیمّم هم چنین امری داریم ولی دایره آن محدود است. در باب وضو دایره استحباب نفسی وسیع است. وضو به‌طور کلّی استحباب نفسی دارد، چه انسان محدث باشد یا محدث نباشد. غسل هم استحباب نفسی دارد، اگرچه دایره‌اش به اندازه وضو وسیع نیست، بلکه دارای موارد خاصی است.[۳۷۱] امّا استحباب تیمّم، موارد نادری دارد که آن‌هم به‌عنوان بدل از وضو- با تمکن از آب- استحباب دارد. مثلًا مستحب است انسان برای خوابیدن وضو بگیرد و اگر نخواست وضو بگیرد می‌تواند به‌جای وضو تیمم کند اگرچه تمکّن از آب هم دارد. امّا در غیر این‌گونه موارد اگر کسی بخواهد تیمم کند، چنین تیممی استحباب نفسی ندارد. از اینجا روشن می‌شود که لازمه عبادیت یک شیء این نیست که به‌طور مطلق و در جمیع حالات عبادیت داشته باشد بلکه ممکن است چیزی در حالتی عبادیت داشته باشد و در حالت دیگر فاقد عنوان عبادیت باشد. وقتی ما عبادیت را از شارع می‌گیریم، شارع ممکن است به ما بگوید: «تیمم در جایی که مقدّمیت برای نماز دارد- و یا در موارد نادر دیگری مثل تیمم بدل از وضو برای خواب- جنبه عبادیت و مقرّبیت دارد، امّا در غیر این موارد جنبه عبادیت ندارد،[۳۷۲] ولی عبادیت وضو دارای توسعه است». چنین چیزی تفکیک در معنای عبادت نیست و اشکال و استحاله‌ای در مورد آن وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۰

ندارد، زیرا ما عبادیت را از شارع می‌گیریم و شارع تیمم را در ظرف خاص و شرایط خاصی به‌عنوان عبادت و مقرّب دانسته است امّا در عبادیت وضو توسعه قائل شده و آن را به‌طور مطلق، عبادت دانسته است خواه قبل از وقت باشد یا بعد از وقت و خواه در حالت حدث و یا به‌عنوان وضوی تجدیدی باشد. بنابراین وقتی ما ملاک عبادت را تعلّق امر ندانستیم و گفتیم: «در طهارات سه‌گانه ملاک عبادت وجود دارد و از جهت عبادیت، بین موردی که امر نفسی استحبابی دارد با موردی که امر نفسی استحبابی ندارد فرقی نیست، اگرچه در توسعه و تضییق ظرف عبادیت، بین آنها فرق است» دیگر مشکلی پیش نمی‌آید. مؤیّد حرفی که در باب تیمم ذکر کردیم مسأله صلاهٔ حائض است. صلاهٔ با این عظمتی که دارد و در رأس عبادات قرار گرفته است به‌گونه‌ای که در مورد آن گفته شده است: «إن قُبلت قُبل ما سواها و إن ردّت ردّ ما سواها»[۳۷۳] خود شارع جنبه عبادیت مقرّبیت آن را نسبت به حائض نفی کرده است. این‌گونه نیست که صلاهٔ حائض دارای عبادیت و مقرّبیت بوده ولی عمل حرامی باشد، بلکه اصلًا جنبه عبادیت و مقرّبیت ندارد. با وجود این‌همه ادلّه‌ای که در ارتباط با اهمیت صلاهٔ وجود دارد، ما نمی‌دانیم چرا شارع به حائض فرموده است: «دعی الصلاهٔ أیّام أقرائک»؟[۳۷۴] بنابراین ممکن است عبادیت یک شیء، به‌صورت مطلق نبوده و در موارد خاصی باشد. در باب وضو و غسل هم می‌توان مثال را پیاده کرد. در مواردی که قاعده «لا حرج» مطرح است بحث شده است که آیا جریان این قاعده به نحو رخصت است یا عزیمت؟ بعضی قائل به رخصت هستند و می‌گویند: «اگر وضو حرجی شد، جایز است انسان آن را ترک کرده و تیمم کند» ولی بعضی دیگر قائل به عزیمت هستند- که تحقیق هم همین است- و می‌گویند: «اگر کسی وضوی حرجی بگیرد، وضویش باطل است». پس بنا بر مبنای عزیمت، وضوی حرجی جنبه عبادیت ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۱

در نتیجه، اموری که عبادیتشان از شارع گرفته می‌شود، عبادیت آنها محدود به همان مقداری است که شارع بیان کرده است. در باب تیمم، موارد عبادیت محدود است و در باب غسل بیشتر و در باب وضو از هر دو بیشتر است. اشکال دوّم این بود که اگر وضو دارای امر استحبابی نفسی باشد، چنانچه به‌عنوان مقدّمه برای نماز واقع شود و ما هم در باب مقدّمه قائل به وجوب شرعی مقدّمه شویم،[۳۷۵] لازم می‌آید که وضو هم استحباب نفسی داشته باشد و هم وجوب غیری. چگونه می‌شود چیزی دارای دو حکم باشد که هم از نظر استحباب و وجوب با یکدیگر اختلاف دارند و هم از نظر نفسی بودن و غیری بودن. در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: این اشکال مبتنی بر این است که ما قائل به وجوب شرعی غیری مقدّمه بشویم امّا کسی که قائل به وجوب شرعی مقدّمه نباشد و فقط

همان لابدّیت عقلیه را مطرح کند، این اشکال بر او وارد نخواهد بود. ثانیاً: برای جمع بین این دو حکم می گوییم: ذات وضو- یعنی غسلتان و مسحتان- مأمور به به امر نفسی استحبابی است امّا آنچه مقدّمیت برای صلاهٔ دارد و مأمور به به امر غیری و وجوبی است عبارت از «غسلتان و مسحتان با وصف عبادت بودن آنها» است. به‌عبارت دیگر: ذات وضو، متعلّق امر نفسی استحبابی است و کاری به صلاهٔ ندارد. امّا این عمل با وصف این که مستحب نفسی است، به عنوان مقدّمه برای صلاهٔ است.[۳۷۶] بنابراین متعلّق این دو امر با یکدیگر فرق دارند و در این صورت استحاله‌ای پیش

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۲

نمی‌آید. استحاله در صورتی است که متعلّق این دو امر یکی باشد. نظیری برای اجتماع حکمین: نظیر آنچه در باب اجتماع حکمین در وضو ملاحظه شد، در نماز ظهر نسبت به نماز عصر وجود دارد. نماز ظهر از طرفی متعلّق وجوب نفسی است و از طرفی- با توجه به اینکه به‌عنوان شرط برای نماز عصر است- مقدّمه نماز عصر شده و- بنا بر قول به وجوب مقدّمه- وجوب غیری هم پیدا می کند. در اینجا نیز می گوییم: متعلّق وجوب نفسی، نفس نماز ظهر است امّا متعلّق وجوب غیری و مقدّمی، نفس صلاهٔ ظهر نیست بلکه «صلاهٔ ظهری که واجب و مأمور به به امر نفسی است» به‌عنوان متعلّق وجوب غیری مطرح است. به‌عبارت دیگر:

دایره متعلّق وجوب غیری با دایره متعلّق وجوب نفسی فرق می کند. اشکال سوّم این بود که: ما اگرچه گفتیم: «قصد قربت به‌معنای قصد امتثال امر نیست» ولی این بدان معنا نیست که ما بخواهیم قصد امتثال امر را بی‌اثر بدانیم به گونه‌ای که اگر کسی نماز را به قصد امتثال (أقیموا الصّلاهٔ) به‌جا آورد، نمازش باطل باشد. بلکه ما می‌خواهیم بگوییم: «قصد قربت منحصر به قصد امتثال امر نیست به گونه‌ای که در موارد عدم وجود امر، راهی برای اثبات عبادیت نداشته باشیم». براساس این مبنا اشکالی مطرح می‌شود که اگر عبادیت باب طهارات سه‌گانه در ارتباط با استحباب نفسی آنها باشد، باید مکلّف آنها را به داعی استحباب نفسی انجام دهد و در غیر این صورت طهارت او باطل است. درحالی‌که بدون تردید اگر کسی طهارات سه‌گانه را به داعی امر غیری متعلّق به آنها- در صورتی که امر غیری داشته باشند- انجام دهد، طهارت او صحیح است. اتفاقاً طهارات سه‌گانه معمولًا در مقام عمل به داعی امر غیری متعلّق به آنها اتیان می‌شوند. مثلًا وقتی از مکلّف سؤال می‌شود: «برای چه وضو می گیری»؟ می گوید: «برای نماز» یعنی چون نماز به‌عنوان ذی المقدّمه است، محرّك من به اتیان وضو، همان امر غیری است که از ناحیه امر نفسی به‌وجود آمده است. نتیجه‌ای که از این اشکال گرفته می‌شود این است که:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۳

۱- معلوم می‌شود که عبادیت، به خاطر امر استحبابی نفسی نیست. مخصوصاً با توجه به اینکه چنین امری در مورد تیمّم وجود ندارد. در مقام عمل بین وضو و تیمّم فرقی نیست. وضو اگرچه دارای امر نفسی استحبابی است ولی متوضّی وضو را برای نماز می گیرد و متیمم هم تیمم را برای نماز انجام می‌دهد و هیچ‌کدام از این دو توجهی به امر نفسی استحبابی ندارند. ۲- ما گفتیم: در عبادیت عبادت، دو خصوصیت معتبر است: الف: شیء دارای صلاحیت عبادیت باشد که این صلاحیت در اکثر موارد از طریق شرع به‌دست‌می‌آید. ب: شیء صالح برای عبادیت، با قصد قربت یا داعویت امر- در جایی که امر وجود دارد[۳۷۷]- اتیان شود. در اینجا مستشکل بر ما اشکال کرده می گوید: «طبق مبنای شما، صلاحیت عبادیت طهارات سه‌گانه از طریق اجماع و ضرورت و نظر متشرعه به‌دست‌می‌آید، در این صورت اگر مکلّف در مقام عمل بخواهد طهارات سه‌گانه را به داعی امر غیری انجام دهد آیا این طهارات او صحیح است یا باطل؟ همان‌طور که ما (مستشکل) گفتیم:

تردیدی در صحت این طهارت نیست و اتفاقاً در مقام عمل هم مکلّفین طهارات سه‌گانه را به داعی امر غیری آن انجام می‌دهند». مستشکل ادامه می‌دهد: «اگر شما صحت را بپذیرید، رکن دوّم عبادیت را چگونه درست می کنید؟ امر غیری که صلاحیت ندارد داعویت عبادیت داشته و مصحّح عبادیت باشد».[۳۷۸]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۴

در پاسخ می‌گوییم: وضو گرفتن به داعی نماز خواندن دو صورت دارد: صورت اوّل: غسلتان و مسحتان را با قصد قربت برای نماز انجام دهد. صورت دوّم: غسلتان و مسحتان را برای نماز انجام دهد. اگر متوضّی، صورت اوّل را اراده کرده باشد، وضویش صحیح است و جواب مستشکل هم روشن می‌شود، زیرا در این صورت، عبادیت با قصد قربت درست شده است نه با امر غیری. و ما هم گفتیم: «لازم نیست در قصد قربت، کسی قصد امتثال امر داشته باشد تا شما بگویید: «چه‌بسا در حین وضو توجهی به امر نفسی استحبابی ندارد.

امّا کسی نیست که در حال وضو توجه به عبادیت وضو نداشته باشد». لذا اگر کسی گفت: «من غسلتان و مسحتان- که عبادیت آنها از طریق شرع روشن شده- را توأم با قصد قربت انجام داده و این مجموعه را مقدّمه برای صلاهٔ قرار می‌دهم»، امر غیری نقشی در عبادیت پیدا نکرده و التفات به امر نفسی استحبابی هم لازم نبوده است پس وضوی او صحیح است. امّا اگر متوضّی صورت دوّم را اراده کرده باشد، وضویش باطل است، زیرا اگرچه در «غسلتان و مسحتان» صلاحیت عبادیت وجود دارد امّا رکن دوّم آن وجود ندارد. رکن دوّم آن این است که تحقّق عبادت در خارج باید توأم با قصد قربت یا توأم با قصد امتثال امر باشد. وقتی امر نفسی مورد التفات نیست و قصد قربت هم همراه آن نیست چگونه می‌تواند به‌عنوان یک عبادت مطرح باشد. شما (مستشکل) که می‌گویید: «اگر کسی وضو را به داعی امر غیری آن انجام دهد، وضویش بدون اشکال صحیح است»، چنانچه این صورت را هم اراده کرده باشید، ما حرف شما را تکذیب می‌کنیم. چه کسی چنین فتوایی داده که اگر کسی وضو را بدون قصد قربت و برای اتیان نماز انجام دهد وضویش صحیح است؟ ممکن است کسی بگوید: آنچه مقدّمیت برای صلاهٔ دارد، مجرّد غسلتان و مسحتان نیست، بلکه «غسلتان و مسحتان با وصف عبادیت» مقدّمه برای صلاهٔ است و روشن است که اگر کسی بدون قصد قربت هزار بار هم غسلتان و مسحتان را انجام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۵

دهد برای نماز فایده‌ای ندارد. لذا این شخص اگرچه توجهی به قصد قربت ندارد ولی با توجه به اینکه نماز را به‌عنوان غایت برای وضوی خود قرار داده و نماز بر وضوی عبادی متوقّف است، پس باید وضوی او صحیح باشد. و اگر حکم به صحت شد، اشکال برمی‌گردد که چگونه وضویی را که بدون قصد قربت است محکوم به صحت می‌دانید؟ شاید عبارت مرحوم آخوند نیز ناظر به همین معنا باشد، ایشان می‌فرماید: «و الاکتفاء بقصد أمرها الغیری فإنّما هو لأجل أنّه یدعو إلی ما هو کذلک فی نفسه حیث انّه لا یدعو إلّا إلی ما هو المقدّمهٔ» یعنی کفایت امر غیری به این جهت است که امر غیری دعوت می‌کند به متعلّق خودش و چون متعلّق خودش ذاتاً عبادت است، به قصد امر غیری اکتفا می‌شود. گویا در اینجا واسطه‌ای در کار است و به خود امر غیری- بما هو امر غیری- اکتفا نمی‌شود. شاهدش این است که در سایر مقدّمات غیر عبادی قصد امر غیری نمی‌تواند عبادیت درست کند. تطهیر ثوب و بدن به قصد امر غیری، آن را عبادت نمی‌کند. امّا امر غیری متعلّق به وضو، عبادیت آن را درست می‌کند، زیرا امر غیری متعلّق به تطهیر ثوب، به عبادت تعلّق نگرفته است امّا امر غیری متعلّق به وضو، به یک عبادتی تعلّق گرفته است که عبادیت آن با قطع‌نظر از امر غیری احراز شده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: اکتفا به قصد امر غیری برای این جهت است که امر غیری می‌گوید: «مقدّمه را انجام بده» و مقدّمه عبارت از «غسلتان و مسحتان با قصد قربت» است. به‌عبارت دیگر: درست است که وضو متعلّق امر غیری است و فرض می‌کنیم امر غیری در تمام موارد، به‌سوی متعلّق خودش دعوت می‌کند ولی متعلّق‌ها فرق می‌کند. متعلّق در باب تطهیر ثوب و بدن، امری غیر عبادی است امّا در باب وضو امری عبادی است.[۳۷۹]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۶

در پاسخ می‌گوییم: در اینجا نکته‌ای مطرح است که در موارد مشابه آن نیز وجود دارد و آن این است که روایات و فتوای فقهاء بر

این است که عبادت ریائی باطل است. حال وقتی کسی به نماز می‌ایستد و نماز ریائی می‌خوانند شما که می‌گویید: «این نماز او باطل است» آیا عبادیت این نماز او را چگونه درست می‌کنید؟ آیا این شخص نماز را ریاءً می‌خواند یا صورت نماز را ریاءً می‌خواند ولی در باطن نماز نمی‌خواند؟ اگر فقط صورت نماز است، دیگر علت بطلان آن، مسأله ریاء نخواهد بود بلکه علت آن این است که چنین شخصی نماز را نخوانده است. صورت نماز که نماز نیست. ولی شما در باب ریاء این مطلب را نمی‌گویید بلکه می‌گویید: «صلّی ریاءً». در این کلمه «صلّی» مسامحه و تجوّزی به کار نرفته است بلکه او صلاۀ را حقیقتاً انجام داده ولی چون ریائی بوده حکم به بطلان آن می‌شود. ما نحن فیه هم همین‌طور است. اگر کسی گفت: «من غسلتان و مسحتان را برای صلاۀ انجام می‌دهم» اگرچه صلاۀ متوقّف بر «غسلتان و مسحتان توأم با قصد قربت» است امّا این معنایش این نیست که غسلتان و مسحتان همراه با قصد قربت است. همان‌طور که توقّف داشتن صلاۀ بر قصد قربت، معنایش این نیست که کسی که نماز به‌جا می‌آورد حتماً قصد قربت هم دارد بلکه چه‌بسا ممکن است نماز را ریائی انجام دهد. به‌عبارت دیگر: اگر مکلّف وضوی با قصد قربت را به داعی امر غیری انجام داد، مانعی ندارد، زیرا عبادیت را امر غیری درست نکرده بلکه عبادیت در رتبه متقدّم بر امر غیری درست شده است. امّا اگر وضو را بدون قصد قربت و به داعی امر غیری انجام دهد، چنین چیزی نمی‌تواند عبادیت را برای وضو درست کند و ما دلیلی بر اکتفاء به امر غیری در این صورت نداریم. ما از اینجا نتیجه می‌گیریم که صرف اینکه وضو عبادت و مقدّمه برای صلاۀ است، همین فرق بین وضو و تطهیر ثوب را درست می‌کند امّا در مقام عمل باید قصد قربت همراه این وضو باشد و مجرّد اینکه بگوید: «وضو را برای صلاۀ انجام می‌دهم» آن را عبادت نمی‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۷

ثمره فقهی بحث در ارتباط با طهارات سه‌گانه

بنابراین راهی که ما طی کردیم فرق وضوی قبل از وقت و وضوی بعد از وقت، در تعلّق و عدم تعلّق امر غیری است- البته در صورتی که امر غیری را بپذیریم-. وضوی قبل از وقت، متعلّق امر غیری واقع نشده است زیرا قبل از وقت، امر نفسی به ذی المقدّمه تعلّق نگرفته است. امّا وضوی بعد از وقت- بنا بر قول به وجوب مقدّمه- متعلّق امر غیری واقع شده است. و تعلّق و عدم تعلّق امر غیری ارتباطی به عبادیت وضو ندارد. بله اگر قبل از وقت، استحباب نفسی و امر استحبابی نفسی را اراده کند، عبادیت وضو قبل از وقت هم ثابت است. ولی در دو صورت فرقی بین قبل از وقت و بعد از وقت نیست و عبادیت وضو در هر دو حال ثابت است، یکی اینکه امر استحبابی نفسی وضو را اراده کند و دیگر اینکه وضو را به قصد قربت انجام دهد و کاری به امر نفسی نداشته باشد. در نتیجه آنچه ملاک در عبادیت و صحت عبادت وضوست، بین قبل از وقت و بعد از وقت فرقی نمی‌کند. آنچه بین قبل از وقت و بعد از وقت فرق می‌کند، مسأله وجوب غیری است. و وجوب غیری هم ملاک عبادیت و صحت وضو نیست. لذا براساس بیان ما فرقی بین قبل از وقت و بعد از وقت وجود ندارد بلکه چه‌بسا بعد از وقت مشکل‌تر از قبل از وقت است، زیرا در وضوی قبل از وقت، چون پای امر غیری مطرح نیست، راهی برای بطلان وضو در کار نیست،[۳۸۰] امّا نسبت به بعد از وقت، اگر کسی وضو را به داعی امر غیری انجام دهد ولی قصد قربت نداشته باشد، طبق این مبنا وضوی او باطل خواهد بود. پس این هم ثمره فقهی مترتّب بر این بحث است. البته همان‌طور که گفتیم در باب تیمم احکام خاصی وجود دارد، مثلًا کسی که بعد از آمدن وقت احتمال دهد عذرش تا نزدیک آخر وقت زایل شود، برای او تیمم جایز نیست بلکه باید تا نزدیک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۸

آخر وقت صبر کند، اگر عذرش زایل نشد، نوبت به تیمم می‌رسد. بنابراین تیمم بعد از وقت هم احکام خاصی دارد تا چه رسد به

تیمم قبل از وقت.

تقسیم چهارم: واجب اصلی و تبعی [۳۸۱]

اشاره

یکی از تقسیماتی که برای واجب مطرح شده، تقسیم به اصلی و تبعی است. آیا تقسیم واجب به اصلی و تبعی مربوط به مقام اثبات است یا مربوط به مقام ثبوت؟ صاحب فصول رحمه الله معتقد است این تقسیم مربوط به مقام دلالت و اثبات و مفاد دلیل است. ولی مرحوم آخوند عقیده دارد این تقسیم مربوط به مقام ثبوت است و قبل از اینکه واجبْ مفاد دلیل واقع شود، این تقسیم مطرح است. کلام صاحب فصول رحمه الله: ایشان براساس مبنای خود، واجب اصلی و تبعی را این گونه تعریف می کند: واجب اصلی: واجبی است که ما وجوب آن را از راه دلیل و خطاب مستقل استفاده کرده باشیم. ایشان می‌فرماید: البته تصور نشود که مراد ما از خطاب، خصوص دلیل لفظی است بلکه مقصود ما از خطاب، عبارت از دلیل است خواه این دلیل مستقل، دلیل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۹

لفظی باشد- مثل ظاهر کتاب و سنت- یا دلیلی لبّی باشد، مثل اجماع و غیر آن. واجب تبعی: واجبی است که ما وجوب آن را از راه دلیل مستقل استفاده نکرده باشیم. صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: وقتی این تقسیم را با تقسیم واجب به نفسی و غیری مقایسه می کنیم می‌بینیم هریک از دو قسم اصلی و تبعی ممکن است نفسی باشند یا غیری. مثلًا صلاهٔ هم واجب اصلی است و هم واجب نفسی و وضو هم واجب اصلی است و هم غیری و مقدّمی. واجب تبعی هم ممکن است نفسی باشد یا غیری. مثلًا اگر مولا بگوید: «إن لم یجئک زیدٌ فلا یجب إکرامه»، مفهوم این قضیه شرطیه- در صورتی که قائل به مفهوم شویم- این می‌شود: «إن جاءک زید یجب إکرامه». این وجوب اکرام، از طرفی وجوب نفسی است- زیرا مقدّمیتی در اینجا مطرح نیست- و از طرفی وجوب تبعی است، زیرا ما وجوب اکرام را از راه دلیل استفاده نکردیم. دلیل منطوقی دلالت بر عدم وجوب اکرام در صورت عدم مجیء می‌نماید ولی لازمه این مفاد- بنا بر ثبوت مفهوم- عبارت از وجوب اکرام هنگام تحقّق مجیء است. حال با توجه به اینکه صاحب فصول رحمه الله تقسیم را به‌لحاظ مقام دلالت می‌داند، از نظر مقام دلالت، مفهوم به‌عنوان لازم برای منطوق است. نتیجه این می‌شود که وجوب اکرام ضمن اینکه وجوب نفسی دارد، وجوب تبعی در مقام دلالت هم دارد. همچنین واجب تبعی ممکن است غیری باشد مثلًا اگر مولا گفت: «کُن علی السطح» و ما در مسأله مقدّمه واجب قائل به ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه شدیم، عبارت «کُن علی السطح» دلالت بر وجوب نصب نردبان می کند در نتیجه وجوب نصب نردبان هم وجوب غیری است- چون ملاک غیریت در آن وجود دارد- و هم وجوب تبعی است، زیرا وجوب نصب نردبان به‌طور مستقیم از دلیل «کُن علی السطح» استفاده نشده است بلکه از راه ملازمه عقلیه به دست آمده است.[۳۸۲]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۰

کلام مرحوم آخوند: ایشان معتقد است که این تقسیم ربطی به مقام دلالت و اثبات نداشته و در مرحله‌ای قبل از مقام دلالت مطرح است که ما از آن به مقام ثبوت تعبیر می کنیم. ایشان- براساس مبنای خود- واجب اصلی و تبعی را این گونه تعریف می کند: واجب اصلی: واجبی است که خود آن واجب- به همراه جهتی که مطلوبیت آن را اقتضاء می کند- مورد التفات مولای آمر قرار گرفته و در ذهن او آمده است، به‌همین‌جهت اراده مولا به‌طور مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای به آن تعلّق گرفته است. البته این بدان معنا نیست که خود آن چیز مطلوبیت نفسیه دارد بلکه ممکن است مطلوبیت آن نفسیه و ممکن است غیریه باشد. واجب تبعی: واجبی است که یا اصلًا مورد التفات مولا قرار نگرفته و یا اینکه اگر خود شیء مورد التفات قرار گرفته، ولی خصوصیتی که موجب

مطلوبیت آن شیء شده، مورد التفات و توجه مولا قرار نگرفته است، مثل اینکه یک مولای عادی وقتی می‌خواهد عبد خود را مأمورْ به «بودن بر پشت‌بام» بکنـد فقط همین «بودن بر پشت‌بام» در ذهن او آمـده و چیزی به‌عنوان «نصب نردبان» در ذهن او نیامده باشد و یا اگر هم به ذهن او آمـده، حیثیت مطلوبیت و مقدّمیت آن برای «بودن بر پشت‌بام»- که مطلوب نفسـی مولاست- در ذهن او نیامده باشـد. بر این اساس مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: در واجب اصلـی، هر دو قسم نفسیت و غیریت را می‌توان فرض کرد. در مسأله «کن علی السـطح» اگر مولاـ همـان‌طور که «بـودن بر پشت‌بـام» و جهت مطلـوبیت نفسیه آن را مورد التفـات قرار داده، «نصب نردبـان» و مطلـوبیت غیریـه آن را نیز مـورد التفـات داشـته باشـد، در این صـورت «بـودن بر پشت‌بـام» و «نصب نردبـان» در نفسـیت و غیریت با یکدیگر مختلف خواهند بود، امّا هر دو به‌عنوان واجب اصـلی مطرح خواهند بود، زیرا واجب اصلی عبارت از آن واجبی بود که هم واجب و هم جهت مطلوبیت آن مورد توجه مولا قرار گرفته باشد، خواه مطلوبیت آن مطلوبیت نفسیه باشد یا مطلوبیت غیریه امّا اگر مولا وقتی وجوب «بودن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۱

بر پشت‌بـام» را مطرح می‌کرد، اصـلًا توجهی به «نصب نردبان» نـداشت و یا اگر هم توجه داشت، به جنبه مقـدّمیت و مطلوبیت غیریه آن توجه نـداشت، «نصب نردبـان» به‌عنوان واجب غیری تبعی مطرح خواهـد بود. امّـا در واجب تبعی فقـط غیریت را می‌توانـد فرض کرد و ما چیزی به‌عنوان واجب تبعی نفسـی نـداریم، زیرا معنای نفسـی بودن یک واجب این است که خودش دارای مصـلحت تام و کاملی باشد که استیفاء آن لازم است و به هیچ‌چیزی هم ارتباط ندارد.

مثلًا وقتی می‌گوییم: «نماز یک واجب نفسـی است» معنایش این است که در نماز یک مصـلحت تامّه لازمـهٔ الاستیفاء وجود دارد که بایـد در خارج وجود پیـدا کند و این‌گونه نیست که وجوب آن به تبعیت از وجوب چیز دیگری باشد. به‌خلاف واجب تبعی که- بنا بر تعریف مرحوم آخوند- وجوب آن لازمه وجوب چیز دیگر است. در نتیجه جمع بین نفسیت و تبعیت در مقام اثبات ممکن اسـت امّا در مقام ثبوت ممکن نیست. دلیل مرحوم آخوند بر اینکه تقسیم واجب به اصـلی و تبعی مربوط به مقام ثبوت است این است که ایشـان می‌فرمایـد: اگر بخواهیم تقسـیم را به‌حسب مقـام دلاـلت و اثبات قرار دهیم لازمه‌اش این است که واجبی که هنوز مفاد دلیل واقع نشده، نه اصـلی باشد و نه تبعی، زیرا مقام دلالت فرع دلیل است و قبل از اینکه دلیلی در ارتباط با واجب مطرح باشد، اصالت و تبعیت نمی‌توانـد مطرح باشـد. امّـا اگر اصـالت و تبعیت را مربوط به مقـام ثبوت و قبـل از مرحله دلاـلت و اثبـات دانستیم، در همـان مرحله، عنوان اصـلیت و تبعیت محفوظ است اگرچه هنوز دلیلی برآن واجب قائم نشده باشد. در اینجا گویا کسـی از مرحوم آخوند سؤال می‌کند: «چه اشـکال دارد که واجب وقتی در مقام دلالت نیامده، اصالت و تبعیت نداشته باشد»؟ ایشان در پاسخ می‌فرماید: «و هو کما تری» یعنی روشن است که قبل از آمدن دلالت و اثبات، مسأله اصالت و تبعیت برای واجب محفوظ است.[۳۸۳]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۲

کلام محقّق اصفهانی رحمه الله در تأیید کلام مرحوم آخوند:

اشاره

محقّق اصـفهانی رحمه الله در تأیید کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: ما وقتی ذی المقدّمه را- هم از نظر وجوب و هم از نظر وجود- با مقـدّمه مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که ذی المقـدّمه در ارتباط با مقدّمه دارای دو علیت است. یکی علیت غائیه و دیگری علیت فاعلیه. مـا از یـک طرف ملاـحظه می‌کنیم که علت غـائی وجوب مقـدّمه، عبارت از ذی المقـدّمه است و اینکه ما وجوب مقـدّمه را وجوب غیری می‌دانیم براسـاس همین مبنـاست، یعنی ایجـاب «نصب نردبـان» برای تحقّق ذی المقـدّمه- یعنی «بودن بر پشت‌بام»- است. پس

ذی المقدّمه علت غایی برای وجوب مقدّمه است و الّا در ذات مقدّمه- با قطع‌نظر از این غایت- هیچ جهت و علتی اقتضای وجوب را نمی‌کند. از طرف دیگر وجود ذی المقدّمه- و به تعبیر ایشان: اراده‌ای که متعلّق می‌شود به ذی المقدّمه- موجب ترشح اراده به مقدّمه می‌شود یعنی در مقام انجام عملی که دارای مقدّمه است، ابتدا اراده‌ای به ذی المقدّمه تعلّق می‌گیرد سپس از این اراده متعلّق به ذی المقدّمه، اراده‌ای به مقدّمه ترشح پیدا می‌کند. پس وجود مقدّمه ناشی از اراده متعلّق به خود مقدّمه است و اراده متعلّق به مقدّمه ناشی از اراده متعلّق به ذی المقدّمه است. پس همان‌طور که اراده متعلّق به ذی المقدّمه، مبدأ تحقّق (/ علت فاعلی) برای اراده متعلّق به مقدّمه است، علت فاعلی برای خود مقدّمه و وجود مقدّمه خواهد بود.

در نتیجه اراده متعلّق به ذی المقدّمه، علت فاعلی برای وجود مقدّمه است. مرحوم اصفهانی سپس می‌گوید: تقسیم واجب به نفسی و غیری، در ارتباط با علت غائیه مطرح است که وجوب ذی المقدّمه برای خود ذی المقدّمه است ولی وجوب مقدّمه برای تحقّق و وجود ذی المقدّمه است. امّا تقسیم واجب به اصلی و تبعی به‌لحاظ علت فاعلیه مطرح است که ذی المقدّمه در جنبه فاعلی و تعلّق اراده اصالت دارد امّا مقدّمه در جنبه فاعلی تبعیت دارد زیرا اراده متعلّق به مقدّمه، معلول اراده متعلّق به ذی المقدّمه و مترشح از آن است. پس اصالت و تبعیت در ارتباط با ارادتین مطرح است و در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۳

این صورت نمی‌تواند ارتباطی به مقام اثبات و دلالت داشته باشد بلکه مربوط به همان مقام ثبوت و قبل از مرحله لفظ و دلالت دلیل است.[۳۸۴] در توضیح کلام ایشان این نکته را اضافه می‌کنیم که در نفسیت و غیریت، چون مسئله مربوط به وجوب مقدّمه است و وجوبْ عبارت از بعث و تحریک اعتباری است، آن تقسیم ارتباط به مقام اثبات پیدا می‌کند. این بیان مرحوم اصفهانی تقریباً همراه با نوعی استدلال هم هست به‌خلاف کلام مرحوم آخوند که اشاره به دلیل کوتاهی نمودند اگرچه با جمله «و هو کما تری» خواستند وضوح آن را نیز بیان کنند ولی به‌نظر ما چندان وضوحی نداشت. رحمه الله: همان‌طور که در بحث‌های گذشته مطرح کردیم مسأله ترشح اراده از ذی المقدّمه به مقدّمه که مرحوم آخوند مطرح می‌کردند و نیز علیت اراده متعلّق به ذی المقدّمه برای اراده متعلّق به مقدّمه- که مرحوم نائینی مطرح کردند- کلام تام و صحیحی به‌نظر نمی‌رسد، زیرا یکی از مبادی اراده، عبارت از تصوّر شیء مراد است. یعنی اگر انسان غافل از یک شیء باشد، معنا ندارد آن را اراده کند. در این صورت اگر بخواهد اراده متعلّق به ذی المقدّمه علت تامّه برای تحقّق اراده متعلّق به مقدّمه باشد، اراده متعلّق به مقدّمه، دیگر نیازی به آن مبادی نخواهد داشت و- حتّی در اراده‌های فاعلی- به مجرّد اینکه انسان «بودن بر پشت‌بام» را اراده کرد، این اراده، علیت پیدا کند بر اینکه اراده به «نصب نردبان» تعلّق بگیرد، حتی اگر «نصب نردبان» در ذهن شما نبوده و توجهی به مقدّمیت آن نداشته باشید. آیا می‌توان یک چنین چیزی را قبول کرد؟ اگر به مجرّد اراده ذی المقدّمه، اراده‌ای به مقدّمه تعلّق می‌گیرد پس چرا تا زمانی که به مقدمیت «نصب نردبان» توجه پیدا نکرده‌اید، «نصب نردبان» در خارج تحقّق پیدا نمی‌کند؟ واقعیت مسئله این است که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۴

کسی که اراده‌اش به ذی المقدّمه تعلّق گرفت، چنانچه توجه به مقدّمیت مقدّمه داشته باشد، همان مبادی که در مورد اراده ذی المقدّمه وجود داشت در مورد اراده مقدّمه هم مطرح خواهد بود، با این تفاوت که فایده «نصب نردبان» تمکن از «بودن بر پشت‌بام» است. بنابراین ما نمی‌توانیم مسأله ترشح و علیت- که مبنای مرحوم اصفهانی بود- را بپذیریم. در این صورت معنا ندارد که بگوییم: «تقسیم به اصلی و تبعی بر مبنای علیت فاعلیه است»، علیت فاعلیه‌ای وجود ندارد تا مصحّح این تقسیم باشد.: بر کلام ایشان دو اشکال وارد است: اشکال اوّل: مرحوم آخوند در تقسیم واجب به معلّق و منجّز فرمودند: «تقسیم واجب به معلّق و منجّز نمی‌تواند تقسیم مستقلی در مقابل تقسیم به مطلق و مشروط باشد، زیرا اگر چیزی بخواهد به تقسیم‌های مختلف تقسیم شود، باید هر تقسیمی دارای استقلال باشد یعنی هریک از اقسام این تقسیم، قابل جمع با اقسام تقسیم دیگر باشد. مثلًا تقسیم انسان به عالم و جاهل با

تقسیم آن به ابیض و غیر ابیض دو تقسیم مستقلند چون هریک از اقسام در تقسیم اوّل، قابل جمع با اقسام در تقسیم دوّم می‌باشند. امّا اگر تقسیم دوّم، مربوط به یکی از اقسام تقسیم اوّل شد، اینجا را نمی‌توانیم دو تقسیم مستقل و در عرض هم به‌حساب آوریم. و تقسیم واجب به معلّق و منجّز، درحقیقت مربوط به واجب مطلق است، بنابراین نمی‌تواند تقسیم مستقلی در مقابل تقسیم واجب به مطلق و مشروط باشد».[۳۸۵] در ما نحن فیه همین اشکال بر خود مرحوم آخوند وارد است، زیرا ایشان فرمودند:

«اگر تقسیم به اصالت و تبعیت را به‌لحاظ مقام اثبات بدانیم، هریک از واجب نفسی و غیری، می‌توانند اصلی باشند و یا تبعی و در این صورت تقسیم درست است. امّا

اگر تقسیم به اصالت و تبعیت را به‌لحاظ مقام ثبوت دانستیم، واجب غیری می‌تواند اصلی یا تبعی باشد ولی واجب نفسی حتماً باید اصلی باشد و نمی‌تواند تبعی باشد». بنابراین طبق بیان مرحوم آخوند که تقسیم را مربوط به مقام ثبوت می‌داند باید بگوییم: «مقسم، مطلقِ واجب نیست بلکه واجب غیری است که به اصلی و تبعی تقسیم شده است و در این صورت تقسیم واجب به اصلی و تبعی، تقسیم مستقلی نخواهد بود». اشکال دوّم: به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما که می‌فرمایید: «واجب اصلی، واجبی است که اراده مستقل به آن تعلّق گرفته است» آیا مقصود شما از «اراده مستقل» چیست؟ دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: منظور از «اراده مستقله» عبارت از «اراده اصلیه» باشد یعنی واجب اصلی واجبی است که اراده متعلّق به آن، غیری و تبعی نباشد بلکه اصلی باشد. احتمال دوّم: منظور از «اراده مستقله» عبارت از علم تفصیلی و توجّه تفصیلی باشد، یعنی شما بخواهید با این قید، حتی توجّه اجمالی را هم از دایره واجب اصلی خارج کنید و درحقیقت باتوجّه به اینکه بعد از «اراده مستقلّه» فرمودید: «للالتفات إلیه بما هو علیه» می‌خواهید بگویید: «در واجب اصلی دو خصوصیت معتبر است: یکی اصل توجّه و التفات و دیگر اینکه التفات آن التفات تفصیلی باشد». هریک از این دو احتمال را که شما درنظر گرفته باشید دارای اشکال خواهد بود. اگر احتمال اوّل مورد نظر شما باشد لازمه‌اش این است که ما نتوانیم واجبات غیریه را به‌عنوان واجب اصلی به‌حساب آوریم و این خلاف فرمایش خود شما (مرحوم آخوند) می‌باشد که فرمودید: «واجب غیری ممکن است اصلی باشد». در آیه وضو از طرفی خطاب مستقل بر وجوب وضو دلالت می‌کند پس واجب اصلی است امّا از طرفی چون وضو جنبه مقدّمیت برای صلاهٔ دارد اراده متعلّق به وضو تابع اراده

متعلّق به صلاهٔ است و وضو، واجب غیری می‌شود و اگر اراده‌ای از مولا- به (أقیموا الصّلاهٔ) تعلّق نمی‌گرفت، اراده‌ای هم به وضو تعلّق نمی‌گرفت. و اگر احتمال دوّم مورد نظر شما باشد و «اراده مستقلّه» را به معنای «اراده تفصیلیه برای التفات تفصیلی» بدانید، دو مورد خارج می‌شوند: یکی آنجایی که اصلًا التفات و توجّهی در کار نباشد و دیگر آنجایی که التفات در کار باشد ولی به‌صورت اجمالی. در این صورت این اشکال به شما وارد می‌شود که شما فرمودید: «واجب تبعی نمی‌تواند با نفسیت اجتماع پیدا کند» ما می‌گوییم: «چرا چنین چیزی ممکن نباشد؟ قبول داریم که نفسیت با عدم التفات سازگار نیست امّا چه دلیلی داریم که نفسیت ملازم با التفات تفصیلی باشد؟ ممکن است چیزی واجب نفسی باشد ولی التفات مولا به آن به نحو التفات اجمالی باشد. همان‌طور که در منجّزیت علم، فرقی بین علم تفصیلی و علم اجمالی نیست، در مورد واجب نفسی هم فرقی بین التفات تفصیلی و التفات اجمالی وجود ندارد. در نتیجه همان‌طور که واجب اصلی هم می‌تواند نفسی باشد و هم غیری، واجب تبعی، هم می‌تواند نفسی باشد هم غیری. نتیجه بحث در مورد واجب اصلی و تبعی از آنچه گفته شد معلوم گردید کلام مرحوم آخوند و کلام محقّق اصفهانی رحمه الله نتوانست ثابت کند که اصلیت و تبعیت مربوط به مقام ثبوت است. در نتیجه مسأله به همان کلام صاحب فصول رحمه الله برمی‌گردد که تقسیم را به‌لحاظ مقام اثبات دانست.

خصوصاً که مرحوم آخوند نیز اشاره کردند که اگر تقسیم به‌لحاظ مقام اثبات باشد ضابطه کلّی تقسیم، جریان پیدا کرده و هریک

از واجب اصلی و تبعی می‌توانند نفسی باشند و می‌توانند غیری باشند. و اشکالی هم متوجه این مبنا نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۷

بحث در این است که اگر وجوب یک واجب برای ما معلوم باشد امّا دلیلی بر اصلی یا تبعی بودن آن قائم نشده و ما در اصالت و تبعیت آن تردید داشته باشیم و فرض کنیم اثری هم بر اصالت و تبعیت مترتّب است،[۳۸۶] آیا در اینجا یک اصل عملی داریم که یکی از این دو را مشخص کند؟

کلام مرحوم آخوند:

ایشان می‌فرماید: ما از راه استصحاب می‌توانیم تبعی بودن واجب را اثبات کنیم، زیرا واجب تبعی دارای یک مفهوم عدمی است و این معنای عدمی دارای حالت سابقه متیقّنه است و در صورت شک، می‌توانیم آن حالت سابقه را استصحاب کنیم. توضیح: واجب تبعی واجبی است که اراده مستقلی به آن تعلّق نگرفته است، در مقابل واجب اصلی که اراده مستقلی به آن تعلّق گرفته است. حال اگر ما وجوب یک واجب را احراز کردیم ولی نمی‌دانیم که آیا اراده مستقلی به آن تعلّق گرفته یا نه؟ در این صورت عدم تعلّق اراده مستقل، دارای حالت سابقه است، همان‌طور که تمام مسائل حادثه دارای حالت سابقه عدمیه هستند. لذا همین عدم تعلّق اراده مستقل را استصحاب می‌کنیم و با این استصحاب، تبعی بودن واجب را اثبات می‌کنیم و این استصحاب، اصل مُثبت نخواهد بود. بله، اگر ما واجب تبعی را یک امر وجودی بگیریم که آن امر وجودی لازمه این امر عدمی متیقّن باشد، مثل اینکه بگوییم: «واجب تبعی واجبی است که اراده متعلّق به آن، تابع اراده غیر آن باشد»، در این صورت اگر بخواهیم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۸

این امر وجودی را با استصحاب عدم تعلّق اراده مستقل ثابت کنیم، استصحاب به‌عنوان اصل مُثبت و فاقد حجّیت خواهد بود.[۳۸۷]: محقّق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: ما با همین استصحاب، اصلی بودن واجب را ثابت می‌کنیم، زیرا خصوصیت عدمیت، مربوط به واجب اصلی است و در واجب تبعی یک خصوصیت وجودیه مطرح است، برای اینکه واجب تبعی واجبی است که اراده متعلّق به آن، مترشح از اراده دیگری و معلول آن و مترتّب برآن باشد و ترشح و معلولیت و ترتّب از امور وجودیه هستند. امّا واجب اصلی واجبی است که اراده متعلّق به آن مترشح از غیر و معلول اراده غیر و مترتّب بر اراده غیر نباشد. پس قوام واجب اصلی به عدم ترشح و عدم معلولیت و عدم ترتّب است که این‌ها از امور عدمی می‌باشند. در این صورت اگر وجوب چیزی برای ما معلوم باشد ولی ندانیم که آیا اراده‌اش مترشح از اراده غیر و معلول اراده غیر و مترتّب بر اراده غیر است یا نه؟ استصحاب عدم ترشح و عدم معلولیت و عدم ترتّب، اقتضای اصلی بودن واجب را می‌کند.[۳۸۸] رحمه الله: چنین استصحابی اصلًا جریان پیدا نمی‌کند و دلیل آن همان اختلافی است که ما با مرحوم آخوند در مسأله قرشیت مرئه داریم. مرحوم آخوند و جمع دیگری استصحاب عدم قرشیت مرئه را جاری می‌کنند و می‌گویند: «در اینجا ما یک قضیه سالبه محصّله داریم و سالبه محصّله، هم با انتفاء موضوع صادق است و هم با انتفاء محمول. قضیه «زید لیس بقائم»، هم می‌سازد با اینکه زیدی باشد ولی اتّصاف به قیام نداشته باشد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۹

و هم می‌سازد با اینکه زیدی نباشد تا اتّصاف به قیام داشته باشد. مرئه، زمانی که نبود و حتی نطفه‌اش هم منعقد نشده بود، قضیه سالبه محصّله با انتفاء موضوع صدق می‌کرد. اکنون که متولّد شده و ما شک در قرشیت و عدم قرشیت او داریم، همان قضیه سالبه محصّله متیقّنه را استصحاب می‌کنیم و عدم قرشیت مرئه را اثبات می‌کنیم». ما در بحث قرشیّت مرئه گفتیم: «به‌نظر ما این استصحاب جاری نیست، زیرا در استصحاب باید قضیه متیقّنه و قضیه مشکوکه وحدت داشته باشند و اگر مغایرت وجود داشته باشد، «لا تنقض

الیقین بالشک» نمی‌تواند جریان پیدا کند. و اینجا قضیه سالبه متیقّنه با قضیه سالبه مشکوک که مغایرت دارند. قضیه سالبه متیقّنه، قضیه سالبه به انتفاء موضوع بوده ولی قضیه سالبه مشکوک که، قضیه سالبه با وجود موضوع و به انتفاء محمول است. صرف اینکه هر دوی این‌ها قضیه سالبه محصّله‌اند در وحدت قضیه متیقّنه و قضیه مشکوک که کفایت نمی کند». در ما نحن فیه هم همین‌طور است. مرحوم آخوند می‌فرماید: «واجب تبعی واجبی است که اراده مستقلی به آن تعلّق نگرفته و این حالت سابقه عدمیه دارد» ما می گوییم:

«کدام حالت سابقه عدمیه؟ وقتی که واجب نبوده، اصلًا اراده‌ای در کار نبوده تا بخواهد مستقل باشد یا غیر مستقل. امّا الآن که شما شک دارید، با فرض تعلّق اراده، شک دارید. می‌دانید که اراده تعلّق گرفته است ولی در استقلال و عدم استقلال آن شک دارید. در اینجا نمی‌توانید حالت سابقه عدمیه به انتفاء موضوع را استصحاب کرده و تبعی بودن واجب را استصحاب کنید». همچنین به مرحوم محقّق اصفهانی می گوییم: «شما که می‌خواهید عدم ترشح را استصحاب کنید، حالت سابقه عدمیه چه زمانی است؟ آیا وقتی است که واجب نبوده؟

آن‌وقت که اراده‌ای نبوده تا بخواهد مسأله ترشح و عدم ترشح مطرح باشد. الآن که اراده آمده، شما با حفظ موضوع شک در ترشح و عدم ترشح اراده دارید، در اینجا نمی‌توانید حالت سابقه عدمیه به انتفاء موضوع را استصحاب کنید».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۰

نتیجه بحث: وقتی نتوانستیم استصحاب را ثابت کنیم، یک اصل کلّی نداریم که بتواند در تمام موارد، اصالت یا تبعیت را اثبات کند بلکه به اختلاف موارد، اصول مختلفی جریان پیدا می کنند که گاهی نتیجه بحث آنها اثبات وجوب اصلی و گاهی اثبات وجوب تبعی است.

مطلب ششم: تبعیت وجوب مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه در اطلاق و اشتراط

اشاره

بحث در این است که آیا وجوب مقدّمه، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب ذی المقدّمه است یا نه؟[۳۸۹] در این مورد بین مشهور- از یک طرف- و صاحب معالم رحمه الله و صاحب فصول رحمه الله و شیخ انصاری رحمه الله- از طرف دیگر- اختلاف وجود دارد.

۱- نظریه مشهور

مشهور می گویند: اگر مقدّمه‌ای وجوب غیری پیدا کرد، این مقدّمه در تمام خصوصیات تابع ذی المقدّمه خواهد بود. اگر وجوب نفسی متعلّق به ذی المقدّمه، مطلق باشد، وجوب غیری متعلّق به مقدّمه هم مطلق خواهد بود. و اگر وجوب نفسی متعلّق به ذی المقدّمه، مشروط به چیزی باشد، وجوب غیری متعلّق به مقدّمه هم مشروط به همان چیز خواهد بود. مثلًا همان‌طور که وجوب نفسی متعلّق به صلاة مغرب و عشاء مشروط به دخول وقت است، وجوب غیری متعلّق به وضو هم مشروط به دخول وقت است لذا ما گفتیم: تنها فرق میان وضوی قبل از وقت و وضوی بعد از وقت این است

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۱

که وضوی قبل از وقت، امر غیری ندارد ولی وضوی بعد از وقت امر غیری دارد. وقتی وجوب ذی المقدّمه مشروط است، معنا ندارد که وجوب غیری مقدّمه دارای اطلاق باشد. وجوب مقدّمه به تبعیت وجوب ذی المقدّمه است ۳۹۰] و لازمه تبعیت این است که تا وقتی وجوب نماز مغرب و عشاء نیامده، وضو و سایر مقدّمات هم وجوبی نداشته باشند.[۳۹۱]

۲- نظریه صاحب معالم رحمه الله

اشاره

یکی از مسائلی که در بحث ضـد مطرح است این است که «عدم یکی از ضدّین، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است». با توجه به این ارتباطی که میان بحث ضـد و بحث مقدّمیت وجود دارد، به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده که در بحث ضد فرموده است: دلیلی که بر وجوب مقدّمه دلالت می‌کند- برفرض که ما آن دلیل را بپذیریم- اقتضاء می‌کند که مقدّمه در صورتی واجب است که مکلّف، اراده ذی المقـدّمه را داشته باشـد، امّا اگر مکلّفی اراده انجام دادن ذی المقـدّمه را ندارد، انجام مقدّمه، واجب نخواهد بود. مثلًا در بحث ازاله و صلاهٔ، کسی که صلاهٔ را انتخاب می‌کنـد و اراده انجام ازاله- که واجب اهم است- را نـدارد در این صورت، مقـدّمهٔ واجب نخواهـد بود، هرچنـد ما اصل وجوب غیری مقدّمه را بپذیریم. نتیجه این کلام صاحب معالم رحمه الله این می‌شود که وجوب غیری مقدّمه، همواره به‌صورت وجوب مشروط است و شرط آن‌هم مستقل است و ربطی به شرط ذی المقدّمه ندارد و آن عبارت از «اراده ذی المقـدّمه» است. بنابراین وجوب غیری مقـدّمی، همیشه مشروط به اراده ذی المقدّمه است و این مسئله حتی در جایی که ذی المقدّمه، واجب مطلق باشد هم مطرح است، یعنی اگر مکلّف، اراده «بودن بر[۳۹۲]

اصول فقه شیعه ؛ ج۴ ؛ ص۵۱۲

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۲

پشت‌بام» را داشته باشـد، «نصب نردبان» بر او واجب می‌شود امّا اگر اراده «بودن بر پشت‌بام» را ندارد، «نصب نردبان» برای او- حتی به وجوب غیری- وجوب پیدا نمی‌کند.[۳۹۳]: اوّلًا: اگرچه این مطلب به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شـده است ولی عبارتی که مرحوم آخوند از ایشان نقل کرده است موافق با مطلب فوق نیست بیان مطلب: آنچه به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده، مسأله اشتراط است و اشتراط به‌معنای تعلیق است. قضیه شرطیه قضیه‌ای است که جزاء آن معلّق بر شرط است و بین شرط و جزاء، ارتباط علت و معلول در کار است. اگر شرط حاصل شود جزاء هم حاصل می‌شود.

لذا کسانی که در باب قضیه شرطیه قائل به مفهوم شده‌اند باید علاوه بر اثبات علیت شرط برای جزاء، علیت منحصره آن را هم ثابت کنند. روشن است که اگر صاحب معالم رحمه الله بخواهد مسأله اشتراط را مطرح کند باید یک چنین قضیه شرطیه‌ای در کار باشد کـه «اگر اراده کردی ذی المقـدّمه را، مقـدّمه برای تـو واجـب می‌شـود» یعنی اراده ذی المقـدّمه، علیـت دارد برای وجـوب مقـدّمه. درحـالی‌که عبـارت صاحب معالم رحمه الله بر چنین معنایی دلالت نمی‌کنـد. در عبارت ایشان کلمه اشتراط و تعلیق و شـرطیت و ... مطرح نیست بلکه ایشان می‌گویـد: «دلیل وجوب مقـدّمه دلالت بر وجوب مقدّمه می‌کند درحالی‌که مکلّف اراده تحقّق ذی المقدّمه را دارد». بـدیهی است که بین کلمه «حـال» و کلمه «اشتراط»، همان فرقی است که بین قضـیه حینیه ۳۹۴] و قضیه شرطیه وجود دارد. در قضیه شرطیه، تعلیق وجود دارد، علیت و معلولیت در کار است. امّا قضیه حینیه این‌گونه نیست و کسی نیامده برای آن مفهوم قائل شود. قضیه حینیه با کلمه «حین» و «حال» و امثال آن و قضیه شرطیه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۳

بـا کلمه «إذا» و «إن» و امثال آن مطرح می‌شود. البته مقصود از این حرف این نیست که ما بخواهیم حرف صاحب معالم رحمه الله را بپـذیریم بلکه مقصود این است که کلاـم صـاحب معـالم رحمه الله دلاـلت بر مطلبی که- بـا آن شـدّت- به ایشـان نسبت داده شـده نمی‌کند. بلکه بر مرتبه ضعیفی از آن دلالت می‌کند. ثانیاً: باید ببینیم آیا اصل این مطلب صاحب معالم رحمه الله درست است یا نه؟

برگشت کلام ایشان به وجود یک تقیید و تضییقی- خواه به نحو قضیه شرطیه باشد یا به نحو قضیه حینیه- در دایره وجوب مقدّمه است که آن تضییق در دایره وجوب ذی المقدّمه وجود ندارد. در اینجا مرحوم آخوند و شیخ انصاری رحمه الله بر صاحب معالم رحمه الله اشکال کرده‌اند که در ذیل به بررسی اشکال آنان می‌پردازیم:

اشکال مرحوم آخوند بر صاحب معالم رحمه الله:

اگر ما ملازمه و وجوب مقدّمه را بپذیریم به دنبالش یک مسأله روشن و ضروری مطرح می‌شود و آن این است که بین ذی المقدّمه و مقدّمه از نظر توسعه و ضیق- و به تعبیر مرحوم آخوند: «از نظر اطلاق و اشتراط»- نمی‌توان فرق گذاشت. ما نمی‌توانیم وجوب مقدّمه را مشروط به شرطی کنیم که وجوب ذی المقدّمه مشروط به آن شرط نبوده است. و به تعبیر ما: نمی‌توانیم در مقدّمه تضییقی را قائل شویم که آن تضییق در ذی المقدّمه وجود ندارد. بنابراین اگرچه اصل ملازمه و وجوب مقدّمه مورد بحث است ولی در صورت پذیرفتن ملازمه، تفکیک بین مقدّمه و ذی المقدّمه درست نیست.

همان‌طور که ممکن است علیت چیزی برای چیز دیگر مورد بحث باشد ولی وقتی علیت را پذیرفتیم دیگر نمی‌توانیم در تقدّم رتبه علت بر رتبه معلول تردیدی داشته باشیم.[۳۹۵]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۴

: به‌نظر می‌رسد این پاسخ مرحوم آخوند کلام خوبی است زیرا این پاسخ مبتنی بر این است که مسأله وجوب غیری مقدّمه از طریق ملازمه عقلیه ثابت شده باشد. و در این صورت فرقی بین اراده ذی المقدّمه و عدم اراده آن وجود ندارد. ملاک مقدّمیت، ملاک توقّف و عدم امکان تحقّق ذی المقدّمه بدون مقدّمه است و در این فرقی نمی‌کند که مکلّف اراده ذی المقدّمه را داشته باشد یا نداشته باشد کلام صاحب معالم رحمه الله ناظر به قضیه حینیه است و همان‌طور که مرحوم آخوند فرمودند: «نه قضیه حینیه در کار است و نه قضیه شرطیه».

اشکال شیخ انصاری به صاحب معالم رحمه الله:

مقدّمه: در هر واجبی- به تناسب آن واجب- شرطی وجود دارد، به‌همین‌جهت در بحث مطلق و مشروط گفته شد که ما واجبی که به‌طور کلّی مطلق بوده و هیچ شرطی نداشته باشد نداریم. هر واجبی را نسبت به شرطش باید ملاحظه کرد. نسبت به آن شرطی که ملاحظه می‌شود، گاهی واجب مطلق است. درحالی‌که نسبت به شرط دیگر، واجب مشروط است. در باب صلاهٔ، نه به‌طور کلّی می‌توانیم بگوییم: «صلاهٔ، واجب مطلق است» و نه به‌طور کلّی می‌توانیم بگوییم: «صلاهٔ، واجب مشروط است» بلکه باید ببینیم صلاهٔ نسبت به کدام شرط ملاحظه شده است؟ اگر نسبت به وضو سنجیده شود، واجب مطلق و اگر نسبت به وقت سنجیده شود، واجب مشروط خواهد بود. وقت در باب نماز، مانند مجیء زید در جمله «إن جاءك زید فأكرمه» است. بنا بر مبنای مشهور، در این جمله «مجیء زید» شرط برای «وجوب اکرام» است، یعنی تا وقتی مجیء محقّق نشود، وجوب اکرام تحقّق ندارد. حال بحث در این است که آیا در یک واجب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۵

مشروط، اراده خود آن واجب می‌تواند به عنوان شرط آن واجب باشد، یعنی بگوید: «إن أردت الصلاهٔ یجب علیك الصلاهٔ»؟ شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: چنین چیزی محال است، برای اینکه مکلّف، به‌لحاظ عمل خارجی از دو حال بیرون نیست. یا صلاهٔ را

اراده کرده و یا اراده نکرده است. اگر اراده نکرده باشد، شما می‌گویید: «صلاهٔ وجوب ندارد. امّا اگر صلاهٔ را اراده کرده باشد، معنای اراده این می‌شود که صلاهٔ در خارج تحقّق پیدا کند و علت تحقّق آن‌هم اراده خود صلاهٔ باشد. اگر اراده در تحقّق صلاهٔ نقش دارد، پس بر وجوب و بعث چه اثری مترتّب است؟ شما از وجوب، به بعث و تحریک اعتباری تعبیر می‌کنید، معنای بعث و تحریک اعتباری این است که امر مولا در تحقّق و حصول صلاهٔ نقش دارد، درحالی‌که اگر تحقّق صلاهٔ معلّق بر اراده صلاهٔ باشد، آنچه نقش در تحقّق صلاهٔ دارد اراده خود مکلّف است. مثلًا در صورتی که مولا ـ بگوید: «اگر اراده «بودن بر پشت‌بام» را نمودی، «بودن بر پشت‌بام» بر تو واجب می‌شود، وقتی عبد خودش اراده «بودن بر پشت‌بام» را بنماید، این «بودن بر پشت‌بام» که در خارج واقع می‌شود، در ارتباط با اراده عبد است نه در ارتباط با بعث و تحریک مولا. ممکن است کسی بگوید: در اینجا دو چیز در تحقّق «بودن بر پشت‌بام» نقش دارد: اراده عبد و بعث مولا. جواب این است که: این حرف در صورتی درست است که اراده عبد و بعث مولا در رتبه واحدی باشند، امّا اگر اراده عبد قبل از بعث مولا باشد و اراده در مرتبه متقدّمه نقش در تأثیر «بودن بر پشت‌بام» داشت، دیگر نوبت به بعث مولا- که در مرتبه متأخّر است- نمی‌رسد. ما نحن فیه هم همین‌طور است، زیرا شرط در واجب مشروط، همیشه تقدّم بر حکم دارد. در مورد قضیه شرطیه تا این درجه گفته‌اند که شرط نه تنها علت برای جزاست بلکه علیت منحصره برای جزاء دارد. حال در ما نحن فیه وقتی می‌گوید: «اگر اراده بودن بر پشت‌بام نمودی، بودن بر پشت‌بام بر تو واجب می‌شود» در این صورت، اراده «بودن بر پشت‌بام» که به‌عنوان شرط است، در رتبه مقدّم بر بعث و تحریک و حکم- که به‌عنوان جزاست- قرار دارد و در این صورت، «بودن بر پشت‌بام»- به‌عنوان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۶

یک عمل خارجی- استناد به اراده مکلّف داشته و بعث و تحریک نقشی در آن نخواهد داشت. در نتیجه وقتی مولا بگوید: «اگر اراده «بودن بر پشت‌بام» داشتی، «بودن بر پشت‌بام» بر تو واجب می‌شود»، در صورت عدم اراده مکلّف، امر مولا یک امر لغو و محال خواهد بود چون در این صورت، وجوبی در کار نیست. و در صورت وجود اراده هم امر او تأثیری نخواهد داشت و شبیه تحصیل حاصل خواهد بود، زیرا حصول خارجی آن شیء مستند به اراده است و اراده هم مقدّم بر رتبه بعث است، پس بعث رجوع به تحصیل حاصل می‌کند و تحصیل حاصل هم محال است. در نتیجه در واجبات مشروط، شرط نمی‌تواند عبارت از اراده خود همین واجب باشد. ممکن است کسی بگوید: ما این مقدّمه شیخ انصاری رحمه الله را قبول داریم، امّا آنچه این مقدّمه برای ما اثبات می‌کند، این است که وجوب یک شیء نمی‌تواند معلّق بر اراده خود آن شیء باشد. درحالی‌که صاحب معالم رحمه الله چنین چیزی نگفته است.

صاحب معالم رحمه الله می‌گوید: «وجوب غیری مقدّمه، مشروط باشد به اراده ذی المقدّمه»، اگر می‌گفت: «وجوب غیری مقدّمه، مشروط به اراده خود مقدّمه باشد» این برهان در آن جریان پیدا می‌کرد. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: اگر شما این مقدّمه ما را پذیرفتید، ما در مورد کلام صاحب معالم رحمه الله هم حکم به استحاله می‌کنیم. به این بیان که می‌گوییم: اگر در جایی واجب مشروط شد به اراده شیء دیگر ولی اراده آن شیء دیگر ملازم با اراده خود این واجب باشد، مثل این است که به دلالت التزامیه وجوب این شیء را معلّق به اراده خود این شیء کرده است. درحقیقت فرق این دو مثل دلالت مطابقه و دلالت التزام است.

اگر وجوب واجبی را تعلیق کند به اراده خود واجب، مثل دلالت مطابقه است، امّا اگر وجوب واجبی را تعلیق کرد به اراده شیء دیگر، ولی در خارج می‌بینیم که اراده آن شیء دیگر ملازم با اراده خود این واجب است، گویا به دلالت التزامیه، وجوب این شیء را معلّق بر اراده خود این شیء کرده است. درست است که به دلالت مطابقه،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۷

وجوب مقدّمه، مشروط به اراده ذی المقدّمه است، ولی نمی‌شود کسی ذی المقدّمه را اراده کرده ولی مقدّمه را اراده نکرده باشد.

کسی که می‌داند «نصب نردبان» مقدّمیت دارد برای «بودن بر پشت‌بام»، در همان اراده‌های فاعلی- که ارتباط با امر نـدارد- وقتی انسان «بودن بر پشت‌بام» را اراده می‌کند و توجّه به مقدّمیت «نصب نردبان» برای «بودن بر پشت‌بام» هم دارد، نمی‌شود بین دو اراده تفکیک کند و بگوید:

«من «بودن بر پشت‌بام» را اراده کردم امّا «نصب نردبان» را اراده نکرده‌ام». اراده ذی المقدّمه همیشه ملازم با اراده مقدّمه است. البته ملازمه یک طرفه است یعنی اراده ذی المقدّمه ملازم با اراده مقدّمه است، امّا اراده مقدّمه ملازم با اراده ذی المقدّمه نیست. در نتیجه هرجا اراده ذی المقدّمه وجود داشته باشد، به دلالت التزامیه، اراده مقدّمه هم وجود خواهد داشت. مرحوم شیخ انصاری بر مبنای این مقدّمه در جواب صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: در صورتی که مولا بگوید: «اگر اراده بودن بر پشت‌بام کردی، نصب نردبان بر تو واجب خواهد شد»، با توجه به اینکه اراده بودن بر پشت‌بام ملازم با اراده نصب نردبان است، در حقیقت تعلیق وجوب غیری نصب نردبان بر اراده بودن بر پشت‌بام، برمی‌گردد به تعلیق وجوب غیری نصب نردبان بر اراده خود نصب نردبان و همان ضابطه کلّی که به‌عنوان مقدّمه ذکر کردیم در اینجا پیاده می‌شود و همان استحاله‌ای که در ضابطه کلّی مطرح شد در اینجا تحقّق پیدا می‌کند. بله در مواردی که ملازمه در کار نباشد، مثل اینکه وجوب نفسی ذی المقدّمه را معلّق بر اراده مقدّمه کرده و بگوییم: «اگر اراده نصب نردبان کردی، بودن بر پشت‌بام بر تو واجب خواهد شد»، در این صورت تالی فاسدی پیش نمی‌آید، زیرا اراده مقدّمه ملازم با اراده ذی المقدّمه نیست پس تعلیق آن مانعی ندارد.[۳۹۶]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۸

رحمه الله ممکن است کسی از جانب صاحب معالم رحمه الله در پاسخ شیخ انصاری رحمه الله بگوید: ما آن ضابطه کلّی را که شما به‌عنوان مقدّمه مطرح کردید قبول داریم، یعنی می‌پذیریم که ایجاب یک شیء نمی‌تواند معلّق بر اراده خود آن شیء بشود، امّا مطلب دوّم شما- که تعلیق وجوب مقدّمه بر اراده ذی المقدّمه را هم داخل در این ضابطه دانستید- مورد قبول ما نیست، زیرا نهایت توجیه شما این بود که اگر کسی اراده‌اش متعلّق به ذی المقدّمه شد، اراده مقدّمه را هم خواهد داشت پس تعلیق وجوب مقدّمه بر اراده ذی المقدّمه مثل تعلیق وجوب مقدّمه بر اراده خود مقدّمه خواهد بود و چنین چیزی محال است. این توجیه شما مورد مناقشه است، برای اینکه علت استحاله در آن ضابطه کلّی این بود که اگر مولا بگوید: «إن أردت الکون علی السطح یجب علیک الکون علی السطح»، چون اراده به‌عنوان شرط واقع شده و شرط تقدّم بر جزاء دارد، اراده همیشه قبل از وجوب شده و عمل استناد به اراده پیدا می‌کند و مجالی برای بعث و وجوب باقی نمی‌ماند. درحالی‌که ما نحن فیه این‌گونه نیست. درست است که اراده ذی المقدّمه منفک از اراده مقدّمه نیست امّا این عدم انفکاک به این معنا نیست که این دو در یک رتبه هستند بلکه اراده متعلّق به مقدّمه متأخّر از اراده متعلّق به ذی المقدّمه است لذا مرحوم آخوند به «ترشح» و مرحوم نائینی به علیت و معلولیت تعبیر می‌کردند. یعنی اراده ذی المقدّمه اصالت و تقدّم دارد و اراده مقدّمه متأخّر از اراده ذی المقدّمه است. در این صورت وقتی مولا می‌گوید: «اگر اراده بودن بر پشت‌بام کردی نصب نردبان بر تو واجب خواهد شود»، شما به مقتضای قضیه شرطیه می‌گویید: «وجوب نصب نردبان متأخّر از اراده بودن بر پشت‌بام است» امّا این وجوب نصب نردبان را وقتی با اراده نصب نردبان مقایسه کنیم می‌بینیم این دو مقارن با هم می‌باشند، زیرا هر دوی این‌ها متأخّر از اراده بودن بر پشت‌بام هستند و در صورت تقارن، دلیلی بر استحاله نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۹

دلیل استحاله عبارت از تحصیل حاصل بود و اگر هم زمان با اراده انجام چیزی توسط عبد، مولا هم آن را واجب کند، تحصیل حاصلی پیش نمی‌آید. تحصیل حاصل در جایی است که قبل از بعث مولا، ارادهٔ نقش فعال در تحقّق مراد مولا داشته باشد. در ما نحن فیه نیز همین‌طور است. وقتی مولاـ می‌گوید: «اگر اراده بودن بر پشت‌بام کردی، نصب نردبان بر تو واجب خواهد بود»، آنچه وجوب نصب نردبان از آن تأخّر دارد، اراده بودن بر پشت‌بام است. اراده بودن بر پشت‌بام اگرچه ملازم با اراده نصب نردبان است

امّا ملازم بودن این دو به نحو تقارن نیست بلکه به نحو ملازم بودن علت و معلول است. لذا هیچ مانعی ندارد که هم اراده نصب نردبان متأخّر از اراده بودن بر پشت‌بام باشد و هم وجوب نصب نردبان متأخّر از اراده بودن بر پشت‌بام باشد و هیچ تالی فاسدی هم پیش نمی‌آید. در نتیجه اشکال مرحوم شیخ انصاری به کلام صاحب معالم رحمه الله مورد مناقشه است.

۳- نظریه شیخ انصاری رحمه الله ۳۹۷]

اشاره

مرحوم آخوند از تقریرات شیخ انصاری رحمه الله نقل کرده است که ایشان می‌فرماید: اگر مقدّمه بخواهد وجوب غیری داشته باشد، مشروط به این است که مکلّف قصد داشته باشد که از طریق این مقدّمه توصّل به ذی المقدّمه پیدا کند. که این درحقیقت امری زاید برآن چیزی است که صاحب معالم رحمه الله ذکر کرده است. در این امر زاید، دو خصوصیت وجود دارد، یکی اینکه مکلّف اراده ذی المقدّمه را داشته باشد و دیگر اینکه مقصود او از انجام این مقدّمه، رسیدن به ذی المقدّمه باشد. ولی صاحب معالم رحمه الله فقط اراده ذی المقدّمه را شرط می‌دانست.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۰

در نتیجه مرحوم شیخ انصاری هم- مانند صاحب معالم رحمه الله- در مقابل مشهور قرار گرفته است.[۳۹۸] تقریرات مرحوم شیخ انصاری ۳۹۹] درمی‌یابیم که نسبت مذکور درست نیست و مرحوم شیخ انصاری در صدد بیان مطلب دیگری است که ربطی به محلّ بحث ما ندارد. بحث ما در این است که آیا وجوب غیری مقدّمی، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی ذی المقدّمه است یا نه؟ در این بحث فرقی نمی‌کند که مقدّمه، مقدّمه عبادی باشد- مانند طهارات سه‌گانه برای نماز- و یا مقدّمه، غیر عبادی باشد. درحالی‌که مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: اگر مقدّمه‌ای بخواهد اتّصاف به عبادیت پیدا کند،[۴۰۰] باید به داعی امتثال امر غیری متعلّق به این مقدّمه انجام شود، مثلًا اگر دین را برای امتثال امر خداوند پرداخت کند، این اداء دین جنبه عبادی پیدا می‌کند به‌خلاف اینکه هدف او از پرداخت دین این باشد که مردم بگویند: «فلانی آدم خوب و خوش‌حسابی است». انجام دادن مقدّمه به داعی امتثال امر غیری متعلّق به این مقدّمه، معنایش این است که مکلّف قصد کرده است از طریق این مقدّمه، به ذی المقدّمه برسد و این همان چیزی است که از آن به «قصد التوصّل بالمقدّمة إلی ذی المقدّمة» تعبیر می‌شود.

در نتیجه مرحوم شیخ انصاری قصد توصّل را در ارتباط با عبادیت مقدّمه مطرح کرده نه در ارتباط با اینکه آیا وجوب غیری مقدّمی، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۱

ذی المقدّمه هست یا نه؟ کجا مرحوم شیخ انصاری می‌خواهد تبعیت را نفی کند؟ کجا می‌خواهد دایره وجوب غیری را از دایره وجوب نفسی جدا کرده و بگوید: وجوب نفسی اطلاق دارد امّا در وجوب غیری یک تضییق و اشتراطی وجود دارد؟ اگر شیخ انصاری رحمه الله بخواهد در مقابل مشهور بایستد باید کلامش مانند کلام صاحب معالم رحمه الله باشد. درست است که آنچه به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده بود، به آن شدّت درست نبود ولی همان مرتبه ضعیفی هم که کلام ایشان برآن دلالت می‌کرد، در مقابل مشهور بود. مشهور می‌گفتند: اگر ذی المقدّمه وجوب نفسی مطلق داشت، مقدّمه هم وجوب غیری مطلق خواهد داشت، نه اشتراطی در کار است و نه حتّی به‌صورت قضیه حینیه مطرح است. امّا ظاهر کلام صاحب معالم رحمه الله این بود که مسئله را به‌صورت قضیه حینیه مطرح می‌کند ولی همین قضیه حینیه در مقابل مشهور است. به‌همین‌جهت ما عرض کردیم که جواب مرحوم آخوند همان‌طور که مسأله اشتراط را نفی می‌کند، قضیه حینیه را هم نفی می‌کند. پس کلام صاحب معالم رحمه الله

درهرصورت در مقابل مشهور است. چه به‌صورت قضیه شرطیه باشد و چه به‌صورت قضیه حینیه. ولی یک صورت مقابله‌اش قوی و صورت دیگر آن ضعیف است. امّا کلام شیخ انصاری رحمه الله در تقریرات، از این بحث خارج است و تقریرات ایشان برآن نسبتی که مرحوم آخوند به ایشان داده دلالت نمی‌کند. ثانیاً: فرض می‌کنیم نسبتی که مرحوم آخوند به شیخ انصاری رحمه الله داده درست بوده و کلام مرحوم شیخ انصاری در مقابل کلام مشهور قرار گرفته باشد و مرحوم شیخ انصاری در ما نحن فیه مسأله قصد توصّل را مطرح کرده باشد نه در باب عبادیت، در این صورت سه احتمال در کلام ایشان جریان دارد که دو احتمال آن شبیه دو احتمالی است که در کلام صاحب معالم رحمه الله مطرح بود: احتمال اوّل: این است که مرحوم شیخ انصاری بخواهد عین همان قضیه شرطیه‌ای را که به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده، در اینجا مطرح کند، البته با یک خصوصیت اضافی. آنچه به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده بود این بود که اگر مولا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۲

گفت: «یجب علیك الكون علی السطح»، وجوب نفسی اطلاق داشته و هیچ شرطی در ارتباط با اصل وجوب مطرح نیست. امّا وقتی نوبت به مقدّمه- که از راه ملازمه عقلیه ثابت می‌شود- رسید، نمی‌توانیم بگوییم: «یجب علیك نصب السلّم» بلکه باید مسئله را به‌صورت یک قضیه شرطیه مطرح کرده و بگوییم: «یجب علیك نصب السلّم إن أردت الكون علی السطح». پس قضیه ایجابیه‌ای که در ارتباط با ذی المقدّمه مطرح است یک قضیه ایجابی مطلق و غیر مشروط است امّا ایجاب مقدّمه، مشروط به اراده ذی المقدّمه است. امّا خصوصیت اضافی که در کلام شیخ انصاری رحمه الله مطرح است اراده انجام ذی المقدّمه از طریق همین مقدّمه‌ای است که در خارج تحقق پیدا می‌کند. به عبارت دیگر: در اصل قضیه شرطیه، فرقی بین کلام صاحب معالم رحمه الله و کلام شیخ انصاری رحمه الله نیست ولی دایره شرط در کلام صاحب معالم رحمه الله وسیع‌تر از کلام شیخ انصاری رحمه الله است. احتمال دوّم: این است که ما قضیه را از صورت قضیه شرطیه خارج کرده و به‌صورت قضیه حینیه مطرح کنیم ولی مضاف الیه کلمه «حین» بین صاحب معالم رحمه الله و مرحوم شیخ انصاری فرق دارد. صاحب معالم رحمه الله می‌گوید: «یجب نصب السلّم حینما كان المكلّف مریداً للكون علی السطح» ولی مرحوم شیخ انصاری می‌گوید: «یجب نصب السلّم حینما كان المكلّف مریداً للكون علی السطح من طریق نصب السلّم». احتمال سوّم: این است که ما ارتباط قصد توصّل را از وجوب قطع کرده و آن را در دایره واجب قرار دهیم به این معنا که بگوییم: قید «مع قصد التوصّل» مربوط به واجب غیری است نه اینکه مربوط به وجوب غیری باشد»، یعنی وجوب غیری به مقدّمه مقیّد تعلّق گرفته و همان‌طور که ایجاد مقدّمه، واجب است، ایجاد قید هم واجب است. توضیح اینکه: در احتمال اوّل- که قضیه به‌صورت قضیه شرطیه بود- مشروط ما عبارت از حکم مولا به وجوب شرعی غیری [۴۰۱] مقدّمه و شرط ما اراده ذی المقدّمه بود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۳

که بنا بر حرف شیخ انصاری رحمه الله وجوب شرعی غیری مقدّمه مشروط به این است که از طریق این مقدّمه بخواهیم به ذی المقدّمه، برسیم. و بنا بر احتمال دوّم- که قضیه به‌صورت قضیه حینیه مطرح بود- کلمه «حینما» به خود حکم ارتباط دارد یعنی وجوب در حالی است که قصد داشته باشد از طریق این مقدّمه به ذی المقدّمه برسد. در نتیجه بنا بر احتمال اوّل و دوّم، قید «قصد توصّل» در ارتباط با وجوب است. امّا بنا بر احتمال سوّم، «قصد توصّل» در ارتباط با واجب است نه در ارتباط با وجوب. بنا بر این احتمال، شیخ انصاری رحمه الله می‌خواهد ادّعا کند که وجوب غیری مقدّمی، روی یک موضوع مقیّدی می‌آید که آن عبارت از «نصب نردبان با قید این که با آن، قصد رسیدن به ذی المقدّمه را داشته باشد» می‌باشد. همان‌طور که در «صلّ مع الطهارة» طهارت قید برای واجب- یعنی صلاة- است و ربطی به وجوب صلاة ندارد. فرق این دو این است که اگر «قصد توصّل» مربوط به وجوب باشد، تحصیلش واجب نیست امّا اگر مربوط به واجب باشد تحصیل آن لازم است. حال باید ببینیم آیا کدام‌یک از این احتمالات

صحیح است؟:[۴۰۲] بـا تـوجه به اینکه اشـکالات مربوط به این دو احتمـال، مشـترک است، لـذا مـا احتمـال اوّل را مورد بحث قرار می‌دهیم ولی آنچه در مورد آن مطرح می‌کنیم در مورد احتمـال دوّم هم جریـان دارد. اوّلًا: بایـد ببینیم آیا این احتمال از نظر مرحله ثبوت، ممکن است؟ اگر امکان داشت آن‌وقت نوبت به مرحله اثبات می‌رسـد که ببینیم چه دلیلی برآن دلالت می‌کند؟ اشـکال اوّل: در مورد مرحله ثبوت، اولین سخنی که مطرح است همان چیزی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۴

است که مرحوم آخونـد در جواب صاحب معالم رحمه الله مطرح کرد و آن این بود که تفکیک بین وجوب غیری مقدّمی و وجوب نفسـی در اطلاق و اشتراط، خلاف بداهت عقل است. ایشان می‌فرمود: ممکن است کسی در اصل وجوب غیری تشکیک کرده و یا آن را انکار کند یعنی ملازمه بین وجوب نفسـی و وجوب غیری را نپذیرد- که شاید ما هم در آینده همین راه را انتخاب کنیم- ولی کسـی که ملازمه را بپـذیرد، عقلًا نمی‌توانـد بین وجوب غیری و وجوب نفسـی تفکیـک قائـل شود. وجوبی که- به تعبیر اینـان- از وجـوب دیگر ترشـح پیـدا کرده و معلـول وجـوب دیگر است، در اطلاـق و اشـتراط هم تـابع آن خواهـد بـود. در اطلاـق و اشـتراط نمی‌توان بین علت و معلول تفکیـک قائـل شـد و مثلًا علت را یـک شـیء مطلق دانسـته و- با حفظ علیت مطلقه آن- معلول را امری مضـیّق و محـدود بدانـد. البته مسأله‌ای در فلسـفه مطرح شده است که هر معلولی در ارتباط با علت خودش دارای نوعی تضـیّق ذاتی است حرارتی که معلول نار است دارای نوعی تضـیّق است یعنی در باطن آن، قید «آمدن از ناحیه نار» وجود دارد، اگرچه شما آن را مقیّد نکنید. امّا این تضییق ذاتی غیر از تضییقی است که ما پیرامون آن بحث می‌کنیم.

ما می‌خواهیم علت را یک شـیء مطلق و آزاد بدانیم و معلول را مشـروط به شـرطی بدانیم که هیچ ارتباطی به علت ندارد. آن تضیّق ذاتی ناشـی از علت نیست بلکه تضـیّق دیگری است. علت، وجوب نفسـی مطلق ذی المقـدّمه و معلول وجوب غیری مشـروط مقدّمه است. با اینکه ما این وجوب غیری را ناشـی از آن وجوب نفسـی می‌دانیم ولی بیاییم قیـدی به معلول اضافه کنیم که هیـچ ارتباطی با آن علت نـدارد. لـذا مرحوم آخونـد فرمودنـد: «مسأله تبعیت روشن است» و مقصود ایشـان از وضوح، مجرّد وضوح در مقـام اثبـات نیست بلکه ایشـان می‌خواهـد بگویـد: «این مسـئله در مقـام ثبوت هم روشن است و خلاف این معنا یک امر محال ثبوتی است یعنی امکان نـدارد ما تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسـی در اطلاق و اشتراط را کنار بگذاریم». اشـکال دوّم: همان اشـکالی که مرحوم شیخ انصاری بر صاحب معالم رحمه الله وارد کرد و ما به‌عنوان دفاع از صاحب معالم رحمه الله آن را جواب دادیم، در اینجا بر خود شیخ انصاری رحمه الله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۵

وارد می‌شود بـدون اینکه قابل جواب باشـد. مرحوم شـیخ انصاری در اشـکال به صاحب معالم رحمه الله ابتـدا مقدّمه‌ای مطرح کرده فرمودند: «وجوب یک شـیء نمی‌تواند مشـروط به اراده خود آن شـیء باشد» سـپس نتیجه گرفتند که اگر وجوب مقدّمه مشروط به اراده ذی المقـدّمه شد، مانند این است که وجوب مقدّمه مشـروط به اراده خود مقدّمه باشد و چنین چیزی محال است. ما در دفاع از صاحب معالم رحمه الله گفتیم: مقـدّمه‌ای که شـما (مرحوم شـیخ انصاری) مطرح می‌کنیـد مورد قبول است ولی تطبیق آن بر ما نحن فیه قابـل قبول نیست. مـا گفتیم: اگر گفته شود: «یجب علیک نصب السلّم إن أردت نصب السلّم»، چنین چیزی محال است، امّا اگر گفته شود: «یجب علیک نصب السلّم إن أردت الکون علی السطح»، چنین چیزی محال نیست، اگرچه اراده «بودن بر پشت‌بام» بدون اراده «نصب نردبـان» نمی‌شود و بین این دو اراده ملاـزمه وجود دارد ولی درعین‌حـال چنین چیزی مستلزم محال و تحصـیل حاصـل نیست. در آنجا ما این‌گونه از صاحب معالم رحمه الله دفاع کردیم ولی عین همین اشـکال بر خود مرحوم شـیخ انصاری وارد است و قابل دفاع هم نیست. توضیح: همان‌طور که گفتیم، قصد توصّل در کلام شیخ انصاری رحمه الله همان چیزی است که صاحب معالم رحمه الله مطرح کرده بود با این تفاوت که صاحب معالم رحمه الله فقط اراده ذی المقـدّمه را به‌عنوان شـرط قرار داده بود، امّا شـیخ

انصاری رحمه الله قصد توصّل را به‌عنوان شرط قرار داده و ما گفتیم در این قصد توصّل دو اراده مطرح است: اراده ذی المقدّمه و اراده مقدّمه. بنابراین اگر وجوب غیری مقدّمه مشروط به قصد توصّل شد، در واقع مشروط به دو اراده شده است. مثل این است که مولا بگوید: «اگر بودن بر پشت‌بام و نصب نردبان را اراده کردی، نصب نردبان بر تو واجب خواهد شد». در این صورت اراده نصب نردبان داخل در شرط است و وجوب نصب نردبان، مشروط به اراده نصب نردبان می‌شود. در نتیجه وجوب مقدّمه، متأخّر از اراده مقدّمه خواهد بود و این بدان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۶

معناست که وجوب، هیچ‌گونه بعث و تحریکی نسبت به این مقدّمه نداشته بلکه اراده نصب نردبان- در رتبه مقدّم بر وجوب غیری- در ایجاد نصب نردبان نقش داشته است. در این صورت وجوب غیری مقدّمه جنبه تحصیل حاصل داشته و چنین چیزی محال است. در استحاله تحصیل حاصل فرقی بین وجوب نفسی و وجوب غیری نیست. اشکال تحصیل حاصل که مرحوم شیخ انصاری به صاحب معالم رحمه الله وارد می‌کرد در ارتباط با همین وجوب غیری بود. آن‌وقت در اینجا از مرحوم شیخ انصاری سؤال می‌شود که مگر شما در آن ضابطه کلّی نفرمودید که تعلیق وجوب به اراده نفس واجب، تحصیل حاصل و محال است؟ قصد توصّل شما سر از همین مطلب در می‌آورد. و در اینجا مسأله ملازمه مطرح نیست تا کسی بتواند از شیخ انصاری دفاع کند، آن‌گونه که از صاحب معالم رحمه الله دفاع کرده و می‌گفتیم: وقتی صاحب معالم رحمه الله می‌گوید: «یجب علیك نصب السلّم إن أردت الكون علی السطح»، ملازمه میان «بودن بر پشت‌بام» با «اراده نصب نردبان» دلیل بر این نیست که پای این اراده در دایره شرط وارد شود. آنچه در دایره شرط دخالت دارد، اراده بودن بر پشت‌بام است و مانعی ندارد که وجوب نصب نردبان مشروط به اراده بودن بر پشت‌بام باشد. امّا اگر ما قصد توصّل را در کار آوردیم، برگشتش به این می‌شود که «یجب علیك نصب السلّم إن أردت نصب السلّم و أردت الكون علی السطح»، زیرا قصد توصّل، منحل به دو اراده می‌شود. اراده ذی المقدّمه و اراده مقدّمه. درحالی‌که همان اراده نصب سلّم در تحقق تحصیل حاصل و کشاندن مسئله به استحاله و تحصیل حاصل کفایت می‌کند. در نتیجه عین اشکالی که شیخ انصاری رحمه الله بر صاحب معالم رحمه الله وارد کرد، در اینجا بر خود مرحوم شیخ انصاری وارد می‌شود و قابل جواب هم نخواهد بود. این دو اشکال در مورد احتمال دوّم هم جریان دارد، البته نه با این شدّتی که در مورد شرطیت وجود دارد ولی ملاک در هر دو- شرطیت و حینیت- یکسان است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۷

بررسی احتمال سوّم:[۴۰۳] با ملاحظه مبنای مرحوم شیخ انصاری در واجب مشروط، گویا همین احتمال در کلام ایشان تعیّن دارد، زیرا دو احتمال اوّل بنا بر مبنای مشهور در مورد واجب مشروط است که قید را قید هیئت می‌دانستند ولی مرحوم شیخ انصاری تمام قیود را مربوط به مادّه می‌دانست و می‌فرمود: اگرچه ظاهر قضیه لفظیه «إن جاءك زید فأكرمه» این است که مجیء زید، شرط وجوب اکرام است ولی به مقتضای قرینه عقلیه باید در این ظاهر تصرّف کرده و قید را به مادّه برگردانیم.

براساس این مبنا اگر نسبتی که به مرحوم شیخ انصاری داده شده درست باشد باید قصد توصّل را قید برای واجب غیری بداند نه برای وجوب غیری. و اگر قصد توصّل را داخل در دایره واجب قرار دادیم، در اینجا به دو صورت می‌توان با مسئله برخورد کرد: ۱- مرحوم آخوند معتقد است که اراده، امری غیر اختیاری است و اگر بخواهد اختیاری باشد مستلزم تسلسل خواهد بود. اگر ما این مبنا را بپذیریم سؤال می‌شود که امر غیر اختیاری چگونه می‌تواند قید برای واجب باشد؟ این غیر از مسأله طهارت و ستر عورت است. طهارت و ستر عورت از امور اختیاریه هستند ولی اراده- به‌نظر مرحوم آخوند- امری غیر اختیاری است و امر غیر اختیاری نه می‌تواند خودش واجب باشد و نه می‌تواند قید برای واجب باشد، زیرا قید واجب هم- مانند خود واجب- تحصیلش لازم است. و همان‌طور که گفتیم: «قصد توصّل، به دو اراده منحل می‌شود» آن‌وقت دو اراده- که به‌نظر مرحوم آخوند غیر اختیاری هستند-

چگونه می‌توانند به‌عنوان دو قید در واجب غیری مدخلیت داشته باشند؟ این امر ازنظر ثبوتی محال است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۸

چیزی که استحاله را تأیید می‌کند اعتبار قصد قربت در واجب تعبّدی است، با این که قصد و اراده- به‌نظر مرحوم آخوند- از امور غیر اختیاری است. ممکن است کسی بگوید: مرحوم آخوند عقیده داشت که قصد امتثال و اتیان به داعی امر را نمی‌توان در متعلّق امر اخذ کرد، چه به‌صورت جزئیت و چه به‌صورت شرطیت. براساس این مبنا ایشان قصد قربت را داخل در متعلّق امر نمی‌داند تا گفته شود: «امری غیر اختیاری، متعلّق وجوب واقع شده است».: اوّلًا: درست است که قصد امتثال امر را نمی‌توان در متعلّق امر اخذ کرد، امّا بالاخره باید حاکمی حکم به لزوم قصد امتثال بنماید. مرحوم آخوند می‌فرمودند: «حاکم به لزوم قصد امتثال، عبارت از عقل است». در نتیجه نزاع در این می‌شود که آیا قصد امتثال می‌تواند در متعلّق حکم شرعی- به‌صورت جزئیت یا شرطیت- اخذ شود؟ ولی لزوم عقلی‌اش را خود ایشان قبول دارند. درحالی‌که امر غیر اختیاری نمی‌تواند متعلّق حکم عقل واقع شود. ثانیاً: مرحوم آخوند در همان مباحث پیرامون قصد قربت فرمودند: «اگر قصد قربت به‌معنای قصد امتثال باشد، نمی‌تواند در متعلّق امر اخذ شود، امّا اگر به این معنا باشد که انسان عمل را به قصد مقرّبیت به‌سوی مولا و یا به قصد حسن بودن و دارای مصلحت بودن و امثال این‌ها انجام دهد، می‌تواند در متعلّق امر اخذ شود». در اینجا از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: شما که قصد را یک امر غیر اختیاری می‌دانید، چگونه می‌فرمایید: «مانعی ندارد در متعلّق حکم وجوبی اخذ شود؟» پس فرق بین قصد امتثال و قصد قربت- با اینکه طبق مبنای شما، هر دو باید استحاله داشته باشند- این است که در قصد امتثال، اشکال دور و امثال آن لازم می‌آید ولی در قصد قربت- بنا بر غیر اختیاری بودن- فقط استحاله پیش می‌آید و دور و امثال

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۹

آن لازم نمی‌آید. البته این اشکال بر ما- که مبنای مرحوم آخوند را نپذیرفتیم- وارد نمی‌شود. ۲- مبنای ما در باب اراده این بود که اراده چیزی است که به خلّاقیت نفس انسانی تحقق پیدا می‌کند و این عنایتی است ربّانی که خداوند متعال نسبت به نفس انسانی ارزانی داشته است و نفس انسان، اراده را خلق می‌کند. همان‌طور که ایجادکننده وجود ذهنی- که یک واقعیت در مقابل وجود خارجی است- نفس انسانی می‌باشد.

خداوند به انسان عنایتی کرده که نفس او می‌تواند چیزی را در خودش ایجاد کند و به آن وجود ذهنی بدهد، بدون اینکه نیاز به ابزار و آلات خارجیه داشته باشد. حال با توجه به این مبنا در باب اراده و با توجه به اینکه مبنای شیخ انصاری رحمه الله در واجب مشروط، ارتباط قید به مادّه است، نتیجه احتمال سوّم این می‌شود که مرحوم شیخ انصاری بفرماید: وجوب غیری مقدّمی به یک امر مقیّدی تعلّق گرفته که آن امر مقیّد عبارت از «نصب السلّم مقیّداً بقصد التوصّل به إلى الکون على السطح» می‌باشد. این هم براساس مبنای شیخ انصاری رحمه الله در واجب مشروط درست است و هم بنا بر مبنای ما که اراده و قصد را امری اختیاری می‌دانیم و معتقدیم این‌ها می‌توانند متعلّق تکلیف واقع شوند. در این صورت نزاع ما با مرحوم شیخ انصاری در ارتباط با مقام ثبوت نخواهد بود، زیرا در مقام ثبوت، مشکلی به‌نظر نمی‌رسد. چه اشکالی دارد که وجوب غیری به «نصب السلم مقیّداً بقصد التوصّل به إلى ذی المقدّمة» تعلّق بگیرد؟ به خلاف دو احتمال قبلی که از جهت مقام ثبوت دارای اشکال بودند. بنابراین اشکال در ارتباط با مقام اثبات خواهد بود و در چنین صورتی ما نمی‌توانیم با مرحوم شیخ انصاری مسئله را تمام کنیم، برای اینکه ما هنوز بحث ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه را- که اساس بحث ما در مسأله مقدّمه واجب است- مورد بررسی قرار نداده‌ایم و آنچه تاکنون بحث کرده‌ایم به‌عنوان مباحث مقدّماتی است. وقتی ما وارد اصل بحث شدیم، اگر منکر ملازمه شده و وجوب غیری مقدّمی را نپذیرفتیم،

[۴۰۴] دیگر بحثی با مرحوم شیخ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۰

انصاری نـداریم، زیرا کلام ایشان فرع ثبوت ملازمه و وجوب غیری مقـدّمه است. امّا اگر ما در آنجا مسأله ملازمه را پـذیرفته و قائل به وجوب شرعی مولوی غیری برای مقـدّمه شدیم، باید با مرحوم شـیخ انصاری بحث کنیم که آیا این وجوب غیری مقدّمی به ذات مقـدّمه- بـدون اینکـه قیـد و شـرطی همراه آن باشـد- تعلّـق می گیرد یـا اینکه به مقـدّمه بـا قیـد «التوصّـل به إلی ذی المقدّمـهٔ» تعلّق می گیرد؟

ثمره فقهی میان قول مشهور و قول مرحوم شیخ انصاری

مرحوم آخونـد در این زمینه می‌فرمایـد:[۴۰۵] اگر مـا یـک واجب نفسـی داشـته باشـیم که دارای یک مقـدّمه منحصره باشـد و آن مقـدّمه- فی نفسه و با قطع‌نظر از مقدّمیتش- محکوم به حرمت باشد در چنین مواردی باید ببینیم کدام‌یک از این دو اهمیت بیشتری دارند؟ حال فرض می کنیم اهمیت وجوب نفسی ذی المقدّمه بیشتر از حرمت مقدّمه منحصره باشد، مثل اینکه حفظ نفس محترمه‌ای متوقّف بر تصـرّف در ملک غیر بـدون اذن او باشـد. در اینجـا حفظ نفس محترمه، واجبی است که اهمیت بیشتری نسبت به حرمت تصـرّف در ملک غیر بـدون اذن او دارد. در اینجا ثمره بین نظریه مشـهور[۴۰۶] و نظریه مرحوم شـیخ انصـاری ظـاهر می‌شود. بنا بر مبنای مشـهور- که برای وجوب مقـدّمه هیـچ قیـد و شـرطی را قائل نیسـتند- این مقـدّمه در جمیع صورش حرمت ذاتی خودش را از دست داده و اتّصاف به وجوب غیری پیدا می کند،[۴۰۷] زیرا وقتی حرمت مقدّمه نتوانست در مقابل وجوب ذی المقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۱

مقاومت کنـد، درحقیقتْ مقـدّمهْ حرمت اوّلی را از دست می‌دهـد و در جمیع صور آن- خواه اراده ذی المقـدّمه داشـته باشد یا نه و خواه با این مقـدّمه، قصد توصّل به ذی المقدّمه داشـته باشد یا نه- به جهت مقدّمیتْ وجوب غیری پیدا می کند و بنا بر این فرض هم وجوب غیری هیـچ قیـد و شـرطی نـدارد. و هنگـامی که مقـدّمه محکوم به وجوب غیری شـد، هیـچ‌گونه عصـیان و مخالفت تکلیف تحریمی در مورد آن نمی‌تواند تحقق پیدا کند، زیرا تکلیف تحریمی وجود ندارد که مخالفت با آن تحقق پیدا کند.

تکلیف تحریمی بـا قطع‌نظر از مقـدّمیت برای یـک واجب اهم بود، امّا وقتی مقـدّمه برای یک واجب اهم قرار گرفت، وجوب غیری پیـدا خواهـد کرد. بله در یک صورت، در ارتباط با مقـدّمه مسأله تجرّی تحقق پیـدا می کند و آن جایی است که کسـی که وارد در ملک غیر می‌شود توجّه به مقدّمیت آن برای حفظ نفس محترمه نداشته باشد،[۴۰۸] بلکه خیال کند وارد شدن در ملک غیر بر همان حرمت قبلی خودش بـاقی است. در این صورت معصـیتی صورت نگرفته بلکه فقـط احکـام تجری بر او مترتّب می‌شود، زیرا واقعیت عمـل، اتیـان یـک واجب غیری است ولی او خیـال می کنـد حرام است. امّـا بنا بر مبنای شـیخ انصاری رحمه الله تنها در یک صورت است که قطعاً اتیان مقـدّمه به‌عنوان عمل به یک واجب غیری است و آن جایی است که خصوصـیات زیر را دارا باشد: اوّلًا: توجّه به مقدّمیت داشته باشد. ثانیاً: قصد انجام مقدّمه را داشته باشد. ثالثاً: به دنبال این مقدّمه بخواهد ذی المقدّمه را انجام دهد. در بعضی از موارد خصوصـیت چهـارمی نیز وجود دارد و آن این است که ذی المقـدّمه را بخواهـد از طریق همین مقـدّمه انجام دهـد نه از طرق دیگر، ولی با توجه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۲

به اینکه مقـدّمه در ما نحن فیه مقـدّمه منحصـره است و راه‌های دیگر تصوّر نمی‌شود، این خصوصـیت در اینجا مطرح نیست. امّا اگر التفات به مقـدّمیت این مقـدّمه نـدارد، طبق مبنای مرحوم شـیخ انصاری، وجوب غیری برای مقـدّمه وجود نخواهد داشت و در نتیجه حرمت اولیه به‌جای خودش باقی است و نسبت به وجوب غیری مقدّمی، نوعی عصیان تحقق پیدا خواهد کرد.

همچنین اگر التفات به مقـدّمیت مقـدّمه دارد ولی نه مقـدّمه را اراده کرده و نه ذی المقـدّمه را، در این صورت هم وجوب غیری در

ارتباط با مقدّمه وجود نـدارد و نسبت به آن نوعی عصیان تحقق پیدا می‌کند و عصیان نسبت به ذی المقدّمه هم در جای خودش محفوظ است. امّا اگر مقدّمه را اراده کرد ولی ذی المقدّمه را اراده نکرد، دو صورت دارد: ۱- عدم اراده ذی المقدّمه حتی بعد از اتیان به مقدّمه هم باقی است، مثل اینکه بدون اذن غیر، داخل در ملک او شده ولی هیچ اراده‌ای نسبت به ذی المقدّمه از او ترشح پیدا نکرده است، در این صورت نسبت به مقدّمه- از جهت وجوب غیری- و نسبت به ذی المقدّمه- از جهت وجوب نفسی- عصیان کرده است. عصیان او نسبت به مقدّمه برای این است که با این مقدّمه قصد توصّل به ذی المقدّمه را نداشته است، زیرا قصد توصّل به ذی المقدّمه، جدا از اراده ذی المقدّمه نیست و همین‌که اراده ذی المقدّمه وجود نداشت، کشف می‌کنیم که قصد توصّل هم وجود نداشته است و از اینجا کشف می‌کنیم که مقدّمه وجوب غیری نداشته است در نتیجه حرمت اوّلیه آن به قوّت خودش باقی است. ۲- موقعی که وارد ملک غیر شد، اراده ذی المقدّمه را نداشت امّا وقتی- مثلًا- غریق را مشاهده کرد، اراده ذی المقدّمه برایش پیدا شد، در اینجا عصیان و مخالفتی نسبت به تکلیف نفسی تحقق پیدا نکرده است، بلکه تنها یک تجرّی کرده است، زیرا تکلیف به حفظ نفس محترمه برای او فعلیت دارد و باید از همان موقعی که وارد در ملک غیر می‌شد، تصمیم بر انجام ذی المقدّمه داشته باشد و چون این شخص چنین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۳

تصمیمی را نداشته، نوعی تجرّی کرده است. هرچند بالاخره ذی المقدّمه را انجام داده و عصیانی نسبت به تکلیف نفسی نداشته است. امّا نسبت به تکلیف مقدّمی و وجوب غیری مخالفت کرده است، زیرا هدف او از ورود به ملک غیر، حفظ نفس محترمه نبوده است. پس درحقیقت، مقدّمه خالی از قصد توصّل بوده و به‌همین‌جهت وجوب غیری پیدا نکرده است لذا حرمت نفسی اوّلی آن به قوّت خود باقی است و نسبت به مقدّمه، نوعی تجرّی کرده است. در نتیجه در اینجا ثمره مهمی بین قول مشهور و قول شیخ انصاری رحمه الله مطرح می‌شود، زیرا بنا بر کلام مشهور، مقدّمه حرمت خود را از دست می‌دهد، خواه به مقدّمیت آن توجه داشته باشد یا نه، و خواه در هنگام اتیان مقدّمه، اراده‌ای نسبت به ذی المقدّمه داشته باشد یا نه. درحالی‌که بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله، در این فروض فرق ایجاد می‌شود. فرض دیگر: اگر هدف مکلّف از انجام دادن مقدّمه، رسیدن به ذی المقدّمه باشد ولی کنار این هدف، انگیزه دیگری وجود دارد که آن انگیزه هیچ ربطی به ذی المقدّمه ندارد، مثلًا از بیرون متوجّه می‌شود که بچه‌ای در این خانه در حال غرق شدن است، با خود می‌گوید:

«می‌روم هم این بچه را نجات می‌دهم و هم ببینم وضع زندگی صاحب منزل چگونه است»، درحقیقت مکلّف دو داعی برای ورود به ملک غیر دارد. در اینجا بنا بر مبنای مشهور مسأله مهمی نیست، زیرا مشهور می‌گویند: هر انگیزه‌ای که مکلّف نسبت به مقدّمه داشته باشد، مقدّمه، وجوب غیری پیدا می‌کند و وجوب غیری‌اش هم هیچ قید و شرطی ندارد و حرمت هم نمی‌تواند با این وجوب غیری- که ذی‌المقدّمه‌اش اهم است- مقابله و معارضه کند. امّا بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله باید مسئله را قدری مورد بحث قرار دهیم. آیا مقصود شیخ انصاری رحمه الله که می‌فرماید: «آن مقدّمه‌ای وجوب غیری دارد که از انجام آن، قصد توصّل به ذی المقدّمه را داشته باشیم» چیست؟ آیا فقط جنبه اثباتی این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۴

عنوان مورد نظر ایشان است یا اینکه جنبه نفی آن را هم درنظر دارد؟ به‌عبارت دیگر:

آیا فقط می‌خواهد بگوید: «از انجام این مقدّمه، قصد توصّل به ذی المقدّمه را داشته باشد و دیگر کاری ندارد که آیا قصد دیگری می‌تواند همراه آن باشد یا نه»؟ و یا اینکه می‌خواهد بگوید: «از انجام این مقدّمه، فقط قصد توصّل به ذی المقدّمه را داشته و چیز دیگری غیر از توصّل را قصد نکرده باشد»؟ اگر شیخ انصاری رحمه الله فقط به جنبه اثباتی مسئله نظر داشته باشد، در این مثالی که مطرح کردیم نظریه مشهور و نظریه مرحوم شیخ انصاری یک چیز خواهد شد، برای اینکه در این مثال قصد توصّل دارد و وجود

داعی دیگر فرقی ایجاد نمی‌کند. امّا اگر مرحوم شیخ انصاری هم بر جنبه اثبات و هم بر جنبه نفی تکیه داشته باشد، بین قول مشهور و قول شیخ انصاری رحمه الله ثمره پیدا می‌شود، زیرا مشهور در اینجا قائل به وجوب غیری مقدّمه هستند و می‌گویند: «هیچ‌گونه عصیانی ازنظر دخول در ملك غیر تحقق پیدا نکرده است» امّا شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: «چون همراه با قصد توصّل به ذی المقدّمه، قصد دیگری هم در کار بوده، این مقدّمه وجوب غیری پیدا نکرده و حرمت اوّلیه‌اش به قوّت خود باقی است و انجام آن موجب تحقق عصیان است». در نتیجه نزاع بین شیخ انصاری رحمه الله و مشهور، یک نزاع علمی محض نیست بلکه ثمره فقهی هم برآن مترتّب می‌شود.

۴- نظریه صاحب فصول رحمه الله ۴۰۹]

اشاره

صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: در باب مقدّمه، قید ایصال اعتبار دارد و وجوب غیری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۵

مربوط به مقدّمه موصله است.[۴۱۰] فرق بین کلام صاحب فصول رحمه الله با کلام شیخ انصاری رحمه الله: بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله، قصد توصّل مدخلیت دارد، امّا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، قصد توصّل دخالتی ندارد، بلکه آنچه دخالت دارد ایصال خارجی است. مقصود از ایصال خارجی این است که ذی المقدّمه، به دنبال مقدّمه تحقق پیدا کند، هرچند از ابتدا قصد ایصال هم وجود نداشته باشد. درحقیقت فرق بین این دو قول در دو مورد است: ۱- اگر مقدّمه را به قصد توصّل انجام دهد ولی بعد از انجام آن، از اتیان به ذی المقدّمه منصرف شود، در اینجا بنا بر قول شیخ انصاری رحمه الله مقدّمه توأم با قصد توصّل بوده و وجوب غیری داشته است امّا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله مقدّمه موصله تحقق پیدا نکرده پس وجوب غیری نداشته است. ۲- اگر مقدّمه را بدون قصد توصّل انجام دهد ولی بعد از تحقق مقدّمه، تصمیم به انجام ذی المقدّمه گرفت و آن را اتیان کرد، در اینجا بنا بر نظریه صاحب فصول رحمه الله، مقدّمه موصله تحقق پیدا کرده و وجوب غیری دارد، امّا بنا بر نظریه شیخ انصاری رحمه الله مقدّمه توأم با قصد توصّل نبوده و وجوب غیری ندارد.

مراد صاحب فصول رحمه الله از مقدّمه موصله چیست؟

اشاره

در مورد مقدّمه موصله در کلام صاحب فصول رحمه الله دو احتمال مطرح است: احتمال اوّل: قید ایصال- همانند واجب مشروط- شرطیت برای وجوب غیری مقدّمه داشته باشد، بنا بر این احتمال صاحب فصول رحمه الله می‌خواهد بفرماید: «وجوب غیری مقدّمه، همیشه مشروط به یک شرط است و آن شرط عبارت از ایصال و ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه است».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۶

احتمال دوّم: قید ایصال، شرطیت برای وجوب غیری مقدّمه نداشته باشد، بلکه قید برای واجب غیری است. به‌عبارت دیگر: ایصال، مدخلیت در متعلّق و مادّه دارد نه در هیئت و وجوب غیری، همان‌طور که در «صلّ مع الطهارهٔ» قید طهارت، مدخلیت در مأمور به و متعلَّق دارد. فرق بین این دو احتمال، همان فرق میان شرط وجوب و شرط واجب است. شرط وجوب، لزوم تحصیل ندارد. اگر خودبخود تحقق پیدا کرد، وجوب مشروط به آن شرط محقق خواهد شد. امّا شرط واجب- همانند خود واجب- لازم التحصیل

است. مثلًا استطاعت- نسبت به حج- شرط وجوب است و لزوم تحصیل ندارد ولی طهارت- نسبت به نماز- شرط واجب است و تحصیل آن لازم است. در نتیجه اگر موصلیت در کلام صاحب فصول رحمه الله به‌عنوان قید برای وجوب غیری مقدّمی باشد، تحصیل موصلیت لازم نیست، بلکه چنانچه خودبخود حاصل شود، وجوب مقدّمی تحقق پیدا می‌کند. امّا اگر موصلیت قید برای متعلّق و مأمور به باشد، در اینجا همان‌طور که تحصیل خود مقدّمه لزوم دارد، تحصیل قید ایصال هم لازم است. احتمال اوّل که ما مسأله ایصال را به‌صورت شرط وجوب مطرح کنیم- ازنظر مقام ثبوت دارای استحاله‌ای روشن است که دیگر نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد. در مورد کیفیت استحاله گفته شده است: همان‌طور که در قضایای شرطیه، همیشه رتبه شرط تقدّم بر جزاء دارد، در ما نحن فیه اگر بخواهیم این ضابطه کلّی را پیاده کنیم باید بگوییم: «تجب المقدّمة إن کانت موصلة»، یعنی اگر در مورد مقدّمه عنوان ایصال تحقق پیدا کرد، مقدّمه وجوب پیدا می‌کند. حال با توجه به اینکه ما گفتیم: «مقصود از ایصال، واقعیت و خارجیت ایصال است نه قصد ایصال» مقدّمه، زمانی موصله می‌شود که در خارج تحقق پیدا کرده و به دنبال آن ذی المقدّمه هم تحقق پیدا کند. وقتی مقدّمه و ذی المقدّمه تحقق پیدا کرد، تازه شما می‌خواهید بگویید:

«مقدّمه، واجب می‌شود»، زیرا در اینجا مسأله کشف مطرح نیست بلکه مسأله قضیه شرطیه- شبیه استطاعت و حج- است. وجوب حج به دنبال تحقق استطاعت است نه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۷

اینکه تحقق استطاعت کاشف از وجوب قبلی حج باشد. آن‌وقت در ما نحن فیه اگر ایصال به‌عنوان شرط برای وجوب غیری مقدّمی باشد، لازم می‌آید که وجوب غیری مقدّمی، بعد از عنوان ایصال تحقق یابد و عنوان ایصال پس از تحقق مقدّمه و ذی المقدّمه، تحقق پیدا می‌کند. و به‌عبارت دیگر: پس از تحقق مقدّمه و ذی المقدّمه، تازه می‌خواهید بگویید: «الآن مقدّمه وجوب غیری پیدا می‌کند» و چنین چیزی تحصیل حاصل است. در نتیجه اگر بخواهیم عنوان ایصال در کلام صاحب فصول رحمه الله را به‌صورت واجب مشروط مطرح کنیم، در همان مقام ثبوت دچار یک امتناع خواهیم شد و نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد. و ما باید بحث را روی احتمال دوّم متمرکز کنیم.[۴۱۱] احتمال دوّم این بود که ایصال در کلام صاحب فصول رحمه الله را به‌عنوان قیدی در متعلّق وجوب غیری داخل بدانیم، همان‌طور که طهارت به‌عنوان قید برای صلاة است و هر دو لازم التحصیل هستند. مثلًا «نصب نردبان با قید ایصال به بودن بر پشت‌بام» وجوب غیری دارد. در ارتباط با این احتمال، باید در دو مقام بحث کرد: مقام ثبوت و مقام اثبات. روشن است که اگر در مقام ثبوت به استحاله رسیدیم نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد.

مقام اوّل (مقام ثبوت)

در اینجا راه‌هایی برای اثبات استحاله مطرح شده است: راه اوّل (مسأله دور): در تقریر مسأله دور گفته شده است: «لازمه مقدّمیت این است که ذی المقدّمه توقّف بر مقدّمه دارد». حال اگر ما- همانند مشهور- قید ایصال را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۸

در مقدّمه نیاوریم، این توقّف، یک‌طرفه است. امّا بنا بر کلام صاحب فصول رحمه الله توقّف دوطرفه خواهد شد و مقدّمه هم توقّف بر ذی المقدّمه پیدا خواهد کرد و این مستلزم دور است، زیرا در این صورت، مقدّمه زمانی واجب می‌شود که موصل باشد و مقدّمه موصله زمانی تحقق پیدا می‌کند که ذی المقدّمه تحقق پیدا کرده باشد، در نتیجه از طرفی ذی المقدّمه متوقّف بر مقدّمه موصله است و از طرفی مقدّمه موصله هم متوقّف بر ذی المقدّمه است. و این دور است. پاسخ: به‌نظر می‌رسد در تقریر دور خلطی صورت گرفته که با دقّت برطرف می‌شود. بیان مطلب: ما قبول داریم که مقدّمه موصله متوقّف بر ذی المقدّمه است، امّا قبول نداریم که ذی

المقـدّمه متوقّف بر مقـدّمه موصـله باشـد، ذی المقـدّمه بر ذات مقـدّمه توقّف دارد نه بر مقـدّمه با قیـد ایصال. بنابراین بین موقوف و موقوف علیه مغایرت حاصل شده و مسأله دور از بین می‌رود. راه دوّم (مسأله تسلسل): تقریر مسأله تسلسل نیاز به یک مقدّمه دارد و آن این است که اگر یـک مرکّبی مأمور به به امر وجوبی واقع شود- خواه وجوبش وجوب نفسـی باشـد یا وجوب غیری- اجزاء این مرکّب، همـان‌طور کـه اتّصـاف بـه وصـف جزئیت برای ایـن مرکّب را دارنـد، اتّصـاف بـه وصـف مقـدّمیت برای مأمور بـه را نیز دارند.[۴۱۲] حال به صاحب فصول رحمه الله گفته می‌شود: شـما که مقـدّمه موصـله را متعلّق وجوب غیری می‌دانیـد، براساس مبنای شما، متعلّق وجوب غیری یک شـیء مرکّب است نه یک شـیء بسیط. و آن شـیء مرکّب عبارت از ذات مقـدّمه و قید ایصال است. حال با توجه به این مبنا که هر جزء مرکّب، علاوه بر اینکه جزئیت برای کل دارد، مقـدّمیت هم برای آن دارد، نتیجه این می‌شود که ذات مقدّمه، مقدّمیت دارد برای مقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۹

موصـله، همـان‌طور که قیـد ایصـال هم مقـدّمیت دارد برای مقـدّمه موصـله. پس «نصب نردبـان» همان‌طور که مقـدّمه برای «بودن بر پشت‌بـام»- کـه واجـب نفسـی اسـت- می‌باشـد، مقـدّمه برای «نصب نردبـان موصـل»- که واجب غیری است- نیز می‌باشـد. و چـون صاحب فصول رحمه الله مقـدّمه موصـله را واجب به وجوب غیری می‌دانـد، پس بایـد برای دوّمین بار قیـد ایصال را در ذات مقـدّمه بیاورد تا وجوب غیری پیـدا کنـد. و درحقیقت، آن «نصب نردبان» که مقـدّمه برای «نصب نردبان موصل» است وجوب غیری ندارد، بلکه «نصب نردبـان موصـل به نصب نردبـان موصـل به بودن بر پشت‌بام» وجوب غیری ثانوی پیـدا می‌کنـد. حال می‌آییم سـراغ این «نصب نردبان» می‌بینیم متعلّق این وجوب غیری دوّم هم شیئی مرکّب از «نصب نردبان» و قید «ایصال به نصب نردبان موصل به بودن بر پشت‌بام» است و چون اجزاء مرکّب مقـدّمیت دارنـد، برای سوّمین بار نصب نردبان مقـدّمیت پیـدا می‌کنـد برای واجب به وجوب غیری دوّم و چـون در بـاب مقـدّمه، متعلّق وجوب غیری، عبـارت از مقـدّمه موصـله می‌باشـد، پس برای وجوب غیری سوّم هم یک مقـدّمه موصـله بایـد پیـدا شود و هنگامی که پای مقـدّمه موصـله به میان آمد باز مسأله ترکیب تحقق پیدا خواهد کرد و به دنبال آن مسأله مقـدّمیت اجزاء و وجوب آنها مطرح می‌شود و چون وجوب مقـدّمی به مقـدّمه با قیـد ایصال تعلّق گرفته نه به ذات مقدّمه، در وجوب غیری چهـارم هم عنوان ایصـال مطرح می‌شود و بـاز ذات مقـدّمه جزئیت و مقـدّمیت پیـدا کرده و مسأله ترکیب و جزئیت و مقـدّمیت مطرح می‌شـود و همین‌طور ادامه پیـدا می‌کنـد و جـایی نیست که توقّف پیـدا کنـد و چنین چیزی تسـلسل است و اسـتحاله تسـلسل در جای خودش ثابت است. پاسخ: ما قبول داریم که اجزاء هر مرکّبی اتّصاف به جزئیت دارند امّا این معنا را به‌صورت کلّی نمی‌پـذیریم که اگر مرکّبی، مأمور به واقع شد، اجزاء آن مرکّب حتماً باید اتّصاف به مقدّمیت برای آن مأمور به داشـته باشـند. ما در این مسئله قائل به تفصیل هستیم: در مرکّبات عقلیه مثل ماهیت که مرکّب از جنس و فصل است و هر دو جزء آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۰

عقلی می‌باشـند- ما مقـدّمیت را نمی‌پـذیریم و شایـد تعبیر به مقدّمه در این باب هم غلط باشد. جمله «الحیوان جزء للإنسان» صـحیح است امّـا تعبیر «الحیوان مقدّمـهٔ للإنسان» نادرست است. در مرکّبات حقیقیه خارجیه مثل ترکّب انسان خارجی از مادّه و صورت- نیز همین‌طور است. مادّه و صورت به‌عنوان اجزاء انسان مطرحند ولی نمی‌توان گفت:

«مـادّهٔ الشـیء مقدّمـهٔ له» یـا «صورهٔ الشـیء مقدّمـهٔ له». امّا دو نوع دیگر از مرکّبات وجود دارنـد که تعبیر به مقـدّمیت در آنها مانعی نـدارد: الف: مرکّبات صـناعیه با معنای وسـیعش. مثلًا مـدرسه یک مرکّب صـناعی است که از اجزاء و مصالـح تشـکیل شـده که آن اجزاء بـا کیفیت خاصّی به همـدیگر ارتبـاط داده شده‌انـد تـا اثر خاص بر آنها مترتّب شود. در اینجا علاوه بر اینکه مصالـح و اجزاء به‌عنوان جزء برای ساختمـان مـدرسه هسـتند، تعبیر به مقـدّمیت نیز صـحیح است. ب: مرکّبـات اعتباریه و آن مرکّباتی است که یک اعتبارکننـده‌ای، ماننـد شـارع مقـدّس اسـلام، آمـده و اجزائی از مقولاـت متبـاین را جمع‌آوری کرده و- به‌لحـاظ احاطه علمی که به

حقایق اشیاء دارد- با یک دید وحدت به آنها نگاه کرده و حکمی برآن مترتّب کرده است. مثلًا صلاهٔ، یک مرکّب اعتباری است که از مقولات متباین تشکیل شده است ولی شارع آنها را با دید وحدت نگاه کرده به‌گونه‌ای که ارتباط بین این‌ها به نحوی است که اگر یک جزء، عمداً خلل پیدا کند، مثل این است که بقیه اجزاء هم واقع نشده است. شارع احاطه علمی دارد و می‌داند که این مجموعه با این کیفیت معراج المؤمن و قربان کلّ تقیّ است و آثار دیگر برآن مترتّب می‌شود. در مرکّبات اعتباریه هم مانعی ندارد که ما علاوه بر جزئیت مسأله مقدّمیت را نیز مطرح کنیم.

اگرچه در تعبیرات متعارف، عنوان مقدّمات را از عنوان مقارنات جدا کرده‌اند، امّا دلیلی نداریم که بتواند مقدّمیت رکوع برای صلاهٔ را نفی کند. حال که اقسام مرکّبات و تفصیل بین آنها روشن شد می‌گوییم: ما نحن فیه از اقسام مرکّبات عقلیه است، زیرا صاحب فصول رحمه الله که متعلّق وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۱

غیری را «مقدّمه با قید ایصال» می‌داند، واجب غیری دارای ترکّب تقییدی خواهد بود و هرجا مسأله تقیّد مطرح شود، تقیّدْ جزئیت دارد امّا جزئیت تقیّد، یک جزئیت عقلیه است. اگر صاحب فصول رحمه الله می‌گفت: «متعلّق وجوب غیری عبارت از مقدّمه و ایصال است».[۴۱۳] ممکن بود ما ترکّب را غیر از ترکّب عقلی بدانیم امّا ایشان مسئله را به‌صورت تقیید مطرح کرده است و راهی به غیر از جزئیت عقلیه وجود ندارد. و در مرکّبات عقلیه ما مقدّمیت اجزاء را قبول نداریم.[۴۱۴] در نتیجه اشکال تسلسل به صاحب فصول رحمه الله اشکالی مبنایی است و چون این مبنا مورد قبول ما نیست، لذا ما اشکال تسلسل را بر صاحب فصول رحمه الله وارد نمی‌دانیم.

همان گونه که اشکال دور را وارد ندانستیم. راه سوّم (تعدّد وجوب نسبت به ذی المقدّمه): گفته شده است: بنا بر بیان صاحب فصول رحمه الله، ذی المقدّمه هم وجوب نفسی پیدا می‌کند و هم وجوب غیری و چنین چیزی محال است. بیان مطلب: فرض ما این است که ذی المقدّمه وجوب نفسی دارد. حال با توجه به اینکه صاحب فصول رحمه الله معتقد به وجوب غیری مقدّمه موصله است و مقدّمه موصله متوقّف بر ذی المقدّمه است،[۴۱۵] ذی المقدّمه جنبه مقدّمیت برای مقدّمه موصله پیدا کرده و متّصف به وجوب غیری می‌شود. به‌عبارت دیگر: از ناحیه ذی المقدّمه، یک وجوب غیری به‌سوی مقدّمه موصله ترشح پیدا می‌کند و از طریق این وجوب غیری، یک وجوب غیری به ذی المقدّمه- که مقدّمه برای این مقدّمه موصله است- ترشح پیدا می‌کند. در نتیجه ذی المقدّمه هم وجوب نفسی پیدا می‌کند و هم وجوب غیری.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۲

تازه این در جایی است که ذی المقدّمه دارای یک مقدّمه باشد. امّا اگر- مثلًا- دارای ده مقدّمه بود، در اینجا یک وجوب نفسی و ده وجوب غیری برای ذی المقدّمه پیدا خواهد شد.[۴۱۶] و چنین چیزی ثبوتاً ممتنع است. ممکن است کسی بگوید: اگر دو عنوان وجود داشته باشد، چه مانعی دارد که دو وجوب روی آن دو عنوان تحقق پیدا کند؟ همان‌طور که بنا بر قول قائلین به جواز اجتماع امر و نهی، در صلاهٔ در دار غصبی، وجوب و حرمت تحقق دارد. صلاهٔ در دار غصبی به‌عنوان صلات واجب و به‌عنوان غصب حرام است. در ما نحن فیه هم چه مانعی دارد که دو وجوب جمع شود، یک وجوب نفسی به‌عنوان ذی المقدّمه و یک وجوب غیری به‌عنوان مقدّمه؟ در پاسخ می‌گوییم: ما نحن فیه با مسأله جواز اجتماع امر و نهی تفاوت دارد.

اینجا- به‌اصطلاح علمی- حیثیش، حیثیت تعلیلی است امّا در مسأله صلاهٔ و غصب، حیثیش، حیثیت تقییدی است. به‌عبارت دیگر: در صلاهٔ در دار غصبی، آنچه متعلّق وجوب است عنوان صلاهٔ و آنچه متعلّق حرمت است عنوان غصب است و این دو در عالم عنوان متغایرند عنوان صلاهٔ هیچ ربطی به غصب ندارد و عنوان غصب هم هیچ ربطی به صلاهٔ ندارد. امّا ازنظر وجود خارجی چه‌بسا این دو اتّحاد پیدا می‌کنند. ولی در ما نحن فیه وقتی «بودن بر پشت‌بام» وجوب نفسی پیدا می‌کند، وجوب نفسی به همین «بودن بر

پشت‌بـام» تعلّق می‌گیرد نه به‌عنوان ذی المقـدّمه. ذی المقـدّمه، علت است. حیثیتش حیثیت تعلیلی است ولی متعلّق حکم، عنوان ذی المقدّمه نیست بلکه «بودن بر پشت‌بام» متعلّق حکم است و وجوب نفسی به آن تعلّق گرفته است.

حال اگر این «بودن بر پشت‌بام» به‌عنوان مقـدّمه مقـدّمه شـد، وجوب غیری مقـدّمی هم روی مفهوم مقـدّمه نرفته است، بلکه به خود «بودن بر پشت‌بام» تعلّق گرفته است ولی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۳

علت آن این است که «بودن بر پشت‌بام» به‌عنوان مقدّمه مقدّمه است.[۴۱۷] در نتیجه در ما نحن فیه، هم وجوب نفسی و هم وجوب غیری به «بودن بر پشت‌بام» تعلّق گرفته است و در چنین مواردی، هیـچ‌کس نمی‌تواند قائل به جواز اجتماع شود، هرچند ما در صـلاهٔ در دار غصبی، اجتمـاع امر و نهی را جـایز بـدانیم. آنجـا تعـدّد عنوان مطرح بود ولی در اینجـا تعـدّد متعلّق حکم مطرح نیست. پس خلاصه بیان مستشکل این می‌شود که قول به مقدّمه موصله مستلزم اجتماع وجوب نفسی و وجوب غیری بر نفس عنوان ذی المقدّمه است و چنین چیزی محـال است. پاسـخ راه سوّم: مـا قبول می‌کنیم که «بودن بر پشت‌بـام» متوقّف بر «نصب نردبـان» است و «نصـب نردبان» بر «بودن بر پشت‌بام» توقّفی نـدارد امّا «نصب نردبان موصل» متوقّف بر «بودن بر پشت‌بام» است همچنین قبول می‌کنیم که بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله «نصب نردبان موصل» وجوب غیری دارد. امّا بحث در اینجاست که وقتی «نصب نردبان موصل» بر «بودن بر پشت‌بام» توقّف پیدا کرد- و به‌عبارت دیگر: «ذی المقدّمه، عنوان مقدّمه مقدّمه پیدا کرد»- چه چیزی وجوب پیدا می‌کند؟ روشن است که اینجـا متعلّق وجوب غیری، نفس ذی المقـدّمه نیست، زیرا این خلاـف مبنای صاحب فصول رحمه الله است. صاحب فصول رحمه الله می‌گویـد: «مقـدّمه، وقتی وجوب غیری پیـدا می‌کنـد که عنوان ایصال را به همراه داشـته باشد». بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله نه تنها مقـدّمه بایـد موصـله باشـد بلکه «مقـدّمه مقـدّمه» هم باید موصـله باشد تا وجوب غیری پیدا کند. درحالی‌که «مقدّمه مقدّمه»

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۴

همان «ذی المقـدّمه» است. آیا ذی المقـدّمه، موصل به چه چیزی می‌توانـد باشـد؟ در اینجا دو احتمال مطرح است: احتمال اوّل: این است که مـا «موصَِل الیه» را در تمـامی مقـدّمات، خـود ذی المقـدّمه بـدانیم یعنی همـان‌طور که «نصب نردبـان» ایصـال به «بودن بر پشت‌بام» دارد، در مقـدّمه مقـدّمه هم «بودن بر پشت‌بام» ایصال به «بودن بر پشت‌بام» دارد. این احتمالْ معقول نیست که چیزی عنوان موصـلیت به خودش داشـته باشد و موصِل و موصَل الیه شیء واحدی باشند. احتمال دوّم: این است که گفته شود: موصلیت در مورد «نصب نردبان»، در ارتباط با «بودن بر پشت‌بام» است امّا موصلیت «مقدّمه مقدّمه» در ارتباط با مقدّمه اوّل است.

به‌عبارت دیگر: مقـدّمه مقـدّمه، موصل به مقدّمه است، یعنی «بودن بر پشت‌بام» موصل به «نصب نردبان» است. این احتمال هم ممتنع است، زیرا شـما اگر بگوییـد: «مقـدّمه مقـدّمه- یعنی خود ذی المقدّمه- به ذات مقدّمه اوّل- یعنی نصب نردبان- موصـلیت دارد». ما می‌گوییم: چنین چیزی درست نیست، زیرا «بودن بر پشت‌بام» نمی‌توانـد موصل به هر «نصب نردبان» ی باشـد بلکه باید موصل برای «نصب نردبان موصل» باشـد، چون اگر قیـد ایصال به همراه «نصب نردبان» نبود، ما از ابتـدا مقدّمیت «نصب نردبان» را برای «بودن بر پشت‌بـام» قبول نمی‌کردیم. در نتیجه «بودن بر پشت‌بام» مقـدّمه موصـله برای آن «نصب نردبان» می‌شود که موصل به همین «بودن بر پشت‌بام» است. و موصِل و موصَل الیه، با یک واسـطه اتحاد پیدا می‌کنند و خود شیء، موصل به نفس خودش می‌شود. چنین چیزی محال است. موصـلیت شـیء به نفس خودش محال است خواه بـدون واسـطه باشـد یا باواسـطه. در نتیجه، بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله- که قائل به مقدّمه موصـله است- وجوب غیری نمی‌تواند به سراغ ذی المقدّمه بیاید. به‌عبارت دیگر: صاحب فصول رحمه الله ذی المقدّمه را واجب غیری نمی‌داند بلکه معتقد است وجوب غیری در مورد مقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۵

بدون واسطه با قید ایصال است. و اگر در مقدّمه مقدّمه هم قائل به وجوب غیری شود، جایی را درنظر دارد که مقدّمه مقدّمه، چیزی غیر از ذی المقدّمه باشد. پس نمی‌توان به ایشان اشکال کرد که قول به مقدّمه موصله مستلزم اجتماع حکمین مثلین در ذی المقدّمه است. نتیجه بحث در ارتباط با مقام ثبوت از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسأله مدخلیّت قید ایصال در متعلّق وجوب غیری- که صاحب فصول رحمه الله عقیده داشت- در مقام ثبوت اشکالی ندارد.

تفسیری دیگر از کلام صاحب فصول رحمه الله:

اشاره

یادآوری: بنا بر تفسیر سابق از کلام صاحب فصول رحمه الله قیـد ایصال در متعلَّق وجوب غیری نقش داشت، یعنی وجوب غیری به آن «نصب نردبان» ی تعلّق گرفته بود که به دنبال آن ذی المقدّمه تحقّق پیدا کند. همان‌طور که- در باب واجب نفسی- مثلًا «صلاهٔ مقیّد به طهارت» برای ما واجب شده است و لازمه یک چنین چیزی این است که بر مکلّف هم اتیان اصل متعلَّق لازم باشد و هم اتیان قید آن. و در ما نحن فیه نیز باید گفت: «همان‌طور که اصل نصب نردبان وجوب غیری دارد، ایصال به ذی المقدّمه هم وجوب غیری دارد». براساس این مبنا بود که اشکالاتی بر کلام صاحب فصول رحمه الله وارد شده بود و ما هم آن اشکالات را جواب دادیم. ولی بعضی از بزرگان- چون مرحوم محقق حائری و مرحوم محقق عراقی- درصدد برآمده‌اند کلام صاحب فصول رحمه الله را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که اشکالات قبلی برآن وارد نباشد. حال یا به‌نظر آنان اشکالات وارد بوده و خواسته‌اند با تفسیر خودشان این اشکالات را از کلام صاحب فصول رحمه الله برطرف کنند و یا اینکه منظورشان این بوده که هرچه می‌توانند کلام صاحب فصول رحمه الله را از اشکال دور نگه دارند به‌گونه‌ای که در کلام ایشان حتی توهّم اشکال هم مطرح نشود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۶

اکنون به بحث و بررسی کلام این دو بزرگوار می‌پردازیم:

۱- تفسیر محقق حائری رحمه الله از کلام صاحب فصول رحمه الله:

ایشان می‌فرماید: به‌نظر ما مسأله ایصال و موصلیت به‌عنوان قیدیت مطرح نیست و وجوب غیری به ذات مقدّمه تعلّق گرفته است ولی به‌لحاظ ایصال و داعویت ایصال نه به قید ایصال، و بین این دو، فرق وجود دارد. سپس می‌فرماید: وجدان هم با این معنا موافق است. اگر ما فرض کنیم ذی‌المقدّمه‌ای دارای چند مقدّمه است به‌گونه‌ای که تا وقتی همه مقدّمات جمع نشوند امکان تحقق ذی المقدّمه وجود ندارد، روشن است که در اینجا هریک از مقدّمات- به‌صورت جدای از یکدیگر- نمی‌تواند متعلَّق وجوب غیری و اراده غیریه مولا قرار گیرد و وجدان بر این مطلب گواهی می‌دهد. یک مقدّمه- جدای از سایر مقدّمات- چه فایده‌ای می‌تواند برای مولا داشته باشد تا مولا نسبت به آن وجوب غیری را مطرح کرده باشد؟ امّا وقتی همه مقدّمات را با هم ملاحظه می‌کند، معنایش این است که یک سنخیت و ارتباطی بین آنها وجود دارد و آن سنخیت این است که اگر این‌ها با هم جمع شوند، ممکن است ذی المقدّمه به دنبال آنها تحقق پیدا کند. بنابراین در ملاحظه مجموع مقدّمات، باید ذی المقدّمه را نیز مورد ملاحظه قرار داد. مرحوم حائری می‌فرماید: منظور ما از لحاظ ایصال، همین معناست. یعنی مولا وقتی اراده غیریه‌اش به مقدّمات متعدّدی تعلّق می‌گیرد که سنخیت بین این مقدّمات ملاحظه شده باشد و سنخیت هم این است که انضمام این‌ها در تحقق ذی المقدّمه نقش دارد. در این حال اراده غیری او متعلّق به ذات مقدّمه می‌شود و هیچ قیدی در مراد او مدخلیت ندارد. در این صورت هیچ‌یک از اشکالات گذشته بر

صاحب فصول رحمه الله وارد نخواهد شد، زیرا همه آن اشکالات مبتنی بر این بود که قید ایصال در متعلّق وجوب غیری اخذ شده باشد.[۴۱۸]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۷

بحث ما مربوط به مقام ثبوت است نه مقام اثبات. در مقام اثبات، اهمال و اجمال امکان دارد، لذا یکی از مقدّمات حکمت این است که مولا ـ در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال. و این بدان معناست که در مرحله اثبات و تبیین، دو صورت امکان دارد: ۱- گاهی متکلّم در مقام بیان همه خصوصیاتی است که در متعلّق حکمش مدخلیت دارد، که از آن به «مقام بیان» تعبیر می‌شود. ۲- گاهی متکلم در مقام بیان همه خصوصیات نیست بلکه می‌خواهد اجمالًا چیزی را مطرح کرده و عبور کند، بدون اینکه بخواهد خصوصیات معتبر در آن چیز را مطرح کند. امّا در مقام ثبوت، باید همه چیز مشخّص و معیّن باشد و اجمال و اهمال معنا ندارد. «اعتق رقبةً» ممکن است به حسب اثبات دارای اهمال یا اجمال باشد ولی به‌حسب ثبوت باید روشن باشد، زیرا در واقع یا غرض مولا به عتق رقبه مؤمنه تعلّق گرفته و یا به مطلق رقبه و فرض سوّمی- که در مقام ثبوت، غرضِ او معلوم نباشد- قابل تصویر نیست. اکنون از مرحوم حائری سؤال می‌کنیم: آیا شما متعلّق وجوب غیری مقدّمی را ثبوتاً چه چیزی می‌دانید؟ در اینجا دو احتمال در کار است: ۱- اگر ایشان متعلّق وجوب غیری مقدّمی را ذات مقدّمه بدانند، چنین چیزی رجوع به کلام مشهور می‌کند. ۲- اگر ایشان متعلّق وجوب غیری مقدّمی را مقدّمه با قید ایصال بداند. به این معنا که تقیید، در متعلّق وجوب نقش داشته باشد، این همان چیزی است که اشکالات گذشته در مورد آن مطرح شد. اگرچه ما آن اشکالات را برطرف کردیم ولی مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۸

حائری که می‌خواهد با توجیه کلام صاحب فصول رحمه الله اشکالات آن را برطرف کند، چنین توجیهی نمی‌تواند برطرف‌کننده آن اشکالات باشد. روشن است که احتمال سوّمی نمی‌توان در اینجا مطرح کرد، زیرا در مقام ثبوت نمی‌تواند مقدّمه نه مطلق باشد و نه مقیّد. در نتیجه اینکه ما بیاییم کلمه «موصله» را از قیدیت بیرون آورده و «لحاظ ایصال» را به‌جای آن بگذاریم، فقط عبارت را عوض کرده‌ایم ولی واقعیت مطلب تغییری پیدا نکرده است. ما به هر صورتی که مقدّمه را ملاحظه کنیم بالاخره در مقام تعلّق وجوب، باید وجوب را به چیزی متعلّق کنیم و غیر از مطلق یا مقید، امر سوّمی نداریم.

۲- تفسیر مرحوم محقق عراقی از کلام صاحب فصول رحمه الله:

ایشان می‌فرماید: اگر ما مسأله ایصال را به‌صورت قیدیت و قضیه را به‌صورت قضیه شرطیه مطرح کنیم چه‌بسا اشکالات قبلی بر صاحب فصول رحمه الله وارد باشد، ولی ما قضیه را به‌صورت قضیه حینیه مطرح می‌کنیم و می‌گوییم: متعلّق وجوب غیری عبارت از ذات مقدّمه است ولی در حین ایصال مقدّمه به ذی المقدّمه. گویا از ایشان سؤال می‌شود: چه فرقی بین قضیه حینیه و قضیه شرطیه در ما نحن فیه وجود دارد؟ در پاسخ می‌فرماید: در قضیه حینیه، حین و مضاف الیه آن، نقشی در ترتّب حکم بر موضوع ندارند، بلکه همانند یک عنوان مشیر می‌باشند همان‌طور که عنوان «الجالس» در عبارت «علیك بهذا الجالس- مشيراً إلى زرارة-» عنوان مشیر است و مدخلیتی در وجوب مراجعه به زراره و اخذ احکام از او ندارد. مرحوم عراقی در توضیح این مطلب اصطلاحاتی به کار برده می‌فرماید: جایی که ذی المقدّمه دارای مقدّمات متعدّدی باشد، وجود هریك از مقدّمات، به دو صورت می‌تواند باشد: توأم بودن آن با سایر مقدّمات و توأم نبودن آن با سایر مقدّمات. ایشان در توجیه کلام صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: به‌نظر ما وجوب غیری به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۹

صورت «توأم بودن مقـدّمه با سایر مقـدّمات» تعلّق گرفته است و چنین چیزی به‌معنای تقیید نیست. در جایی که مقدّمه همراه با سایر مقدّمات باشـد، نـه ذاتش تغییر کرده و نه قیـدی به همراه آن آمـده، بلکه همـان مقـدّمه است. سپس می‌فرمایـد: در این صـورت ما معتقدیم وقتی مثلًا ده مقدّمه داریم، اگرچه هر ده مقدّمه وجوب دارند ولی ما ده وجوب غیری نداریم بلکه یک وجوب غیری داریم ولی نحوه ارتباط این وجوب غیری واحد با این ده مقدّمه، مثل نحوه ارتباط وجوب نفسی متعلّق به صلاهٔ نسبت به اجزاء صلاهٔ است. این تشبیه از دو جهت است: ۱- در امر نفسـی متعلّق به اجزاء صلاهٔ، امر واحد است ولی این امر واحد، منبسط بر اجزاء صلاهٔ می‌شود و هریک از این اجزاء، نصیبی از امر خواهنـد داشت. در ما نحن فیه هم که ذی المقـدّمه مثلًا دارای ده مقـدّمه است. می‌گوییم: یک وجوب غیری وجود دارد که منبسط بر مقدّمات می‌شود و هریک از این مقدّمات، نصیبی از این امر غیری خواهند داشت و جزئی از امر غیری به‌عنوان سهم هریک می‌شود. ۲- در باب صلاهٔ، وقتی گفته می‌شود: «بعض امر، به رکوع تعلّق گرفته است» سؤال می‌شود: «آیـا رکوع به‌طور مطلق متعلّق بعض امر قرار گرفته به‌گونه‌ای که اگر سـجود و سـایر اجزاء نباشـد، باز هم رکوعْ متعلّق این بعض امر است، یـا اینکه رکـوع مقیّـد به سـایر اجزاء، متعلّق بعض امر قرار گرفته است؟». پاسـخ این است که هیـچ‌یک از این دو مطلب مطرح نیست بلکه در اینجـا مطلب سوّمی در کار است و آن این است که رکوع دارای دو حالت است: یک‌وقت رکوعْ همراه با سایر اجزاء است و یـک‌وقت همراه نیست. بعض امر، متعلّق به آن رکوعی است که توأم با سایر اجزاء باشـد. یعنی نه مسأله تقییـد مطرح است و نه اطلاق به نحوی که سایر اجزاء هم نباشـد. این گویا وجود خاصـی از رکوع است که بعض امر به آن تعلّق گرفته است. می‌فرماید: در مـا نحن فیه که می‌گوییم: «بعض امر غیری به هریـک از مقـدّمه‌ها تعلّق گرفته است» مراد ما نه مطلق مقـدّمه است- به‌گونه‌ای که شامـل مقـدّمه‌ای شود که سـایر مقـدّمات همراه آن نیست- و نه مقـدّمه مقیّـد به اینکه سـایر مقـدّمات هم همراهش باشـد. بلکه مراد مقدّمه در حالی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۰

است که توأم با سایر مقدّمات باشد. و این گویا وجود خاصـی از مقدّمه متعلّق امر غیری است.[۴۱۹] رحمه الله: ایشان در کلامش به «قضـیه حینیه تعبیر می‌کنـد. در قضـیه حینیه، حینْ نقشـی در ترتّب حکم ندارد و همان‌طور که گفتیم: «حینْ جنبه عنوان مشـیر دارد و عنوان مشـیر هیچ‌گونه مدخلیتی در ترتب حکم ندارد. همان‌طور که عنوان «الجالس» در عبارت امام علیه السـلام که- در حال اشاره به زراره- به شـخص سؤال‌کننـده فرمود: «علیک بهـذا الجالس»، به‌صورت عنوان مشـیر است و مـدخلیتی در حکم- یعنی اصل لزوم مراجعه به زراره و اسـتفاده احکـام از او- نـدارد. عنوان «حین» هم همین‌طور است. مثـل اینکه در تعبیرات عرفی گفته می‌شود: «زید وقتی وارد منزل مـا شـد که در آن حینْ عَمرو خارج می‌شـد». روشن است که خروج عَمرو هیـچ مـدخلیتی در ورود زیـد به منزل ما ندارد ولی برای اینکه خصوصیات مسئله را بهتر روشن کرده باشیم، این معنا را بیان می‌کنیم.

به‌عبـارت دیگر: بـاطن قضـیه حینیه، همـان قضـیه مطلقه بـا یـک معرفی بیشتر است، امّا ازنظر ترتّب حکم بر موضوع و ثبوت محمول برای موضوع هیچ‌گونه فرقی بین قضـیه مطلقه و قضـیه حینیه وجود ندارد. سـپس ایشان در ادامه کلامشان به‌جای قضیه حینیه، عنوان «حصه تـوأم را مطرح کرده فرمودنـد: «وجوب غیری به آن حصّه‌ای از مقـدّمه تعلّق می‌گیرد که توأم بـا سـایر مقـدّمات باشـد تـا ذی المقـدّمه بتوانـد برآن مترتّب شود». مـا به ایشـان می‌گوییم: «باطن کلمه حصّه، همان عنوان تقییـد است. معنای حصّه در مورد مطلق، همان تشـعّب مطلق است و مطلق اگر بخواهـد تشـعّب پیدا کند، راهی غیر از تقیید ندارد. آیا وقتی گفته می‌شود: «الإنسان إمّا عالم و إمّا جاهل» امکان دارد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۱

که حصّه عالم در مورد انسان غیر از حصّه جاهل باشـد ولی درعین‌حال، علم و جهل نقشـی به‌صورت تقییـد نداشـته باشـند؟ روشـن است که چنین چیزی ممکن نیست. عـالم یعنی انسـانی که مقیّـد به علم است. جاهـل یعنی انسـانی که مقیّـد به جهـل است. بنـابراین

واقعیت مسئله این است که مرحوم عراقی عنوان ایصال- که در کلام صاحب فصول رحمه الله به عنوان قیدیت مطرح بود- را برداشته و به جای آن اصطلاح «حصه توأم» یا «قضیه حینیه» را به کار برده‌اند، ولی مطلب یک چیز است و عبارت تغییر پیدا کرده است. درحالی‌که ما در مسائلی که مربوط به مقام ثبوت قضایا است، باید به بررسی واقعیات پرداخته و تحت تأثیر این عناوین و عبارات و اصطلاحات قرار نگیریم. در نتیجه اگر مراد ایشان از «حصّه توأم»، همان تقیید باشد، چنین چیزی به همان قید ایصال در کلام صاحب فصول رحمه الله رجوع می‌کند. و اگر مراد ایشان مطلق مقدّمه باشد، رجوع به کلام مشهور می‌کند. و با «حصّه توأم» نمی‌توان چیزی درست کرد که نه حرف مشهور باشد و نه حرف صاحب فصول رحمه الله، و احتمال سوّمی در اینجا وجود ندارد. زیرا در مقام ثبوت نمی‌تواند اهمال و اجمالی در کار باشد.

مقام دوّم (مقام اثبات)[۴۲۰]

در مقام اثبات، مرحوم آخوند ابتدا دو اشکال ذیل را به صاحب فصول رحمه الله وارد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۲

کرده است: اشکال اوّل: داعی و باعث بر ایجاب یک شیء عبارت از اثر و فایده‌ای است که برآن مترتّب می‌شود. وجوب غیری هم از این امر مستثنی نیست و ما می‌بینیم اثر مقدّمه و فایده‌ای که برآن مترتّب می‌شود، همان تمکّن از انجام ذی المقدّمه است. این فایده در همه مقدّمه‌ها وجود دارد، خواه ذی المقدّمه به دنبال آن تحقق پیدا کند یا نه.

به عبارت دیگر: «حالت ایصال و عدم ایصال تأثیری در وجود فایده ندارد». لذا وجوب غیری باید به مطلق مقدّمه تعلّق بگیرد و لازمه منحصر کردن وجوب غیری به مقدّمه موصله، این است که ما اوّلًا: یکایک مقدّمات را محکوم به وجوب غیری ننماییم، بلکه مجموعه آنها را- که از آن به علت تامّه تعبیر می‌شود- محکوم به وجوب غیری بنماییم و ثانیاً: آنچه محکوم به وجوب غیری می‌شود، مطلق علت تامّه نباشد بلکه علت تامّه در خصوص واجبات تسبیبیه و تولیدیه محکوم به وجوب غیری شوند.

واجبات تسبیبیه و تولیدیه عبارت از واجباتی است که وقتی انسان علت تامّه‌اش را ایجاد کرد، معلول به دنبال آن تحقق پیدا کند، مثلًا اگر ذی المقدّمه عبارت از احراق باشد، اینجا واجب ما یک واجب تسبیبی است، یعنی احراق نمی‌تواند مستقیماً تحقق پیدا کند بلکه به‌سبب نار تحقق پیدا می‌کند. مرحوم آخوند معتقد است: لازمه مطرح کردن وجوب غیری در مورد خصوص مقدّمه موصله، این است که ما فقط در مواردی بتوانیم وجوب غیری را مطرح کنیم که مقدّمه، به‌طور تکوینی جنبه ایصال داشته باشد، همان‌طور که نار علت تامّه برای احراق است و تکویناً ما را به احراق می‌رساند و مقدّمه‌ای که ایصال تکوینی داشته باشد، فقط عبارت از علت تامّه- آن‌هم در واجبات تسبیبیه- است، امّا در غیر علت تامّه- مانند سبب و شرط و عدم المانع به‌صورت جداجدا- جنبه موصلیت تکوینیه وجود ندارد. اجزاء علت نمی‌تواند ایصال به معلول داشته باشد. آنچه موصل به معلول است، مجموعه علت تامّه است، آن‌هم در خصوص نار و احراق که به مجرّد تحقق نار، ایصال تکوینی تحقق داشته و احراق حاصل می‌شود و حتی اراده مکلّف هم نمی‌تواند مانع از تحقق احراق باشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۳

در اینجا گویا کسی می‌گوید: چرا شما به‌طور کلّی نمی‌گویید: «مجموعه علت تامّه، موصل به معلول است»؟ ذی المقدّمه عبارت از فعل مکلّف است و هر ممکنی نیاز به علت تامّه دارد، پس چرا شما مسئله را منحصر به واجبات تولیدیه و تسبیبیه می‌کنید؟ مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: در واجبات غیر تولیدیه اگرچه ما علت تامّه را برای هر ممکنی قائل هستیم ولی اشکال این است که متمم علت تامّه در سایر واجبات، عبارت از اراده مکلّف است یعنی مکلّف پس از انجام همه مقدّمات، می‌تواند ذی المقدّمه را اراده

کند و می‌تواند اراده نکند. اگر اراده او به سایر مقدّمات ضمیمه شد، علت تامّه تحقق پیدا می‌کند. مرحوم آخوند می‌فرماید: اینکه در سایر واجبات، اراده بخواهد متمم و مکمل علت تامّه باشد، دارای اشکال است، زیرا بنا بر مبنای ما اراده امری غیر اختیاری است.[۴۲۱] لذا اراده مکمِّل علت تامّه نمی‌تواند متعلّق وجوب غیری واقع شود. امّا در واجبات تولیدیه، اراده به‌عنوان مکمّل علت تامّه نیست. وقتی مقدّمات تحقق نار فراهم شد و نار تحقق پیدا کرد، احراق هم به‌صورت قهری تحقق پیدا خواهد کرد. درحقیقت، مکمل علت تامّه در واجبات تولیدیه، آخرین جزئی است که ذی المقدّمه- به‌طور قهری- بر آن مترتّب می‌شود. ولی در واجبات غیر تولیدیه، اراده به‌عنوان مکمل علت است یعنی می‌شود همه مقدّمات را در خارج ایجاد کرد بدون اینکه انجام ذی المقدّمه را اراده کرده باشد. اگر بخواهد ذی المقدّمه هم وجود داشته باشد، باید به دنبال مقدّمات، ذی المقدّمه هم اراده شود و اراده نمی‌تواند متعلّق وجوب غیری واقع شود.[۴۲۲] پاسخ اشکال: به‌نظر ما این اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله باطل است، زیرا مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله برداشتی کرده که این برداشت صحیح نیست. مرحوم آخوند تصور کرده است که وقتی صاحب فصول رحمه الله عنوان «مقدّمه موصله» را مطرح می‌کند و موصلیت را به‌عنوان صفت برای مقدّمه قرار

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۴

می‌دهد، مرادش این است که خود مقدّمه، ایصال قهری به ذی المقدّمه دارد. بر مبنای این تصوّر، ملاحظه می‌کند که مقدّمه در جایی ایصال قهری به ذی المقدّمه دارد که علت تامّه برای ذی المقدّمه بوده و جنبه تولیدیت و تسبیبیت داشته باشد و الّا اجزاء علت، به تنهایی نمی‌تواند ما را به ذی المقدّمه برساند. همچنین خود علت تامّه در غیر واجبات تسبیبیه و تولیدیه- وقتی همراه اراده است- اگرچه موصل به ذی المقدّمه است ولی نمی‌تواند متعلّق وجوب غیری قرار گیرد، زیرا اراده امری غیر اختیاری است و به‌عنوان مکمّل علت تامّه مطرح است مگر اینکه ما اراده را کنار بگذاریم و در این صورت اگرچه واجب، صد مقدّمه هم داشته باشد و ما همه آنها را انجام دهیم، چنانچه به دنبال این صد مقدّمه، اراده ذی المقدّمه نباشد، آن مقدمات نمی‌تواند موصل به ذی المقدّمه باشد. درحالی‌که صاحب فصول رحمه الله نمی‌خواهد چنین چیزی بگوید. ایشان می‌خواهد بگوید: این «نصب نردبان» که در خارج تحقق پیدا می‌کند دو حالت دارد: ۱- به دنبال آن، «بودن بر پشت‌بام» به اراده مکلّف واقع نمی‌شود. در این صورت، «نصب نردبان» وجوب غیری ندارد. ۲- به دنبال آن، «بودن بر پشت‌بام» به اراده مکلّف واقع می‌شود، در این صورت تحقق «بودن بر پشت‌بام» کاشف از وجوب «نصب نردبان» است. پس درحقیقت، موصلیتْ به‌معنای ترتّب قهری ذی المقدّمه بر مقدّمه نیست بلکه به‌معنای این است که ذی المقدّمه، به دنبال این مقدّمه، با اراده مکلّف تحقق پیدا کند.

یعنی این گونه نباشد که مکلّف، «نصب نردبان» بنماید ولی هدفش «بودن بر پشت‌بام» نباشد و یا اگر چنین هدفی هم داشته باشد از تصمیم خود منصرف شده و بعد از «نصب نردبان» نسبت به «بودن بر پشت‌بام» پشیمان شود و یا حتی اگر بعد از «نصب نردبان» با اینکه تصمیم بر «بودن بر پشت‌بام» داشت ولی مانعی پیش آمد و نگذاشت این «بودن بر پشت‌بام» تحقق پیدا کند، در این موارد صاحب فصول رحمه الله عقیده دارد که «نصب نردبان» وجوب غیری ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۵

بنابراین خود «نصب نردبان» گاهی موصل و گاهی غیر موصل است و اگر ما بخواهیم موصلیت را آن گونه که مرحوم آخوند معنا کردند، بدانیم، «نصب نردبان» هیچ گاه موصل به «بودن بر پشت‌بام» نخواهد بود، زیرا بعد از «نصب نردبان» باید اراده «بودن بر پشت‌بام» بیاید و به دنبال آن خود «بودن بر پشت‌بام» تحقق پیدا کند.

اشکال دوّم مرحوم آخوند بر صاحب فصول رحمه الله:

اگر مکلّف مقدّمه‌ای را در خارج انجام داد، ولی هنوز ذی المقدّمه تحقق پیدا نکرده است، آیا وجوب غیری متعلّق به مقدّمه ساقط شده است یا باید به انتظار آینده باشیم؟

بدیهی است که به انتظار آینده بودن معنا ندارد. در نتیجه باید گفت: «تکلیف به وجوب غیری ساقط شده است». آن‌وقت از صاحب فصول رحمه الله سؤال می‌شود: علت سقوط وجوب غیری چیست؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: برای سقوط هر تکلیف سه راه وجود دارد: ۱- اطاعت آن تکلیف. ۲- عصیان تکلیف. اگر تکلیف در وقت مقرّر خودش انجام نگرفت، دیگر نمی‌تواند باقی باشد، مگر اینکه دارای قضا باشد که قضا هم تکلیف جدید و مستقلّی است. ۳- از بین رفتن موضوع تکلیف. مثلًا تجهیز میّت مسلمان، واجب کفائی است.

حال اگر فرض کنیم قبل از تجهیز یا در اثناء آن، سیل یا درنده‌ای بیاید و جنازه را با خود ببرد، به‌گونه‌ای که قابل برگشت نباشد، در اینجا تکلیف ساقط می‌شود ولی سقوط آن به اعتبار ارتفاع موضوع تکلیف است نه به اعتبار اطاعت و عصیان. مرحوم آخوند پس از بیان این مطلب، گویا از صاحب فصول رحمه الله سؤال می‌کند: در اینجا که مکلّف، نصب نردبان کرده ولی ذی المقدّمه هنوز تحقق پیدا نکرده، آیا علت سقوط وجوب غیری، کدام‌یک از این عناوین سه‌گانه است؟ روشن است که در اینجا عصیانی تحقق پیدا نکرده است. موضوع تکلیف هم از بین نرفته است. این‌گونه نیست که مثلًا نردبان شکسته شده باشد یا پشت بام خراب شده باشد. پس شما

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۶

(صاحب فصول رحمه الله) ناچارید ملتزم شوید که علت سقوط تکلیف، عبارت از موافقت تکلیف است. اگر چنین چیزی را پذیرفتید باید از عنوان مقدّمه موصله دست بردارید برای اینکه در اینجا ذات مقدّمه تحقق پیدا کرده و تکلیف ساقط شده و منشأ سقوط آن‌هم موافقت تکلیف است. در نتیجه تکلیف وجوب غیری به نفس مقدّمه تعلّق گرفته است، خواه ذی المقدّمه به دنبال آن بیاید یا نه.[۴۲۳] پاسخ اشکال: ممکن است صاحب فصول رحمه الله از خود دفاع کرده و بگوید: آنچه که شما بدیهی و مفروغ عنه دانستید، مورد قبول ما نیست. با مجرّد «نصب نردبان» نمی‌توان حکم به سقوط وجوب غیری نمود. ما معتقدیم که باید منتظر آینده باشیم. اگر در آینده «بودن بر پشت‌بام» به دنبال «نصب نردبان» تحقق پیدا کرد، کشف می‌کنیم که مقدّمه در حین وجودش متعلّق وجوب غیری بوده و با اطاعت و موافقت، وجوب غیری‌اش ساقط شده است. و اگر «بودن بر پشت‌بام» به دنبال «نصب نردبان» تحقق پیدا نکرد، می‌فهمیم که اصلًا وجوب غیری در کار نبوده تا ما در مورد سقوط یا عدم سقوط آن بحث کنیم. وجوب غیری، به مقدّمه موصله تعلّق گرفته است. ممکن است کسی بگوید: این بیان مرحوم آخوند با آنچه در ضمن اشکال اوّل فرمودند منافات دارد، زیرا بنا بر آنچه آنجا فرمودند معنای مقدّمه موصله آن شد که به دنبال مقدّمه، یک ایصال قهری تحقق پیدا کند، لذا ایشان وجوب غیری را اختصاص به علت تامّه، آن‌هم در خصوص واجبات تولیدیه و تسبیبیه دادند. اگر مقصود صاحب فصول رحمه الله از مقدّمه موصله یک چنین معنایی باشد، دیگر ما نمی‌توانیم موردی برای اشکال دوّم پیدا کنیم. برای اینکه مورد اشکال دوّم جایی است که مقدّمه‌ای بیاید و به دنبال آن ذی المقدّمه تحقق پیدا نکرده باشد. درحالی‌که مقدّمه موصله به‌معنایی که مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله برداشت کرده و درضمن اشکال اوّل مطرح کرد، نمی‌تواند جدای از تحقق ذی المقدّمه باشد. به‌عبارت دیگر: بنا بر مبنایی که در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۷

اشکال اوّل مطرح شد، مسأله «نصب نردبان» از مورد کلام صاحب فصول رحمه الله خارج است و ایشان مقدّمه‌ای را درنظر دارد که علت تامّه برای ترتّب ذی المقدّمه باشد به‌طوری که حتی اراده مکلّف هم بین علت و معلول فاصله نشده باشد. پس چگونه می‌توان بین این دو جمع کرد؟ در پاسخ می‌گوییم: اشکال دوّم، بیانی مستقل و با قطع‌نظر از اشکال اوّل است.

یعنی اگر ما وجوب غیری را اختصاص به علت تامّه در خصوص واجبات تولیدیه و تسبیبیه ندادیم، آن‌وقت اشکال دوّم را مطرح می کنیم. و الّا اگر اختصاص به آن مورد پیدا کند، دیگر ما مقدّمه موصله‌ای که متخلّف از ذی المقدّمه باشد نخواهیم داشت. رجوع به اصل بحث: بحث در ارتباط با کلام صاحب فصول رحمه الله پیرامون مقدّمه موصله بود. سه اشکال ثبوتی در اینجا مطرح بود که هر سه اشکال را جواب دادیم. دو اشکال هم مرحوم آخوند نسبت به مقام اثبات مطرح کرده بودند که ما آن دو را نیز جواب دادیم. البته ما می‌توانیم این دو اشکال را به مقام ثبوت برگردانیم، به این کیفیت که بگوییم: «قول به وجوب مقدّمه موصله، مستلزم محدود کردن دایره وجوب غیری، به علت تامّه در خصوص واجبات تولیدیه است. مگر واجبات تولیدیه چقدر است که ما بیاییم حکم را محدود به واجبات تولیدیه، آن‌هم در ارتباط با مجموع مقدّماتش- نه در مورد تک‌تک مقدّمات- بنماییم؟ قولی که مستلزم یک چنین محدودیتی باشد، ثبوتاً باطل است. در مورد اشکال اخیر نیز همین حرف را می‌زنیم. به‌هرحال، ما هر پنج اشکالی که بر صاحب فصول رحمه الله وارد شده بود جواب دادیم. سپس مرحوم آخوند، ادلّه صاحب فصول رحمه الله را مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین آنها دلیل وجدان است و ما به ذکر آن می‌پردازیم: حاصل این دلیل این است که اگر اراده غیریه انسان به چیزی تعلّق بگیرد، یعنی شیء را- برای رسیدن به یک مطلوب نفسی- متعلّق اراده غیریه خودش قرار دهد، مثلًا «نصب نردبان» را به جهت رسیدن به «بودن بر پشت‌بام» متعلّق اراده غیریه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۸

خودش قرار دهد، در این صورت وجدان حکم می کند که «نصب نردبان» نمی‌تواند جدای از «بودن بر پشت‌بام» مطلوبیتی برای مولا داشته باشد، بلکه وجودش در این صورت، از نظر مولا مانند حجر در جنب انسان است و فایده‌ای بر آن مترتّب نیست.

پاسخ مرحوم آخوند از دلیل صاحب فصول رحمه الله:

مرحوم آخوند از این کلام صاحب فصول رحمه الله دو جواب داده‌اند:

جواب اوّل:

این جواب، مبتنی بر همان برداشتی است که ایشان از کلام صاحب فصول رحمه الله داشتند. همان‌طور که قبلًا گفتیم، ایشان مراد از مقدّمه موصله در کلام صاحب فصول رحمه الله را مقدّمه‌ای دانستند که اثر تکوینی‌اش، ایصال به ذی المقدّمه باشد، به‌همین‌جهت فرمودند: «چنین چیزی اختصاص دارد به مجموع علت تامّه- نه اجزائش- آن‌هم در خصوص واجبات تولیدیه و تسبیبیه که با تحقق علت تامّه، ذی المقدّمه به‌صورت قهری بر مقدّمه مترتّب می‌شود و حتی اراده مکلّف هم نمی‌تواند نقشی داشته باشد». مرحوم آخوند با توجه به مطلب فوق بر صاحب فصول رحمه الله اشکال کرده و می‌فرماید:

«ایصال نمی‌تواند به‌عنوان غرض از مقدّمه مطرح باشد، بلکه غرض از مقدّمه عبارت از این است که انسان با وجود مقدّمه، متمکّن از وصول به ذی المقدّمه باشد و این تمکّن در مورد هر مقدّمه‌ای وجود دارد، حتی در جایی که به دنبال نصب نردبان، بودن بر پشت‌بام هم تحقّق پیدا نکند. در اینجا مقدّمه اثر خود را دارد، یعنی مکلّف با وجود آن می‌تواند به ذی المقدّمه دستیابی پیدا کند. و اگر نصب نردبان وجود نداشت، تحقّق بودن بر پشت‌بام محال عادی بود».[۴۲۴]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۹

: کلام ایشان مبتنی بر همان سوء برداشتی است که ایشان از کلام صاحب فصول رحمه الله داشتند. درحالی‌که صاحب فصول رحمه

الله موصلیت را وصف تکوینی و قهری مقدّمه قرار نداده بلکه آن را به‌عنوان قیدی در واجب غیری مطرح کرده است، مثل طهارت که به‌عنوان قیدی برای صلاهٔ است. لذا به‌نظر صاحب فصول رحمه الله آنچه برای مکلّف واجب است، خصوص «نصب نردبان» نیست بلکه واجب، نصب نردبانی است که به دنبال آن ذی المقدّمه آورده شود. لذا اگر یک «نصب نردبان» مجرّد در خارج تحقّق پیدا کرد نمی‌توانیم بگوییم: «چنین چیزی واجب بوده است» بلکه باید منتظر بمانیم، اگر به دنبال آن «بودن بر پشت‌بام» تحقّق پیدا کرد، کشف می‌کنیم که این نصب نردبان وجوب غیری داشته است. امّا اگر ایصال- به اراده مکلّف- تحقّق پیدا نکرد، کشف می‌کنیم این نصب نردبان وجوب غیری نداشته است. پس با توجه به اینکه برداشت مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله نادرست بود، این جواب مرحوم آخوند هم- که مبتنی برآن برداشت است- نمی‌تواند جواب درستی باشد.

جواب دوّم:

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما قبول می‌کنیم که غایت و هدف از اراده غیریه‌ای که متعلّق به مقدّمه می‌شود، نفس توصّل به ذی المقدّمه است، نه تمکّن از توصّل، ولی بحث ما در این است که اگر در یک موردی مقدّمه تحقّق پیدا کرد ولی غایت برآن مترتّب نشد و علت عدم ترتّب غایت هم چیزی بود که ارتباطی به مقدّمه ندارد، آیا لازمه اینکه «وجوب غیری مقدّمه برای توصّل است» این است که چنین مقدّمه‌ای وجوب غیری خود را از دست بدهد؟ در اینجا که مقدّمه با تمام خصوصیاتش تحقّق پیدا کرده و عدم حصول غایت منشأ دیگری داشته است، چرا مقدّمه مطلوبیت غیری

نداشته باشد؟» سپس می‌فرماید: «اگر بنا باشد در مطلوبیت غیریه هر صاحب غایتی، ترتّب آن غایت دخالت داشته باشد، لازم می‌آید که غایت هم به‌عنوان قیدی در متعلّق وجوب غیری اخذ شده و یک وجوب غیری هم به غایت تعلّق گرفته باشد. و بطلان چنین چیزی واضح و بدیهی است [۴۲۵] زیرا آنچه به عنوان اصل و اساس، مطلوبیت غیریه دارد، عبارت از غایت است و چیزی که به‌عنوان اصل و اساس مطرح است، معنا ندارد که وجوب غیری و مطلوبیت غیریه پیدا کند. نه به‌لحاظ اجتماع وجوبین، بلکه به‌لحاظ اینکه دیگر غیری نداریم که این برای خاطر آن، مطلوب باشد. بالاخره باید به چیزی منتهی شود که آن چیز مطلوبیت نفسیه داشته باشد و ما چیزی غیر از «نصب نردبان» و «بودن بر پشت‌بام» نداریم. در اینجا هم اگر بنا باشد ترتب «بودن بر پشت‌بام»، به‌عنوان قیدی در وجوب غیری «نصب نردبان دخالت داشته باشد، لازم می‌آید که «بودن بر پشت بام» هم مطلوبیت غیریه داشته باشد چون به عنوان قید برای واجب غیری (یعنی مقدّمه) است و قید واجب غیری هم وجوب غیری دارد». سپس می‌فرماید: «گویا منشأ توهّم صاحب فصول رحمه الله خلط ایشان بین جهات تعلیلیه و جهات تقییدیه است. ایشان خیال کرده آنجایی که جهت تعلیلی مطرح است، تقیید وجود دارد. با اینکه جهت تعلیلی مقابل جهت تقییدی است و این دو- درحقیقت- مباین و مغایر با هم هستند. صاحب فصول رحمه الله اراده مقدّمه را «لغایهٔ التوصّل بها إلی ذی المقدّمهٔ» می‌داند و هرجا مسأله غایت مطرح شد، معنایش این است که حیثیت، حیثیت تعلیلیه و علت هم علت غایی است. در علت غایی اگرچه علتْ سبب ترتّب حکم می‌شود و اگر این غایت نباشد حکم هم ترتّب پیدا نمی‌کند، ولی درعین‌حال که در ترتب حکم نقش دارد، حکم را روی موضوع مطلق می‌آورد. نه روی موضوع مقیّد. گویا علت غایی مانند واسطه‌ای است برای ترتّب حکم بر موضوع، امّا خودش به‌عنوان قیدیت نقشی در موضوع ندارد. جهات تعلیلی، درحقیقت به‌عنوان واسطه در اثبات هستند و نقشی در ارتباط با موضوع ندارد[۴۲۶].

: حضرت امام خمینی رحمه الله در امثال این موارد مطلبی می‌فرمودند که خوب است در اینجا مورد توجّه قرار گیرد. ایشان

می‌فرمودنـد: فرق گذاشـتن بین جهـات تعلیلیه و جهـات تقییـدیه به اینکه جهـات تعلیلیه به هیـچ عنـوان رجوع به تقییـد نمی‌کنـد و- همان‌طور که ما گفتیم- مانند یک شخص ثالث نقش واسطه را دارد، چنین فرقی در مسائل عقلیه قابل قبول نیست.

در مسائـل عقلیه، همه جهـات تعلیلیه، به جهـات تقییـدیه برگشت می‌کنـد. دلیـل این مطلب، همـان چیزی است که مـا در جـواب از مرحوم عراقی و مرحوم حـائری مطرح کردیم. ما گفتیم: وجوب غیری مقـدّمه از راه ملازمه عقلیه ثابت می‌شود[۴۲۷] و مسأله مقدّمه واجب مسأله‌ای عقلی است و هیـچ شـائبه غیر عقلی بـودن در مورد آن وجود نـدارد. در این صورت، عقـل می‌خواهـد بگویـد: «من می‌خواهم درک کنم که بین وجوب نفسـی «بودن بر پشت بـام» و وجوب غیری «نصب نردبان» ملازمه قطعیه عقلیه تحقق دارد». اگر مـا از عقل سؤال کنیم آیا این وجوب غیری متعلّق به نصب نردبان، به مطلق نصب نردبان تعلّق گرفته یا به آن «نصب نردبان» ی تعلّق گرفته که موصل به ذی المقـدّمه باشـد یعنی مکلّف، ذی المقدّمه را به دنبال آن انجام دهد؟ اینجا اهمال معنا ندارد، زیرا مقام، مقام اثبات نیست که عقل بگویـد: «نمی‌دانیم دلیل چه اقتضایی دارد و مفاد دلیل چیست؟» این مطلب بایـد به حسب مقام ثبوت مشـخص باشـد، آن‌وقت عقل یا می‌گویـد که وجوب غیری مترتب بر ذات مقـدّمه است و مسأله توصّل به ذی المقدّمه مطرح نیست و یا اینکه اگر پای توصّل به میان آمد، راهی غیر از مسأله قیدیت تصوّر نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۲

ما در پاسـخ مرحوم عراقی و مرحوم حائری گفتیم: چگونه می‌شود که «وجوب غیری به مقـدّمه با لحاظ ایصال تعلّق گرفته باشد، امّا ایصال قیدیت نداشته باشد؟» بالاخره- یا باید حرف مشهور را بپذیرید و بگویید: «وجوب غیری به مطلق مقدّمه تعلّق گرفته است» در این صورت لحاظ ایصال نقشـی نـدارد و اگر بخواهیـد برای لحاظ ایصال نقشـی قائل شوید- که وجداناً هم همین‌طور است- چیزی غیر از تقییـد نمی‌توانید بگویید. ما با توجه به حاکمیت عقل، امر سوّمی که نه مطلق باشد و نه مقیّد نداریم. پس ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: شـما اگر برای غایت نقشی قائل شدید و غایت را هم نفس توصّل دانستید، نه تمکّن از توصّل، جز این چاره‌ای نیست که توصّل به‌صورت قیـدیت مطرح باشـد.[۴۲۸] نـتیجه بحـث در مـورد کلاـم صـاحب فصـول رحمه الله از آنچه گفته شـد نـتیجه گرفته می‌شود که اگر ما در بحث مقـدّمه واجب، اصل ملازمه را بپـذیریم، حق با صاحب فصول رحمه الله خواهـد بود. البته با آن بیانی که مـا در ارتبـاط بـا کلاـم ایشان داشتیم و با توجه به اینکه اشـکالات کلام ایشان را برطرف کردیم. امّا اگر ملازمه را نپـذیرفتیم، دیگر نوبت به این حرف‌ها نمی‌رسد.

ثمره بین قول مشهور و قول صاحب فصول رحمه الله

در اینجا ثمره‌ای بین قول مشـهور- که قائل به وجوب غیری مطلق مقـدّمه است- و قول صاحب فصول رحمه الله- که قائل به وجوب مقدّمه موصله است- مطرح شده است.

این ثمره در ارتباط با ضـدّین و همان اهم و مهم است که مثال معروف آن ازاله نجاست از مسـجد و صـلاهٔ در مسـجد است، که در صورت وسـعت داشـتن وقت نماز، ازاله، وجوب فوری پیدا کرده و به‌لحاظ همین فوریت، نسبت به صلاهٔ، اهم خواهد شد. حال اگر کسی در وسعت وقت وارد مسجد شد و مشاهده کرد مسجد آلوده به نجاست است ولی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۳

به‌جای برطرف کردن نجاست، به نماز مشـغول شـد، طبق قول صاحب فصول رحمه الله نماز او صـحیح است ولی بنا بر قول مشـهور، نماز او باطل خواهـد بود. ترتّب این ثمره مبتنی بر بحثی است که در مسأله ضـدّ مطرح خواهد شد. در آنجا بحث می‌شود که آیا در باب ضـدّین، همان‌طور که هر ضـدّی دارای مقـدّمه یا مقدّماتی است، نبودن ضدّ دوّم هم به‌عنوان مقدّمه برای وجود ضدّ اوّل مطرح

است؟ مثلًا در مورد سواد و بیاض، اگر سواد بخواهد تحقق پیدا کند، همان‌طور که سواد- فی‌نفسه- دارای مقدّمه یا مقدّماتی است، آیا نبودن بیاض هم به‌عنوان مقدّمه برای وجود سواد مطرح است؟ یعنی آیا این مقدّمیت عقلیه دارد؟ در آنجا بعضی قائل به مقدّمیت شده و بعضی هم مقدّمیت را انکار کرده‌اند. و ثمره‌ای که ما در اینجا بین قول مشهور و صاحب فصول رحمه الله ملاحظه می‌کنیم، مبتنی بر این است که در آنجا مقدّمیت أحد الضدّین را برای وجود ضدّ دیگر پذیرفته باشیم. در این صورت، تقریب ترتّب ثمره به این صورت است که بگوییم: در مثل مسأله ازاله و صلاهٔ، که واجب اهمّ- به‌لحاظ فوریت- عبارت از ازاله و واجب مهم عبارت از صلاهٔ است و بین صلاهٔ و ازاله، تضادّ تحقق دارد، یعنی در آنِ واحد، امکان اجتماع ندارند، با توجه به اینکه در باب ضدّین «ترک یکی از دو ضد، مقدّمه برای وجود ضد دیگر است» نتیجه این می‌شود که ترک صلاهٔ، مقدّمه برای فعل ازاله است، برای اینکه اگر مکلّف اشتغال به صلاهٔ پیدا کرد، تحقق ازاله امکان نخواهد داشت. در اینجا مشهور که می‌گویند: «مقدّمه، مطلقاً وجوب غیری دارد، خواه ذی المقدّمه به دنبال آن در خارج تحقق پیدا کند یا نه» وقتی ما ترک صلاهٔ را مقدّمه ازاله بدانیم، ترک صلاهٔ، وجوب غیری پیدا می‌کند و اگر چیزی وجوب پیدا کرد، نقیض آن اتّصاف به حرمت پیدا می‌کند،[۴۲۹] و نقیض آن عبارت از فعل صلاهٔ است.[۴۳۰] و تعلّق نهی و حرمت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۴

به عبادت، مستلزم فساد آن است،[۴۳۱] زیرا عبادت مبغوض نمی‌تواند مقرِّب به‌سوی خداوند باشد. نمی‌تواند معراجیت داشته باشد. در نتیجه بنا بر قول مشهور، در ما نحن فیه اگر مکلّف به‌جای ازاله نجاست، اقدام به اتیان صلاهٔ بنماید، صلاهٔ او باطل خواهد بود. امّا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله چنین صلاتی صحیح است. زیرا صاحب فصول رحمه الله در همین مثال، مطلق ترک صلاهٔ را متعلّق وجوب غیری نمی‌داند بلکه آن «ترک صلاهٔ» ی را متعلّق وجوب غیری می‌داند که به دنبال آن ذی‌المقدّمه‌اش- یعنی ازاله- تحقق پیدا کند. یعنی ایشان «ترک صلاهٔ موصل به ازاله» را واجب می‌داند و در این صورت، نقیض «ترک صلاهٔ موصل به ازاله» حرمت پیدا می‌کند و نقیض آن عبارت از «عدم ترک صلاهٔ موصل به ازاله» است و «عدم ترک صلاهٔ موصل به ازاله» در خارج، گاهی به این صورت است که مکلّف نه صلاهٔ را اتیان می‌کند و نه ازاله را انجام می‌دهد و گاهی به این صورت است که صلاهٔ را اتیان می‌کند ولی ازاله را انجام نمی‌دهد. بحث ما در همین قسم است. اگر نماز خواند و ازاله نکرد، ترک صلاهٔ موصل تحقق پیدا نکرده است زیرا «ترک صلاهٔ موصل» در جانب اثباتش، دو خصوصیت وجود دارد: یکی نخواندن نماز و دیگری ازاله به‌جای نماز. بنابراین اگر نماز نخواند و ازاله کرد، ترک صلاهٔ، موصل است. چیزی که در جانب اثباتش دو خصوصیت اعتبار دارد، نقیض آن‌هم در قالب دو مصداق می‌تواند تحقّق پیدا کند: یکی اینکه نماز بخواند و ازاله نکند- که فاقد هر دو قید است- و دیگر اینکه هر دو را ترک کند. آنچه مورد بحث ماست، مصداق اوّل، یعنی فعل صلاهٔ و ترک ازاله است. بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله این عبادت صحیح است. ممکن است کسی بگوید: بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، برای نقیض، دو مصداق وجود دارد و هر دو مصداق آن حرام است. بنابراین یک مصداق آنکه فعل صلاهٔ و ترک ازاله است، حرمت پیدا کرده و عبادت منهی عنه فاسد خواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۵

صاحب فصول رحمه الله در پاسخ این اشکال خواهد گفت: جایی که یک مقیّدی وجوب پیدا می‌کند و نقیض این مقیّد متّصف به حرمت می‌شود، نقیضْ امر واحدی است و در آن تعدّد وجود ندارد. لذا در مقام تعریف نقیض می‌گویند: «نقیض کلّ شیء رفعه» یعنی نقیض هر چیزی عبارت از عدم آن چیز است، زیرا رفع به‌معنای عدم است و جنبه اثباتی در آن مطرح نیست. حتی به معنای اعدام هم نیست که نوعی اضافه وجودیه به کسی پیدا کند. در این صورت اگر ترک صلاهٔ موصل، وجوب پیدا کرد، نقیض آن- یعنی «عدم ترک صلاهٔ موصل»- حرمت پیدا می‌کند. ولی این «عدم ترک صلاهٔ موصل» گاهی از نظر خارج، مقارن با فعل صلاهٔ و

ترک ازاله- که مورد بحث ماست- می‌باشد، و گاهی مقارن با ترک صلاهٔ و ترک ازاله می‌شود. مقارنت یک عنوان حرام با چیز دیگری، موجب سرایت حرمت نمی‌شود. نه تنها مقارنتْ موجب سرایت حرمت نیست بلکه حتی ملازمه هم موجب سرایت حرمت نمی‌شود. فقط لازمه متلازمین این است که متلازمین نمی‌توانند دو حکم غیر قابل اجتماع داشته باشند یعنی نمی‌شود یکی از آنها حرام و دیگری واجب باشد. امّا اگر یکی از آنها واجب بود، معنایش این نیست که ملازم دیگر هم واجب است بلکه ممکن است ملازم دیگر مباح یا مستحب باشد.

همچنین اگر یکی از متلازمین حرام بود، لازم نیست که ملازم دیگر هم حرام باشد، بلکه ممکن است مباح باشد. پس وقتی در باب متلازمین، مسأله تعدّی حرمت از احد المتلازمین به دیگری مطرح نیست در غیر باب متلازمین- که از آن به مقارن تعبیر می‌کنیم- به طریق اولی تعدّی مطرح نیست. و در ما نحن فیه، مسأله مقارنت مطرح است، یعنی نقیضْ عبارت از «عدم ترک صلاهٔ موصل به ازاله» است و این عنوان واحد است و حرام می‌باشد. امّا این ازنظر خارج مقارن با یکی از دو چیز می‌شود: گاهی مقارن با ترک صلاهٔ و ترک ازاله و گاهی مقارن با فعل صلاهٔ و ترک ازاله می‌شود و این مقارنت اقتضا نمی‌کند که حکم حرمت از آن عنوان واحد عدمی، به این دو شیء مقارن در خارج سرایت کند. در نتیجه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۶

فعل صلاهٔ که یکی از دو مقارن است، متصف به حرمت نمی‌شود و نمی‌توان حکم به بطلان آن نمود.

اشکال شیخ انصاری رحمه الله بر ترتّب ثمره مذکور:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: اگر ما بخواهیم مسئله را با دقت بررسی کرده و بر عنوان واقعی تکیه کرده و از آن تعدّی و تجاوز نکنیم، صلاهٔ در مثال فوق، همان‌طور که بر مبنای صاحب فصول رحمه الله صحیح است بر مبنای مشهور هم صحیح خواهد بود، زیرا بنا بر حرف مشهور، ترک صلاهٔ، مقدّمیت و وجوب غیری دارد و هیچ‌گونه قید و شرطی- مانند موصلیت- همراهش نیست. در این صورت، نقیض آن، حرام می‌شود و با توجه به «نقیض کلّ شیء رفعه» نقیض «ترک صلاهٔ» عبارت از «عدم ترک صلاهٔ» است. پس «عدم ترک صلاهٔ» حرام خواهد بود نه «فعل صلاهٔ». به‌عبارت دیگر: بنا بر مبنای مشهور، تا وقتی حرمت را متعلّق به فعل صلاهٔ نکنیم نمی‌توانیم حکم به بطلان صلاهٔ بنماییم. و مرحوم شیخ انصاری می‌گوید: اگر ما مسئله را با دقّت بررسی کنیم، بنا بر مبنای مشهور هم باید چنین صلاتی صحیح باشد. زیرا در ما نحن فیه آنچه- به‌نظر مشهور- واجب است عبارت از «ترک صلاهٔ» و آنچه حرام است «عدم ترک صلاهٔ» است و «فعل صلاهٔ» نمی‌تواند مصداق یک امر عدمی قرار گیرد هرچند مضاف الیه این امر عدمی هم عدم باشد، مثلًا اگر بخواهیم در مورد زید تعبیری داشته باشیم می‌توانیم بگوییم: «زید متّصف به وجود است» و نمی‌توانیم بگوییم: «زید، متّصف به عدم العدم است». درست است که «عدم العدم» ملازم با وجود است ولی ملازم بودن بدان معنا نیست که مفهوم «عدم العدم» و «وجود» یک چیز باشد. این دو در خارج با یکدیگر اتحاد دارند ولی اتحاد خارجی سبب نمی‌شود که حکم حرمت از عنوان عدم به عنوان وجود سرایت کند. و تا زمانی که سرایت نکند، نمی‌توان صلاهٔ را منهی عنه و حرام و باطل دانست. شیخ انصاری رحمه الله سپس می‌فرماید: ولی اگر این دقت‌ها را کنار بگذاریم، هم بنا بر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۷

مبنای مشهور و هم بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله باید حکم به بطلان صلاهٔ بنماییم. دلیل بطلان صلاهٔ بنا بر مبنای مشهور این است که شما (قائلین به ترتّب ثمره) برای ترتّب ثمره می‌گویید: «درست است که در ما نحن فیه «ترک صلاهٔ» واجب است و نقیض آن «عدم ترک صلاهٔ» است و «عدم ترک صلاهٔ» غیر از وجود صلاهٔ است ولی «عدم ترک صلاهٔ» جز با «وجود صلاهٔ» تحقق پیدا

نمی‌کند لذا وجود صلاهٔ در دایره متعلّق حرمت قرار گرفته و حکم به بطلان صلاهٔ می‌شود». مرحوم شیخ انصاری می‌گوید: بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله نیز می‌توان همین راه را طی کرد، زیرا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله متعلّق وجوب غیری عبارت از «ترک صلاهٔ موصل» است. در نتیجه نقیض آن- یعنی «عدم ترک صلاهٔ موصل»- حرام خواهد بود. «عدم ترک صلاهٔ موصل» دارای دو مصداق است: یک مصداق آن عبارت از فعل صلاهٔ و ترک ازاله و مصداق دیگر آن ترک صلاهٔ و ترک ازاله است. پس هر دو مصداق، حرام خواهند بود. تنها تفاوتی که بین کلام مشهور و کلام صاحب فصول رحمه الله وجود دارد این است که بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، نقیض واجب- که عبارت از حرام است- دارای دو مصداق و بنا بر مبنای مشهور دارای یک مصداق است. و یک یا دو بودن مصداق فرقی ایجاد نمی‌کند. بلکه همان‌طور که در آنجا یک مصداق حرام است در اینجا هم دو مصداق محکوم به حرمت هستند. به‌عبارت دیگر: فرق بین کلام مشهور و کلام صاحب فصول رحمه الله این می‌شود که براساس مبنای مشهور یک راه برای ارتکاب حرام وجود دارد و براساس مبنای صاحب فصول رحمه الله دو راه وجود دارد. و چنین تفاوتی نمی‌تواند فارق بین دو قول بوده و منشأ برای ترتّب ثمره مذکور گردد.[۴۳۲] الله می‌فرماید: اتفاقاً فرق همین

چیزی است که شما آن را فارق ندانستید. زیرا در مورد کلام صاحب فصول رحمه الله که شما معتقدید نقیض دارای دو مصداق است، آنچه حرام است عنوان واحد «عدم ترک الصلاهٔ الموصل» است و ما وقتی این عنوان را با آن دو چیزی که شما به‌عنوان مصداق مطرح کردید ملاحظه کنیم می‌بینیم این دو عنوان نمی‌تواند جنبه مصداقی داشته باشد زیرا وجود نمی‌تواند مصداق برای عدم باشد. جنبه ملازمه هم نمی‌تواند وجود داشته باشد، چون اگر ملازمه بود، انفکاک معنا نداشت درحالی‌که اینجا گاهی با فرد اوّل ۴۳۳] اجتماع پیدا می‌کند- و فرد دوّم وجود ندارد- و گاهی با فرد دوّم اجتماع پیدا می‌کند- و فرد اوّل وجود ندارد- هرچند اگر ملازمه هم بود فایده‌ای نداشت، برای اینکه ما گفتیم:

«تلازم، اقتضای اتحاد حکم را ندارد. آنچه در تلازم مطرح است این است که اگر یکی از متلازمین وجوب پیدا کرد دیگری نمی‌تواند حرمت پیدا کند، زیرا در این صورت امتثال این‌ها غیرممکن می‌شود. بنابراین اجتماع وجوب و اباحه یا وجوب و استحباب و یا حرمت و اباحه در متلازمین مانعی ندارد». بلکه در ما نحن فیه مرتبه‌ای پایین‌تر از ملازمه وجود دارد که از آن به مقارنت تعبیر می‌شود. مقارنت، به این معناست که «عدم ترک صلاهٔ موصل» گاهی همراه با «فعل صلاهٔ و ترک ازاله» و گاهی همراه با «ترک صلاهٔ و ترک ازاله» می‌شود. در مقارنت، اگر چیزی حرام شد، حکم به حرمت نمی‌تواند به مقارن آن سرایت کند. ما مسأله سرایت را در متلازمین هم قبول نکردیم چه رسد به متقارنین. در نتیجه بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله نمی‌توان حکم به حرمت صلاهٔ کرد. امّا بنا بر مبنای مشهور، حکم به حرمت صلاهٔ قابل قبول است، زیرا ما قبول داریم که «ترک صلاهٔ» واجب است و نقیض آن- یعنی «ترک ترک صلاهٔ»- حرام است. و نیز قبول داریم که «فعل صلاهٔ»- از نظر مفهوم- عین «ترک ترک صلاهٔ» نیست. ولی ارتباط بین «فعل صلاهٔ» و «ترک ترک صلاهٔ» ازنظر واقعیت خارجی، مقارنت نیست

بلکه به نحو ملازمه است. و حتی بالاتر از آن، مسأله عینیت خارجیه مطرح است و همین اتحاد عینی و خارجی، در سرایت حکم کفایت می‌کند. به عبارت دیگر: ما در مقارنت و ملازمه، سرایت را نمی‌پذیریم. امّا جایی که یک مفهوم اتحاد عینی و خارجی با یک مصداق پیدا کند، سرایت حکم را قبول می‌کنیم، هرچند از نظر مفهوم بین آن دو مغایرت وجود داشته باشد. خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که بنا بر مبنای مشهور، مسأله اتحاد عینی و خارجی مطرح است و این بالاتر از ملازمه است. امّا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله مسأله مقارنت مطرح است و مقارنت، پایین‌تر از ملازمه است.[۴۳۴] البته این کلام مرحوم آخوند براساس مبنایی است که ایشان دارند و براساس همان مبنا در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به امتناع شده‌اند.

تحقیق پیرامون ثمره بین کلام مشهور و کلام صاحب فصول رحمه الله

اشاره

ما در این زمینه باید دو مسئله را بررسی کنیم: ۱- معنای نقیض چیست؟ زیرا اساس ثمره‌ای که در اینجا مطرح شد این بود که برای نقیض، معنایی عدمی مطرح کردند. و اگر کسی این معنا را نپذیرد، ثمره مذکور جایی نخواهد داشت. ۲- آیا وجوب شیء، مستلزم حرمت نقیض آن است؟ روشن است که اگر کسی وجوب شیء را مستلزم حرمت نقیض نداند، بساط ثمره مذکور برچیده خواهد شد.

مسأله اوّل: معنای نقیض چیست؟

در مورد معنای نقیض سه احتمال مطرح شده است:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۰

احتمال اوّل: همان چیزی است که در کلام مرحوم آخوند و مرحوم شیخ انصاری و قائلین به ترتّب ثمره مذکور مطرح گردید و آن «نقیض کلّ شیء رفعه» است. و رفع هم معنای عدمی است پس نقیض، همواره معنای عدمی خواهد بود. بنابراین احتمال «نقیض الوجود» به‌معنای «عدم الوجود» است امّا «نقیض العدم» به‌معنای «وجود» نیست. بلکه به‌معنای «عدم العدم» است. در نتیجه ما نمی‌توانیم وجود و عدم را متناقضان بدانیم، زیرا عدم به‌عنوان نقیض برای وجود هست ولی وجود به‌عنوان نقیض برای عدم نیست. احتمال دوّم: بعضی گفته‌اند «نقیض الشیء رفعه أو کون الشیء مرفوعاً به» زیرا نقیض گاهی به وجود و گاهی به عدم اضافه می‌شود. در صورت اوّل، نقیضِ وجود، رفع آن می‌باشد و در صورت دوّم، نقیضِ عدم، رفع آن نیست بلکه چیزی است که عدم با آن رفع می‌شود و آن عبارت از وجود است. بنا بر این احتمال، عدم و وجود متناقضان هستند ولی نقیض بودن عدم- برای وجود- به‌لحاظ خصوصیت «رفعه» است امّا نقیض بودن وجود- برای عدم- به‌لحاظ «کون العدم مرفوعاً به» می‌باشد. احتمال سوّم: این است که دایره نقیض را وسیع‌تر بدانیم و بگوییم: «دو شیء- چه وجودی باشند، چه عدمی- اگر بین آنها معاندت و منافرت وجود داشته باشد به‌گونه‌ای که نه امکان اجتماع داشته باشند و نه امکان ارتفاع، نقیض یکدیگرند».

مسأله دوّم: آیا وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض آن است؟

در این مورد نیز سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: این است که ما به‌طور کلّی این مسئله را انکار کنیم- که واقعیت هم همین است- و بگوییم: «ما نقیض را به هر معنایی که بگیریم، وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض آن نیست، زیرا لازمه قبول این مسئله این است که در هرجا یک تکلیف وجوبی داریم حتماً باید یک تکلیف تحریمی هم داشته باشیم. مثلًا وقتی گفته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۱

می‌شود: «إتیان الصلاة واجب» باید یک تکلیف تحریمی به‌عنوان «ترک إتیان الصلاة حرام» نیز داشته باشیم در نتیجه اگر کسی اتیان صلاهٔ را ترک کرد، هم با یک تکلیف وجوبی مخالفت کرده و هم با یک تکلیف تحریمی. و دو مخالفت، دو استحقاق عقوبت

خواهد داشت. و کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود. مضافاً به اینکه وقتی چیزی واجب شد، تعلّق تحریم به ترک آن مستلزم لغویت خواهد بود. در جانب عکس آن نیز همین‌طور است. لازمه این حرف این است که اگر چیزی حرام شد، نقیض آن وجوب داشته باشد. در نتیجه وقتی گفته می‌شود: «شرب الخمر حرام» باید حکمی وجوبی هم به ترک شرب خمر تعلّق گرفته باشد و در این صورت چنانچه کسی شرب خمر کند هم با حکم تحریمی مخالفت کرده و هم با حکم وجوبی و مستحق دو عقوبت است. و کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود. در نتیجه مبنایی که ثمره مذکور مبتنی برآن بود، باطل و غیر قابل قبول است.[۴۳۵] پس با انکار این مسئله، ما اینجا حرمتی نسبت به صلاهٔ نخواهیم داشت تا بحث کنیم که آیا صلاهٔ به‌جای ازاله باطل است یا صحیح؟ خلاصه اینکه: امر به شیء همان‌طور که مقتضی نهی از ضد خاص خود نیست، مقتضی نهی از ضد عام خود- به‌معنای نقیض- هم نیست. ولی ما برای اینکه همه احتمالات را مطرح کرده باشیم، احتمالات دیگر را نیز مورد بحث قرار می‌دهیم. احتمال دوّم: این است که بگوییم: «وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض آن است، ولی این حرمت فقط در محدوده نقیض است و از دایره نقیض فراتر نمی‌رود» حتی اگر این نقیض- در خارج- با شیء دیگری اتحاد وجودی پیدا کند، آن اتحاد وجودی هم فایده‌ای ندارد و فقط نقیض است که متّصف به حرمت می‌شود نه چیزی که با آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۲

متحد است. در این صورت ما باید یکایک احتمالاتی را که در مورد نقیض مطرح بود، با این احتمال مورد مقایسه قرار دهیم: ۱- اگر بگوییم: «نقیض کلّ شیء رفعه» و رفع هم امری عدمی است. با توجه به اینکه در اینجا فرض کردیم حرمت از دایره نقیض تجاوز نمی‌کند، نتیجه این می‌شود که بنا بر قول مشهور هم- مانند قول صاحب فصول رحمه الله- اتیان صلاهٔ به جای ازاله صحیح باشد، زیرا مشهور می‌گویند: «ترک صلاهٔ، بدون هیچ قیدی، واجب است» و از طرفی وجوب هر چیزی هم مستلزم حرمت نقیض آن است و نقیض ترک هم- بنابراین معنا- عبارت از عدم ترک (/ ترک ترک) است. پس آنچه حرام می‌شود عبارت از «ترک ترک صلاهٔ» است. چرا فعل صلاهٔ حرام باشد؟ ۲- اگر بگوییم: «نقیض الشیء رفعه أو کون الشیء مرفوعاً به»، در این صورت بین قول مشهور و قول صاحب فصول رحمه الله ثمره ظاهر می‌شود، زیرا ما در این فرض مورد بحث، از طرفی پذیرفته‌ایم که «وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض آن است» و از طرفی هم حرمت از دایره نقیض تجاوز نمی‌کند ولی بنابراین احتمال، نقیض عدم عبارت از وجود می‌شود. پس ترک صلاهٔ- به عنوان یک امر عدمی- اگر وجود پیدا کرد، نقیض آن حرام می‌شود و نقیض آن- روی این احتمال- عبارت از وجود صلاهٔ است.

بنابراین، وجود صلاهٔ، منهی عنه و حرام می‌شود. و چون نهی به ذات عبادت تعلق گرفته موجب بطلان آن می‌شود. ممکن است کسی بگوید: همان‌طور که بنا بر مبنای مشهور، عبادتْ باطل می‌شود- زیرا نقیض العدم، عبارت از وجود است- بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله هم عبادت باطل است و ثمره‌ای بین این دو قول وجود ندارد. بیان مطلب: صاحب فصول رحمه الله می‌گوید: «ترک صلاهٔ موصل به ازاله، وجوب دارد» در نتیجه نقیض آن حرام می‌شود و نقیض آن، دو فرد دارد: یکی «فعل صلاهٔ» و دیگری «ترک صلاهٔ و ترک ازاله». و چون نقیض، بنابراین احتمال- یعنی احتمال

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۳

دوّم- شامل وجود هم می‌شود پس در ما نحن فیه که وجود صلاهٔ به عنوان نقیض برای «ترک صلاهٔ موصل به ازاله» است چرا حکم به حرمت آن ننماییم؟ در پاسخ می‌گوییم: در اینجا اگر فعلِ تنها بود ما می‌توانستیم به عنوان نقیض بپذیریم- هرچند فعل، امر وجودی بود- ولی فرض این است که در اینجا دو مصداق وجود دارد. شما یا باید بگویید: «در اینجا دو نقیض وجود دارد» و یا بگویید:

«نقیض، امر واحد است ولی شامل این دو عنوان می‌شود». روشن است که نمی‌توانید مطلب اوّل را ملتزم شوید. یک شیء می‌تواند

دو ضد داشته باشد امّا نمی‌تواند دو نقیض داشته باشد. پس شما باید ملتزم شوید که نقیض، امر واحدی است که جامع بین این دو صورت است که یک صورت آن «فعل صلاهٔ» و صورت دیگر آن «ترک صلاهٔ و ترک ازاله» می‌باشد. و اگر نقیضْ امر واحدی شد، مسئله روشن می‌شود، زیرا ما فرض کردیم که حرمت از محدوده نقیض خارج نمی‌شود. بنابراین نقیض، همان امر واحد جامع را در بر می‌گیرد و امکان ندارد از محدوده آن امر جامع به مصادیقش سرایت کند. پس بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله ما نمی‌توانیم حکم به بطلان عبادت بنماییم، امّا بنا بر مبنای مشهور، با توجّه به این که نقیض، فقط وجود است و مسأله قدر جامع مطرح نیست و از طرفی حرمت هم از دایره نقیض فراتر نمی‌رود، حرمت به خصوص نقیض- یعنی وجود صلاهٔ- تعلّق گرفته و حکم به بطلان آن می‌شود. در نتیجه روی معنای دوّم نقیض، ثمره ظاهر می‌شود. ۳- اگر بگوییم: «نقیضان عبارت از دو امری هستند که بین آنها منافرت و معاندت وجود داشته باشد، به گونه‌ای که نه امکان اجتماع داشته باشند و نه امکان ارتفاع»، در این صورت، بنا بر حرف مشهور، نقیض فقط عبارت از «وجود صلاهٔ» است، زیرا بین «وجود صلاهٔ» و «ترک صلاهٔ» منافرت و معاندت وجود دارد و این دو نه امکان اجتماع دارند و نه امکان ارتفاع. امّا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، نقیض «ترک صلاهٔ موصل» دو چیز است: یکی «فعل صلاهٔ» و دیگری «ترک صلاهٔ و ترک ازاله»،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۴

زیرا ملاک نقیض در هر دوی این‌ها وجود دارد. ما وقتی «ترک صلاهٔ موصل» را با «فعل صلاهٔ» مقایسه می‌کنیم می‌بینیم نه امکان اجتماع دارند و نه امکان ارتفاع. همچنین وقتی «ترک صلاهٔ موصل» را با «ترک صلاهٔ و ترک ازاله» مقایسه می‌کنیم می‌بینیم نه امکان اجتماع دارند و نه امکان ارتفاع. در اینجا اگرچه لازم می‌آید که یک شیء، دو نقیض پیدا کند. ولی روی این احتمال، التزام به این معنا مانعی ندارد زیرا ملاک نقیض در هر دو وجود دارد و طرف مقابل این دو عبارت از «ترک صلاهٔ و فعل ازاله» است و «ترک صلاهٔ و فعل ازاله» امری است که نه با «فعل صلاهٔ» قابل اجتماع است و نه با «ترک صلاهٔ و ترک ازاله». در نتیجه بنابراین احتمال- در معنای نقیض- اگر ما حرمت را از دایره نقیض سرایت ندهیم، لازمه‌اش این است که هم بنا بر قول مشهور هم بنا بر قول صاحب فصول رحمه الله حکم به بطلان بنماییم و ترتّب ثمره را انکار کنیم. احتمال سوّم: این است که بگوییم: «وجوب شیء نه تنها مستلزم حرمت نقیض آن است بلکه چیزهایی که با نقیض اتحاد وجودی دارند نیز مشمول این حرمت می‌شوند». در این صورت نیز هم بنا بر قول مشهور و هم بنا بر قول صاحب فصول رحمه الله حکم به بطلان صلاهٔ نموده و وجود ثمره را انکار می‌کنیم. در اینجا نیز لازم است روی تک‌تک معانی نقیض بحث شود: ۱- اگر ما نقیض را یک امر عدمی بگیریم و بگوییم: «نقیض کلّ شیء رفعه» در این صورت می‌گوییم: اگرچه بنا بر حرف مشهور، نقیض «ترک صلاهٔ» عبارت از «ترک ترک صلاهٔ» است نه «فعل صلاهٔ» ولی فرض این است که ما حرمت را محدود به دایره نقیض نکردیم و شامل چیزهایی که در خارج ملازم با نقیض هستند نیز نمودیم و روشن است که «ترک ترک صلاهٔ» در خارج متحد با «فعل صلاهٔ» است. پس بدون تردید باید حکم به بطلان صلاهٔ بنماییم. بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله نیز حکم به بطلان صلاهٔ می‌کنیم، زیرا برای آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۵

معنای عدمی دو مصداق وجود دارد که یکی از آن دو، «فعل صلاهٔ» است. در اینجا اگرچه عنوان نقیض، واحد است ولی دارای دو مصداق است و فرض این است که حرمت، محدود به عنوان نقیض نیست و همه اموری را که در خارج با نقیض اتحاد پیدا می‌کنند شامل می‌شود، چه واحد باشد و چه متعدّد. پس آنها هم- با وجود این که خارج از دایره نقیض هستند- محکوم به حرمت می‌شوند. و چون یکی از آنها عبارت از «فعل صلاهٔ» است پس حکم به حرمت و بطلان آن می‌شود. ۲- اگر بگوییم: «نقیض کلّ شیء رفعه أو کون الشیء مرفوعاً به» در این صورت می‌گوییم: بنا بر مبنای مشهور، خود «وجود صلاهٔ» به طور مستقیم عنوان نقیض پیدا کرده و حکم به بطلان آن می‌شود. بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله هم اگرچه خود «وجود صلاهٔ» مستقیماً عنوان نقیض پیدا نمی‌کند،

امّا در این فرض، دایره حرمت را وسیع‌تر از محدوده نقیض دانستیم پس «فعل صلاهٔ» هم محکوم به حرمت و بطلان می‌شود. ۳- اگر بگوییم: «نقیضان عبارت از دو امری هستند که بین آنها معاندت و منافرت وجود دارد و نه امکان اجتماع آنها وجود دارد و نه امکان ارتفاع آنها». در این صورت هم حکم به حرمت و بطلان صلاهٔ می‌شود، زیرا با توجه به این که در ما نحن فیه دایره حرمت را فراتر از نقیض دانستیم، «فعل صلاهٔ» متعلّق حرمت شده و حکم به حرمت و بطلان آن می‌شود. و فرقی بین قول مشهور و قول صاحب فصول رحمه الله هم وجود ندارد. نتیجه بحث در ارتباط با ثمره بین قول مشهور و قول صاحب فصول رحمه الله از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما نمی‌توانیم ثمره قول مشهور و قول صاحب فصول رحمه الله را به طور کلّی پذیرفته یا به طور کلی انکار کنیم بلکه باید مبانی مختلف را در ارتباط با اصل معنای نقیض ملاحظه کرد و نیز مبانی مختلف در ارتباط با

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۶

این که «وجوب شیء، مستلزم حرمت نقیض آن هست یا نه»؟ و برفرض که مستلزم باشد «آیا در محدوده نقیض است یا از محدوده نقیض فراتر می‌رود؟» را مورد بررسی قرار دهیم. ولی اساس بحث این است که ما گفتیم: «این ثمره دارای دو رکن است و به نظر ما هر دو رکن آن ناتمام است. نه عدم احد الضدّین مقدّمیت دارد برای وجود ضد دیگر و نه وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض آن است. پس ثمره منتفی است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۷

مباحث مقدّمه واجب بحث‌های گذشته، بحث‌های مقدّماتی بود. اکنون به بحث پیرامون اصل مقدّمه واجب می‌پردازیم: در اینجا چند بحث مطرح است: ۱- ثمره فقهی بحث مقدّمه واجب- به عنوان یک مسأله اصولیه- چیست؟ ۲- در مسأله مقدّمه واجب، آیا اصل عملی چه اقتضائی دارد؟ ۳- آیا بین وجوب یک شیء و وجوب مقدّمه آن، ملازمه وجود دارد؟

مباحث مقدمه واجب

بحث اول: ثمره فقهی بحث مقدّمه واجب چیست؟

اشاره

با توجه با این که ضابطه مسأله اصولیه این است که نتیجه آن- نفیاً و اثباتاً- بتواند در اثبات یک حکم کلّی فرعی نقش داشته باشد، بحث در این است که آیا بر بحث مقدّمه واجب چه ثمره فقهی مترتب می‌شود؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۸

کلام مرحوم آخوند

ایشان فرموده‌اند: ثمره بحث مقدّمه واجب این است که ما وقتی در ابواب مختلف به مقدّمات واجب برخورد می‌کنیم، از راه این مسأله اصولیه می‌توانیم وجوب آن مقدّمات را به عنوان یک حکم کلّی الهی و یک حکم فرعی فقهی استنباط کنیم. همان‌طور که ما گفتیم: «مسأله مقدّمه واجب، یک مسأله عقلی محض است و تعبیراتی که از آنها استفاده می‌شود نزاع در مقدّمه واجب مربوط به مقام لفظ و دلالت لفظ است، صحیح نیست» نزاع در این است که اگر شارع مقدّس ذی‌المقدّمه‌ای را واجب کرد، آیا از طریق

ملازمه عقلیه می‌توانیم کشف کنیم که مقـدّمه را هم واجب کرده است، به گونه‌ای که وجوب مقدّمه- همانند وجوب ذی المقدّمه- یک وجوب شرعی مولوی بوده و اختلاف آنها فقط در نفسی بودن و غیری بودن باشد؟ یا این که نمی‌توانیم چنین چیزی را کشف کنیم؟ قائلین به ملازمه می‌گوینـد: «مقـدّمه، وجوب شـرعی دارد» و در حقیقت با این که ملازمه را یک حکم عقلی محض می‌دانند ولی در عین حال طرفین ملازمه را عبارت از وجوب شـرعی مولوی دانسـته و راه استکشاف آن را ملازمه عقلیّه می‌دانند. امّا منکرین ملازمه می‌گوینـد: «مقـدّمه، وجوب شـرعی نـدارد، بلکه تنها یک لزوم عقلی و لابـدّیت عقلیه برای آن ثابت است یعنی عقل بعـد از آنکه ملاحظه می‌کنـد «ستر عورت» و «وضو» شـرط صـلاهٔ است، حکم می‌کند به این که اگر بخواهید مأمور به در خارج تحقّق پیدا کنـد، باید این مقدّمات را در خارج ایجاد کنید». بعد از این که قائلین بر هر دو قول، اصل لابدیت عقلیّه و لزوم عقلی مقدّمه را قبول دارنـد. حال که محلّ نزاع مشـخص شد و ثمره این نزاع- بنا بر هر دو قول- معلوم گردید، نتیجه این مسأله اصولیه راهی خواهد شـد برای استنباط یک حکم کلّی فرعی الهی.

یعنی وقتی مجتهـد در کتـاب طهـارت به بحث وضـو رسـید، حکم آن را بر اسـاس مبنـای خودش در بحث مقـدّمه واجب، استنباط می‌کند. اگر در بحث مقدّمه واجب قائل به ملازمه شده باشد، حکم به وجوب شرعی مولوی وضو می‌کند. امّا اگر قائل به عدم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۹

ملازمه بود، وجوب شرعی مولوی وضو را نفی کرده و از نظر عقل، وضو واجب است.

درهرصورت یک حکم فرعی کلّی الهی را استنباط کرده است.[۴۳۶] در باب غسل، تیمم، طهارت ثوب و بدن، تهیه گذرنامه برای حجّ و سـایر موارد مقـدّمات هم همین‌طور است. لـذا مـا نبایـد دنبال این بگردیم که آیا ثمره بحث مقـدّمه واجب در فقه کجا ظاهر می‌شود، این‌طور که بعضی با زحمت بسیار مواردی را پیدا کرده و خواسته‌اند آنها را به عنوان ثمره بحث مقدّمه واجب مطرح کنند. از این گذشـته، مواردی که آنها ذکر کرده‌انـد، اصـلًا نمی‌تواننـد به عنوان ثمره فقهی بحث مقـدّمه واجب باشـد. مرحوم آخونـد چند مورد را ذکر کرده‌انـد که مـا هم به آنها اشاره می‌کنیم: ثمره اوّل (باب نـذر): گفته‌انـد: اگر کسـی به طور مطلق نـذر کرد واجبی را انجام دهـد، چنانچه ما در بحث مقـدّمه واجب قائل به وجوب مقـدّمه شـدیم، با انجام مقـدّمه یک واجب، وفای به نـذر حاصل شده است، امّا اگر قائل به عدم وجوب مقدّمه شدیم، با اتیان یک مقدّمه واجب، وفای به نذر حاصل نشده است. ثمره دوّم (تحقق فسق و عـدم آن): گفته‌انـد: اگر ما مقدّمه واجب را واجب بدانیم، ترک دو مقدّمه، موجب تحقق فسق خواهد شد، زیرا ترک مقدّمه اگرچه گناه صـغیره است ولی اصـرار بر گناه صـغیره موجب تحقّق فسق است و با انجام دو گناه صـغیره، اصـرار بر صـغیره تحقّق پیـدا کرده است. امّا اگر مقـدّمه واجب را واجب ندانیم، حتی ترک ده یا صد مقدّمه هم موجب تحقق فسق نخواهد شد، چون واجب شـرعی را ترک نکرده است. ثمره سـوم (حرمت و عـدم حرمت اخـذ اجرت): یکی از مبـاحثی که در فقه مطرح است، «حرمت اخـذ اجرت بر واجبـات» است. بنـابراین اگر مقـدّمه واجب، وجوب شـرعی پیـدا کرد، اخـذ اجرت در مقابـل آن حرام است امّا اگر مقـدّمه واجب، وجوب شرعی پیدا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۰

نکرد، اخـذ اجرت در مقابل آن حرام نخواهد بود، چون اخذ اجرت در مقابل واجب نخواهد بود. مرحوم آخوند در پاسخ این موارد می‌فرمایـد: اوّلًا: ضـرورتی نـداشت که مـا به زحمت افتـاده و یـک چنین مواردی را پیـدا کنیم. ما موارد روشن داریم. وقتی وجوب وضـوء وجوب غسـل، وجوب تیمم، وجوب سـتر عورت، وجوب تطهیر ثوب و ... از احکـام کلّی الهی هسـتند و به عنوان ثمره بحث مقـدّمه واجب مطرحنـد، چه ضـرورتی دارد که به زحمت افتـاده و دنبال ثمره بگردیم؟ ثانیاً: موارد مـذکور نمی‌توانـد به عنوان ثمره بحث مقـدّمه واجب باشد. بیان مطلب: حصول وفای به نذر و عدم حصول آن مربوط به شارع نیست و نمی‌تواند به عنوان یک حکم کلّی فرعی الهی مطرح باشد. اگر کسی نذر کند نماز شب بخواند، سپس این کار را انجام دهد، کسی که حکم می‌کند او به نذرش

عمل کرده، عبارت از عقل است نه شارع. عقل می گوید: شما نذر کردید نماز شب بخوانید شارع هم حکم به صحت نذر شما کرد و وفای به نذر را برای شما واجب کرد، امّا این که با خواندن نماز شب، وفای به نذر حاصل می‌شود، این دیگر حکم شرع نیست بلکه حکم عقل است.

همان‌طور که شما وقتی نمازهای یومیّه را با خصوصیات و شرایط مربوط به آن انجام می‌دهید، عقل حکم می کند که امتثال تکلیف خداوند در خارج تحقق پیدا کرده است. و دیگر شارع چنین حکمی ندارد. شارع فقط حکم وجوب نمازهای یومیّه را مطرح کرده است و حکمی ثانوی در ارتباط با امتثال و عدم امتثال اوامر خود مطرح نکرده است. در ما نحن فیه نیز همین‌طور است. اگر کسی نذر کند واجبی را انجام دهد و در بحث مقدّمه واجب هم قائل به وجوب مقدّمه شود و در خارج، مقدّمه‌ای را انجام دهد، حاکم به تحقق وفای به نذر، عبارت از عقل است و ربطی به شارع ندارد. آنچه مربوط به شارع است یکی وجوب وفای به نذر است- که حکم کلی فرعی الهی است- و دیگری وجوب مقدّمه است که شما از راه ملازمه عقلیّه آن را بدست آوردید، و این که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۱

«اگر شما مقدّمه واجب را انجام دادید، عمل به نذر خود کرده‌اید» ربطی به شارع ندارد.

پس این حکم، یک حکم فقهی نخواهد بود و نمی‌تواند به عنوان ثمره یک مسأله اصولیه مطرح باشد. هم چنین حصول فسق و عدم حصول آن با ترک مقدّمات واجب و انجام آنها، یک حکم کلّی الهی فرعی و یک مسأله فقهی نیست. مسأله فقهیّه این است که «اصرار بر گناه صغیره، مزیل عدالت و موجب تحقق فسق است». همین‌طور «فلان چیز واجب است»، «فلان چیز حرام است» این‌ها مسائل فقهیه هستند. امّا «انطباق حکم کلّی بر ترک واجب»، مسأله فقهی نیست. مثلًا اگر شارع بفرماید: «قتل نفس، گناه کبیره است و ارتکاب گناه کبیره موجب تحقق فسق است» این حکم شرعی است امّا تطبیق این حکم کلّی بر کسی که قتل نفس انجام داده، حکم عقل است نه حکم شرع. در ما نحن فیه شارع می گوید: «اصرار بر صغیره، حکم کبیره دارد و موجب تحقّق فسق می‌شود»[۴۳۷] امّا این معنا که «اگر کسی اصرار بر ترک مقدّمه واجب داشته باشد- و ما هم فرض کردیم مقدّمات وجوب شرعی دارند- از عدالت خارج شده و حکم به فسق او می‌شود» این دیگر حکم عقل است نه حکم کلّی شرعی. مسأله حرمت اخذ اجرت بر واجب و عدم آن نیز همین‌طور است. در اینجا شارع می گوید: «اخذ اجرت بر واجب، حرام است». این یک حکم فرعی الهی است.

«وجوب مقدّمه واجب»- که ما از راه ملازمه ثابت کردیم- نیز حکم کلّی فرعی الهی است امّا تلفیق این دو، و حکم به این که «اخذ اجرت بر مقدّمه واجب، حرام است» ربطی به شارع ندارد. این تطبیقی است که مربوط به عقل است. بیان مصداقی است که به عقل ارتباط دارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۲

در نتیجه همه ثمرات سه‌گانه فوق مربوط به عقل بوده و هیچ‌کدام از آنها نمی‌توانند به عنوان ثمره فقهی بحث مقدّمه واجب باشد. بلکه ثمره همان چیزی است که ما گفتیم و آن این است که وقتی ما قائل به ملازمه شدیم و وجوب مقدّمه واجب را به عنوان یک حکم شرعی کلی الهی پذیرفتیم، در فقه هرجا به مقدّمه واجب برخورد کردیم، حکم به وجوب شرعی آن می کنیم. مرحوم آخوند جوابهای دیگری نیز نسبت به این موارد مطرح کرده‌اند که ما ضرورتی برای ذکر آنها نمی‌بینیم.[۴۳۸] ممکن است کسی بگوید: برفرض که ما قبول کنیم ثمره بحث مقدّمه واجب این است که قائل به ملازمه و وجوب مقدّمه واجب، وقتی در فقه به موارد مقدّمه واجب برخورد می کند، حکم به وجوب شرعی آنها می کند. امّا کسی که ملازمه را انکار می کند در برخورد با مقدّمات واجب فقط لزوم عقلی و لابدیّت عقلیه را مطرح می کند. حال جای این سؤال است که چه ثمره عملی بر لابدیّت عقلیه مترتب است؟ بالاخره آیا اتیان مقدّمه لازم است یا نه؟ کسی نیامده بگوید: «اتیان چیزی که مقدّمیت دارد، لازم نیست». «صلاة» نیاز به «وضو» دارد و کسی

نیامده بگوید: «برای صلاهٔ، نیازی به وضو نیست». پس چرا ما این همه بحث می‌کنیم که آیا لزوم اتیان مقدّمه، یک لزوم مولوی شرعی است یا فقط یک لزوم عقلی است؟ به‌هرحال کسی که می‌خواهد ذی المقدّمه را ایجاد کند، باید مقدّمه آن را بیاورد. شرعی یا عقلی بودن لزوم اتیان مقدّمه چه ثمره عملی می‌تواند داشته باشد؟ مرحوم محقق عراقی در پاسخ این اشکال می‌فرماید: اگر ما بخواهیم به نفس مقدّمه و وجوب شرعی و لابدیت عقلیّه مقدّمه نگاه کنیم، هیچ ثمره عملی بر عقلی بودن یا شرعی بودن لزوم اتیان مقدّمه مترتّب نمی‌شود. امّا اگر این مسئله را با توجه به مسائل دیگر ملاحظه کنیم، می‌توانیم از نظر عمل، فوایدی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۳

برآن مترتب کنیم. مثلًا اگر مقدّمه وجوب شرعی پیدا کرد، درست است که وجوبش توصّلی است و واجب توصّلی قصد قربت لازم ندارد ولی در عین حال اگر کسی واجب توصّلی را به قصد قربت انجام دهد، این واجب توصّلی قیافه عبادت پیدا کرده و صلاحیت مقرّبیّت پیدا می‌کند، مثل مسأله اداء دین که یک واجب توصّلی است و اگر کسی از ترس آبروی خودش اداء دین کند، دِینْ اداء شده و واجبْ تحقّق پیدا می‌کند امّا اگر اداء دین توأم با قصد قربت باشد، جنبه عبادت پیدا کرده و موجب تقرّب به خداوند خواهد شد. امّا اگر قائل شدیم مقدّمه هیچ وجوب شرعی ندارد بلکه فقط لابدیت عقلیّه مطرح است، دیگر کسی نمی‌تواند آن را وسیله تقرّب به خداوند قرار دهد. و چه ثمره عملیه‌ای از این بالاتر می‌توان برای وجوب مقدّمه در نظر گرفت؟ ثمره دیگری که ایشان مطرح کرده‌اند در مورد اسباب ضمان است. فقهاء می‌گویند: یکی از چیزهایی که موجب تحقّق ضمان و ثبوت اجرهٔ المثل است، این است که اگر کسی به دیگری دستور انجام کاری را بدهد بدون این که عقد اجاره‌ای در کار باشد ولی ظاهر این باشد که این عمل را در مقابل اجرت انجام می‌دهد نه به عنوان تبرّع، چنانچه عمل را انجام دهد، شرعاً مستحق اجرهٔ المثل خواهد بود. این یکی از موجبات ضمان است. مرحوم عراقی از این قاعده کلّی به عنوان ثمره‌ای در ما نحن فیه استفاده کرده است. ایشان می‌فرماید: اگر این عمل مأمور به دارای مقدّماتی باشد، چنانچه ما در بحث مقدّمه واجب قائل به ملازمه شویم و امر به ذی المقدّمه را امر به مقدّمات آن‌هم بدانیم، در نتیجه اگر مأمور مقدّمه را انجام داد ولی ذی المقدّمه را انجام نداد، در مقابل این مقدّمه مستحق اجرت خواهد بود، زیرا از راه ملازمه، امر به این مقدّمه هم ثابت شده است و مقدّمه به عنوان عملی است که او به امر دیگری و در مقابل اجرت انجام داده است. امّا اگر ملازمه را نپذیرفتیم و امر به ذی المقدّمه را ملازم با امر به مقدّمه ندانستیم بلکه در مورد مقدّمه، فقط لابدیّت عقلیه را قائل شدیم، چنین کسی در مقابل انجام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۴

مقدّمه، استحقاق اجرت ندارد، چون مقدّمه به عنوان مأمور به نبوده تا موجب استحقاق اجرت باشد.[۴۳۹] ممکن است کسی به مرحوم عراقی بگوید: اشکالی که مرحوم آخوند نسبت به ثمرات سه‌گانه مطرح کرد در اینجا هم جریان دارد. توضیح: مرحوم آخوند سه ثمره را به عنوان ثمره فقهی مسأله مقدّمه واجب مطرح کرد و هر سه را مورد اشکال قرار داد. اشکال مشترک که بر این سه ثمره وارد بود این بود که این ثمرات ربطی به شارع ندارد. ثمره اوّل این بود که «اگر کسی نذر کرد یک واجب شرعی را انجام دهد، چنانچه ما ملازمه را در باب مقدّمه واجب بپذیریم، انجام مقدّمه واجب، می‌تواند به عنوان وفای به نذر محسوب شود». مرحوم آخوند فرمودند: این مسئله ربطی به شارع ندارد. شارع نمی‌گوید «کجا وفای به نذر حاصل است و کجا حاصل نیست». این چیزی است که مربوط به عقل است. در موارد دیگر امتثال هم همین‌طور است. تطبیقات عقلیه را نمی‌توان به عنوان ثمره نزاع در مسأله اصولیه مطرح کرد. عین همین اشکال به مرحوم عراقی هم وارد است. این که مرحوم عراقی فرمود:

«اگر مقدّمه شرعاً واجب باشد، اگرچه به عنوان واجب توصّلی خواهد بود ولی می‌توان با قصد قربت به آن جنبه عبادی بخشید»، چنین چیزی حکم عقل است و ارتباطی به شارع ندارد. ثمره دوّمی که ایشان مطرح کردند نیز همین‌طور است. شارع به عنوان یک حکم کلّی می‌گوید: «اگر کسی دیگری را به عملی که دارای اجرت است امر کرد و امر او به عنوان تبرّع نبود، آمر در مقابل انجام

عمل ضامن است و باید اجرة المثل را بپردازد».

امّا این که «اگر مقدّمه واجب، وجوب شرعی پیدا کرد، مأمور- در صورتی که مقدّمه را تبرّعاً انجام نداده باشد- در مقابل انجام دادن این مقدّمه استحقاق اجرت پیدا می کند»،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۵

تطبیقی است که عقل انجام می‌دهد و ربطی به شارع ندارد. شارع روی مقدّمه یک چنین حکمی ندارد. این به عنوان یکی از مصادیق و افراد آن حکم کلی شرعی است که عقل آن را تطبیق می کند. ما در دفاع از مرحوم عراقی می گوییم: کسانی که آن ثمرات سه گانه را مطرح کردند می‌خواستند آنها را ثمره مستقیم مسأله اصولیه قرار دهند یعنی بگویند: «ثمره نزاع در بحث مقدّمه واجب، در این موارد ظاهر می‌شود» در حالی که مرحوم عراقی چنین چیزی نمی گوید. ایشان همان ثمره‌ای را که مرحوم آخوند مطرح کردند قبول دارد و معتقد است ثمره نزاع در بحث مقدّمه واجب، در همه مقدمات واجب در سرتاسر فقه ظاهر می‌شود، به این صورت که فقیه هرجا به مقدّمه واجب برخورد کرد بر اساس مبنایی که در اینجا اختیار کرده، به وجوب یا عدم وجوب مقدّمه واجب فتوا می‌دهد. و این ثمره مستقیم مسأله اصولیه است. آن‌وقت اشکال شده بود که این ثمره مستقیم از نظر عمل چه فایده‌ای دارد؟ مرحوم عراقی دو فایده عملیه برای آن مطرح کردند. در حقیقت این دو موردی که ایشان مطرح کردند، ثمره مستقیم مسأله اصولیه نیست.

بنابراین بین ثمرات سه گانه‌ای که در کلام مرحوم آخوند مطرح شد با این دو ثمره که مرحوم عراقی مطرح کردند فرق وجود دارد. با این که هر پنج مورد از این جهت مشترکند که ارتباطی به شارع ندارند و مربوط به حکم عقل می‌باشند. به نظر ما کلام مرحوم عراقی دارای اشکال است: اشکال بر ثمره اوّل: واجب توصّلی اگر واجب نفسی باشد- مثل اداء دین- می توان آن را با قصد قربت و به داعویت امر الهی انجام داد. در این صورت، عنوان عبادی پیدا کرده و انجام‌دهنده آن مستحق ثواب است. امّا واجب غیری و مقدّمی- همان‌طور که در بحث واجب نفسی و غیری گفتیم و امام خمینی رحمه الله نیز به آن تصریح کردند- صلاحیت داعویت و مقرّبیت ندارد. لذا ما در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۶

بین واجبات غیریه، در ارتباط با عبادیّت خصوص طهارات ثلاث دچار اشکال می‌شدیم که عبادیت وضو را از کجا ثابت کنیم؟ اگر وجوب غیری هم صلاحیت تعبدیت داشت، می گفتیم: «فرق بین وضو و تطهیر ثوب، مانند فرق بین صلاة و اداء دین است یعنی همان‌طور که شارع در صلاة قصد قربت را معتبر کرده ولی در اداء دین معتبر نکرده است، در وضو هم قصد قربت را معتبر کرده ولی در تطهیر ثوب معتبر نکرده است» در این صورت ما در باب عبادیت طهارات ثلاث دچار مشکل نمی‌شدیم. در حالی که ما این مسئله را با مشکل حل کردیم. ما گفتیم: طهارات ثلاث، یک استحباب نفسی دارد و این استحباب نفسی است که عبادیت آنها را درست می کند. و این طهارات ثلاث، به ضمیمه عنوان عبادیت، متعلّق امر غیری قرار گرفته و مقدّمیت برای صلاة پیدا کرده‌اند. و خود امر غیری نه صلاحیت مقرّبیت و عبادیّت دارد و نه مسأله استحقاق ثواب و عقاب در مورد آن مطرح است. آن‌وقت شما (مرحوم عراقی) چگونه در اینجا می‌فرمایید: «ثمره وجوب مقدّمه در این است که اگر مقدّمه وجوب شرعی پیدا کرد، می‌توان آن را با قصد قربت انجام داد و ثواب برآن مترتب می‌شود، امّا اگر مقدّمه وجوب شرعی پیدا نکرد، نمی‌توان آن را با قصد قربت انجام داد و ثوابی برآن مترتب نمی‌شود»؟ بنابراین ثمره اوّل ایشان اگرچه به عنوان ثمره غیر مستقیم و ثمره عملیه مطرح شده بود ولی نمی‌تواند ثمره درستی باشد. اشکال بر ثمره دوّم: آن قاعده کلّی که در باب ضمان مطرح شده، موردش جایی است که مأمور، عمل را صرفاً به داعی امر آمر و به قصد اجرت انجام داده باشد. امّا اگر فرض کنیم مأمور عمل را برای جهت دیگر انجام داد، مثلًا نذر کرده بود که چنین عملی را انجام دهد به گونه‌ای که اگر آمر هم امر نمی کرد، او این عمل را انجام می‌داد، در اینجا دیگر شما

نمی‌توانید مسأله استحقاق اجرت را مطرح کنید. با توجه به مطلب فوق به مرحوم عراقی می‌گوییم: در اینجا که ذی‌المقدمه‌ای مأمور به واقع می‌شود، برفرض که شما- بنا بر ملازمه- مقدّمات آن را هم مأمور به این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۷

آمر بدانید ولی آیا علّت ایجاد مقدّمه در خارج چیست؟ ممکن است ما بگوییم: «علّت ایجاد این مقدّمه، امری نیست که از جانب آمر به این مقدّمه تعلّق گرفته است، بلکه علتش همان لابدیت عقلیّه است. لابدیّت عقلیه اقتضاء می‌کند که اگر امر آمر به مقدّمات هم نبود این مأمور باید مقدّمات را انجام می‌داد. همان‌طور که اگر ما منکر ملازمه شویم و وجوب مقدّمه را نپذیریم، لابدیّت عقلیه اقتضاء می‌کند که مأمور باید مقدّمات را انجام دهد. ممکن است کسی بگوید: در آنجا که کسی نذر کرده بود عملی را انجام دهد، داعی او بر انجام عمل ربطی به امر آمر ندارد ولی در ما نحن فیه برفرض که ما ملازمه را نپذیرفته و فقط قائل به لابدیت عقلیّه شویم، امّا منشأ این لابدیّت عقلیّه، امر به ذی المقدّمه است. اگر امر به ذی المقدّمه نبود، لابدیّت عقلیه در مورد مقدّمات پیدا نمی‌شد. پس در حقیقت می‌توان گفت: «انجام این مقدّمه، استناد به امر آمر به ذی المقدّمه دارد». در پاسخ می‌گوییم: این خلط در صورتی ممکن است پیش آید که کسی مقدّمه را با ذی المقدّمه انجام دهد. امّا آنچه در کلام مرحوم عراقی فرض شده- و ما هم مطرح کردیم- جایی است که فقط مقدّمه را انجام دهد و ذی المقدّمه را در خارج ایجاد نکند.

اینجاست که می‌خواهیم ببینیم آیا در مقابل انجام مقدّمه استحقاق اجرت دارد یا نه؟

در اینجا امر به ذی المقدّمه نتوانسته است نقشی داشته باشد، زیرا اگر امر به ذی المقدّمه نقش داشت، باید خود ذی المقدّمه را در خارج ایجاد می‌کرد، در حالی که فرض این است ذی المقدّمه در خارج ایجاد نشده است و تنها یک یا چند مقدّمه را انجام داده است. اینجا نمی‌توانیم بگوییم: «امر آمر موجب تحقق ضمان است»، زیرا اگر امر آمر هم نبود، لابدیّت عقلیّه او را وادار به انجام مقدّمه می‌کرد. و لابدیّت عقلیه نمی‌تواند مسأله استحقاق اجرت را به وجود بیاورد بلکه باید از ناحیه آمر، امری تحقق پیدا کرده باشد تا مسأله استحقاق اجرت مطرح شود. در اینجا ممکن است کسی به ما بگوید: مرحوم آخوند سه ثمره را مطرح

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۸

کرده و آنها را مورد مناقشه قرار داد و شما هم مناقشات ایشان را پذیرفتید. مرحوم عراقی هم دو ثمره مطرح کرد که شما آنها را مورد اشکال قرار دادید، پس آیا شما معتقدید مسأله مقدّمه واجب فقط ثمره علمی دارد و هیچ‌گونه ثمره عملی برآن مترتب نیست؟ در پاسخ می‌گوییم: در اینجا نکته دقیقی وجود دارد که ما بر اساس آن کلام مرحوم عراقی را رها کرده و ثمراتی که در کلام مرحوم آخوند مطرح شدند مورد توجه قرار داده می‌گوییم: درست است که آن سه ثمره‌ای که در کلام مرحوم آخوند مطرح شد نمی‌تواند به عنوان ثمره مستقیم مسأله اصولیه مطرح باشد امّا به عنوان ثمره عملی می‌تواند واقع شود. کسی که نذر کرد یک واجب شرعی را انجام دهد، چنانچه مقدّمه واجب را انجام داد آیا وفای به نذرش حاصل شده است یا نه؟ درست است که حصول وفای به نذر و عدم حصول آن از احکام عقل است و ربطی به شارع ندارد ولی ما نمی‌خواهیم این را به عنوان ثمره مستقیم نزاع در بحث مقدّمه واجب قرار دهیم، بلکه می‌خواهیم به عنوان یک ثمره عملی با واسطه قرار دهیم. و این نه تنها اشکالی ندارد بلکه ثمره عملی خوبی است. البته همان‌طور که قبلًا گفتیم: این ثمره نمی‌تواند به عنوان ثمره بحث اصولی مطرح باشد، زیرا ثمره بحث اصولی باید حکم شرعی کلی الهی باشد که آن عبارت از نفس وجوب مقدّمه یا عدم وجوب آن می‌باشد. اشکال شد که اگر مقدّمه واجب، وجوب شرعی هم نداشته باشد، بالاخره لابدیّت عقلیه دارد، پس چه ثمره عملی بر بحث مقدّمه واجب مترتب است؟ ما در پاسخ، مسأله نذر را مطرح می‌کنیم. مسأله نذر به عنوان ثمره عملی، هیچ اشکالی ندارد. اگرچه مرحوم آخوند غیر از دو اشکالی که از ایشان مطرح کردیم، اشکالات دیگری نیز نسبت به ثمرات سه‌گانه مطرح کرده‌اند ولی آن اشکالات قابل جواب است. و ما برای این که این بحث با عظمت که ثمرات علمی فراوانی دارد، از ثمره عملی محروم نباشد، همین مسأله نذر و دو ثمره دیگر- یا حد اقل

مسأله نذر- را به عنوان ثمره عملی غیر مستقیم برای این مسأله اصولیه مطرح می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۹

بحث دوم: در مسأله مقدّمه واجب، آیا اصل عملی چه اقتضایی دارد؟

قبل از این که ببینیم آیا در مسأله مقدّمه واجب، حق با قائلین به ملازمه است یا با منکرین آن؟ لازم است این مسئله را بررسی کنیم که اگر ما در بحث مقدّمه واجب نتوانستیم بدست آوریم که آیا ملازمه تحقق دارد یا نه؟ آیا مقتضای اصول عملیه چیست؟ پاسخ این است که ما یک وقت می‌خواهیم اصل عملی را در خود چیزی که محلّ نزاع است جاری کنیم و یک وقت می‌خواهیم در ثمره نزاع در بحث مقدّمه واجب جاری کنیم. این دو با هم فرق دارند. ۱- اگر بخواهیم اصل عملی را در خود چیزی که محلّ نزاع است- یعنی در ملازمه و عدم ملازمه- جاری کنیم، ما یک چنین اصل عملی نداریم، چون ملازمه یکی از احکام عقلیه است و همان‌طور که گفتیم: «نزاع در بحث مقدّمه واجب، نزاع در یک مسأله عقلی محض است». مسائل عقلی، مسائل حادثه نیست. این‌طور نیست که یک حالت سابقه عدمیّه داشته باشد که بعداً تبدّل به وجود پیدا کرده باشد یا احتمال تبدّل به وجود پیدا کرده باشد. نفی و اثبات مسائل عقلیه، ازلی و ابدی است. وقتی عقل حکم به امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین می‌کند، این گونه نیست که این حکم عقل، در زمانی وجود نداشته و بعداً وجود پیدا کرده است تا کسی که تردید دارد آیا عقل چنین حکمی دارد یا نه؟ استصحاب عدم حدوث را جاری کند. حکم عقل از ازل ثابت بوده و تا ابد هم باقی خواهد بود. مسأله ملازمه هم همین‌طور است. ملازمه چیزی نیست که با وجوب صلاهٔ حادث شده باشد بلکه ملازمه، امری ازلی است. کسی که عقلش درک می‌کند که بین وجوب شیء و وجوب مقدّمه‌اش ملازمه وجود دارد، می‌گوید: «از ازل یک چنین چیزی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۰

وجود داشته است و تا ابد هم خواهد بود». منکر ملازمه هم می‌گوید: «چنین ملازمه‌ای وجود نداشته و وجود نخواهد داشت». این گونه نیست که مدتی عقل حکم به ملازمه نمی‌کرده تا قائل به ملازمه بگوید: «حکم به ملازمه حادث شده است» ولی منکر ملازمه بگوید: «حکم به ملازمه حادث نشده است» و ما هم در حدوث و عدم حدوث ملازمه تردید داشته باشیم و استصحاب عدم حدوث آن را جاری کنیم. بنابراین اگر ما بخواهیم مجرای استصحاب را وجود ملازمه یا عدم ملازمه قرار دهیم چنین اصلی نداریم، نه در جانب وجود و نه در جانب عدم. اگر ملازمه بوده، از اوّل بوده و تا آخر هم هست و اگر هم نبوده از اوّل نبوده و تا آخر هم نخواهد بود. ۲- امّا اگر بخواهیم اصل عملی را در مورد ثمره نزاع پیاده کنیم، آیا می‌توانیم در مورد شک، استصحاب عدم را جاری کنیم. همان‌طور که گفتیم، ثمره نزاع در بحث مقدّمه واجب، در وجوب و عدم وجوب مقدّمات واجب در سرتاسر فقه ظاهر می‌شود. اگر ما قائل به ملازمه شدیم، هرجا به واجبی برخورد کردیم، حکم به وجوب شرعی مقدمات آن می‌کنیم امّا اگر ملازمه را نپذیرفتیم، نمی‌توانیم مقدمات آن را به عنوان واجب شرعی بدانیم بلکه فقط لابدیت عقلیه مطرح است. حال در جایی که شک داریم آیا می‌توانیم استصحاب عدم را جاری کنیم؟ جریان استصحاب عدم به این کیفیت است که گفته شود: «احکام شرعیه غیر از احکام عقلیّه است. احکام شرعیه‌ای را که اسلام آورده، با حدوث شریعت اسلام حادث شده است. و برفرض که این احکام، سابقه‌ای در شرایع و ادیان گذشته داشته باشند ولی بالاخره در زمان همان شریعت سابق حادث شده‌اند. وقتی خداوند آدم و حوّا را خلق کرد، قطعاً تکلیفی نسبت به حجّ وجود نداشته است. قبل از اینکه حجّ واجب شود نه تکلیفی نسبت به حجّ وجود داشته و نه نسبت به مقدّمات آن. وقتی (للّه علی الناس حجُ البیتِ من استطاع إِلیه سبیلًا) آمد، حجّ وجوب شرعی پیدا می‌کند امّا نسبت به مقدّمات آن

شک داریم که آیا وجوب دارد یا ندارد؟ اینجا ابتداءً به ذهن می‌آید که استصحاب عدم وجوب جاری می‌شود یعنی گفته می‌شود: «قبل از آنکه حجّ از ناحیه شارع واجب

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۵۹۱

شود، مقدّمات آن وجوب شرعی نداشت، اکنون که شارع حجّ را واجب کرده، در وجوب شرعی مقدّمات آن شک می کنیم و استصحاب عدم وجوب را جاری می کنیم». سه اشکال مهم در ارتباط با این استصحاب مطرح است که دو مورد آن قابل جواب و یکی هم محلّ تأمّل است. روشن است که اگر حتی یک اشکال هم به جریان استصحاب وارد شود، ما نمی‌توانیم استصحاب را جاری کنیم. اشکال اوّل: این گونه نیست که ما هرجا یک حالت سابقه پیدا کردیم، فوراً بتوانیم استصحاب را جاری کنیم. بلکه جریان استصحاب شرایطی دارد. از جمله شرایط مهم استصحاب این است که مستصحب یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای یک اثر شرعی باشد. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «صلاهٔ جمعه در زمان حضور امام معصوم علیه السلام وجوب داشته و در زمان غیبت در بقاء وجوب آن شک کرده و وجوب را استصحاب می کنیم»، وجوب نماز جمعه، مجعول شرعی است. و یا اگر حیات زید را استصحاب کردیم، حیات زید اگرچه مجعول شرعی نیست ولی موضوع برای آثار شرعی است، مثل این که اگر زید زنده باشد، ازدواج همسر او و تقسیم اموال او بین ورثه جایز نیست. ولی استصحابی که در ما نحن فیه مطرح است نه خودش مجعول شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی است. زیرا برفرض که ما ملازمه را پذیرفته و قائل به وجوب شرعی مقدّمه شویم ولی این وجوب شرعی را ملازمه قهری بین وجوبین به وجود آورده است نه این که مجعول شارع باشد. معنای مجعول شرعی بودن این است که شارع بتواند آن را اثبات کرده یا نفی کند. (أقیموا الصلاهٔ) مجعول شارع است، چون شارع هم می‌تواند حکم به وجوب اقامه صلاهٔ کند و هم می‌تواند حکم نکند. امّا در باب مقدّمه- اگر ما ملازمه را پذیرفتیم- چنین چیزی وجود ندارد. شارع نمی‌تواند بگوید:

«من ذی المقدّمه را واجب کردم امّا مقدّمه آن را واجب نکردم». چنین چیزی با ملازمه عقلیّه منافات دارد و هنگامی که ایجاب مقدّمه یک مسأله قهری و اجتناب‌ناپذیر است، ما نمی‌توانیم آن را مجعول شرعی بدانیم. و از طرفی، موضوع برای یک اثر شرعی هم

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۵۹۲

نیست، پس در اینجا نمی‌توان استصحاب را به عنوان ثمره مسأله اصولیه جاری کرد. پاسخ: ما باید ملاحظه کنیم که آیا معنای مجعول شرعی چیست؟ مقصود از مجعول شرعی، خصوص آن چیزهایی نیست که بالذات و به طور مستقیم مورد جعل شارع قرار گرفته‌اند. بلکه مجعول شرعی دایره وسیعی دارد و هم شامل مجعول بالذات می‌شود و هم شامل مجعول بالتبع. اموری وجود دارند که شارع آنها را بالذات جعل نکرده است ولی بالتبع به عنوان مجعول شرعی می‌باشند. مرحوم آخوند در بحث از احکام وضعیّه در باب استصحاب می گوید: یک نوع از احکام وضعیّه، احکام وضعیّه‌ای است که جعل تبعی به آنها تعلّق گرفته است، مثل جزئیت چیزی برای مأمور به. جزئیت رکوع برای صلات، حکمی وضعی است ولی شارع نیامده به طور مستقیم جزئیّت رکوع را برای صلاهٔ جعل کند بلکه صلاهٔ را- که یک مرکّب اعتباری است و مثلًا ده جزء دارد- متعلّق امر خود قرار داده است. به عبارت دیگر: جعل شرعی ذاتاً به ایجاب مجموع مرکّب تعلّق گرفته است ولی وقت مرکّبی مأمور به واقع شود اجزاء این مرکب، اتصاف به جزئیت برای مأمور به پیدا می کنند و این جزئیت را هم شارع جعل کرده است. بنابراین، جعل در مجعولات شرعی، گاهی بالذات است و گاهی بالتبع. و آنچه در جریان استصحاب اعتبار دارد، مطلق مجعولیت است نه خصوص جعل بالذات. لذا اگر ما در جزئیت سوره برای نماز شک کنیم، می‌توانیم استصحاب عدم جزئیت سوره را جاری کنیم.[۴۴۰] حال در ما نحن فیه اگر قائل به ملازمه شدیم می گوییم: وجوب مقدّمه، مجعول شرعی شارع است امّا مجعول شرعی بالتبع نه مجعول شرعی بالذات، زیرا اگر شارع ذی المقدّمه

را واجب نکند، مقدّمه هم اتصاف به وجوب پیدا نمی کند. پس همان‌طور که وجوب صلاهٔ مجعول شرعی است وجوب وضوء هم مجعول شرعی است با این تفاوت که اوّلی مجعول شرعی بالذات و دوّمی مجعول شرعی بالتبع است. در این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۳

صورت وقتی ما در مورد ملازمه- و در این که آیا وضو واجب است یا نه؟- شک کنیم، همان‌طور که در مورد شک در جزئیت سوره، استصحاب عدم جزئیت را جاری می کردیم، در مورد شک در وجوب وضو هم استصحاب عدم وجوب را جاری می کنیم.

و شرطی هم که در جریان استصحاب معتبر است، در اینجا تحقق دارد، زیرا مقصود از مجعولیت، خصوص مجعولیت بالذات نیست بلکه شامل مجعولیت بالتبع هم می‌شود.

لذا این اشکال به جریان استصحاب وارد نیست. اشکال دوّم: این اشکال مبتنی بر این است که مسأله وجوب مقدّمه واجب دارای هیچ‌گونه ثمره عملی [۴۴۱] نباشد. اشکال این است که استصحاب عدم وجوب مقدّمه برای چه هدفی می‌خواهد جریان پیدا کند؟ اصول عملیه باید در مقام عمل دارای نتیجه باشند، به‌همین‌جهت است که مسأله عمل را کنار آنها مطرح کرده و از آنها به اصول عملیه تعبیر کرده‌اند. و حجیت استصحابی که جریان آن استصحاب، اثر عملی نداشته باشد از ادلّه حجّیت استصحاب، استفاده نمی‌شود. در ما نحن فیه نیز اگر قرار باشد وجوب مقدّمه هیچ‌گونه اثر عملی نداشته باشد و در مقام عمل، فرقی بین وجوب شرعی مقدّمه و لابدیت عقلیّه وجود نداشته باشد، چگونه استصحاب عدم وجوب مقدّمه را جاری کنیم؟ پاسخ: همان‌طور که اشاره کردیم، این اشکالْ مبنایی است و تنها در صورتی وارد است که ما واقعاً معتقد باشیم بر مسأله وجوب مقدّمه هیچ‌گونه ثمره‌ای مترتب نیست. امّا اگر سه ثمره‌ای را که مرحوم آخوند مطرح کردند، به عنوان ثمره غیر مستقیم و با واسطه در مقام عمل بپذیریم، دیگر این اشکال وارد نخواهد بود. یکی از موارد این بود که اگر کسی نذر کند یک واجب شرعی را انجام دهد، در اینجا اگر ملازمه و وجوب شرعی وضو را بپذیریم، با اتیان وضو، وفای به نذر حاصل شده است امّا اگر وجوب شرعی وضو را نپذیریم و تنها لابدّیّت عقلیّه را در مورد آن مطرح

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۴

کنیم، با اتیان وضو، وفای به نذر حاصل نشده است. البته گفتیم: «ما نمی‌خواهیم این را ثمره مستقیم برای وجوب مقدّمه بدانیم تا اشکال شود که: حاکم به وفاء و عدم وفاء عبارت از عقل است». بحث در این است که این وجوب مقدّمه در مقام عمل ثمره‌ای دارد یا نه؟ که ما ثمره را قبول کردیم. پس اشکال وارد نیست. در نتیجه اگر کسی نذر کند که یک واجب شرعی را انجام دهد، چنانچه در باب ملازمه شک کند، استصحاب عدم وجوب وضو را جاری کرده و نتیجه این استصحاب این می‌شود که اتیان به وضو نمی‌تواند در وفای به نذر مؤثر باشد. اشکال سوّم: استصحاب- مانند سایر اصول عملیه- بیان‌کننده یک حکم ظاهری است و کاری به واقع ندارد.[۴۴۲] در این صورت وقتی شما در ما نحن فیه استصحاب عدم وجوب وضو را جاری می کنید، ثابت می کنید که وضو- به حسب حکم ظاهری- واجب نیست. پس در حقیقت شما از یک طرف وجوب صلاهٔ را با اجماع و ضرورت و بداهت ثابت می کنید و از طرفی با استصحاب، عدم وجوب وضو را به عنوان حکمی ظاهری اثبات می کنید. و این تفکیکی بین ذی المقدّمه و مقدّمه است. یعنی ذی المقدّمه، واجب است ولی مقدّمه، واجب نیست. مستشکل می گوید: اگر واقعاً بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه ملازمه وجود داشته باشد، شما چگونه بین واقع و بین این استصحاب- که وجوب مقدّمه را نفی می کند- جمع می کنید؟[۴۴۳] پاسخ مرحوم آخوند از اشکال فوق: مرحوم آخوند می‌فرماید: ما باید ببینیم قائل به ملازمه، طرفین ملازمه را چه چیزی می‌داند؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۵

اگر قائل به ملازمه، ملازمه بین وجوب واقعی ذی المقدّمه و وجوب واقعی مقدّمه را ادعا کند یعنی در حقیقت بین دو وجوب

انشائی ادعای ملازمه کند، چنین ادعایی منافات با استصحاب ندارد، زیرا استصحاب در مقام اثبات حکمی ظاهری است. و به عبارت دیگر: استصحاب می‌آید و در ظاهر بین مقدّمه و ذی المقدّمه تفکیک می‌اندازد و ایجاد تفکیک در ظاهر منافاتی با وجود ملازمه در واقع ندارد. و در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری که با هم تغایر دارند، راه‌هایی برای امکان آن مطرح شده است. امّا اگر قائل به ملازمه، دایره ملازمه را توسعه داده و بگوید: «حتی در مرتبه فعلیت هم این ملازمه تحقق دارد و همان‌طور که وجوب واقعی ذی المقدّمه ملازم با وجوب واقعی مقدّمه است، وجوب فعلی ذی المقدّمه نیز ملازم با وجوب فعلی مقدّمه است». در اینجا کلام مرحوم آخوند، به دو صورت مختلف مطرح شده است: ۱- در متن کفایه گفته شده است: «لصحّ التمسک بذلک فی إثبات بطلانها» یعنی در این صورت ما می‌توانیم به کمک این استصحاب به مقابله با قائل به ملازمه پرداخته و بگوییم: «ما با این استصحاب ثابت می‌کنیم که در عین این که ذی المقدّمه وجوب فعلی دارد ولی مقدّمه وجوب فعلی ندارد. و در حقیقت، با این استصحاب، بین فعلیت وجوب ذی المقدّمه و فعلیّت وجوب مقدّمه تفکیک می‌اندازیم». ۲- در حاشیه کفایه جمله «لَما صحّ التمسّک بالأصل» را به جای «لصحّ التمسک بذلک فی إثبات بطلانها» مطرح کرده است. در اینجا ما باید ببینیم آیا سیاق کلام مرحوم آخوند با کدام یک از این دو عبارت تطبیق می‌کند؟ ظاهر این است که مطرح‌کننده استصحاب، در مقام جنگ با قائل به ملازمه نیست بلکه اینان در دو جهت قرار دارند. قائل به ملازمه می‌گوید: «برای من ملازمه ثابت است» ولی قائل به استصحاب می‌گوید: «برای ما نه ملازمه روشن شده و نه عدم آن، لذا به استصحاب پناه بردیم و خواستیم از راه استصحاب- آن‌هم نه در مسأله اصولیه بلکه در نتیجه مسأله اصولیه که وجوب و عدم وجوب مقدّمه است- عدم وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۶

مقدّمه را ثابت کنیم. اگر ما متن کفایه را مورد توجه قرار دهیم، لازم می‌آید که بخواهیم با استصحاب مربوط به شاک، به جنگ قائل به ملازمه- که قطع به ملازمه دارد- برویم و چنین چیزی صحیح نیست. اصولًا ما پایه استصحاب را بر این مبنا قرار نداده‌ایم که از آن در مقابل قائل به ملازمه استفاده کنیم. مبنای استصحاب بر این بوده که انسان شاک آیا می‌تواند از راه استصحاب، عدم وجوب وضو را ثابت کند یا نه؟ لذا سیاق کلام مرحوم آخوند اقتضاء می‌کند که همان عبارت موجود در حاشیه به عنوان کلام مرحوم آخوند باشد، چون بحث ما در این است که آیا استصحاب جریان دارد یا نه؟ و مرحوم آخوند می‌فرماید: «اگر قائل به ملازمه دایره ملازمه را محدود کند مانعی از استصحاب نیست امّا اگر دایره آن را توسعه دهد نمی‌توان به استصحاب تمسک کرد».[۴۴۴] اکنون که مراد از عبارت مرحوم آخوند روشن گردید باید ببینیم آیا کلام مرحوم آخوند صحیح است؟ حضرت امام خمینی رحمه الله در مقام اشکال به مرحوم آخوند می‌فرماید: شما که می‌گویید: «در اینجا تمسک به استصحاب جایز نیست» آیا چه کسی می‌خواهد به استصحاب تمسک کند؟ روشن است که قائل به ملازمه نمی‌خواهد به استصحاب تمسک کند، زیرا او تردیدی در ملازمه و وجوب مقدّمه ندارد. بنابراین کسی که می‌خواهد به استصحاب تمسک کند، عبارت از کسی است که شک به ملازمه دارد. در این صورت، ادّعای مدّعی ملازمه- هر قدر هم وسعت داشته باشد- نقشی ندارد که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۷

بتواند جلوی شاکّ را از تمسّک به استصحاب بگیرد. آن ادّعا مربوط به خود او و تمسک به استصحاب مربوط به شاکّ است.[۴۴۵] مرحوم آیت اللّه بروجردی توجیهی برای کلام مرحوم آخوند ارائه کرده که می‌تواند به عنوان جواب از اشکال حضرت امام خمینی رحمه الله قرار گیرد. ایشان می‌فرماید:

اصول عملیه در مواردی جاری می‌شوند که ما شک در حکم واقعی داریم ولی در همین موارد اگر از ما در ارتباط با فعلیّت این حکم واقعی سؤال شود، تردیدی در عدم فعلیت آن نداریم. مثلًا وقتی در مورد حرمت شرب تتن- از نظر حکم واقعی- تردید داریم، اصالهٔ الحلیّهٔ را پیاده کرده و حکم به حلّیت ظاهری آن می‌نماییم. ولی همین‌جا اگر فرض کنیم که شرب تتن در واقع حرام باشد،

بدون شک آن حرمت برای ما فعلیّت نخواهد داشت. بنابراین شکّ ما- در حقیقت- به یک حکم انشائی واقعی متعلّق است امّا نسبت به مرحله فعلیّت، قاطع به عدم فعلیت هستیم. پس اصل عملی در جایی پیاده می‌شود که ضمن این که حکم واقعی، مشکوک است، فعلیت آن حکم واقعی، برای ما مقطوع العدم است. امّا اگر موردی پیدا کردیم که حکم واقعی، مشکوک است ولی فعلیت آن حکم واقعی- هرچند در بعضی تقادیر و فروض- مقطوع العدم نباشد، اصل عملی جریان پیدا نمی‌کند. مرحوم بروجردی می‌فرماید: ما نحن فیه از این قبیل است. اگر مدّعی ملازمه، دایره ملازمه را محدود به دو حکم واقعی انشائی بکند، مانعی ندارد که ما استصحاب عدم وجوب را به عنوان یک حکم ظاهری جاری کنیم، زیرا یقین داریم که اگر وضو به حسب واقع وجوب داشته باشد، آن وجوب به مرحله فعلیّت نرسیده است و آنچه به مرحله فعلیت رسیده، همین حکم ظاهری است که مقتضای اصل عملی است. امّا اگر دایره ملازمه را توسعه داده و آن را شامل دو حکم فعلی نیز بداند، در این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۸

صورت ما نسبت به هر دو طرف ملازمه، قطع به فعلیّت پیدا می‌کنیم، نسبت به ذی المقدّمه- یعنی وجوب صلاهٔ- قطع به فعلیت، روشن است امّا نسبت به مقدّمه- یعنی وجوب وضو- نیز با توجه به ملازمه، قطع به فعلیت پیدا می‌کنیم. و همین مقدار برای عدم جواز تمسّک به استصحاب کافی است. بله در صورتی که ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدّمهٔ و وجوب فعلی مقدّمه را نپذیریم، می‌توانیم علم به عدم فعلیّت پیدا کنیم. و در چنین موردی نمی‌توانیم استصحاب را پیاده کنیم. استصحاب در جایی پیاده می‌شود که- در تمام فروضش- قطع به عدم فعلیّت حکم واقعی داشته باشیم. مرحوم بروجردی سپس می‌فرماید: این مسئله، مانند مسأله فروج و اموال و دماء است- که به تعبیر ما: نفس احتمال تکلیف، منجّز تکلیف و موجب ثبوت فعلیّت تکلیف است- که در این گونه موارد نمی‌توان اصل عملی را جاری کرد، زیرا از خارج علم داریم که این امور از نظر شارع دارای اهمیت خاصّی است که اگر چنین چیزی به حسب واقع ثابت باشد، شارع از آن رفع ید نمی‌کند. مثلًا اگر نسبت به انسانی تردید داریم که آیا قتل او جایز است یا نه؟ نمی‌توانیم به اصالهٔ الإباحهٔ تمسک کرده و ریختن خون او را حلال بدانیم، زیرا در اینجا ضمن این که احتمال حرمت ریختن خون او وجود دارد، علم داریم که اگر این نفس، نفس محترمه باشد، شارع به هیچ عنوان- حتی در مرحله ظاهر هم- اجازه ریختن خون او را نمی‌دهد. نمی‌توانیم بگوییم: «اگرچه احتمال دارد در واقع ریختن خون این شخص حرام باشد ولی قاعده حلّیت آن را حلال می‌کند».

اینجا اگرچه با شرب تتن در اصل احتمال حرمت و حلیّت مشترکند امّا در شرب تتن در کنار احتمال حلیت و حرمت، این تقدیر وجود ندارد که «اگر به حسب واقع حرام باشد، شارع از حرمت آن رفع ید نمی‌کند» بلکه ممکن است به حسب واقع حرام باشد ولی در ظاهر حکم به حلیّت آن شده باشد. امّا در باب قتل نفس یک چنین تقدیری وجود دارد. و این علم تقدیری مانع از جریان اصل اباحه است. ما نحن فیه نیز از همین قبیل است. اگر ما از یک طرف عالم هستیم که ذی المقدّمه دارای وجوب فعلی است و از طرف دیگر علم داریم که اگر ملازمه‌ای وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۹

داشته باشد، این ملازمه در فعلیت هم اثر دارد، یعنی اگر فعلیت داشته باشد، شارع از وجوب وضو صرف نظر نکرده است. در این صورت شما چطور می‌توانید استصحاب عدم وجوب را جاری کنید؟ بنابراین اگرچه انسان در ابتدا خودش را شاک می‌بیند و حالت سابقه عدمیّه هم وجود دارد ولی آن خصوصیتی که در جریان اصل عملی اعتبار دارد در اینجا وجود ندارد و نمی‌توان به استصحاب تمسک کرد.[۴۴۶] بیان مرحوم بروجردی اگرچه ناظر به کلام مرحوم آخوند نیست ولی توجیه خوبی برای کلام ایشان می‌باشد و می‌تواند جواب از اشکالی که بر مرحوم آخوند وارد شده قرار گیرد.

بحث سوم: آیا بین وجوب یک شیء و وجوب مقدّمه آن ملازمه وجود دارد؟

اشاره

در اینجا چند نظریه وجود دارد:

نظریه اوّل: قول به ملازمه

اشاره

قائلین به این نظریه، برای اثبات مدّعای خود دلایلی را اقامه کرده‌اند:

دلیل اوّل:

مرحوم آخونـد فرموده است: ادلّه‌ای که بر ملازمه اقامه شـده دارای اشـکال است و بهترین دلیل این است که ما مسـئله را به وجـدان واگذار کنیم و ببینیم وقتی یک مولای آمر، امری را در ارتباط با چیزی صادر می کند و می‌داند که آن چیز دارای مقدّمه یا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۰

مقـدّماتی است، در اینجـا این سؤال مطرح است که آیـا این دسـتور مولاـ فقـط در محـدوده ذی المقـدّمه است و هیـچ گونه نظری به مقـدّمات- هرچنـد به صورت امر غیری- نـدارد یا این که مقـدّمات هم مورد توجه مولا بوده است؟ مرحوم آخونـد می‌فرماید: وقتی مولاـ به عبـدش دسـتور «اشـتر اللّحم» را می‌دهـد و می‌دانـد اشتراء لحم متوقف بر دخول سوق است، وجـدان حکم می کنـد که مولا همان‌طور که نسـبت به ذی المقدّمه امر دارد، نسبت به مقدّمه هم امر دارد. شاهدش این است که گاهی خود مولا این مقدّمه را مثل ذی المقـدّمه تحت دایره امر در آورده می گویـد: «ادخل السوق و اشتر اللّحم». روشن است که «ادخل السوق» به عنوان غرض نفسـی مولا نیست بلکه مقدّمیت برای اشتراء لحم- که غرض نفسی مولاست- دارد.

بین امر در «ادخل السوق» و امر در «اشتر اللّحم» از نظر مولویت فرقی نیست و وجهی برای ارشادی بودن «ادخل السوق» وجود ندارد، زیرا امر ارشـادی مربوط به جـایی است که مأمور، توجّه به مسـئله نداشـته باشـد و توقف اشتراء لحم بر دخول سوق، چیزی است که عبـد به آن توجه دارد. بنابراین هر دو امر، مولوی هسـتند و تفاوت آنها فقط در غیریت و نفسـیت است. دخول سوق، واجب غیری و اشتراء لحم واجب نفسی است. ولی آیا روی چه ملاکی این دخول سوق، متعلّق امر مولوی قرار گرفته است؟

روشن است که ملاک آن، مقـدّمیت است. و هنگامی که عنوان مقـدّمیت مطرح شـد، بین مقـدّمه‌ای که تحت امر مولا قرار گرفته و مقـدّمه‌ای که تحت امر مولاـ قرار نگرفته، فرقی وجـود نخواهـد داشت. فرقی نیست بین این که مولاـ بگویـد: «ادخـل السـوق و اشـتر اللّحم» یـا این که بگویـد «اشتر اللّحم». وقتی مقـدّمیت، ملاک تعلّق وجوب مولوی بر «دخول سوق» باشـد، در هر دو صورت، دخول سوق وجوب پیـدا خواهـد کرد. و همین‌طور فرقی بین دخول سوق و سایر مقـدّماتی که اشتراء لحم متوقف بر آنهاست وجود ندارد. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: مؤیّد این مطلب این است که ما در شـرعیات ملاحظه می کنیم که قسم کثیری از مقدّمات، متعلّق امر قرار گرفته‌اند. مثلًا در آیه شریفه (یا أیّها الّذینَ آمنوا إذا قُمتُم إلی الصلاهٔ فاغسلُوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۱

و امسحوا برءوسکم و أرجلکم إلی الکعبین و إن کنتم جنباً فاطّهروا و إن کنتم مرضی أو علی سفرٍ أو جاء أحد منکم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمّموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوهکم و أیدیکم منه ...)[۴۴۷] ملاحظه می‌شود همان‌طور که صلاهٔ متعلّق امر مولوی شرعی قرار گرفته، وضو و غسل و تیمم هم متعلّق امر مولوی شرعی قرار گرفته‌اند تنها تفاوتی که وجود دارد این است که صلاهٔ، وجوبش نفسی است و تعلیقی در آن وجود ندارد ولی وضو و غسل و تیمم وجوبشان غیری است و جنبه تعلیق در آن مطرح است و وجوب آنها به جهت وجوب صلاهٔ است.

نفسی و غیری بودن، عبارت دیگری از ذی المقدّمه و مقدّمه بودن است. ممکن است کسی بگوید: این حرف در مورد مقدّماتی چون وضو و غسل و تیمم که متعلّق امر مولوی شرعی قرار گرفته‌اند قابل قبول است ولی مقدماتی که مأمور به نیست خارج از دایره وجوب مولوی است. در پاسخ می‌گوییم: مأمور به قرار گرفتن وضو برای این است که وضو به عنوان مقدّمه برای صلاهٔ مأمور به است و «لا صلاهٔ إلّا بطهور». پس وقتی ملاک وجوب شرعی مولوی مقدّمی برای ما مشخص شد، باید حکم را تعمیم داده و بگوییم: «هر چیزی که مقدّمیت برای صلاهٔ دارد و صلاهٔ نمی‌تواند بدون آن تحقّق پیدا کند، وجوب شرعی مولوی پیدا می‌کند».[۴۴۸]: مسأله وجدان چیزی نیست که انسان بتواند آن را اثبات کرده یا نفی نماید. و برهانی بر وجود یا نفی آن دلالت نمی‌کند. بلکه مسأله وجدان شبیه مسأله تبادر است.

بعضی می‌گویند: «متبادر از «صعید» مطلق وجه الارض است». و بعضی می‌گویند:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۲

«متبادر از «صعید» خصوص تراب خالص است». نه بر وجود تبادر می‌توان برهانی اقامه کرد و نه بر عدم آن. در ما نحن فیه هم وقتی قائل به ملازمه می‌گوید: «وجدان بر چنین چیزی حاکم است» منکر ملازمه هم می‌گوید: «وجدان چنین حکومتی ندارد». بله، اموری که به عنوان قرینه و شاهد وجدان مطرح شده قابل بررسی است. مرحوم آخوند دو مؤیّد ذکر کردند: مؤید اوّل، این بود که مولا گاهی از اوقات، مقدّمه‌ای را- که توجه به مقدّمیت آن‌هم دارد- در ردیف ذی المقدّمه قرار داده و امر مولوی خود را متوجه آن می‌کند، مثل «ادخل السوق و اشتر اللّحم». ولی آیا از این تعبیر چه مقدار می‌توان استفاده کرد؟ آیا این مسئله چه قدر می‌تواند ادّعای مرحوم آخوند را تأیید کند؟ نهایت چیزی که می‌توان استفاده کرد این است که مولا می‌تواند همه یا بعضی از مقدّمات را مأمور به به امر مولوی قرار دهد. ولی مدّعای مرحوم آخوند، امکان این چیز نیست بلکه ایشان ادعای عدم انفکاک می‌کند. معنای ملازمه- که ایشان قائل است- این است که اگر ذی‌المقدّمه‌ای مأمور به به امر مولوی قرار گرفت، حتماً باید مقدّمه آن‌هم مأمور به به امر مولوی باشد. ملازمه به معنای تحتّم و عدم امکان انفکاک است ولی دلیل ایشان اقتضای یک چنین چیزی را نمی‌کند. این که مولا می‌تواند همه یا بعضی از مقدمات را مأمور به به امر مولوی قرار دهد، چیزی نیست که منکر ملازمه آن را ردّ کند. مؤیّد دوّم، مسأله وجود اوامر شرعیه در ارتباط با مقدّماتی چون وضو و غسل و تیمم بود. برای پاسخ به این مؤیّد ما باید مسأله معاملات و عبادات را جداگانه مورد بررسی قرار دهیم: ۱- معاملات: مرحوم آخوند در ارتباط با این که «آیا نهی از معامله، مقتضی فساد است یا نه؟» می‌گوید: بعید نیست گفته شود: نواهی متعلّق به معاملات، جنبه ارشادی دارند. معنای «لا تبع ما لیس عندک»[۴۴۹] این نیست که اگر کسی مال غیر را بفروشد کار

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۳

حرامی انجام داده است بلکه معنایش این است که چنین بیعی باطل است. «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»[۴۵۰] به معنای بطلان و فساد بیع غرری است نه به معنای حرمت آن.[۴۵۱] ۲- عبادات: اگر امر یا نهی، به مجموعه عبادت تعلّق گرفته باشد، ظهور در مولویت دارد. مثل (أقیموا الصلاهٔ) برای مکلّفین و «دعی الصلاهٔ أیّام أقرائک»[۴۵۲] برای حائض. امّا آن دسته از اوامر و

نواهی که در ارتباط با خصوصیات یک عبادت مطرح است آیا جنبه مولوی دارنـد یا جنبه ارشادی؟ در باب خصوصیاتی که مورد نهی قرار گرفته‌اند تقریباً همین مسأله ارشادی بودن مطرح است. «لا تجوز الصلاة فی شَعْرِ و وَبَر ما لا یؤکل لحمه»[۴۵۳]- که مربوط به خصوصیت لباس مصلّی است- ظهور در مانعیت دارد و می‌خواهد بگوید: «چنین چیزی مانع از تحقق صلاة است». هم چنین «لا تصلّ فی النجس» می‌خواهـد بگویـد: «نجاست، مانع از تحقق صلاة است». و این‌ها مثل «دعی الصلاة أیّام أقرائک» نیست.[۴۵۴] از اینجا می‌فهمیم که آن دسته اوامری که در ارتباط با خصوصیات یک عبادت مطرحند، ظهور در ارشادیت دارنـد، نه ظهور در مولویت، مخصوصاً با توجه به این نکته که در امور تکوینی، مقدّمات و موانع برای ما روشن است، امّا در شرعیات، این‌ها از راه شرع بـدست می‌آیـد. بنابراین ظاهر این است که اوامر متعلّق به وضو و غسل و تیمم جنبه ارشادی دارند و ما را ارشاد می‌کنند به این که وقتی تصمیم گرفتید نماز بخوانید، این را بدانید که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۴

نماز بدون طهارت تحقّق پیدا نمی‌کند. باید وضو یا غسل یا تیمم را تحصیل کنید تا راه برای شما باز شود و بتوانید داخل در صلاة شویـد. و چه‌بسا جمله (إذا قمتم إلی الصّلاة) هم مؤیّد این معنا باشد. اگر کسی این ظهور را از ما نپذیرد، در جوابش می‌گوییم: ما که در مقام استدلال نیستیم. این مرحوم آخوند است که در مقام استدلال است و باید ثابت کند که اوامر متعلّق به مقدّمات، ارشادی نیستند. ما همین مقدار که احتمال ارشادی بودن آنها را بـدهیم و این احتمال، خلاف ظاهر هم نباشـد، برایمان کافی است. ما به مرحوم آخونـد می‌گوییم: در باب خصوصیات عبادات چه فرقی بین اوامر و نواهی وجود دارد که شما امر در وضو را امر مولوی می‌دانید ولی نهی در «لا تصلّ فی النجس» را ارشادی می‌دانید؟ در حالی که در باب اوامر هم همان ملاک باب نواهی وجود دارد و ظاهر این است که هر دو جنبه ارشادی دارنـد. و نکته‌اش همین است که مقدّمیّت و مانعیت آنها برای ما معلوم نیست و باید از طریق شرع بـدست بیاوریم. شرع است که به ما می‌گویـد غرریّت، مانع از صحت معامله است. شارع است که بایـد ما را به خصوصیات عبادات- یعنی شرایط، اجزاء و موانع- ارشاد کنـد. البته شارع در این زمینه بیانهای مختلفی دارد. شرطیّت طهارت را با «لا صلاة إلّا بطهور» و شرطیت وضو و غسل و تیمم را با امر در (یا أیّها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاة ...) مطرح کرده است. در نتیجه، دلیلی که مرحوم آخوند به عنوان وجدان مطرح کردند و آن را به عنوان بهترین دلیل برای اثبات ملازمه دانستند، قابل مناقشه است.

دلیل دوّم برای اثبات ملازمه:

اراده تشریعیّه در تمام موارد تابع اراده تکوینیّه است. لذا در جایی که اراده تکوینیّه نمی‌توانـد تعلق بگیرد، اراده تشریعیّه هم ممتنع خواهد بود. مثلًا اجتماع ضدّین نمی‌تواند متعلّق اراده تکوینی واقع شود یعنی در جایی که شخص خودش بخواهد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۵

عملی را انجام دهـد نمی‌شود اراده او به اجتماع ضـدّین تعلق گیرد، به‌همین‌جهت، تعلّق اراده تشریعیّه به تحقّق اجتماع ضـدّین هم ممتنع است و نمی‌تواند دستوری نسبت به اجتماع ضدّین صادر کند. در ما نحن فیه هم اگر کسی بخواهد به اراده فاعلی و تکوینی خودش یک ذی‌المقدّمه‌ای را انجام دهـد- در حالی که می‌دانـد این ذی المقدّمه، دارای مقدّمه یا مقدّماتی است- امکان ندارد که اراده فاعلی به مقدّمه تعلق نگیرد. امکان ندارد «بودن بر پشت بام» را اراده کرده باشد ولی نسبت به «نصب نردبان» هیچ‌گونه اراده‌ای نداشته باشـد، با اینکه می‌دانـد بـدون «نصب نردبان» امکان تحقق «بودن بر پشت بام» وجود نـدارد. حال با توّجه به اینکه اراده تشریعیّه، تابع اراده تکوینیّه است، باید بگوییم:

همان‌طور که اگر مولا خودش می‌خواست ذی المقدّمه را انجام دهد، به ناچار بایـد اراده‌ای هم نسبت به مقدّمه داشته باشد، در

جایی هم که می‌خواهد دستوری صادر کند و اراده تشریعیّه‌اش به تحقق چیزی تعلّق بگیرد، باید اراده‌ای هم نسبت به مقدّمه داشته باشد. در نتیجه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدمه، ملازمه وجود دارد. البته مرحوم آخوند این دلیل را مطرح نکرده است. اوّلًا: تبعیت اراده تشریعیّه از اراده تکوینیّه مجرّد ادّعاست. و مستدلّ، دلیلی برای آن مطرح نکرده است. ثانیاً: بین اراده تشریعیّه و اراده تکوینیّه، فرق وجود دارد. توضیح: در مباحث گذشته، بحثی مطرح کردیم که به طور کلّی، حتی در اراده تکوینیّه و فاعلی، وقتی انسان انجام ذی‌المقدّمه‌ای را اراده می‌کند و به دنبال آن، مقدّمه را اراده می‌کند، آیا اراده متعلّق به مقدّمه، معلول اراده متعلّق به ذی المقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۶

است، به این معنا که اراده متعلّق به مقدّمه، نیازی به مبادی ندارد و به مجرّد اراده ذی المقدّمه، اراده‌ای- به صورت قهری و تکوینی- به مقدّمه تعلّق می‌گیرد؟ مرحوم نائینی به این مطلب تصریح کرده بود و مرحوم آخوند هم عقیده داشت وجوبی از ناحیه ذی المقدّمه به سمت مقدّمه ترشح پیدا می‌کند. و ما هر دو معنا را مردود دانسته و گفتیم: همان‌طور که اراده متعلّق به ذی المقدّمه، نیاز به مبادی دارد، اراده متعلّق به مقدّمه هم نیاز به مبادی دارد.[۴۵۵] شاهدش این است که انسان تا وقتی که به مقدّمیّت یک مقدّمه توجّه پیدا نکند، هیچ اراده‌ای نسبت به آن ندارد. بنابراین اگر مولا خودش بخواهد «بودن بر پشت بام» را ایجاد کند، توجّه دارد به اینکه «نصب نردبان» مقدّمه برای «بودن بر پشت بام» است و ذی المقدّمه نمی‌تواند بدون مقدّمه تحقّق پیدا کند، در اینجا وجداناً یک اراده‌ای- با مبادی مربوط به خودش- به ذی المقدّمه و اراده دیگری- با مبادی مربوط به خودش- به مقدّمه تعلق گرفته است. امّا همین مولا- اگر در مقام تشریع بر آمده و بخواهد عبد خود را امر به «بودن بر پشت بام» بنماید، خود اراده تشریعیّه هم مبادی لازم دارد. مولا ابتدا «بعث به عبد» را تصور کرده و فایده آن را تصدیق می‌کند و مراحل دیگر اراده نیز تحقق پیدا می‌کند تا اراده تشریعیّه تحقّق پیدا کند و دستور خود را صادر کند. اینجا فرق بین اراده تشریعیّه با اراده تکوینیّه روشن می‌شود. مولایی که اراده تشریعیّه‌اش به «بودن بر پشت بام» تعلّق گرفته، آیا اگر اراده تشریعیّه‌اش به «نصب نردبان» تعلّق نگیرد، چه مشکلی پیش می‌آید؟ از این بالاتر، اگر حتی مولا تصریح کند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۷

که اراده تشریعیّه من به «نصب نردبان» تعلّق نگرفته، چه اشکالی به میان می‌آید؟ آیا ضربه‌ای به تحقّق مأمور به وارد می‌شود؟ اساس فرق اینجاست که در اراده تکوینیّه اگر اراده انسان به «نصب نردبان» تعلّق نگیرد، «بودن بر پشت بام» تحقّق پیدا نمی‌کند، اما در اراده تشریعیّه این گونه نیست. بلکه خود عبد، ملاحظه می‌کند «نصب نردبان» مقدّمیّت برای «بودن بر پشت بام» دارد، در این صورت عقل- بر اساس لابدّیت عقلیّه که حتی منکرین ملازمه هم قبول دارند- او را ملزم به «نصب نردبان» به عنوان مقدّمه می‌کند. در نتیجه نه تنها دلیلی برای تبعیت اراده تشریعی از اراده تکوینی نداریم بلکه ضابطه اقتضا می‌کند که بین این‌ها فرق وجود داشته باشد. در اراده تکوینیّه، اگر به دنبال اراده ذی المقدّمه، اراده‌ای به مقدّمه تعلّق نگیرد، امکان تحقّق ذی المقدّمه وجود ندارد. امّا در اراده تشریعیّه، امکان تحقق ذی المقدّمه، فرع اراده تشریعیّه متعلّق به مقدّمه نیست، خواه مقدّمه، وجوب شرعی مولوی داشته باشد یا نه. بلکه عقل- بنا بر مسأله لابدّیت عقلیّه- او را الزام به انجام مقدّمه می‌کند. بلکه چه‌بسا ممکن است کسی بگوید: تعلّق اراده تشریعیّه به مقدّمه، نه تنها ضرورتی ندارد بلکه مستلزم لغویت است، زیرا یکی از مبادی اراده، تصدیق به فایده این بعثی است که مولا می‌خواهد نسبت به مقدّمه داشته باشد. وقتی مقدّمه محکوم به لابدّیت عقلیّه است و عقلْ مکلّف را به انجام آن ملزم می‌کند، چه فایده‌ای بر بعث مولا مترتب است تا به عنوان یکی از مبادی اراده نقش در تحقّق اراده داشته باشد؟ ممکن است گفته شود: اگر امر به مقدّمه مستلزم لغویت است پس چرا در مثل «ادخل السوق و اشتر اللحم»- که مرحوم آخوند می‌فرمود- مولا- امر به مقدّمه کرده است؟ در پاسخ می‌گوییم: مرحوم آخوند ظاهراً می‌فرمود: این دو امر، اتحاد سیاق دارند و به‌همین‌جهت هر دو جنبه مولویت

دارند. امّا اگر قرینه‌ای بر عدم اتحاد سیاق پیدا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۸

کردیم، چاره‌ای جز این نیست که امر اوّل را حمل بر ارشاد کنیم. امّا نکته‌ای که ما در تأیید کلام مرحوم آخوند- و مولویت این دو امر- مطرح کردیم و گفتیم: مسأله ارشاد در جایی است که عبد، توجّه به مقدّمیت ندارد و هنگامی که خود عبد می‌داند که دخول سوق، مقدّمه اشتراء لحم است، ارشاد به مقدّمیّت، معنایی نخواهد داشت. جوابش این است که در ارشاد مانعی ندارد که مطلبی از نظر عبد روشن باشد ولی به عنوان تأکید و تأیید، مولا ارشادی نسبت به آن داشته باشد. بالاخره ما خیلی روی جنبه لغویت امر به مقدّمه پافشاری نداریم. امّا این که ملاک اراده تکوینیّه با ملاک اراده تشریعیّه فرق دارد به تنهایی در اثبات بطلان تبعیت اراده تشریعیه از اراده تکوینیّه کفایت می‌کند. بنابراین، دلیل دوّم هم نمی‌تواند مسأله ملازمه را ثابت کند.

دلیل سوّم برای اثبات ملازمه:

به ابوالحسن بصری نسبت داده شده که برای اثبات ملازمه می‌گوید: «لو لم تجب المقدّمة لجاز ترکها و حینئذٍ فإن بقی الواجب علی وجوبه یلزم التکلیف بما لا یطاق و إلّا خرج الواجب المطلق عن کونه واجباً». یعنی اگر مقدّمه، واجب نباشد ترک آن جایز خواهد بود و در این صورت اگر واجب بر وجوب خودش باقی بماند، تکلیف به ما لا یطاق لازم می‌آید، زیرا فرض این است که با ترک مقدّمه، تحقّق ذی المقدّمه امکان ندارد. و اگر در صورت ترک مقدّمه، ذی المقدّمه از وجوب خود خارج، شود، لازم می‌آید که واجب مطلق- که وجوبش مشروط به وجود مقدّمه نیست- به واجب مشروط تبدیل شود، به این معنا که اگر مقدّمه وجود پیدا کرد، ذی المقدّمه، واجب شود و اگر مقدّمه، وجود پیدا نکند، ذی المقدّمه، واجب نباشد در حالی که چنین چیزی خُلف است و ما فرض کردیم که وجوب ذی المقدّمه، وجوب مطلق است و هیچ‌گونه توقّفی بر وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۹

این مقدّمه ندارد».[۴۵۶] با توجه به این که دلیل فوق، ظاهر الفساد است، مرحوم آخوند توضیحاتی در ارتباط با آن ذکر کرده‌اند تا قدری از ظهور فساد آن کاسته شود و پس از آن در مقام جواب از این دلیل بر آمده‌اند: ۱- مستدلّ می‌گفت: «لو لم تجب المقدّمة لجاز ترکها». در قضیّه شرطیه باید بین مقدّم و تالی، ملازمه تحقّق داشته باشد،[۴۵۷] حال در اینجا که می‌گوید: «لو لم تجب المقدّمة» روشن است که مراد از وجوب مقدّمه همان وجوب شرعی مولوی است که محلّ بحث ما در باب مقدّمه بود.[۴۵۸] در این صورت ظاهراً باید قید «شرعاً» را به تالی هم ضمیمه کرده بگوییم: «اگر مقدّمه، شرعاً وجوب نداشته باشد، باید ترک آن شرعاً جایز باشد». در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که مقصود از «جواز» در تالی چیست؟ آیا جواز به معنای اخصّ اراده شده است یا جواز به معنای اعمّ؟ جواز به معنای اخصّ همان اباحه است و در مقابل چهار حکم دیگر- یعنی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۰

وجوب، حرمت، استحباب و کراهت- قرار دارد. جواز به معنای اعمّ دو صورت دارد: ۱- اگر به فعل نسبت داده شود، به معنای «غیر حرام» است. بنابراین هریک از احکام چهارگانه وجوب، استحباب، کراهت و اباحه را شامل می‌شود. ۲- اگر به ترک نسبت داده شود، به معنای «غیر واجب» است، زیرا تنها وجوب است که جواز ترک ندارد، امّا غیر واجبْ- حتی حرام- ترکش جایز است.[۴۵۹] ظاهر این است که در جمله «لجاز ترکها» نه جواز به معنای اخصّ را می‌توان اراده کرد نه جواز به معنای اعمّ را. زیرا اگر جواز به معنای اخص اراده شده باشد، معنایش این می‌شود که «إذا لم یکن الشیء واجباً شرعاً کان مباحاً بالإباحة الشرعیّة» در حالی که ملازمه‌ای بین عدم وجوب و اباحه شرعیه وجود ندارد، مستحب، مکروه، حرام هم وجوب ندارد ولی مباح شرعی نیستند. و اگر

جواز به معنای اعمّ اراده شده باشد، معنایش این می‌شود که «إذا لم یکن الشیء واجباً شرعاً لجاز ترکه» و جواز ترک می‌تواند در ضمن استحباب یا کراهت یا اباحه یا حرمت باشد، زیرا جواز به معنای اعم اگر به ترک نسبت داده شود به معنای «غیر واجب» است و حرام هم غیر واجب و جایز الترک است. این ملازمه اگرچه به حسب ظاهر صحیح است ولی ما نمی‌توانیم آن را بپذیریم، زیرا این ملازمه در صورتی درست است که ما معتقد باشیم هر چیزی حتماً باید یکی از احکام تکلیفیّه خمسه را دارا باشد که اگر وجوبْ کنار رفت، یکی از احکام چهارگانه دیگر وجود داشته باشد، در حالی که ما معتقدیم در بعضی از موارد، لازم نیست هیچ‌یک از احکام خمسه تکلیفیّه پیاده شود. مثلًا در باب متلازمین گفته‌اند: «اگر شارع یکی از متلازمین را واجب کند، فعل دیگر نمی‌تواند حکمی غیر قابل اجتماع با وجوب- مثل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۱

حرمت و کراهت- داشته باشد،[۴۶۰] بلکه اصلًا می‌تواند حکمی نداشته باشد. ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، زیرا کسی که منکر ملازمه و وجوب شرعی مقدّمه است و فقط لابدّیت عقلیّه را قبول دارد، می‌گوید: «مقدّمه، وجوب شرعی ندارد» می‌گوییم: «پس از نظر شرعی چه حکمی دارد؟» می‌گوید «لازم نیست حکمی داشته باشد، این مسأله‌ای است که خود عقل در مورد آن حکم دارد و حکم شرع هم ارشاد به حکم عقل است. مثلًا اطاعت خداوند حکمی عقلی است که شارع با (أطیعوا اللَّه) ما را ارشاد به حکم عقل کرده است در حالی که اطاعت خداوند هیچ حکمی شرعی ندارد بلکه تنها حکم عقلی لزومی دارد». مرحوم آخوند برای بر طرف کردن این اشکال، فرموده است: راه حلّ این است که بگوییم: جواز در «لجاز ترکها» نه جواز به معنای اخصّ است و نه جواز به معنای اعمّ بلکه به معنای «عدم المنع من الترک» است یعنی اگر چیزی شرعاً واجب نباشد، شرعاً منعی از ترکش وجود ندارد. در این صورت لازم نیست حکمی داشته باشد. ۲- مستدل می‌گفت: «و حینئذٍ فإن بقی الواجب ...». ظاهر سیاق کلام ایشان این است که «حینئذ» را به معنای «حین إذ جاز ترک المقدّمهٔ» بدانیم، در حالی که این معنا مستلزم بطلان دلیل است، زیرا تکلیف به ما لا یطاق، معلول ترک مقدّمه در خارج است نه معلول حکم به جواز ترک مقدّمه. ممکن است ترک مقدّمه جایز باشد ولی در عین حال، مکلّف آن را در خارج انجام دهد. مگر هر چیز جایز الترک، در عمل هم ترک می‌شود؟ مرحوم آخوند برای حلّ این اشکال، فرموده است: «راه حل این است که بگوییم:

«مقصود از «حینئذٍ»، «حین إذ جاز الترک» نیست بلکه معنای آن «حین إذ تُرِک المقدّمهٔ عن جواز» است، یعنی هنگامی که مکلّف، مقدّمه را ترک کرد و ترک خود را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۲

هم مستند به جواز شرعی دانست، در این صورت اگر وجوب ذی المقدّمه بخواهد بر اطلاقش باقی باشد، انجام آن غیر مقدور خواهد بود و اگر وجوب ذی المقدّمه بخواهد بر اطلاقش باقی نباشد و چهره واجب مشروط را به خود بگیرد، یعنی وجود مقدّمه، همان‌طور که در تحقّق خارجی ذی المقدّمه نقش دارد در وجوب آن‌هم نقش دارد،[۴۶۱] چنین چیزی خلاف فرض ما خواهد بود[۴۶۲] و نتیجه‌اش این می‌شود که در مورد همه مقدّمات بتوانیم چنین چیزی را پیاده کنیم، مثلًا در ارتباط با وضو بگوییم: «وضو، همان‌طور که در وجود صلاهٔ مدخلیت دارد، در وجوب آن‌هم دخالت دارد»، در حالی که بداهت فقه، خلاف آن را ثابت می‌کند.[۴۶۳]: قبل از این که ملاحظه کنیم آیا این دلیل می‌تواند مورد مناقشه قرار گیرد یا نه؟

لازم است به این مسئله توجّه کنیم که: منکرین ملازمه، فقط وجوب شرعی مولوی مقدّمه را انکار می‌کنند و تردیدی در وجوب عقلی آن ندارند. همان عقلی که می‌گوید: «امر مولا باید اطاعت شود» حکم می‌کند که اگر مأمور به شرعی دارای مقدّمه‌ای بود، به این معنا که مأمور به، بدون این مقدّمه نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، خواه مقدّمیّت آن را خود شارع بیان کرده باشد، یا مقدّمه عقلیّه یا عادیّه ۴۶۴] باشد، در این صورت وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم، عقل می‌گوید: «چاره‌ای جز انجام مقدّمه نیست». با توجه به این

حکم عقل، اگر عبد، مقدّمه را ترک کرد و ذی المقدّمه در خارج تحقّق پیدا نکرد، آیا از نظر عقل، عصیان اختیاری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۳

ناشی از سوء اختیار مکلّف، در ارتباط با واجب مطلق تحقّق پیدا نکرده است؟ همان عقلی که اطاعت امر شارع را واجب می‌داند، اتیان به مقدّمه را هم واجب می‌داند و هنگامی که عبد، مقدّمه را انجام نداد و به دنبال آن، ذی المقدّمه هم به صورت قهری ترک شد، عقلْ حکم می‌کند که چنین کسی با سوء اختیار خود مرتکب عصیان شده و مستحقّ عقاب است. به عبارت دیگر: عقل از طرفی مقدّمه و از طرفی اطاعت امر مولا را واجب می‌داند. همان‌طور که اگر مأمور به دارای مقدّمه نبود و عبد آن را ترک می‌کرد، مرتکب عصیان شده و استحقاق عقاب پیدا می‌کرد، در اینجا هم وقتی مقدّمه را ترک می‌کند، قادر به انجام تکلیف مولا نبوده و به طور قهری تکلیف مولا ترک می‌شود و عقلْ او را عاصی و مستحق عقوبت می‌داند. بنابراین در ارتباط با تکلیف مولا، همان حکم عقل کافی است و لازم نیست مقدّمه، وجوب شرعی داشته باشد. همان‌طور که اصل اطاعت، لازم نیست وجوب شرعی داشته باشد ولی در اطاعت، اگر حکم شرعی وجود داشت، جنبه ارشادی خواهد داشت، امّا در ما نحن فیه امکان مولویت نیز وجود دارد. ما نمی‌خواهیم در اینجا امکان وجود حکم شرعی مولوی نسبت به مقدّمه را نفی کنیم بلکه می‌خواهیم بگوییم:

«دلیلی بر وجوب آن وجود ندارد». در نتیجه ترک مقدّمه واجب، منجر به ترک اصل تکلیف شده و مسأله عصیان و استحقاق عقوبت جریان پیدا می‌کند، خواه مقدّمه وجوب شرعی داشته باشد یا وجوب شرعی در کار نباشد، چون عقلْ حکم به لزوم مقدّمه می‌کند. اکنون به بررسی دلیل سوّم می‌پردازیم: با توجه به توضیحاتی که مطرح کردیم معنای جمله شرطیه «لو لم تجب المقدّمة لجاز ترکها» این می‌شود که «اگر مقدّمه، وجوب شرعی نداشته باشد، ترک آن مانعی نخواهد داشت». در اینجا سؤال می‌شود که آیا مراد این است که شرعاً ترک آن مانعی ندارد، یا مراد این است که شرعاً و عقلًا مانعی ندارد؟ ۱- چنانچه مراد مستدلّ این باشد که «اگر مقدّمه، وجوب شرعی نداشته باشد،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۴

ترک آن شرعاً مانعی نخواهد داشت» ما این قضیّه شرطیه را می‌پذیریم. در این صورت معنای «حینئذٍ» عبارت از این است که «هنگامی که مقدّمه ترک شده و ترک آن برای این بود که شرعاً منعی نسبت به آن ترک وجود نداشت». مستدل پس از «حینئذٍ» می‌گفت: «فإن بقی التکلیف علی وجوبه یلزم التکلیف بما لا یطاق». ما می‌گوییم: «تکلیف به ما لا یطاق لازم نمی‌آید، زیرا چیزی را که ترک کرده، اگرچه شارع ترک آن را منع نکرده ولی عقلْ حکم به لزوم و ضرورت آن می‌کرده و ترک آن را- چون مستلزم ترک ذی المقدّمه است- جایز نمی‌دانسته و چنین مکلّفی را عاصی و مستحقّ عقاب می‌داند. بودن منع از ترک از ناحیه شارع، مستلزم از بین رفتن تکلیف نسبت به ذی المقدّمه نیست». ۲- چنانچه مراد مستدلّ این باشد که «اگر مقدّمه، وجوب شرعی نداشته باشد، ترک آن شرعاً و عقلًا مانعی نخواهد داشت» در این صورت چنانچه ما این قضیّه شرطیه را بپذیریم، معنای «حینئذٍ» عبارت از این می‌شود که «حین إذ ترکت المقدّمة عن جواز شرعی و عقلی» یعنی هنگامی که هم شارع گفت: «ترک مقدّمه مانعی ندارد» و هم عقل، در این صورت دو قضیّه شرطیه «فإن بقی التکلیف علی وجوبه یلزم التکلیف بما لا- یطاق و إلّا خرج الواجب المطلق عن کونه واجباً» صحیح خواهد بود. ولی در این صورت، ما اصل شرطیه اوّل- یعنی «لو لم تجب المقدّمة لجاز ترکها»- را نمی‌پذیریم. اگر چیزی شرعاً وجوب پیدا نکرد، آیا ترک آن فقط شرعاً مانعی ندارد یا هم شرعاً و هم عقلًا؟ منکر ملازمه می‌گوید: ما معتقدیم مقدّمه وجوب شرعی ندارد، در نتیجه منع شرعی نسبت به ترک آن وجود ندارد، امّا منع عقلی را نمی‌توانیم انکار کنیم. عقل حکم می‌کند که هرچند شارع منعی از ترک مقدّمه نداشته، ولی برای تحقّق مأمور به مولا، حتماً باید مقدّمه را در خارج ایجاد کرد. خلاصه این که اگر جمله «لجاز ترکها» به معنای «لجاز ترکها شرعاً» باشد، ما آن را می‌پذیریم ولی در این صورت، جمله «فإن بقی التکلیف علی وجوبه یلزم التکلیف

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۵

بما لا یطاق» را نمی‌پذیریم و اگر جمله «لجاز ترکها» به معنای «لجاز ترکها شرعاً و عقلًا» باشد، ما نمی‌توانیم قضیه شرطیه اوّلی را بپذیریم. نتیجه بحث در ارتباط با ادلّه قائلین به ملازمه از آنچه گذشت معلوم گردید که هیچ‌یک از ادلّه قائلین به ملازمه نتوانست ملازمه را ثابت کند.

نظریه دوّم: انکار ملازمه

منکرین ملازمه برای اثبات مدّعای خود می‌گویند:[۴۶۵] ما به قائلین به ملازمه می‌گوییم: أوّلًا: آیا شما طرفین ملازمه را چه چیزی می‌دانید؟ آیا ملازمه بین نفس وجوبین- یعنی وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه- است یا بین ارادتین؟ البته مراد از ارادتین، اراده ذی المقدّمه و اراده مقدّمه نیست، زیرا فرض این است که اینجا مسئله این نیست که مولای حاکم خودش بخواهد فعلی را مباشرتاً انجام دهد، صدور مباشری در ارتباط با مکلّف است. بلکه متعلّق ارادتین، مرحله قبل از تعلّق بعث است. به‌عبارت دیگر: طرفین ملازمه، اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه و اراده متعلّق به بعث به مقدّمه- که در ناحیه حاکم مطرح است- می‌باشد. ثانیاً: ما خواه مسأله بعث را مطرح کنیم یا اراده بعث را، در ناحیه ذی المقدّمه، مسأله فعلیت مطرح است. یعنی بعث فعلی متعلّق به ذی المقدّمه یا اراده بعث مربوط به ذی المقدّمه به اراده فعلیه مطرح است. امّا در ناحیه مقدّمه دو احتمال وجود دارد:

احتمال فعلیت و احتمال تقدیر. بنا بر فعلیت، ملازمه بین دو بعث فعلی یا دو اراده بعث فعلیه است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۶

مقصود از تقدیر- در مقابل فعلیت- این است که چیزی الآن وجود ندارد ولی در آینده تحقّق پیدا می‌کند. بنابراین احتمال، قائل به ملازمه می‌گوید: «ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدّمه و وجوب تقدیری مقدّمه وجود دارد»، یعنی لازم نیست در حال ایجاب ذی المقدّمه، مقدّمه را هم واجب کند بلکه لازم است در آینده، خود مولا- با توجه به وجوب ذی المقدّمه- مقدّمه را هم واجب کند. و یا اگر ملازمه بین ارادتین باشد می‌گوید: «اراده در ناحیه ذی المقدّمه جنبه فعلیت دارد ولی در ناحیه مقدّمه جنبه تقدیری دارد». اکنون ما باید یکایک این موارد را مورد بررسی قرار دهیم: فرض اوّل: اگر قائل به ملازمه بگوید: «طرفین ملازمه عبارت از دو وجوب فعلی است» که شاید ظاهر کلام قائلین به ملازمه هم همین باشد. ما می‌گوییم: این عبارت دارای چهار احتمال است: احتمال اوّل: مراد این باشد که مولای متوجه به مقدّمیت «دخول سوق» برای «اشتراء لحم»، چنانچه امر به «اشتراء لحم» کند، حتماً باید به «دخول سوق» هم امر کند. اگر قائل به ملازمه بخواهد یک چنین چیزی را اراده کند، این هم برخلاف وجدان است و هم برخلاف عقل. وجدان حکم می‌کند که مولایی که توجه به مقدّمیت دخول سوق دارد، خودش را ملزم به مطرح کردن «ادخل السوق» نمی‌بیند. و اگر به «اشتر اللحم» اکتفا کرده و «ادخل السوق» را نگفت، کسی او را مورد اعتراض قرار نمی‌دهد. و اگر از او سؤال شود چرا مقدّمه را مأمور به قرار ندادی؟ در پاسخ می‌گوید: «مقدّمه، یک لابدّیت عقلیه دارد و خود عبد برآن واقف است، چه ضرورتی دارد که من او را الزام به انجام مقدّمه بنمایم؟». بله، گاهی از اوقات، مقدّمیت برای عبد روشن نیست- مثل مقدّمات شرعیه- که وظیفه شارع این است که به هر طریق که خودش می‌داند، مقدّمیت را بیان کند، امّا اینکه لازم باشد بعد از بیان مقدّمیت، ایجابی هم به آن متعلّق کند، ازنظر عقل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۷

و وجدان ضرورتی برای آن ملاحظه نمی‌شود. احتمال دوّم: مراد این باشد که امر به ذی المقدّمه، اگرچه در ظاهر یک امر است ولی در باطن، امر به مقدّمه هم هست و در واقع دو امر از ناحیه مولا صادر شده است.

به تعبیر دیگر: مقصود از ملازمه، عبارت از عینیت است، یعنی امر به ذی المقدّمه، علاوه بر اینکه امر به ذی المقدّمه است، عین امر به مقدّمه هم هست. این احتمال خیلی بعید است و عقل و وجدان و قواعد ادبیّت، آن را انکار می‌کند.

«اشتر اللّحم» قرآن نیست که ظاهر و باطن داشته باشد. «اشتر اللّحم» دارای یک هیئت و یک ماده است. ماده آن اشتراء و هیئت آن، هیئت افعل است و این فقط بر وجوب اشتراء لحم دلالت دارد. و اینکه در باطن آن یک «ادخل السوق» هم وجود داشته باشد، چیزی است که برخلاف عقل و وجدان و قواعد ادبیات است. احتمال سوّم: مراد این باشد که وجوب مقدّمه به‌عنوان لازم ماهیت برای وجوب ذی المقدّمه است.[۴۶۶] در پاسخ می‌گوییم: شما نه تنها دلیلی بر اثبات این معنا ندارید، بلکه ما دو دلیل بر بطلان آن داریم: دلیل اوّل: اگر وجوب مقدّمه، لازم ماهیت برای وجوب ذی المقدّمه بود، نباید مورد انکار کسی قرار می‌گرفت، زیرا لوازم ماهیت، مورد نفی و انکار کسی قرار نمی‌گیرد، درحالی‌که ما نحن فیه مورد انکار جماعتی از محقّقین واقع شده است. دلیل دوّم: در لازم ماهیت، به مجرّد تصور ملزوم، ذهنْ التفات به لازم پیدا می‌کند ولی در ما نحن فیه این‌گونه نیست. در بسیاری از موارد، حتی مولای آمر- در غیر شارع- که به یک ذی‌المقدّمه‌ای امر می‌کند، نسبت به مقدّمات غفلت دارد، پس چگونه

می‌شود که بعث به مقدّمه، همیشه مورد التفات باشد درحالی‌که نفس مقدّمه، مغفول عنه است. وقتی نفس موضوع، مغفول عنه باشد، حکم آن به‌طریق اولی مغفول عنه خواهد بود. احتمال چهارم: مراد این باشد که وجوب مقدّمه، به‌عنوان لازم وجود برای وجوب ذی المقدّمه است، همان‌طور که احراق به‌عنوان معلول و لازم وجود برای نار است. بین نار و احراق، ارتباط علت و معلول برقرار است و محدوده آن‌هم همان مرحله وجود است و به عالم ماهیت ربطی ندارد. وجود نار، سبب برای وجود احراق است، نه ماهیت آن. حاصل این احتمال در ما نحن فیه این است که وجوب ذی المقدّمه، علت برای وجوب مقدّمه است و به مجرّد اینکه ذی المقدّمه وجوب پیدا کرد، مقدّمه هم وجوب پیدا می‌کند ولی این وجوب به‌معنای مصدری است نه به‌معنای اسم مصدری. مراد از وجوب، حیث اضافه حکم به مولای آمر است. یعنی ایجاب ذی المقدّمه، علیت دارد برای ایجاب مقدّمه. در پاسخ می‌گوییم: این حرف هم درست نیست، زیرا معنای علّیت و معلولیت این است که مولا هیچ‌گاه «اشتر اللّحم» را بدون «ادخل السوق» مطرح نکند، همان گونه که هیچ‌گاه نمی‌شود نار وجود داشته باشد ولی احراق تحقق نداشته باشد. ممکن است کسی بگوید: ما از راه وجوب ذی المقدّمه کشف می‌کنیم که شارع مقدّمه را هم واجب کرده است ولی ایجاب مقدّمه به دست ما نرسیده است. می‌گوییم: برفرض که در مورد شرعیات بتوان چنین احتمالی داد ولی در مورد موالی عرفیه مسئله را چگونه حل می‌کنید؟ وقتی پدر، دستوری به فرزندش می‌دهد، آیا می‌توان گفت: «مقدّمه آن را هم واجب کرده است»؟ وجداناً نمی‌توان چنین حرفی زد.

مولا گاهی می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» و گاهی فقط «اشتر اللّحم» را مطرح می‌کند و دخول سوق را تحت دایره ایجاب و بعث خودش قرار نمی‌دهد. درحالی‌که اگر مسأله علیت و معلولیت در کار بود، باید در موالی عرفیه هم- که متّکی به مبانی عقلیه است- همین مسئله وجود داشته باشد. آنجا دیگر نمی‌توان گفت: «شاید مولا امر کرده

و به گوش ما نخورده است». پدر وقتی به فرزندش دستور می‌دهد، چه‌بسا توجّهی به مقدّمه آن ندارد، چگونه می‌توان گفت: «حتماً باید ایجابی از ناحیه مولا نسبت به مقدّمه مغفول عنه وجود داشته باشد»؟ وجدان برخلاف این معنا حکم می‌کند. برفرض که چنین احتمالی در محدوده شرع مطرح شود ولی مسئله اختصاصی به شرع ندارد.

یک بُعد این مسائل ارتباط به عقل دارد، بُعد دیگر آن مربوط به مقام مولویت و عبودیت است خواه مولا، مولای شرعی باشد یا کسی باشد که اطاعتش شرعاً واجب است و یا کسی باشد که از نظر عقلاء، اطاعتش واجب باشد. بنابراین، فرض اوّل- که ملازمه بین دو وجوب فعلی باشد- نمی‌تواند مورد قبول باشد. فرض دوّم: اگر قائل به ملازمه بگوید: «طرفین ملازمه عبارت از دو وجوب

است که در ناحیه ذی المقدّمه، فعلی و در ناحیه مقدّمه تقدیری است». معنای بعث تقدیری این است که الآن که مولا ذی المقدّمه را واجب کرده، بعثی نسبت به مقدّمه وجود ندارد ولی در آینده که خود مولا توجه به مقدّمیت پیدا می‌کند، مقدّمه را مورد بعث قرار می‌دهد. در پاسخ می‌گوییم: چنین چیزی باطل است، زیرا تقابل بین متلازمین، تقابل تضایف است و در تضایفْ معنا ندارد که یک طرفْ فعلیت داشته باشد و طرف دیگر تقدیری و بالقوه باشد. ابوّت و بنوّت، متضایفان هستند آیا می‌شود کسی بگوید: «زید، بالفعل اتّصاف به ابوّت دارد ولی فرزند او بعداً وجود پیدا می‌کند؟ چنین چیزی غیر معقول است. شاهدش این است که «تقدیر» به‌معنای «غیر موجود بالفعل» و «معدوم» است. و نمی‌شود یک طرف تضایف، وجود و طرف دیگرش امر عدمی باشد ولی گفته شود: «این امر عدمی، چون بعداً وجود پیدا می‌کند، مجازاً و به اعتبار ما یَئول، آن را در کنار وجود قرار داده‌اند». این‌ها مربوط به معانی و بیان و تعابیر لفظی است امّا در مسائل واقعی و فلسفی، عنایت و مسامحه و مجاز و استعاره و امثال این‌ها قابل پیاده شدن نیست.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۰

در ما نحن فیه هم ملازمه‌ای که مطرح می‌کنیم مربوط به عقل است بنابراین همان حساب ابوّت و بنوّت در اینجا پیاده می‌شود و معقول نیست که یک طرف ملازمه وجوب فعلی و طرف دیگرش وجوب تقدیری داشته باشد. چنین چیزی با حقیقت ملازمه سازگار نیست. فرض سوّم: اگر قائل به ملازمه بگوید: «ملازمه بین ارادتین است: اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه و اراده متعلّق به بعث به مقدّمه»[۴۶۷] در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: همین‌که اراده‌ای به بعث به ذی المقدّمه تعلّق گرفت، به‌طور قهری اراده‌ای از آن متولّد شده و به بعث به مقدّمه تعلّق می‌گیرد بدون اینکه این اراده دوّم نیاز به مبادی و مقدّمات داشته باشد. اگر مراد قائل به ملازمه یک چنین چیزی باشد، در پاسخ می‌گوییم: لزوم نیاز اراده به مبادی، امری غیر قابل استثناء است. احتمال دوّم: اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه، سبب می‌شود که اراده‌ای- که ناشی از مبادی خودش می‌باشد- به مقدّمه تعلّق بگیرد. اگر مراد قائل به ملازمه این باشد، اشکالش این است که مولاـ وقتی اراده‌اش به «بعث به بودن بر پشت‌بام» تعلّق گرفت و توجه به مقدّمیت «نصب نردبان» هم دارد، به «بعث به نصب نردبان» هم التفات پیدا می‌کند. تا اینجا اشکالی نیست. امّا وقتی سراغ مبدأ دوّم اراده- یعنی تصدیق به فایده بعث به مقدّمه- می‌رسد، در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۱

اینجا که خود عقل، مسئله را تمام کرده و لابدّیت عقلیه نسبت به مقدّمه، بدون بعث مولا حاصل است، چه فایده‌ای بر بعث مولا به مقدّمه ترتّب پیدا می‌کند؟

اگر لابدّیت عقلیه نبود، تصدیق به فایده آشکار بود. امّا وقتی مولا می‌بیند خود عقل با قطع‌نظر از ایجاب مولا، این مقدّمه را واجب کرده است، با خود می‌گوید: چه فایده‌ای بر این بعث به مقدّمه مترتّب است؟ روشن است که تا زمانی که تصدیق به فایده تحقّق پیدا نکند و مبادی اراده کامل نشود، بعث به مقدّمه نمی‌تواند تحقّق پیدا کند.

نظریه سوّم: تفصیل بین سبب و غیر سبب

ظاهر این است که مقصود از سبب، همان علت تامّه است نه سبب به‌معنای مقتضی، و مقصود از غیر سبب، عبارت از اجزاء علت تامّه است یعنی مقتضی به تنهایی، شرط به تنهایی و عدم المانع به تنهایی. تفصیل به این کیفیت است که اگر مقدّمه، علّیت تامّه برای تحقّق ذی المقدّمه داشته باشد، بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب چنین مقدّمه‌ای ملازمه وجود دارد ولی اگر علّت تامّه نباشد ملازمه‌ای وجود ندارد. لازمه این حرف این است که مجموعه علّت تامّه، معروض وجوب غیری بوده و ملازمه نسبت به آن تحقّق

دارد امّا اجزاء علت تامّه- به تنهایی و به‌صورت انفرادی- معروض وجوب غیری نبوده و ملازمه نسبت به آنها تحقّق ندارد. ادّعای قائل به تفصیل، یک چنین معنایی را به ذهن انسان تداعی می‌کند ولی وقتی به دلیل آن مراجعه می‌کنیم می‌بینیم دلیل با مدّعا تطبیق ندارد. دلیل آنان از یک صغری و کبری تشکیل شده است. کبری این است که «مکلّف به باید مقدور برای مکلّف باشد». به تعبیر دیگر: اگر مأمور به، متعلَّق اراده فاعلی مولا واقع شد، اراده فاعل بالمباشره، مستقیماً بتواند به آن مکلّف به تعلّق بگیرد. و به تعبیر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۲

اصطلاحی: چیزی می‌تواند متعلّق اراده تشریعیه ۴۶۸] قرار گیرد که بتواند متعلّق اراده تکوینیه واقع شود. صغرای این مسئله این است که می‌گوید: «در مواردی که سبب و مسبّب وجود دارد، یعنی علت تامّه و معلول تحقّق دارد، آنچه می‌تواند متعلّق قدرت واقع شود عبارت از علّت است، امّا معلول خارج از دایره قدرت است مثلًا اگر کسی بخواهد چیزی را در آتش بسوزاند، آنچه برای او مقدور است، عبارت از القاء آن چیز در نار است نه احراق به نار و اگر ظاهر تکلیف هم «أحرقه بالنار» باشد، باطنش همان «ألقه فی النار» است. مستدلّ نتیجه می‌گیرد که تکلیف متعلّق به معلول، در واقع به علت تعلّق گرفته است. پس علت تامّه، باتوجّه به این که خودش متعلق قدرت است- خصوصیتش این است که تکلیفِ متوجه به معلول را از معلول برداشته و متوجه خودش می‌کند. امّا در اجزاء علت تامّه، یک چنین خصوصیتی وجود ندارد».[۴۶۹]

اشکالات دلیل فوق

اشکال اوّل: این دلیل برفرض هم که صحیح باشد، ربطی به تفصیل در باب مقدّمه واجب ندارد. بحث مقدّمه واجب، بر محور وجوب غیری دور می‌زند. قائلین به ملازمه، مقدّمه را واجب غیری می‌دانند، پس قائل به تفصیل هم قاعدتاً باید بگوید:

«وجوب غیری در بعضی از مقدّمات وجود دارد و در بعضی وجود ندارد». امّا دلیلی که ایشان اقامه کرد- برفرض تمامیت- منطبق بر این مدّعا نیست. این دلیل می‌گوید:

وجوب نفسی، اگرچه در ظاهر به معلول تعلّق گرفته ولی در واقعْ متعلق به علت تامّه است، امّا در اجزاء علت تامّه یک چنین خصوصیتی وجود ندارد. لذا این تفصیل در واقع به این برگشت می‌کند که مقدّمات بر دو قسمند: قسمی وجوب نفسی را از ذی المقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۳

برداشته و متوجّه خودش می‌کند و قسم دیگر نمی‌تواند چنین کاری انجام دهد. و این مطلب ارتباطی به وجوب غیری مقدّمه و عدم وجوب غیری آن- که محلّ بحث ماست- ندارد. اشکال دوّم: برفرض که از اشکال اوّل صرف‌نظر کنیم، این دلیل فی‌نفسه باطل است، زیرا این دلیل می‌گوید: «جایی که پای علت تامّه و معلول در میان است، قدرتْ به معلول تعلّق نمی‌گیرد». ما می‌گوییم: «درست است که مقدور بودن مکلّف به یکی از شرایط عامّه تکلیف است ولی این مقدوریت، منحصر به مقدوریتِ بدون واسطه نیست بلکه شامل مقدوریت باواسطه هم می‌شود. منشأ اشتراط قدرت در تکلیف، عبارت از عقل است و عقل می‌گوید: مکلّف به باید مقدور باشد، خواه این مقدوریت، بدون واسطه باشد- مثل تعلّق قدرت به علت تامّه- یا باواسطه باشد- مثل تعلّق قدرت به معلول- لذا ازنظر عقل هیچ فرقی نمی‌کند که مولا در دستور خودش بگوید: «ألقه فی النار» یا بگوید: «أحرقه بالنّار»، هیچ‌کدام از این‌ها نه مجاز است و نه مسامحه و هیچ‌کدام با مسأله اشتراط قدرت در تکلیف، منافاتی ندارد، لذا هیچ وجهی ندارد که تکلیف متعلّق به معلول را به‌سوی علت برگردانده و معلول را از دایره تکلیف خارج کنیم.

نظریه چهارم: تفصیل بین شرایط شرعیه و شرایط عقلیه و عادیه

بعضـی آمده‌انـد وجـوب غیری مقـدّمه در مورد شـرایط عقلیه و عـادیه را انکـار کرده و گفته‌انـد: «در شـرایط عقلیه و عـادیه، همـان لابـدّیت عقلیه حـاکم است» امّا در شـرایط شـرعیه، وجوب غیری مقـدّمه را پذیرفته‌انـد. مسـتدلّ برای اثبات مـدّعای خود می‌گویـد: شرایط عقلیه و عادیه، نیاز به تبیین شارع ندارد. در مقدّمات عقلیه هم بیان موضوع با عقل است و هم بیان حکم. عقل، هم می‌گوید: «هذه مقدّمهٔ» و هم می‌گوید: «مقدّمه، لابدّیت دارد و باید اتیان شود».

شرایط عادیه هم یک قسمش به شرایط عقلیه برمی‌گشت- که در اینجا هم بیان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۴

مقدّمیت و لابدّیت آن با عقل است- و قسم دیگر آن‌هم از محلّ بحث ما خارج بود.

امّا در شـرایط شـرعیه، عقل نمی‌تواند شـرطیت یک شـرط شـرعی را درک کند. به‌همین‌جهت در مورد شرط گفته‌اند: «لو لا وجوبه شرعاً لما کان شرطاً» یعنی اگر وجوب شرعی غیری ۴۷۰] شرط نبود، شرطیت هم نداشت.[۴۷۱]

بررسی نظریه چهارم:

جمله «لمـا کـان شرطاً» در عبارت «لو لا وجوبه شـرعاً لما کان شـرطاً» دارای دو احتمال است: ۱- مربوط به عـالم واقع و مقـام ثبوت باشد. ۲- مربوط به مقـام اثبات باشـد، یعنی ما طریقی برای اسـتکشاف شـرطیت آن نخواهیم داشت. احتمال اوّل: معنای احتمال اوّل این است که شـرطیت واقعیه شـرعیه وضو- مثلًا- متوقّف بر وجوب غیری وضوست. یعنی ابتـدا بایـد وضو وجوب غیری پیـدا کنـد، سپس اتّصـاف به شـرطیت واقعیه- یعنی شـرعیه- پیـدا کنـد. اشـکال: آیـا تعلّق وجوب غیری به وضو، همراه با ملاک است یا بـدون ملاک؟ و اگر با ملاک باشـد، آیا آن ملاک چیست؟ روشن است که دارای ملاک است و ملاک آن، چیزی غیر از شـرطیت وضـو برای نمـاز نیست. در نتیجه این بیـان مسـتدلّ مسـتلزم دور است چون ایشـان شـرطیت را متوقّف بر وجوب غیری می‌دانـد درحالی‌که وجوب غیری هم متوقّف بر شرطیت است. احتمال دوّم: معنای احتمال دوّم این است که اگر شرطی وجوب شرعی نداشته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۵

باشد. راهی برای اسـتکشاف شـرطیت آن نخواهیم داشت. یعنی راه استکشاف شرایط شرعیه عبارت از این است که شارع، چیزی را واجب غیری قرار دهد. به تعبیر دیگر:

وجوب غیری، معلول شرطیت است و ما از راه معلول پی به علت می‌بریم.

اشکالات احتمال دوّم:

اشـکال اوّل: این دلیل با مـدّعا تطبیق نمی‌کنـد. مـدّعا این است که در باب مقـدّمه واجب، تفصـیل وجود دارد. یعنی مقدّمه شـرعیه، وجوب شـرعی دارد ولی مقدّمه عقلیه و عادیه وجوب شـرعی ندارد و اینکه «اگر شـرط شرعی، واجب نباشد، راهی برای استکشاف شرطیت نـداریم» نمی‌تواند دلیل بر چنین مدّعایی واقع شود. در باب مقدّمه واجب، اگر کسـی بخواهد قائل به تفصـیل شود، باید در ملازمه، قائل به تفصـیل شود و بگویـد: «عقل حکم می‌کنـد به اینکه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب شـرط شـرعی، ملازمه وجود دارد، و در غیر شـرایط شـرعیه ملازمه تحقّق ندارد». امّا دلیل مستدلّ می‌گوید: «راه اثبات شرطیت، عبارت از وجوب غیری است». ما

در بحث مقدّمه واجب، در ارتباط با راه استکشاف بحثی نداشتیم بلکه بحث ما این بود که اگر چیزی شرطیتش مسلّم باشد آیا بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب چنین شرطی ملازمه وجود دارد یا نه؟ اشکال دوّم: دلیل مستدلّ- همان‌طور که ظاهرش این است- باید دلالت کند بر اینکه «راه منحصر استکشاف شرطیت، عبارت از وجوب غیری است یعنی از غیر طریق وجوب غیری راهی برای استکشاف شرطیت وجود ندارد». درحالی‌که این حرف باطل است و راه‌های مختلفی برای استکشاف شرطیت شرعیه وجود دارد. یک راه مهم همان مسأله امر ارشادی است و ما قبلًا گفتیم: نوع موانع شرعیه و شرایط شرعیه از راه اوامر و نواهی ارشادیه به‌دست‌می‌آید. وقتی شارع می‌فرماید: «لا تجوز الصلاهٔ فی شَعْر وَ وبر ما لا یؤکل لحمه»[۴۷۲] ما کشف می‌کنیم که اجزاء حیوان غیر مأکول اللحم اگر همراه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۶

مصلّی باشد- به‌گونه‌ای که ظرفیت برای صلاهٔ پیدا کند- مانع از صحت نماز است. در باب شرایط شرعیه هم همین‌طور است. ظاهر آیه وضو این است که اوامر آن ارشادی است، یعنی تحقّق نماز صحیح منشأ اثر در خارج، متوقّف بر یکی از طهارات سه‌گانه است. علاوه بر این، راه‌های دیگری هم برای بیان شرطیت وجود دارد. مثلًا اگر چیزی به‌عنوان قید مأمور به قرار گیرد، مثل اینکه گفته شود: «صلّ مع الطهارهٔ»، در این صورت خود طهارت به‌عنوان مأمور به نیست بلکه معیّت و تقیّد آن دخالت دارد امّا خود قید- یعنی طهارت- خارج از دایره مأمور به به امر نفسی است. درعین‌حال، این عبارت بر شرطیت دلالت می‌کند و می‌گوید: «صلاهٔ مأمور به، مشروط به طهارت است». با اینکه هیچ‌گونه امری- حتی امر ارشادی- در ارتباط با طهارت مطرح نیست. تعبیر دیگری که شرطیت را می‌رساند تعبیر به «لا صلاهٔ إلّا بطهور» است که در این تعبیر، امر نفسی هم مطرح نیست ولی ما درعین‌حال، شرطیت طهارت را از آن استفاده می‌کنیم. پس این چه حرفی است که مستدلّ می‌گوید که اگر وجوب شرعی شرطی نباشد، راهی برای استکشاف شرطیت آن نداریم؟ اشکال سوّم: با قطع‌نظر از حرف‌های گذشته می‌گوییم: برفرض که ما بپذیریم راه استکشاف شرطیت شرعیه منحصر به وجوب غیری متعلّق به آن شرط است و راه دیگری برای آن نداریم ولی جای این سؤال است که در این صورت شما از کجا به غیری بودن وجوب متعلّق به شرط پی می‌برید؟ اگر شارع امر به وضو بنماید بدون اینکه غایتی برای آن ذکر کند، چنین امری ظهور در نفسی بودن دارد، همان‌طور که امر به صلاهٔ، ظهور در وجوب نفسی دارد. اگر بگویید: در اینجا شارع امر به وضو را همراه با غایت مطرح کرده و مثلًا می‌گوید: «توضّأ للصلاهٔ» به‌خلاف باب صلاهٔ که (أقیموا الصّلاهٔ) به‌صورت مطلق تحقّق دارد. می‌گوییم: کجای «توضّأ للصلاهٔ» بر وجوب غیری دلالت می‌کند؟ بلکه این امر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۷

ظهور در ارشاد دارد نه در وجوب غیری. پس در صورت پذیرفتن اینکه «راه استکشاف شرایط شرعیه منحصر به وجوب غیری متعلّق به وضو است» راهی برای به دست آوردن وجوب غیری نداریم. مگر اینکه مولا قبل از گفتن «توضّأ للصلاهٔ» شرطیت وضو نسبت به صلاهٔ را برای ما بیان کرده باشد، و در این صورت، احراز شرطیتْ قبل از احراز وجوب غیری است. در نتیجه دلیل قائلین به این تفصیل، چه ناظر به مقام ثبوت باشد و چه ناظر به مقام اثبات، نمی‌تواند تفصیل بین شرایط شرعیه و غیر آن را به اثبات برساند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۸

مقدّمه مستحب ظاهراً بین مقدّمه مستحب و مقدّمه واجب فرقی وجود ندارد و کسانی که در باب مقدّمه واجب قائل به ملازمه‌اند، در باب مقدّمه مستحب هم قائل به ملازمه‌اند و می‌گویند: اگر چیزی استحباب پیدا کرد، مقدّمه‌اش هم مستحب خواهد شد. با این تفاوت که استحباب ذی المقدّمه، نفسی و استحباب مقدّمه، غیری خواهد بود. و کسانی که در باب مقدّمه واجب، منکر ملازمه‌اند در اینجا نیز ملازمه را انکار می‌کنند با این تفاوت که منکرین ملازمه در باب مقدّمه واجب، لابدّیت عقلیه را در مورد مقدّمه قبول داشتند ولی در باب مقدّمه مستحب، لابدّیت عقلیه، معنایی ندارد و اینان ناچارند به‌جای آن از عنوان «رجحان عقلی» استفاده کنند.

سؤال: با توجه به آنچه گفته شد اگر کسی بخواهد نماز مستحبی بخواند، بدون تردید باید وضو بگیرد و گویا در وجوب وضو فرقی بین نماز واجب و نماز مستحب وجود ندارد. پس چرا مقدّمه مستحب را محکوم به وجوب ندانیم؟ جواب: در این سؤال، خلطی وجود دارد، زیرا وجوب وضو برای نماز مستحبی، وجوب شرطی است نه وجوب غیری. و وجوب شرطی عبارت اخرای از شرطیت است

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۹

یعنی شارع وقتی وضو را شرط صلاهٔ قرار داده، فرموده است: «این وضو هم برای نماز واجب شرطیت دارد و هم برای نماز مستحبی» و بحث ما در خود شرطیت نیست بلکه ما در حکم شرط بحث داریم. وقتی وضو شرطیت دارد و نماز شب هم مستحب است، کسی ما را الزام به وضو گرفتن و نماز شب خواندن نمی‌کند امّا اگر اراده کردیم نماز شب بخوانیم باید بدانیم که وضو شرط است. به‌عبارت دیگر: بحث ما در باب مقدّمه واجب، اوّلًا: مربوط به بعد از احراز مقدّمیت و ثانیاً: در ارتباط با حکم غیری متعلّق به مقدّمه است. امّا این وجوب شرطی که در باب وضو نسبت به صلاهٔ مطرح است، مربوط به مرحله مقدّمیت است. وجوب شرطی، یعنی این چیز شرط است و نماز متوقّف برآن است و بحث ما مربوط به حکم غیری مقدّمه است و این بحث، بعد از احراز مقدّمیت مطرح می‌شود. پس از احراز شرطیت، قائل به ملازمه در باب مستحب می‌گوید:

«وضو، مستحب غیری است» در عین اینکه وضو واجب شرطی است. بنابراین وضو دارای دو حکم است: ۱- وجوب شرطی، چون جنبه مقدّمیت دارد. ۲- استحباب غیری، چون بین استحباب ذی المقدّمه و استحباب غیری مقدّمه ملازمه وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۰

مقدّمه حرام مقصود از مقدّمات حرام، مقدّماتی است که فعل حرام توقف بر آنها دارد و تا وقتی همه آنها تحقّق پیدا نکنند، فعل حرام تحقّق پیدا نمی‌کند. بحث در این است که آیا همان‌طور که در باب مقدّمه واجب، مسأله وجوب غیری مقدّمه مطرح است، در باب مقدّمه حرام هم، حرمت غیری مقدّمه مطرح است؟ قبل از بررسی نظریات پیرامون مسئله، لازم است احتمالاتی که در این زمینه وجود دارد را مطرح نماییم: احتمال اوّل: بین حرمت یک شیء و حرمت مقدّمات آن ملازمه وجود دارد، بنابراین همه مقدّمات حرام محکوم به حرمت غیری می‌باشند. احتمال دوّم: بین حرمت یک شیء و حرمت مقدّمات آن ملازمه‌ای وجود ندارد، بنابراین هیچ‌یک از مقدّمات حرام محکوم به حرمت غیری نمی‌باشند. احتمال سوّم: اگر مقدّمه حرام، علت تامّه برای تحقّق حرام باشد، حرمت غیری پیدا می‌کند و الّا محکوم به حرمت غیری نخواهد بود. این احتمال را مرحوم آخوند پذیرفته است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۱

احتمال چهارم: این احتمال شبیه همان مقدّمه موصله‌ای است که صاحب فصول رحمه الله در بحث مقدّمه واجب مطرح کردند. در ما نحن فیه نیز ممکن است کسی بگوید: ما نمی‌توانیم مقدّمه‌ای را که الآن مکلّف انجام می‌دهد، محکوم به حرمت یا عدم حرمت بنماییم بلکه باید در انتظار آینده بمانیم، اگر به دنبال این مقدّمه- یا مقدّمات- ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا کرد- هرچند با اراده مکلّف باشد- معلوم می‌شود که آن مقدّمات، حرام بوده‌اند ولی اگر ذی المقدّمه تحقّق پیدا نکرد معلوم می‌شود که آن مقدّمات حرمت نداشته‌اند. البته بحث ما در مورد مقدّماتی است که حرمت نفسیّه نداشته باشند و صرفاً به‌عنوان مقدّمه حرام مطرح باشند. احتمال پنجم: اگر مکلّف با انجام دادن مقدّمه، قصد توصّل به ذی المقدّمه را داشته باشد، این مقدّمه محکوم به حرمت می‌شود، هرچند ذی المقدّمه را هم انجام ندهد. و اگر مقدّمه را برای هدف دیگری- غیر از توصّل به ذی المقدّمه- انجام دهد، این مقدّمه محکوم به حرمت نمی‌شود، هرچند بعد از انجام مقدّمه، از تصمیم خود منصرف شده و ذی المقدّمه را انجام دهد.

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند با وجود اینکه در باب مقدّمه واجب ملازمه را نسبت به همه مقدّمات پذیرفته و هیچ تفصیلی هم بین مقدّمات قائل نبودند، در باب مقدّمه حرام قائل به تفصیل شده و می‌فرمایند: اگر مقدّمه حرام، علت تامّه برای تحقق حرام باشد، حرمت غیری پیدا می کند و الّا محکوم به حرمت غیری نخواهد بود. مقصود از علت تامّه این است که بعد از تمام شدن مقدّمات، ذی المقدّمه- به‌طور قهری و بدون اراده انسان- تحقّق پیدا کند، مثلًا اگر فرض کنیم، احراق، حرام باشد. القاء در نار- که علت تامّه برای احراق است- نیز حرام خواهد شد. و از این گونه مقدّمات به «افعال تولیدیه» یا «افعال تسبیبیه» تعبیر

می‌شود، یعنی افعالی که به مجرّد تحقّق آنها، ذی المقدّمه از آنها متولد شده و به‌صورت قهری و بدون اختیارِ انسان، تحقّق پیدا می کند. ولی این قبیل افعال تولیدیه، در بین محرّمات، نادر است. نوع محرّمات به این کیفیت است که وقتی مقدّماتش فراهم شد، انجام دادن حرام یا انجام ندادن آن در اختیار مکلّف است. مثلًا وقتی تمام مقدّمات شرب خمر را فراهم کرد، نوبت به اراده می‌رسد و چه‌بسا انسان از ارتکاب آن منصرف شود و در این گونه موارد، هیچ‌یک از مقدّمات، اتّصاف به حرمت پیدا نمی کنند، مجموعه مقدّمات هم اتّصاف به حرمت پیدا نمی کند. مرحوم آخوند می‌فرماید: علت اینکه ما بین مقدّمه واجب و مقدّمه حرام فرق گذاشتیم دو چیز است: ۱- مطلوب مولا در باب واجب، عبارت از وجود و تحقّق مأمور به در خارج است و ما وقتی وجود مأمور به و مقدّمات آن را ملاحظه می کنیم می‌بینیم وجود مأمور به متوقّف بر جمیع مقدّمات است، به‌گونه‌ای که هریک از مقدّمات، ارتباط مستقلّی با مأمور به دارد و اگر آن مقدّمه تحقّق پیدا نکند، مأمور به هم تحقّق پیدا نخواهد کرد. لذا با توجه به وابستگی واجب به این مقدّمات و با توجه به اینکه مرحوم آخوند قائل به ملازمه است حکم به وجوب غیری این مقدّمات نموده است. امّا در ناحیه محرّمات، مطلوب مولا- ترک و عدم تحقّق حرام است نه فعل حرام، و ما وقتی ترک حرام و ترک مقدّمات حرام را ملاحظه می کنیم می‌بینیم ترک حرام متوقّف بر ترک جمیع آن مقدّمات نیست. اگر چیز حرامی دارای ده مقدّمه باشد و ما نه مقدّمه آن را ایجاد کرده و یک مقدّمه را ترک کنیم، ترک حرام تحقّق پیدا کرده است. ۲- در اکثر محرّمات- غیر از افعال تولیدیه و تسبیبیه- اگر کسی جمیع مقدّمات حرام را در خارج ایجاد کرد، ملاحظه می کند خودش دارای اراده است و بین ایجاد حرام و عدم ایجاد آن، مختار است. و به‌عبارت دیگر: «آخرین جزء علت تامّه حرام، عبارت از اراده است». مرحوم آخوند می‌فرماید: در این صورت، تا قبل از اراده، چیزی تحقّق پیدا نکرده است و مکمّل علت تامّه، عبارت از اراده است. بنابراین باید اراده را محکوم به

حرمت غیری نمود و ما در بحث طلب و اراده ثابت کردیم که اراده امر غیر اختیاری است، و هیچ حکمی- حتی حکم غیری- نمی‌تواند به آن تعلّق بگیرد.[۴۷۳]

بررسی کلام مرحوم آخوند

اشکال اوّل: ما در بحث طلب و اراده گفتیم: اینکه مرحوم آخوند اراده را امری غیر اختیاری می‌داند، صحیح نیست، بلکه اراده چیزی است که نفس انسان خالق آن است. خداوند متعال، شعبه‌ای از خلّاقیت را به نفس انسان عنایت کرده است به‌همین‌جهت نفس انسان، نسبت به بعضی از امور جنبه خلّاقیت دارد. وجود ذهنی و اراده از این قبیل می‌باشند. اشکال دوّم: اگر اراده، امری غیر اختیاری باشد مسأله نیت در باب عبادات- که رکن اصلی در باب عبادات است و تردیدی در اعتبار آن نیست- با مشکل مواجه می‌شود. کسی که می‌خواهد انجام نماز ظهر را نیت کند، آیا غیر از این است که انجام نماز ظهر را اراده می کند؟ لذا این حرف

مرحوم آخونـد نه از نظر فلسـفی درست است نه از نظر منطق فقهی کسـی می‌تواند قائل شود. اشـکال سوّم: مرحوم آخوند فرمودند: «در افعال غیر تولیدیه، آخرین جزء مکمّل علت تامّه، عبارت از اراده است». حضرت امام خمینی رحمه الله این مطلب مرحوم آخوند را مورد اشـکال قرار داده و می‌فرماید: به‌نظر ما این کلام مرحوم آخوند مطابق با واقع نیست، و در افعال تولیدیه هم- مانند افعال غیر تولیـدیه- اراده در مرحله متقـدّم واقع شـده و به دنبال آن، مقدّماتی وجود پیدا می‌کند تا برسد به آخرین مقدّمه که ذی المقدّمه بعد از آن تحقّق پیدا کرده و در آنجا دیگر اراده هم نقشی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۴

ایشان می‌فرماید: یکی از افعال اختیاری و غیر تولیدی عبارت از شـرب ماء است. ما همین مسئله را مورد تحلیل قرار می‌دهیم تا ببینیم تقدّم و تأخّر با چیست؟ و آنچه در آخرین مرحله، دخالت در تحقّق شرب ماء دارد چیست؟ فرض می‌کنیم کسی تشنه است و ظرف آبی هم نزد او وجود دارد. اوّلین کـاری که او انجام می‌دهـد اراده شـرب مـاء است. به دنبال اراده شـرب ماء، دست خود را به‌سوی ظرف دراز کرده، ظرف آب را برداشـته و آن را مقابـل دهـان قرار داده و آب را در دهـان خود می‌ریزد. آخرین مقـدّمه‌ای که بـاید تحقّق پیدا کند این است که ابزار و آلات بلع برای شرب ماء آماده شوند.

بنابراین جایگاه اراده در شـرب الماء، قبل از همه افعال است و بنا بر مبنای خود مرحوم آخونـد، «اوّل بایـد اراده به ذی المقدّمه تعلّق بگیرد و از آن، اراده‌ای به مقـدّمات ترشـح پیدا کند». ما اگرچه این کلام ایشان را نپذیرفتیم ولی حد اقل دلالتش این است که اراده متعلّق به ذی المقـدّمه قبل از اراده متعلّق به مقدّمه است. ممکن است کسـی بگوید: وقتی آخرین مقدّمه تحقّق پیدا کرد، یعنی آلات بلع برای بلعیدن آماده شدند، خود بلع از روی اراده انجام می‌شود. مثل بچه‌هایی که انسان می‌خواهد دارویی به آنها بخوراند و دارو را در دهان خود نگه می‌دارنـد، چون اراده بلعیـدن ندارند. در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: عبارت فوق به این معنا است که مقدّمه آخر هم اراده می‌خواهـد، و مـا این را قبول داریم چون مقـدّمه آخر هم فعـل اختیـاری و صادر از اراده است. ولی بحث ما در ارتباط با اراده متعلّق به ذی المقـدّمه بود نه اراده متعلّق به مقـدّمه. مرحوم آخونـد معتقـد بود: «اراده ذی المقـدّمه، به‌عنوان جزء اخیر و مکمّل علت تامّه است» و ما گفتیم:

«جایگاه اراده متعلّق به ذی المقـدّمه، قبل از شـروع سایر مقـدّمات است». ثانیاً: در مورد افعال تولیـدیه- مثل القاء در نار- هم آخرین مقـدّمه، از روی اراده صادر می‌شود. لـذا ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: «چه فرقی است بین القاء در نار و بین بلع ماء؟ به دنبال القاء در نار، به‌صورت قهری، احراق تحقّق پیدا می‌کند و به دنبال بلع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۵

ماء هم به‌صورت قهری شرب الماء تحقّق پیدا می‌کند و هر دو هم از روی اراده و اختیار صادر می‌شوند. اگر بنا باشد مقدّمه حرام را حرام بـدانیم در هر دو بایـد حرام بـدانیم و اگر قرار است حرام نباشـد، در هر دو بایـد حرام نباشد. و اگر آخرین مقدّمه- که هرچند ارادی است ولی اراده نیست- محکـوم به حرمت می‌شـود بایـد در هر دو محکـوم به حرمت شود».[۴۷۴] در نتیجه مـا نمی‌توانیم این تفصیل مرحوم آخوند را بپذیریم. به‌نظر می‌رسد فرمایش امام خمینی رحمه الله اشکال خوبی به کلام مرحوم آخوند است ولی آنچه ایشـان به‌صورت موجبه کلّیه می‌فرمایـد که «جایگـاه اراده متعلّق به ذی المقـدّمه، قبل از مقـدّمات است و درحقیقت بین اراده و مراد همیشه فاصـله وجـود دارد» نمی‌توانـد در همه مـوارد درست باشـد، مثلًا اگر اراده به حرکت عضـلات تعلّق بگیرد، بین اراده و مراد، هیـچ گونه فاصـله‌ای وجود ندارد و به مجرّد تحقّق اراده، مراد برآن مترتّب می‌شود. و درحقیقت در اینجا نفس اراده، علت تامّه برای تحقّق مراد است و مثل مسأله شـرب ماء نیست که نیاز به مقدّمات خارجی داشـته باشد. لذا مشهور در تعریف اراده می‌گفتند: «اراده عبارت از شوق مؤکّدی است که محرّک عضلات به طرف مراد است».[۴۷۵] این در صورتی است که بین اراده و مراد فاصله وجود داشته باشد. امّا اگر خود حرکت عضلات، به‌عنوان مراد باشد، دیگر فاصله‌ای بین اراده و مراد وجود نداد.

بنابراین فرمایش حضرت امام خمینی رحمه الله مربوط به جایی است که مراد انسان غیر از حرکت عضلات باشد.

نظریه مرحوم محقّق حائری

مرحوم حائری فرموده است: فعل حرام بر دو قسم است: قسم اوّل: فعلی که فی‌نفسه- و با قطع‌نظر از صدور ارادی و اختیاری آن-

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۶

مبغوض مولاست. هرچند اگر به‌صورت غیر ارادی انجام شود، استحقاق عقوبت در کار نیست ولی درعین‌حال، مبغوضیت آن باقی است. قسم دوّم: فعلی که دایره مبغوضیت آن مقیّد به اراده است، یعنی اگر از روی اراده انجام شود، مبغوض مولاست ولی تحقّق غیر ارادی آن در خارج مبغوضیت ندارد. مرحوم حائری می‌فرماید: این دو قسم، از نظر مقدّمات فرق دارند و تفصیلی که ما در مقدّمه حرام مطرح می‌کنیم به‌لحاظ همین دو قسمی است که در خود حرام وجود دارد. ایشان می‌فرماید: ما با توجه به اینکه در بحث مقدّمه واجب، قائل به ملازمه هستیم و متین‌ترین دلیل آن را- همانند مرحوم آخوند- عبارت از وجدان می‌دانیم، در مورد قسم اوّل که اراده نقشی در مبغوضیت فعل حرام ندارد- معتقدیم که علت تامّه این فعل حرام، محکوم به حرمت غیریه [۴۷۶] است، زیرا اگر ما به وجدان خود مراجعه کنیم و ببینیم از چیزی تنفّر داریم، وجداناً بین تنفّر از آن چیز و تنفّر از علت تامّه آن ملازمه وجود دارد. حال اگر علت تامّه یک حرام، بسیط و غیر مرکّب باشد،[۴۷۷] و به‌عبارت دیگر: اگر فعل حرامی فقط یک مقدّمه داشته باشد، وقتی آن مقدّمه تحقّق پیدا کرد، حرام هم تحقّق پیدا می‌کند ولی اراده مکلّف در تحقّق علت تامّه نقش دارد، امّا فرض این است که در مبغوضیت معلول- یعنی فعل حرام- نقشی ندارد. در اینجا این علت تامّه واحده، اتّصاف به حرمت غیریه پیدا می‌کند. امّا اگر این معلول دارای مقدّمات متعدّدی باشد، به‌گونه‌ای که اگر همه آن مقدّمات تحقّق پیدا کند، فعل حرام هم محقّق می‌شود ولی اگر حتی یکی از آنها هم تحقّق پیدا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۷

نکند فعل حرام وجود پیدا نمی‌کند، باید بگوییم: همین‌طور که در واجبات، واجبی به نام واجب تخییری داریم، در ارتباط با این مقدّمات هم قائل به حرمت تخییریه می‌شویم.

یعنی آنچه بر مکلّف لازم است این است که جلوی تحقّق یکی از این مقدّمات را بگیرد. و اختیار در انتخاب هریک با خود اوست، زیرا هر مقدّمه‌ای که ترک شود، حرام تحقّق پیدا نمی‌کند و اگر در موردی حرام دارای سه مقدّمه باشد و مکلّف ملاحظه کرد که دو مقدّمه آن در خارج محقّق شده است، ترک مقدّمه سوّم بر او تعیّن پیدا خواهد کرد و به‌عبارت دیگر: حرام تخییری به حرام تعیینی مبدّل خواهد شد. در نتیجه در قسم اوّل از افعال محرّمه، اوّلًا: اراده- ازنظر مقدّمیت- اتّصاف به حرمت پیدا نمی‌کند، بلکه آنچه متّصف به حرمت می‌شود علت تامّه است. و ثانیاً: اگر علت تامّه، مقدّمه واحدی بود، حرمت تعیینی پیدا می‌کند و اگر متعدّد بود، حرمت تخییری پیدا می‌کند. امّا در قسم دوّم که اراده مکلّف در مبغوضیت نقش دارد- واقعیت مسئله این‌طور است که اگر حرام بخواهد در خارج تحقّق پیدا کند، از یک طرف ممکن است مستند به نبودن سایر مقدّمات باشد و از یک طرف مستند به نبودن اراده، لذا این بحث پیش می‌آید که آیا عدم تحقّق حرام را- که مطلوب مولاست- مستند به نبودن سایر مقدّمات کنیم یا تنها مستند به نبودن اراده بنماییم؟ با توجه به اینکه رتبه اراده، مقدّم بر رتبه سایر مقدّمات است، استناد عدم تحقّق حرام به عدم اراده، بر استناد آن به عدم سایر مقدّمات ترجیح دارد. در نتیجه در اینجا وجود و عدم وجود حرام به وجود و عدم وجود اراده ارتباط پیدا می‌کند. ولی چون ما (مرحوم محقّق حائری)- برخلاف مرحوم آخوند- اراده را امری اختیاری می‌دانیم که می‌تواند متعلّق حکم واقع شود، نتیجه این می‌شود که در این قسم از افعال محرّمه، تنها مقدّمه حرامی که اتّصاف به حرمت غیریه پیدا می‌کند عبارت از

اراده مکلّف است. اراده، هم در مبغوضیت نقش دارد و عدم تحقّق حرام به عدم اراده مستند می‌شود. لذا این اراده حسابش از سایر مقدّمات جدا شده و به‌عنوان مقدّمه حرام، محکوم به حرمت می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۸

البته در صورتی که فرض کنیم اراده، یک امر غیر اختیاری است،[۴۷۸] در این قسم بایـد حرمت مقدّمات را انکار کنیم، چون عدم حرام استناد به عـدم سایر مقـدّمات نـدارد و اراده هم- که نقش دارد- براساس این مبنا نمی‌توانـد اتّصاف به حرمت پیدا کند. نتیجه کلامـ مرحوم حـائری این شـد که اراده در قسم اوّل، به طور کلّی از صـحنه مقـدّمات خـارج است و تمـام مسائـل بر محور مقـدّمات خـارجیه تحقّق حرام دور می‌زنـد. امّـا در قسم دوّم همه مسائـل بر محور اراده می‌چرخـد. که اگر قائـل شـدیم اراده اختیاری است و می‌توانـد متعلّق تکلیف واقع شود، حکم به حرمت آن می‌نمـاییم. امّـا اگر اراده را غیر اختیاری دانستیم در قسم دوّم نه اراده می‌تواند اتّصاف به حرمت پیدا کند و نه سایر مقدّمات.[۴۷۹]

اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم حائری:

ایشان می‌فرمایـد: بحث ما در حرمت مقـدّمات حرام- مانند بحث در وجوب مقدّمه واجب- بحث در حرمت غیریه است، درحالی‌که لازمه بیان شما در مورد قسم دوّم از افعال حرام- که اراده را در مبغوضیت فعل نزد مولا دخیل دانستید- این است که اراده از ردیف مقدّمات خارج شده و در ردیف ذی المقدّمه و حرام قرار گیرد. شـما- از باب مثال- می‌گویید: شـرب مسکر، فی‌نفسه مبغوض مولا نیست. آنچه مبغوض مولاـست، شـرب مسـکری است که از روی اراده و اختیار صادر شـده باشـد. به‌خلاف قسم اوّل- مثل قتل- که فی‌نفسه مبغوض مولاست، خواه از روی اراده باشد یا از غیر اراده، لذا در موارد قتل خطایی کفّاره در کار است. اگر شما اراده را در اصل مبغوضـیت شـرب مسـکر دخیل دانستیـد، چرا آن را در ردیف سایر مقدّمات ذکر می‌کنید؟ بلکه باید اراده در ردیف خود ذی المقدّمه و در دایره حرمت نفسی قرار گیرد.[۴۸۰]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۹

: ما باید ببینیم نحوه مدخلیت اراده در مبغوضیت فعل حرام به چه صورتی است؟

یک‌وقت مولا می‌گوید: «شـرب مسـکر و اراده آن، روی هم رفته یک حرامند» در اینجا می‌توان گفت: «بین شرب مسکر و اراده آن فرقی وجود ندارد. شـرب مسـکر، متعلّق حرام نفسـی است، به‌عنوان جزئیت و اراده شرب مسکر هم متعلّق حرام نفسی است، به‌عنوان جزئیت. درحالی‌که ایشان چنین تعبیری در ارتباط با قسم دوّم از افعال محرّمه مطرح نکردند بلکه ایشان «شرب مسکر صادر از اراده» را حرام دانستند و در این صورت اراده خارج از دایره حرام نفسی است. همان‌طور که در «صلّ مع الطهارهٔ» گفته می‌شود:

«تقیّد، جزئیت دارد امّـا خود قیـد- یعنی طهارت- جزء نماز نیست، بلکه شـرط نماز است و شـرط به‌معنای مقـدّمه خارجیه، نه آنچه جزء مأمور به می‌باشـد» در مـا نحن فیه هم آنچه نقش دارد، تقیّـد و صـدور شـرب از اراده است امّا نفس اراده خارج از دایره حرام نفسـی است و عنوان مقدّمیت دارد. خواه آن را به‌عنوان آخرین مقدّمه یا جزء مکمّل علت تامّه بدانیم یا چیز دیگر، بالاخره در دایره علت است نه در دایره معلول که به‌عنوان جزء معلول باشـد. نتیجه بحث در بـاب مقـدّمه حرام از آنچه گفته شـد نتیجه می‌گیریم که: اوّلًـا: بـا توجه به این که ما اصل ملازمه را انکار می‌کنیم، بنابراین هیـچ قسـمی از اقسام مقـدّمه حرام را محکوم به حرمت نمی‌دانیم. همان‌طور که در باب مقدّمه واجب هم وجوب غیری مقدّمه را نپذیرفتیم. بله، گاهی مقدّمه حرام با عناوین دیگری همراه می‌شود که آن عناوین حساب دیگری دارد. مثلًا اگر کسـی مقـدّمات را به قصـد تحقّق عمل حرام انجام دهد، از باب تجرّی حرام می‌شود، حتی اگر به دنبـال آن، حرام واقع نشود. امّـا تجرّی عنوان دیگری است که ربطی به‌عنوان مقـدّمه حرام نـدارد و بحث مـا در مقـدّمه حرام

است. ثانیاً: اگر ما در باب مقدّمه واجب ملازمه را پذیرفتیم، در باب مقدّمه حرام، آخرین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۴۰

جزئی که حرام حتماً بعد از آن تحقّق پیدا می‌کند محکوم به حرمت خواهد بود. طبق مبنای حضرت امام خمینی رحمه الله که اراده را قبل از سایر مقدّمات می‌دانستند، در مسأله شرب ماء، آخرین مقدّمه عبارت از باز کردن مجرای گلو و آماده کردن ابزار بلع برای بلعیدن است. البته ما به ایشان اشکال کردیم و کلّیت مطلبی را که در ارتباط با تقدّم اراده بر سایر مقدّمات مطرح کردند، نپذیرفتیم و مسأله تعلّق اراده به حرکت عضلات را مثال زدیم که در این مورد باید بگوییم خود اراده حرمت غیری پیدا می‌کند. اللّهم وفقنا لما تحبّ و ترضی الحمد للّه ربّ العالمین تابستان ۱۳۷۷

---

[۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

[۲] (۲)- فاعل« یقتضی» ضمیری است که به خود امر برمی‌گردد.

[۳] (۱)- الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیّة، ص ۱۱۶

[۴] (۲)- زیرا مراد از اقتضاء در کلام ایشان همان سببیّت و علّیت است. یعنی آیا وقوع مأمور به در خارج، برای عدم وجوب قضاء و اعاده سببیّت دارد یا نه؟

[۵] (۱)- شرح الشمسیّة، ص ۲۸، المنطق للمظفّر رحمه الله، ج ۱، ص ۳۹

[۶] (۱)- المنطق للمظفر رحمه الله، ج ۱، ص ۴۰

[۷] (۱)- البته فعلًا کاری نداریم که در چنین استصحابی امکان مناقشه وجود دارد یا نه؟

[۸] (۱)- جهت آن را بعداً ذکر خواهیم کرد.

[۹] (۱)- چنین روایتی در کتب روائی نیافتیم. ولی در روایات متعدّدی جمله« التیمّم أحد الطهورین» وارد شده است. رجوع شود به: وسائل الشیعة، ج ۲(باب ۲۱ من أبواب التیمّم، ح ۱ و باب ۲۳، ح ۵) و نیز در بعضی از روایات وارد شده است:« إنّ اللّه جعل التراب طهوراً کما جعل الماء طهوراً». وسائل الشیعة، ج ۲(باب ۲۳ من أبواب التیمّم، ح ۱).

[۱۰] (۲)- وسائل الشیعة، ج ۱،« باب ۱، من أبواب وجوب الوضوء للصلاة، ح ۱).

[۱۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴- ۱۲۷

[۱۲] (۱)- چون قصد الوجه، گاهی به‌صورت غایت است، مثل اینکه بگوید:« اصلّی لوجوبها» و یا« اصلّی لاستحبابها». و گاهی به‌صورت صفت است، مثل اینکه بگوید:« اصلّی صلاة متّصفة بأنّها واجبة» یا« اصلّی صلاة متّصفة بأنّها مستحبّة».

[۱۳] (۱)- قبلًا گفتیم: در این قسم، همه قائل به اجزاء می‌باشند، مگر افراد نادری.

[۱۴] (۱)- ولی در قسم اوّل مثلًا« نماز با وضو» موضوع است و در قسم دوّم« نماز با تیمّم».

[۱۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۵

[۱۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶

[۱۷] (۱)- بدایة الحکمة، ص ۲۶

[۱۸] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۹۹ و ۳۰۰ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹.

[۱۹] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.

[۲۰] (۱)- به اين صورت كه مراد از مرّه همان إجزاء و مراد از تكرار، عـدم إجزاء باشـد. اگر چنين باشـد، اين دو مسئله اتّحاد پيدا مى‌كنند.

[۲۱] (۲)- الإسراء: ۷۸

[۲۲] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۵،(باب ۶ من أبواب قضاء الصلوات، ح ۱).

[۲۳] (۲)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۶

[۲۴] (۱)- الإسراء: ۷۸

[۲۵] (۲)- وسائل الشيعة، ج ۵،(باب ۶ من أبواب قضاء الصلوات، ح ۱).

[۲۶] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۶

[۲۷] (۲)- الإسراء: ۷۸

[۲۸] (۱)- المائدة: ۶

[۲۹] (۲)- همان.

[۳۰] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۱(باب من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۳۱] (۲)- در روايات،« التيمّم أحد الطهورين» وارد شده است. رجوع شود به: وسائل الشيعة، ج ۲(باب ۲۱ من أبواب التيمم، ح ۱ و باب ۲۳، ح ۵).

[۳۲] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۱(باب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، ح ۱)

[۳۳] (۲)- المائدة: ۶

[۳۴] (۱)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۳۰۲- ۳۰۴؛ تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.

[۳۵] (۲)- كفاية الاصول، ج ۲، ص ۳۰۲

[۳۶] (۱)- المائدة: ۶

[۳۷] (۱)- وقتى گفته مى‌شود:« اتيـان به مـأمور به»، اين عبارت بر اين معنا دلالت دارد كه مأمور به داراى ابهام و اجمال نيست بلكه با تمام خصوصـياتش معلوم است. هم از نظر تشـخيص روشن است و هم از نظر تطبيق بر خارج، نقصانى در آن وجود نـدارد. كلمه« على وجهه» مسألـه تطـبيق را مطرح مى‌كنـد. يعنى اگر مـأمور به را آن‌گـونه كه بايـد انجـام داد، در خـارج اتيـان كنيم، نسبت به امر خودش مجزى است يا نه؟

[۳۸] (۱)- مرحوم آخوند در اينجا فقط« حصول غرض مولا» را مطرح مى‌كند ولى در بحث‌هاى قبلى« حصول غرض نهايى مولا» را مطرح نمود و تعبير متن با توجه به بيانات قبلى مرحوم آخوند است.

[۳۹] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۵(باب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۱۰).

[۴۰] (۲)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۸

[۴۱] (۱)- روشن است كه در اينجـا عـدم صـدور امر از ناحيه مولا به‌علّت عـدم اطلاع مولا بوده است و الّا اگر اطلاع داشت بـدون ترديد امر را صادر مى‌كرد.

[۴۲] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۵، ص ۴۵۶(باب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۱۰).

[۴۳] (۲)- الكافى، ج ۱، ص ۶۷.

[۴۴] (۳)- الفجر: ۲۲

[۴۵] (۱)- البته این کار نحویین از باب ضرورت است و در خود آیه شاهدی بر تقدیر مضاف نداریم.

[۴۶] (۲)- آل عمران، ۷

[۴۷] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸(باب ۹ من أبواب صفات القاضی، ح ۱۸)

[۴۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۴۵۵،(باب ۵۴ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ).

[۴۹] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۴۵۵،(باب ۵۴ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ، ح ۱۱).

[۵۰] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۴۵۵،(باب ۵۴ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ، ح ۱).

[۵۱] (۴)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۴۵۷،(باب ۵۴ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ، ح ۱۰). وجه ضعف سند این روایت به‌زودی در ضمن مطلب سوّم مطرح خواهد شد.

[۵۲] (۵)- مرحوم آخوند هم طبق مبنای مشهور بحث کرده است.

[۵۳] (۱)- تهذیب شیخ طوسی رحمه الله علاوه بر اینکه یک کتاب روایی است شرح کتاب مقنعه استادش شیخ مفید رحمه الله نیز می‌باشد.

[۵۴] (۲)- تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۵۰.

[۵۵] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳(باب ۶۳ من أبواب المواقیت، ح ۱)

[۵۶] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵(باب ۵۵ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ)

[۵۷] (۱)- ظاهراً وجه ضعف روایت فوق، وجود سهل بن زیاد در سند آن است که در توثیق و تضعیف آن اختلاف است. نجاشی او را تضعیف کرده و نیز شیخ طوسی در تهذیب و استبصار قائل به ضعف او شده است ولی در رجال او را توثیق کرده است. اما جمعی از متأخرین- مانند علامه مجلسی و وحید بهبهانی- قائل به وثاقت او می‌باشند زیرا سهل بن زیاد از مشایخ اجازه و کثیر الروایهٔ است به‌همین‌جهت مشهور شده است که می‌گویند:« الأمر فی سهل سهل».

[۵۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵،(باب ۸ من أبواب صلاهٔ الکسوف و الآیات، ح ۱).

[۵۹] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵،(باب ۸ من أبواب صلاهٔ الکسوف و الآیات، ح ۱).

[۶۰] (۱)- تعبیر به« اوامر اضطراریه» و« اوامر ظاهریه» براساس تعبیر مرحوم آخوند است و الّا همان گونه که قبلًا گفتیم، ما اوامر متعدّد نداریم.

[۶۱] (۱)- ولی اگر کشف خلاف شود و معلوم شود که یقین ما به‌صورت جهل مرکّب بوده، این از محلّ بحث ما خارج است.

[۶۲] (۱)- در لغت به‌معنای« سرعت گرفتن در انجام کاری» است.

[۶۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸- ۱۳۰

[۶۴] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۶۵] (۱)- ما فعلًا با امر ظاهری کاری نداریم و آن را در جای خود مورد بحث قرار می‌دهیم.

[۶۶] (۱)- که شبهه وجود این اجماع هم هست.

[۶۷] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۱۰ و ۳۱۱ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۸۶.

[۶۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳(باب ۵۷ من أبواب المواقیت)

[۶۹] (۲)- اجماع در مسأله اداء و اعاده به این صورت بود که گفته شود: اجماع داریم بر اینکه در فاصله بین زوال و غروب، دو مرتبه نماز ظهر واجب نیست».

[۷۰] (۱)- و الّا اگر ما تعدّد حقیقت را قائل شویم امّا یک چنین اطلاقی برای دلیل صلاهٔ با وضو نتوانیم پیدا کنیم، کسی که در اوّل

وقت نماز با تیمّم خوانده و الآن واجد الماء شده، از کجا می‌توانیم حکم کنیم که برای او صلاهٔ با وضو واجب است؟

[۷۱] (۱)- همان گونه که در مباحث گذشته مطرح کردیم، استفاده کردن از عنوان« اوامر» به تبعیت از مرحوم آخوند است و الّا ما تعدّد امر را قبول نداریم.

[۷۲] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳۳

[۷۳] (۱)- در ارتباط با معنای سببیت، احتمالاتی مطرح است و آنچه در اینجا ذکر می‌کنیم، معنایی است که در مقام ثبوت، تا حدّی خالی از اشکال بوده و مستلزم تصویب و امثال آن نیست.

[۷۴] (۱)- ظاهراً حجیت در قسم مهمی از امارات، حجیت امضایی است. مثلًا در مورد خبر ثقه، اگرچه به آیات و روایات و اجماع تمسک شده است ولی مهم‌ترین دلیلی که در این زمینه ذکر شده، سیره عقلایی می‌باشد. سیره عملی عقلاء بر این استقرار یافته که به قول ثقه ترتیب اثر می‌دهند و با قول ثقه معامله قطع می‌کنند. همان برخوردی که عقلاء در ارتباط با خبر ثقه دارند، شارع نیز دارد با این تفاوت که عقلاء خبر ثقه را در امور دنیوی خود مورد اعتماد قرار می‌دهند ولی شارع در امور اخروی و مسائل مربوط به معاد نیز خبر ثقه را معتبر دانسته است.

[۷۵] (۱)- به این صورت که گفته باشد:« جعلت خبر الثقهٔ حجّهٔ»، یا گفته باشد:« صدّق العادل» که مفید همان معنا است. اگر شارع گفته باشد:« صدّق العادل»، وجوب تصدیق عادل، یک وجوب تکلیفی نیست بلکه به‌عنوان لازمه حجیت خبر عادل است. و ما گفتیم: مرحوم آخوند اگرچه در قسمتی از احکام وضعیّه، جعل را انکار می‌کند ولی در ارتباط با بعضی دیگر- که حجیت هم داخل آنهاست- جعل استقلالی را نفی نمی‌کند. و این- درحقیقت- مخالفتی با مرحوم شیخ انصاری است. ظاهر کلام شیخ انصاری رحمه الله این است که احکام وضعیه، از احکام تکلیفیه انتزاع می‌شوند و جعل استقلالی به آنها تعلّق نگرفته است. کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۳۰۲- ۳۰۶ و فرائد الاصول، ج ۲، ص ۶۰۱. ولی تحقیق این است که حق با مرحوم آخوند است و این‌ها هم قابل تعلّق جعل استقلالی می‌باشند. البته ما دلیلی نداریم که همه امارات به این صورت باشند، بلکه ممکن است حجیت بعضی از امارات، تأسیسی و حجیت بعضی دیگر، امضایی باشد و همان گونه که قبلًا اشاره کردیم لازم نیست همه امارات به‌صورت یکنواخت باشند.

[۷۶] (۱)- این اصل، با توجه به تسلّمی که نسبت به آن وجود داشته، نه در فقه مورد بحث قرار گرفته و نه در اصول.

[۷۷] (۲)- چون اگر حالت سابقه متیقنه‌ای داشت، استصحاب جاری می‌شود و جای جریان اصالهٔ الطهارهٔ نیست.

[۷۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲(باب ۳۷ من أبواب النجاسات، ح ۱).

[۷۹] (۲)- مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۵۸۳،(باب ۳۰ من أبواب النجاسات و الأوانی).

[۸۰] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲،(باب ۳۷ من أبواب النجاسات، ح ۴).

[۸۱] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱،(باب ۱ من أبواب الماء المطلق، ح ۵).

[۸۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۲۹۸- ۳۰۰

[۸۳] (۲)- لا یخفی أنّ المحقق الخراسانی رحمه الله فی حاشیهٔ الفرائد(ص ۱۸۶ - ۱۸۸) قال بإمکان استفادهٔ الحکم الواقعی و القاعدهٔ و الاستصحاب معاً من الروایهٔ بل ادّعی ظهور الروایهٔ فیها. و صرّح بذلک المحقق النائینی رحمه الله حیث قال:« ... و منهم من قال بدلالهٔ الصدر علی الحکم الواقعی و القاعدهٔ معاً و دلالهٔ الغایهٔ علی حجیهٔ استصحاب الطهارهٔ، و هو الذی اختاره المحقق الخراسانی رحمه الله». فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۶۷

[۸۴] (۳)- رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳۳ و ج ۲، ص ۲۹۸

[۸۵] (۱)- معنای طهارت ظاهریه را بعداً بیان خواهیم کرد.

[۸۶] (۱)- بعداً خواهیم گفت که تعبیر به« کشف خلاف» دارای مسامحه است.

[۸۷] (۱)- این اشکال در کلام حضرت استاد« دام ظلّه» مطابق با تهذیب الاصول است که حضرت امام خمینی رحمه الله به‌عنوان اشکالات بعض الأعاظم مطرح کرده است. تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۹۳ ولی در تقریرات مرحوم نائینی این‌گونه مطرح شده است: هذا لا یستقیم علی مسلکه أی مسلک القائل بالإجزاء] من تفسیر الحکومهٔ من کون أحد الدلیلین مفسّراً للدلیل الآخر علی وجه یکون بمنزلهٔ قوله:« أی» أو« أعنی» أو« ارید» و ما شابه ذلک من أدوات التفسیر، لوضوح أنّ قوله:« کلّ شیء طاهر» أو« حلال» لیس مفسّراً لما دلّ علی أنّ الماء طاهر و الغنم حلال و لا لما دلّ علی أنّه یعتبر الوضوء بالماء المطلق الطاهر و الصلاهٔ مع اللباس المباح و امثال ذلک. فتأمّل. رجوع شود به: فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۴۹ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۹۸

[۸۸] (۱)- برخلاف دلالت لفظ مشترک بر اکثر از معنا. توضیح اینکه: قائلین به جواز استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا می‌گویند: دلالت لفظ بر اکثر از معنا، در رتبه واحد است و معانی متعدّد در عرض هم به‌عنوان مستعمل فیه لفظ قرار گرفته‌اند و هیچ‌گونه تقدّم و تأخّری در کار نیست.

[۸۹] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۴۹ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۹۸

[۹۰] (۱)- اگر می‌خواست اخذ بشود، باید می‌گفت:« در مورد شک در بناء بر اکثر، چه باید کرد؟» یک دلیل بگوید:« فابن علی الأکثر» و دلیل دیگر بگوید:« حکمش فلان حکم است».

[۹۱] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۵۰ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹

[۹۲] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰ و فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۵۱

[۹۳] (۱)- در اینجا بداهت فقه و اجماعی بر عدم اجزاء قائم نشده است بلکه مسئله اختلافی بوده و چه‌بسا قائلین به اجزاء بیش از قائلین به عدم اجزاء باشند.

[۹۴] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲، ص ۶۰،(باب ۴ من أبواب ما یکتسب به، ح ۵).

[۹۵] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۱، ص ۲۹۵،(باب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، ح ۱).

[۹۶] (۲)- البته مرحوم آخوند معتقد است جعلی که به این‌ها تعلّق می‌گیرد، جعل تبعی است، ولی ما معتقدیم تعلّق جعل شرعی به این احکام وضعیه، به نحو استقلالی است. هرچند در اینجا اثری بر این اختلاف مترتّب نمی‌شود. آنچه مهم است پذیرفتن جعل شرعی نسبت به احکام وضعیه است که مرحوم آخوند نیز آن را پذیرفته است. به‌هرحال، جزئیت، مانعیت، شرطیت و امثال آن را شارع باید جعل کند.

[۹۷] (۳)- تذکر: در ما نحن فیه نمی‌توان به اطلاق(أقیموا الصّلاهٔ) و امثال آن تمسک کرد، زیرا یکی از شرایط تمسک به اطلاق این است که مولا در مقام بیان باشد، در این صورت اگر قرینه نیاورد و قدر متیقنی هم در مقام تخاطب وجود نداشت، به اطلاق تمسک می‌شود. درحالی‌که آیه شریفه(أقیموا الصّلاهٔ) و امثال آن فقط در مقام واجب کردن اصل اقامه صلاهٔ بوده و نسبت به کیفیّت صلاهٔ و اجزاء و شرایط آن ساکت است. و الّا اطلاق(اقیموا الصلاهٔ) جزئیت سوره را نفی می‌کرد و نوبت به حدیث رفع نمی‌رسید، زیرا با وجود اماره نوبت به اصل نمی‌رسد.

[۹۸] (۱)- مراد از تصویب، همان اختصاص دادن احکام واقع به عالم به آن احکام است.

[۹۹] (۲)- چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۰۰] (۱)- زیرا ما گفتیم:(أقیموا الصّلاهٔ) و امثال آن برای بیان اصل وجوب اقامه صلاهٔ آمده و نسبت به خصوصیات اجزاء و شرایط اطلاق ندارد و اگر اطلاق داشت، با تمسک به آن جزئیت را نفی می‌کردیم و نوبت به اصل عملی نمی‌رسید.

[۱۰۱] (۱)- تذکر: ما« تخییر شرعی» داریم ولی« اصالهٔ التخییر شرعی» نداریم، یعنی جایی نداریم که شارع به‌عنوان یک اصل عملی مسأله تخییر را مطرح کرده باشد. تخییری که در مورد خصال کفّاره داریم، یک حکم شرعی واقعی تخییری است بدون اینکه دارای

عنوان اصالهٔ التخییر باشد. همچنین در مسأله خبرین متعارضین که بعد از نبودن مرجّحات، شارع حکم به تخییر کرده، تخییر بین اخذ یکی از دو اماره است و شارع به‌عنوان یک حکم واقعی، حکم به تخییر کرده است و در اینجا عنوان اصالهٔ التخییر شرعی مطرح نیست. در نتیجه اصالهٔ التخییر فقط اصلی عقلی است.

[۱۰۲] (۱)- رجوع شود به: فرائد الاصول، ج ۲، ص ۵۶۳

[۱۰۳] (۱)- چون حالت وجدانی او چیزی جز شک نیست.

[۱۰۴] (۱)- ما برای« لا- تنقض الیقین بالشک» دو احتمال مطرح کردیم: ۱- اینکه بخواهد بگوید: اگر در چیزی شک کنید که حالت سابقه متیقّنه دارد، این شک- در ظاهر- مانند یقین است. ۲- اینکه بخواهد بگوید: اگر در چیزی شک کنید که حالت سابقه متیقّنه دارد، در زمان شک، آثار متیقّن را بار کنید.

[۱۰۵] (۲)- زیرا در منطق می‌گویند: نقیض موجبه کلّیه، عبارت از سالبه جزئیه و نقیض سالبه کلّیه، عبارت از موجبه جزئیه است.

[۱۰۶] (۱)- در ارتباط با« قاعده فراغ و تجاوز» مباحثی مطرح است که بعضی از آنها خیلی به بحث اجزاء ارتباطی ندارد. از جمله این مباحث این است که آیا« فراغ و تجاوز» دو قاعده مستقل می‌باشند یا یک قاعده؟ بعضی آن را دو قاعده دانسته و می‌گویند: قاعده تجاوز، مربوط به اثناء عمل است، مثل اینکه انسان در حال رکوع شک کند که فاتحهٔالکتاب را خوانده یا نه؟ حتّی در مورد ارکان نیز اگر مثلًا در حال سجده شک کند که آیا رکوع را به‌جا آورده است یا نه؟ در اینجا قاعده تجاوز می‌گوید: اگر بعد از گذشتن از محلّ یک عمل، در اتیان آن شک کردی به شک خود اعتنا نکن. حال آیا صِرف تجاوز کافی است یا دخول در غیر هم لازم است؟ و آیا آن غیر حتماً باید یکی از اجزاء عمل باشد یا اگر از مقدّمات جزء بعدی هم باشد کفایت می‌کند؟ این‌ها بحث‌هایی است که در ارتباط با قاعده تجاوز مطرح است.

امّا قاعده فراغ مربوط به جایی است که مکلّف از عمل فارغ شده باشد، سپس شک کند که آیا عملی را که انجام داده، فلان جزء در آن واقع شده یا نه؟ فلان شرط در آن رعایت شده یا نه؟ ولی بعضی چون حضرت امام خمینی رحمه الله(الرسائل للإمام الخمینی رحمه الله، ج ۱، ص ۲۸۹) معتقدند که اصل قاعده، یک قاعده است و آن عبارت از« قاعده تجاوز» است و قاعده فراغ هم به‌عنوان مصداقی از قاعده تجاوز مطرح است چون وقتی انسان بعد از فراغ شک می‌کند که مثلًا آیا رکوع رکعت چهارم را انجام داده یا نه؟ طبیعی است که از محلّ آن تجاوز کرده است. حتّی اگر نسبت به سلام هم- که جزء اخیر نماز است- شک کند، در همه موارد آن، قاعده فراغ جاری نمی‌شود. بلکه در صورتی قاعده فراغ جاری می‌شود که مکلّف در عملی غیر از صلاهٔ وارد شده و یا یکی از منافیات مطلقه صلاهٔ را انجام داده باشد، مثل حدث و ... اگر قاعده فراغ اختصاص به چنین موردی پیدا کرد، شعبه‌ای از قاعده تجاوز خواهد شد. این مسئله در جای خودش مورد بحث قرار خواهد گرفت.

[۱۰۷] (۱)- با قطع‌نظر از اینکه یک قاعده است یا دو قاعده.

[۱۰۸] (۱)- البته لازم نیست که آن جزء رکنیت داشته باشد بلکه مراد از جزء در اینجا اجزاء لازمه آن مرکّب است به‌گونه‌ای که مرکّب بدون آن تحقّق پیدا نکند.

[۱۰۹] (۱)- بنا بر مبنای کسانی که اصالهٔ الحقیقهٔ را یک اصل مستقل می‌دانند نه به‌عنوان شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور.

[۱۱۰] (۲)- با قطع‌نظر از اینکه یک قاعده است یا دو قاعده؟

[۱۱۱] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۴(باب ۱۳ من أبواب الرکوع، ح ۲ و ۶).

[۱۱۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۳۱۶،(باب ۷ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ، ح ۱).

[۱۱۳] (۲)- تذکر: مخصِّص و مخصَّص در یک رتبه‌اند ولی حاکم و محکوم در دو رتبه‌اند.

[۱۱۴] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۳۳۱،(باب ۴۲ من أبواب الوضوء، ح ۷).

[۱۱۵] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۴(باب ۱۳ من أبواب الركوع)

[۱۱۶] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۸(باب ۱۶۱ من أبواب أحكام العشرة، ح ۳)

[۱۱۷] (۱)- البته گاهی در معاملات هم پیاده می‌شود، مثل اینکه زید خانه‌ای را از کسی خریداری کرده و ما بخواهیم آن خانه را از زید خریداری کنیم، شک کنیم آیا معامله اوّلی که انجام شده صحیح بوده تا زید مالک شده و ما از مالک خریداری کنیم یا نه؟ امّا در باب عبادات که مربوط به بحث اجزاء می‌شود در مورد همان استنابت پیاده می‌شود.

[۱۱۸] (۱)- همان‌طور که در اذهان ما این‌گونه است و در بسیاری از کتاب‌های اصولی به این صورت مطرح کرده‌اند.

[۱۱۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۲۰] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹

[۱۲۱] (۲)- فعلًا هم کاری نداریم که این مقدّمه عقلیه باشد یا شرعیه یا عادیه، در این جهت که ما بحث می‌کنیم فرقی نمی‌کند.

[۱۲۲] (۳)- امر در(أقيموا الصّلاة) مثل امر در(أطيعوا اللّه) نیست. امر در(أطيعوا اللّه) امر ارشادی است امّا در(أقيموا الصّلاة) ارشاد به چیزی نیست بلکه امرش مولوی است.

[۱۲۳] (۱)- معالم الدّين، ص ۶۲

[۱۲۴] (۲)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹

[۱۲۵] (۱)- خود مبادی اراده هم- ازنظر تعداد- مورد اختلاف است.

[۱۲۶] (۱)- چون اراده شیء بدون تصوّر آن و التفات به آن امکان ندارد.

[۱۲۷] (۲)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۴۱

[۱۲۸] (۱)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۳۲۳- ۳۲۷ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۵- ۱۹ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۱۹۸- ۲۰۰

[۱۲۹] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۹۴

[۱۳۰] (۲)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹

[۱۳۱] (۱)- تذکر: امام خمینی رحمه الله دلالت التزام را جزء دلالات لفظی نمی‌دانند. مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۳۲۷ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۲۰۰

[۱۳۲] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۳۲۷ و ۳۲۸ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۰ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۱

[۱۳۳] (۱)- البته ما در مباحث جلد اوّل گفتیم که بعضی از امور نیز وجود دارد که به‌عنوان مسأله اصولی مطرح هستند ولی کبرای قیاس استنباط واقع نمی‌شود و مجتهد در مقام عمل از روی ناچاری به آنها پناه می‌برد، مثل ظن انسدادی بنا بر حکومت. به‌هرحال در ما نحن فيه همان ملاک اوّل تحقّق دارد و اقتضاء می‌کند که بحث در ملازمه به‌عنوان یک بحث اصولی باشد.

[۱۳۴] (۲)- مرحوم آیت‌اللّه بروجردی در نهاية الاصول این مسئله را قائل شده‌اند ولی در حاشیه کفایه ملتزم به اصولی بودن مسئله شده‌اند. نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۵۴ و الحاشية على كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۲۹

[۱۳۵] (۱)- اگرچه این امور از مقولات مختلفی هستند که چه‌بسا ازنظر منطقی بین آنها تباین وجود داشته باشد و لازمه اختلاف هم این است که قابل اتحاد منطقی نباشند، ولی شارع با احاطه علمی که به تمام واقعیات دارد، ملاحظه کرده است که اجتماع و ترکیب و تحقّق این‌ها در خارج، دارای نقش خاصی است و مثلًا معراجیت دارد یا« قربان كلّ تقيّ» و یا« خير موضوع» می‌باشد، لذا با یک دید وحدت آنها را ملاحظه کرده است.

[۱۳۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰

[۱۳۷] (۱)- چون مسئله اختلافی است.

[۱۳۸] (۱)- چون اصل کلام مستشکل در مورد ضدّین، یعنی وجوب و حرمت بود.

[۱۳۹] (۲)- البته خود مرحوم آخوند قائل به جواز اجتماع نیستند.

[۱۴۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰، و ۱۴۱

[۱۴۱] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰

[۱۴۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰

[۱۴۳] (۱)- خواه همانند حضرت امام خمینی رحمه الله ملازمه را بین ارادتین ببیند، یا اینکه طرفین ملازمه را نفس وجوبین یا استحبابین بداند. در بحث‌های آینده خواهیم گفت که مسأله مقدّمه مستحب هم در این بحث داخل است.

[۱۴۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۲۹- ۳۳۵ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۱- ۲۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۰۳- ۲۰۸

[۱۴۵] (۲)- در بحث مقدّمات داخلیه قسمت عمده محلّ بحث ما پیرامون همین مرکّبات اعتباریه است.

[۱۴۶] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۲۹۲- ۲۹۸ و نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۲۶۲- ۲۷۰

[۱۴۷] (۱)- زیرا ذی المقدّمه عبارت از معلول است. و علت، مغایر با معلول است. علت، حتی جزء معلول هم نیست بلکه خارج از معلول است و موجب تحقّق معلول می‌شود.

[۱۴۸] (۱)- اگرچه به‌حسب ظاهر ایشان خیال می‌کند که اراده به معلول تعلّق می‌گیرد ولی به‌حسب واقع این‌طور نیست.

[۱۴۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳

[۱۵۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳

[۱۵۱] (۲)- وسائل الشیعة، ج ۱(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱)

[۱۵۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۱۴۴

[۱۵۳] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۳(باب ۸ من أبواب القبلة)

[۱۵۴] (۲)- و آن« ما دارت علیه الإبهام و الوسطی» است.

[۱۵۵] (۱)- قبلًا گفتیم روایات وارد شده در مورد قبله هم ارشاد به حکم عقل است.

[۱۵۶] (۱)- مرحوم آخوند هم در این مورد می‌فرماید:« لا بدّ من تقدّم العلة بجمیع أجزائها علی المعلول». سپس در ذیل کلام خود می‌فرماید:« بدیهی است که باید علت و معلول مقارنت زمانی داشته باشند». این عبارت قرینه بر این است که مراد ایشان از تقدّم در صدر عبارت همان تقدّم رتبی است اگرچه ایشان تصریح به این معنا نکرده‌اند ولی پیدا است که مقصود تقدّم رتبی است و از نظر زمان هم باید مقارنت باشد. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۱۵۷] (۱)- اما اگر مقدّمه وجود پیدا کرده و تا زمان وجود معلول استمرار داشته باشد، اشکالی ندارد.

[۱۵۸] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۱۵۹] (۱)- به ذهن نیاید که وصیت حتماً باید مکتوب باشد. بلکه وصیت با همان لفظ تحقّق پیدا می‌کند.

[۱۶۰] (۲)- در بیع صرف و سلم، علاوه بر ایجاب و قبول، مسأله قبض هم معتبر است. در بیع صرف، قبض ثمن و مثمن اعتبار دارد امّا در بیع سلم قبض ثمن معتبر است.

[۱۶۱] (۳)- با توجه به اینکه در بیع صرف و سلم، قبض در مجلس شرط است، بنابراین آنچه حضرت استاد« دام ظلّه» فرموده‌اند

مبتنی بر این است که قبض در همان مجلس عقد تحقّق پیدا کرده باشد اگرچه مدّتی بین آن و ایجاب و قبول فاصله شده باشد.

[۱۶۲] (۱)- از این مسئله گاهی به« عدم المانع» و گاهی به« شرط» تعبیر می‌شود و مرحوم عراقی در اینجا از آن به« شرط» تعبیر کرده‌اند ولی در جهتی که ما بحث می‌کنیم فرقی نمی‌کند زیرا هر دو از اجزاء علت می‌باشند.

[۱۶۳] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۲۷۹- ۲۸۶

[۱۶۴] (۲)- بدایة الحکمة، ص ۲۰

[۱۶۵] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۳۸ و ۳۳۹ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۱۰ و ۲۱۱

[۱۶۶] (۱)- یادآوری: مرحوم آخوند در ارتباط با واقعیت اراده مطالبی را مطرح کرده که به‌نظر ما دارای مناقشه است و ما در مباحث مربوط به طلب و اراده جلد سوّم همین کتاب آنها را به‌طور مبسوط مورد نقد و بررسی قرار دادیم ولی آن مطالب دخالتی در ما نحن فیه ندارد و ضرورتی هم ندارد که ما آن مطالب را در اینجا مطرح کنیم. و همان‌طور که ما در آنجا گفتیم: اراده، چیزی است که وجود پیدا می‌کند و وجودش به خلّاقیت نفس انسانی است، یعنی خداوند متعال پرتویی از خلّاقیت را به نفس انسانی عنایت کرده که آن عبارت از اراده است. همان‌طور که وجود ذهنی یک واقعیت نفسانی است و علّت موجده می‌خواهد و نفس انسانی آن را ایجاد کرده است. خداوند به ما این قدرت را داده که می‌توانیم در ذهن خودمان موجود ذهنی را ایجاد کنیم، لذا خالق این وجود ما هستیم ولی با عنایت و فضل پروردگار. در اینجا هم خداوند به نفس ما عنایتی کرده که پس از تحقّق مقدّمات اراده، می‌تواند اراده را خلق کند.

[۱۶۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵- ۱۴۷؛ مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۴۰ و ۳۴۱؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۱۳

[۱۶۸] (۱)- که در ارتباط با علت و معلول و اجزاء علت بود و یکی از اجزاء علت هم مسأله شرط است.

[۱۶۹] (۱)- زیرا اگر ملاکْ لحظه تقارن با حج باشد باید کسی که در آن لحظه مستطیع می‌شود، حج برای او واجب باشد در حالی که خود منکرین واجب معلّق هم قائل به این نیستند.

[۱۷۰] (۱)- همان‌طور که در مفاد هیئت افعل بحث کردیم، مفاد هیئت افعل عبارت از بعث و تحریک اعتباری است که ازنظر عقلاء جانشین بعث و تحریک حقیقی و واقعی شده است.

[۱۷۱] (۱)- بعضی- چون مرحوم عراقی- خواسته‌اند بگویند:« عدم المانع جزء شرایط است». درحالی‌که عدم، چیزی نیست که بخواهد به‌عنوان شرط قرار گیرد. بنابراین چنین تعبیری دارای مسامحه است. عدم- خواه مطلق باشد خواه مضاف- هیچ بهره‌ای از وجود ندارد و اینکه بعضی از محقّقین بین عدم مضاف و عدم مطلق فرق گذاشته‌اند- به این که عدم مضاف، بهره‌ای از وجود دارد- این خلاف واقعیت و تحقیق است. همچنین کسی نمی‌تواند شرط را به مانع برگردانده و بگوید:« عدم شرط، مانعیت دارد و علت عدم تأثیر نار در احراق، وجود مانع- یعنی عدم المجاورة- است». نقش شرط و مانع در ارتباط با وجودشان می‌باشد ولی وجود شرط، مدخلیت در تحقّق معلول دارد و وجود مانع، مانعیت از تحقّق معلول دارد.

[۱۷۲] (۱)- البته این به‌معنای بی‌جهت بودن و بی‌دلیل بودن نیست، بلکه مراد این است که استعمال شرط و سبب و مانع در تشریعیات، استعمال مجازی است و واقعیتی در پشت این عناوین تحقّق ندارد. توضیح بیشتر این مطلب را به‌زودی در متن ذکر خواهیم کرد.

[۱۷۳] (۲)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۳۱۳ و ۳۱۴

[۱۷۴] (۳)- مثلًا ملاحظه می‌شود که از بلوغ به‌عنوان شرط تکلیف و از زوال شمس به‌عنوان سبب برای وجوب صلاة تعبیر می‌کنند

درحالی که مدخلیت بلوغ در توجه تکلیف به مراتب بیشتر از زوال شمس است.

[۱۷۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۶ و ۱۴۷

[۱۷۶] (۱)- یادآوری: یکی از تقسیماتی که برای مقدّمه مطرح شد تقسیم مقدّمه به« مقدّمه وجود، مقدّمه صحّت، مقدّمه علم و مقدّمه وجوب» بود. ما در آنجا گفتیم: مقدّمه صحت به مقدّمه وجود برگشت می کند، خواه الفاظ عبادات را اسامی برای خصوص معانی صحیحه قرار دهیم یا برای اعم از صحیح و فاسد. اگر صلاهٔ برای خصوص صحیح وضع شده باشد، وضو به‌عنوان شرط برای وجود صلاهٔ صحیح است. و اگر الفاظ عبادات برای اعم وضع شده باشد، با توجه به اینکه مقام، مقام مأمور به و تعلّق امر است و صلاهٔ مأمور به، خصوص صلاهٔ صحیح می‌باشد، در این صورت وضو شرط وجود مأمور به است. بنابراین شرایطی که در صحت مأمور به نقش دارد، به شرایط وجود برگشت می کند و باید داخل در قسم سوّم- یعنی شرایط مأمور به- قرار داده شود نه در قسم دوّم- یعنی شرایط وضع- و مثال قسم دوّم همان مسأله بیع فضولی و اجازه است.

[۱۷۷] (۱)- همانند مثال علم که ما برای تأیید کلام مرحوم عراقی مطرح کردیم و گفتیم:« علم، عنوان ذات‌الاضافه‌ای است که معلومش می‌تواند مقارن یا متقدّم یا متأخّر باشد». البته در آنجا ما از این مثال جواب دادیم.

[۱۷۸] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۷ و ۱۴۸

[۱۷۹] (۱)- امّا در ارتباط با علم که چگونه به آینده تعلّق می گیرد با اینکه معلوم آن تحقّق ندارد، ما قبلًا پاسخ مبسوطی ارائه کردیم و حاصل آن این که در باب علم، یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. آنچه معلوم بالذات است، همین‌الان در ذهن حاضر است و مورد تصدیق ذهن انسان است و علم به آن تعلّق گرفته است اگرچه معلوم بالعرض آن- یعنی وجودش- در آینده تحقّق پیدا می کند.

[۱۸۰] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۱۸۱] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۰.

[۱۸۲] (۲)- همان‌طور که در بحث‌های گذشته گفتیم:« بین قضیه موجبه و قضیه سالبه محصّله همین فرق وجود دارد که« زید قائم» بدون وجود زید معنا ندارد، امّا« لیس زید بقائم» به‌صورت سالبه محصّله، با نبودن زید هم سازگار است. زیرا سالبه محصّله دارای دو مصداق است: یکی اینکه زید باشد و قائم نباشد و دیگر اینکه زیدی نباشد تا بخواهد اتّصاف به قیام پیدا کند.

[۱۸۳] (۳)- مثلًا می گوییم:« دیروز شنبه بود» یعنی امروز که یکشنبه است اثری از شنبه وجود ندارد.

[۱۸۴] (۱)- المنطق للمظفّر رحمه الله، ج ۱، ص ۵۱- ۵۳

[۱۸۵] (۱)- زمانیات عبارت از اموری است که در زمان واقع می‌شود و زمان ظرف برای آنها می‌باشد.

[۱۸۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۴۰- ۳۴۳؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۰- ۳۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۱۳- ۲۱۶

[۱۸۷] (۲)- و بنابراین احتمال که شرایط شرعیه، واقعیت باشند می‌تواند اشکال را حل کند.

[۱۸۸] (۳)- احتمال اینکه شرایط شرعیه واقعیاتی باشند که شارع از آنها کشف کرده و احتمال اینکه از امور اعتباریه باشند.

[۱۸۹] (۱)- تصوّر و تصدیق دو بخش از علمند ولی آنچه در اراده نقش دارد و محرّک عضلات به‌طرف مراد است، وجود علمی فایده یا همان تصدیق به فایده است.

[۱۹۰] (۱)- تذکر: این چهار امر که مرحوم نائینی آنها را خارج از محلّ نزاع دانست، از نظر حکم یکسان نیستند. بعضی امکان دارند ولی از محلّ نزاع خارجند و بعضی اصلًا امکان ندارند.

[۱۹۱] (۲)- یعنی درحقیقت، مرحوم نائینی محلّ نزاع را در همان قسم اوّل کلام مرحوم آخوند می‌دانند و در همان قسم هم قائل به

استحاله‌اند برخلاف مرحوم آخوند که در آنجا قائل به جواز شده‌اند.

[۱۹۲] (۱)- البته مقصود از شخصـی خـارجی این نیست که حتماً بایـد فرد باشـد، بلکه اگر افراد خارجیه‌ای هم موضوع برای قضـیه قرار گیرند- مثل اینکه بگوید:« أیّها المجتمعون فی هذا المجلس ...»- ظاهراً به‌نظر ایشان عنوان قضیه خارجیه تحقّق دارد، اگرچه در کلام ایشان تعبیر به« شخصیه جزئیه خارجیه» شده است که شامل افراد خارجیه- با عنوان اجتماع- نمی‌شود.

[۱۹۳] (۲)- و این انطباق چه‌بسا مورد نظر مولا نباشد و مولا به مصداقیت بعضی از افراد توجه نداشته باشد.

[۱۹۴] (۱)- فوائد مرحوم آخوند همراه با حاشیه ایشان بر فرائد الاصول به طبع رسیده است.

[۱۹۵] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۷۱- ۲۸۰ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۲۱- ۲۲۶

[۱۹۶] (۳)- همان چیزی که مرحوم آخوند در مورد شرایط متعلّق تکلیف بیان کرد.

[۱۹۷] (۱)- اشـکال این بود که اضافه از امور متضایفه است و معقول نیست که مضاف با وصف اضافه، الآن تحقّق داشته باشد ولی از مضاف الیه آن هیچ اثری نباشد. چون ذات مضاف- با قطع‌نظر از اضافه- محلّ بحث نیست.

[۱۹۸] (۲)- امّـا امر دوّم ایشـان صـحیح است و علل غائیه از محلّ بحث خارج می‌باشـند، زیرا وجود علمی آنها نقش در تحریک و تحقّق اراده دارند.

[۱۹۹] (۳)- بعید نیست که عبارت بخواهد بر همین احتمال اوّل دلالت کند.

[۲۰۰] (۱)- امّا امر چهارم ایشان درست است و علل عقلیه خارج از محلّ نزاع می‌باشـند بلکه شایـد از ابتدای امر هم توهم نمی‌شـد که علل عقلیه داخل در محلّ نزاع باشند، چون بحث در مورد شرایط شرعیه است.

[۲۰۱] (۱)- یادآوری: هریک از تقسیماتی که برای مقدّمه مطرح شد، در دو مرحله مورد بحث قرار می‌گرفت: ۱- آیا اصل تقسیم صحیح است؟ ۲- پس از پذیرفتن صحت تقسیم، کدام‌یک از اقسام داخل در محلّ نزاع و کدام‌یک خارجند؟

[۲۰۲] (۱)- چون ما مقدّمه صحت را به مقدّمه وجود ارجاع دادیم.

[۲۰۳] (۲)- مقـدّمه مقارن، ماننـد اسـتقبال قبله نسبت به صـلاهٔ و مقـدّمه متقـدّم ماننـد نصب نردبان برای بودن بر پشت‌بام و مقدّمه متأخّر، مانند غسل شب مستحاضه نسبت به روزه روز قبل.

[۲۰۴] (۱)- یعنی نزاع در اینکه آیا در باب اشکال شرط متأخّر کدام یک از اقسام مقدّمه داخل است؟

[۲۰۵] (۱)- همان گونه که در ابتـدای بحث مقـدّمه واجب اشاره کردیم در باب مقـدّمه واجب، قبل از ورود به بحث اصـلی- یعنی مقـدّمه واجب- مطالبی را به‌عنوان مقـدّمه مطرح کرده‌انـد که اتفاقاً بحث‌های مقدّمی در اینجا بیش از بحث اصـلی است. و در اینجا مطلب پنجم تحت عنوان« تقسیمات واجب» مورد بحث قرار می‌گیرد.

[۲۰۶] (۱)- المنطق للمظفّر رحمه الله، ج ۱، ص ۵۱- ۵۳

[۲۰۷] (۱)- مرحوم آخوند گاهی از این تعاریف به شرح الاسم و گاهی به تعریف لفظی تعبیر می‌کنند.

[۲۰۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۵۱

[۲۰۹] (۲)- رجوع شود به: حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایهٔ الاصول، که همراه کفایهٔ الاصول به طبع رسیده است. ج ۱، ص ۱۵۱ و قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۲۱۰] (۱)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیهٔ، ص ۷۹

[۲۱۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۵۲

[۲۱۲] (۲)- مطارح الأنظار، ص ۴۸ و ۴۹ و کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۵۲

[۲۱۳] (۱)- در بحث‌های مربوط به اراده گفتیم: اراده، به خلّاقیت نفس وجود پیـدا می‌کنـد و این عنایتی است که خداونـد به نفس

انسانی کرده و شعبه‌ای کوچک از خلّاقیت را در اختیار او قرار داده است.

[۲۱۴] (۲)- چون در باب امر، امر جانشین اراده و مأمور به جانشین مراد است.

[۲۱۵] (۱)- مانع این است که هر طبیبی نمی‌تواند این مراد را ایجاد کند.

[۲۱۶] (۱)- در روایات،« فقد دخل وقت الظهر و العصـر» و« فقد دخل وقت الصـلاتین» وارد شده است. وسائل الشیعهٔ، ج ۳،(باب ۴ من أبواب المواقیت، ح ۵ و ح ۸).

[۲۱۷] (۱)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۲۹۲- ۲۹۵ و مقالات الاصول، ج ۱، ص ۳۰۹ و ۳۱۰

[۲۱۸] (۱)- مناهـج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۴۹ و ۳۵۰؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۴۱ و ۴۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۲۲

[۲۱۹] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۵۰؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۴۱ و ۴۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲

[۲۲۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۵۰؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۴۱ و ۴۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲ و ۲۲۳

[۲۲۱] (۱)- قضیه شرطیه این خصوصیت را دارد که هریک از جزاء و شرط آن جمله مستقلی می‌باشند.

[۲۲۲] (۲)- همان‌طور که گاهی قرینه لفظی موجب تصـرّف در ظهور می‌شود، مثلًا در جمله« رأیت أسداً یرمی» قرینه لفظی« یرمی» سبب شده است تا« اسد» ظهور در رجل شجاع پیدا کرده و این ظهور قوی‌تر از ظهور« اسد» در حیوان مفترس بشود.

[۲۲۳] (۱)- در بحث معانی حرفیه گفتیم: معنای اسمی آن معنایی است که استقلال به مفهومیت داشته باشد. امّا معنایی که متقوّم به دو شـیء یا بیشتر باشـد، فاقـد اسـتقلال بوده و نمی‌توانـد اسـتقلال به مفهومیت داشـته باشد. مثلًا در جمله« زید فی الدار» سه واقعیت وجـود دارد: واقعیت زیـد، واقعیت دار و واقعیت ظرفیت دار برای زیـد. ولی واقعیت‌هـای زیـد و دار اسـتقلال به مفهومیت دارنـد امّا واقعیت ظرفیت دار برای زیـد، معنـایی حرفی است، زیرا این واقعیت، وابسـته به زیـد و دار است. به‌همین‌جهت، ظرفیتْ یـک معنـای حرفی به‌حساب می‌آید. بعث نیز استقلال به مفهومیت ندارد بلکه وابسته به سه شیء است: باعث، مبعوث و مبعوث الیه، لذا بعث هم یک معنای حرفی است.

[۲۲۴] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸۱ و نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۳۳۲ و ۳۳۵

[۲۲۵] (۲)- این جواب در بسیاری از موارد مورد نیاز است و با مسائل مختلف اصول سروکار دارد.

[۲۲۶] (۳)- مـا در مبـاحث حرفیه- به تبعیت از مرحوم اصـفهانی- پـذیرفتیم که معـانی حرفیه، واقعیـات غیر مسـتقل می‌باشـند و در مراتب وجودی از عَرَض هم پائین‌ترند، چون عرض فقط نیاز به معروض دارد، امّا معانی حرفیه حد اقل به دو چیز نیاز دارند.

[۲۲۷] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۸۹

[۲۲۸] (۲)- یعنی حتی ایجـاد در ذهن هم نیست، وجـود ذهنی قسیم وجود خـارجی است و هماننـد وجود خـارجی یـک واقعیت می‌باشد.

[۲۲۹] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۵ و ۴۶

[۲۳۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰

[۲۳۱] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳- ۱۵

[۲۳۲] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۵ و ۴۶

[۲۳۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳- ۱۵

[۲۳۴] (۱)- کلام مرحوم آخونـد اگرچه در ابتـدای امر مفیـد یـک چنین معنـایی نیست ولی ظـاهراً مطلبی است که ایشـان مطرح

کرده‌اند. رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳- ۱۵.

[۲۳۵] (۱)- واجب معلّقِ بنا بر قول مشهور.

[۲۳۶] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۲۹۵

[۲۳۷] (۱)- بایـد توجه داشت که معنـای اراده تشـریعیه این نیست که این مسـئله فقط در محـدوده شـرع است، بلکه اراده تشـریعیه به‌معنای اراده تقنینیه است و شامل اراده موالی عرفیه هم می‌شود. مولای عرفی هم وقتی می‌خواهد به عبدش دسـتوری بدهد، قبلًا آن را اراده می‌کند. او هم در نفسـش یک اراده تحقّق دارد که متعلّق آن عبارت از بعث و تحریک اعتباری- و به تعبیر ما« دستور صادر کردن»- است.

[۲۳۸] (۲)- ایشان می‌فرمود: انشاء، عبارت از یک امر نفسانی است. که الفاظ بعت، أنکحت و امثال آن، ابراز کننـده و اظهارکننـده آن امر نفسانی می‌باشند. رجوع شود به: محاضرات فی اُصول الفقه، ج ۱، ص ۸۹ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۶

[۲۳۹] (۱)- زیرا گفتیم: بین ایجاب و وجوب، فرق اعتباری وجود دارد و الّا واقعیت آنها یکی است.

[۲۴۰] (۱)- چون در اینجا که تیمم بدل از وضو تشریع شده، راه تخلّصی برای او هست.

[۲۴۱] (۱)- به عبارت دیگر: این دو فایده، در نفسیت و غیریت با هم فرق دارند.

[۲۴۲] (۲)- چون بحث ما در باب وجوب مقـدّمه، بحث در وجوب شـرعی و مولوی مقـدّمه است نه این که بحث در لابدّیت عقلیه باشـد، زیرا کسـی نیامده لابدّیت عقلیه را در مورد مقدّمه انکار کند. کسانی هم که ملازمه را انکار کرده‌اند، لابدّیت عقلیه را انکار نکرده‌انـد. به عبـارت دیگر: بـا اینکه در بحث مقـدّمه واجب نزاع در یـک مسـألهٔ عقلیه است امّـا طرفین ملازمه عبارت از دو وجوب شرعی مولـوی است. قائل بـه ملازمه، معتقـد اسـت بین دو وجـوب شـرعی ملازمه وجـود دارد و منکر ملازمه آن را نفی کرده و می‌گوید:« فقط لابدّیت عقلیه وجود دارد».

[۲۴۳] (۱)- منکر ملازمه هم می‌گوید:« مولایی که ذی المقدّمه را واجب کرده است، هیچ ضـرورتی ندارد که مقدّمه را هم واجب کند، بلکه همان لابدّیت عقلیه برای اتیان به مقدّمه کافی است».

[۲۴۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۴۵] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۷۹ و ۸۰

[۲۴۶] (۲)- همان.

[۲۴۷] (۱)- و آن جایی بود که اگر مقدّمه را تحصیل نمی‌کردیم، اتیان واجب در زمان وجوبش غیرممکن بود.

[۲۴۸] (۲)- مثل این که گفته شود:« واجب یا صلاهٔ است و یا صوم» و امثال این تقسیم.

[۲۴۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۶۱

[۲۵۰] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۵۱ و کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۶۰ و ۱۶۱

[۲۵۱] (۱)- زیرا وجوب مقـدّمه، غیری است و بالملازمه ثابت می‌شود و یکی از دو طرف ملازمه، وجوب ذی المقـدّمه است و قبل از موسم، حج واجب نیست.

[۲۵۲] (۱)- اگرچه مرحوم اصـفهانی در کلاـم خود مسألهٔ تصوّر را مطرح نکرده‌انـد ولی بایـد توجه داشت که با ذکر« تصـدیق به فایـده» در مقـام حصـر قوه عاقله به« تعقّل و ادراک تصـدیق به فایـده» هم نبوده‌انـد. بلکه خواسـته‌اند مثالی در این زمینه مطرح کرده باشند.

[۲۵۳] (۱)- بایـد تـوجه داشت که این بخش از کلاـم مرحـوم اصـفهانی، عین واجب معلّـق است، چون اراده تشـریعیه، همـان بعث اعتباری و وجوبی است که در واجب تحقّق دارد.

[۲۵۴] (۱)- نهایة الدّرایة، ج ۱، ص ۳۴۴- ۳۴۸

[۲۵۵] (۲)- این اشکال، مهم‌ترین اشکالی است که بر کلام مرحوم اصفهانی وارد است و اساس کلام ایشان را از بین می‌برد.

[۲۵۶] (۱)- حتّی در مسأله وجود هم می‌توان گفت:« اگرچه بین ممکن الوجود و واجب‌الوجود فاصله بسیار است ولی وجود مضاف الیه در هر دو یک معنا دارد با این فرق که همین وجود، در یک مورد وجوب پیدا کرده و در موارد دیگر اتّصاف به امکان دارد و این اختلاف‌ها ماهیت را تغییر نمی‌دهد».

[۲۵۷] (۱)- همان‌طور که مسأله تصوّر نیز به خلّاقیت نفس انسان حاصل می‌شود. تصوّر، وجود ذهنی است و کسانی که قائل به وجود ذهنی می‌باشند، معتقدند« وجود ذهنی دارای واقعیت است و یک امر تخیّلی نیست». و این وجود ذهنی را نفس انسان خلق کرده است.

[۲۵۸] (۲)- هرچند در بسیاری از موارد تحقّق دارد.

[۲۵۹] (۱)- این هم- مانند قاعده قبلی- به‌صورت یک قاعده کلّیه مطرح است.

[۲۶۰] (۱)- اگر نگوییم:« خود این‌ها هم افعال متعدّد هستند و اراده‌های متعدّد لازم دارند» ولی ما فعلًا به این جهتش کاری نداریم و این‌ها فعل واحد هم باشند مطلب ما ثابت می‌شود.

[۲۶۱] (۱)- چون بعث و انبعاث مانند کسر و انکسار است. اگر الآن کسر تحقّق پیدا کرد، انکسار هم همین‌الان تحقّق پیدا می‌کند.

[۲۶۲] (۱)- بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۱۸۶.

[۲۶۳] (۲)- در اینجا به دو نکته باید توجه داشت: ۱- این جواب با صرف‌نظر از جواب سابق است. ۲- درست است که مرحوم اصفهانی شاگرد مرحوم آخوند بوده است ولی بیان مرحوم آخوند می‌تواند به‌عنوان جواب از کلام محقّق اصفهانی رحمه الله واقع شود.

[۲۶۴] (۱)- همان گونه که اشاره کردیم، این مطلب با صرف‌نظر از جواب سابق است.

[۲۶۵] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۳

[۲۶۶] (۱)- راه حلّ اوّل همان راه حلّ صاحب فصول رحمه الله بود.

[۲۶۷] (۱)- که مشهور قائلند.

[۲۶۸] (۱)- یادآوری: ما در اصل تصویر شرط متأخّر و متقدّم با مرحوم آخوند موافقت کردیم ولی کیفیتی که مرحوم آخوند مطرح کرد مورد قبول ما واقع نشد ولی در اینجا ما با اصل مسئله کار داریم نه با کیفیت آن.

[۲۶۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۱۶۴

[۲۷۰] (۲)- در سه راه حلّ قبلی این مسئله به‌عنوان مسأله مسلّمی فرض شده بود که وجوب مقدّمه تابع وجوب ذی المقدّمه است. با حفظ این مسئله، صاحب فصول رحمه الله از راه واجب معلّق وارد شد و وقت را به‌عنوان شرط واجب دانست نه شرط وجوب و براساس همین مبنا وجوب حج را بعد از استطاعت، فعلی دانست تا بتواند مقدّمات آن- به تبعیت ذی المقدّمه- واجب شود. امّا مرحوم شیخ انصاری از راه واجب مشروط وارد شد با این مبنا که در تمام واجبات مشروط، قیود به مادّه مربوط است و محال است قیدی به هیئت ارتباط پیدا کند. پس وجوب حج در ماه شعبان- برای مستطیع- مسلّم است در نتیجه وجوب مقدّمه- به تبعیت وجوب ذی المقدّمه- تحقّق دارد. مرحوم آخوند هم که مسأله شرط متأخّر را مطرح کردند با حفظ تبعیت وجوب مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه بود و نتیجه این شد که وقت در باب حج شرط متأخّر برای وجوب است و چون مکلّف یقین به تحقّق این شرط دارد، پس وجوب حج از حین استطاعت فعلیت پیدا می‌کند و به تبعیت آن، مقدّمات هم واجب می‌شود.

[۲۷۱] (۱)- رجوع شود به: وسائل الشیعة، ج ۷،(باب ۱۶ من أبواب ما یمسک عنه الصائم).

[۲۷۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷

[۲۷۳] (۱)- شاهد اینکه استطاعت امر اختیاری است این است که اگر کسی« حجّ عن استطاعة» را نذر کند، حتماً باید تحصیل استطاعت کند.

[۲۷۴] (۱)- باید توجه داشت که آن راهی که ما ذکر کردیم، به‌عنوان راه تخلّص بود، یعنی در مثال« إن جاءك زید یوم الجمعة فأکرمه» اگر مکلّف بداند که زید حتماً روز جمعه خواهد آمد و از طرفی هم بداند که اگر وسیله اکرام را قبل از روز جمعه فراهم نکند، در روز جمعه قادر به اکرام نخواهد بود، در این صورت لزوم عقلی مقدّمه ثابت می‌شود و الّا معمولًا تا زمانی که تکلیفْ تحقّق نداشته باشد، مقدّمه هم واجب نخواهد بود.

[۲۷۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۷

[۲۷۶] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۸ و ۴۹

[۲۷۷] (۱)- کفایة الاصول، با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۲۵

[۲۷۸] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۹

[۲۷۹] (۱)- البته باید توجه داشت که تقیید مطلق منافاتی با اطلاق ندارد، همان‌طور که تخصیص عام منافاتی با عمومیت ندارد. و به‌عبارت دیگر: تقیید، کشف از عدم اطلاق نمی‌کند، تخصیص هم کاشف از عدم عمومیت نیست.

[۲۸۰] (۱)- تذکر: در باب عام هم گاهی عام، شمولی است، مثل:« أکرم کلّ عالم» و گاهی بدلی است، مثل« أکرم مَنْ شئت». کلمه« کلّ» بر عموم استغراقی و کلمه« مَنْ» بر عمومی بدلی دلالت می‌کند.

[۲۸۱] (۱)- المنطق للمظفّر، ج ۱، ص ۱۰۱

[۲۸۲] (۱)- البته مرحوم شیخ انصاری در اینجا باید آن خصوصیتی را که ما مطرح کردیم، اضافه کنند که شرطیت مجیء زید برای وجوب اکرام به نحو شرط متأخّر نیست، چون شرط متأخّر، کم تحقّق پیدا می‌کند و اکثریت شرایط را شرایط مقارن تشکیل می‌دهند.

[۲۸۳] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۹

[۲۸۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰

[۲۸۵] (۲)- ایشان از شاگردان مبرّز مرحوم آخوند بوده و حاشیه‌ای بر کفایه نوشته است که از بهترین و دقیق‌ترین حواشی کفایه است.

[۲۸۶] (۱)- به‌همین‌جهت، یکی از مبادی اراده،« تصدیق به فایده مراد» است.

[۲۸۷] (۱)- الذاریات: ۵۶، کسره در(لِیَعْبُدونِ) علامت یاء متکلم است.

[۲۸۸] (۲)- العنکبوت: ۴۵.

[۲۸۹] (۳)- وسائل الشیعة، ج ۳(باب ۱۲ من أبواب النوافل)

[۲۹۰] (۴)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۲۹۱] (۵)- مستدرك الوسائل، ج ۳، ص ۴۳ و ۴۷.

[۲۹۲] (۱)- کفایة الأصول، ج ۱، ص ۱۷۱ و ۱۷۲.

[۲۹۳] (۱)- کفایة الاصول، ص ۱۷۰- ۱۷۲

[۲۹۴] (۱)- البقرة: ۱۸۳.

[۲۹۵] (۱)- الحجّ: ۲۸.

[۲۹۶] (۱)- قال فی أجود التقریرات(ج ۱، ص ۱۶۶): المشهور فی تعریفهما أنّ الواجب النفسی هو الواجب لا لأجل واجب آخر و الواجب الغیری ما وجب لواجب آخر.

[۲۹۷] (۱)- این بحث در ذیل مباحث واجب نفسی و غیری مورد بررسی بیشتری قرار خواهد گرفت.

[۲۹۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۷۳.

[۲۹۹] (۱)- که ما نپذیرفتیم.

[۳۰۰] (۱)- از اینکه مرحوم شیخ انصاری در مقام جواب از« مسأله تمسک به اطلاق برای اثبات نفسیت واجب» برآمده‌اند استفاده می‌شود که همزمان با شیخ انصاری رحمه الله یا قبل از ایشان هم بزرگانی قائل به این مسئله بوده‌اند. بنابراین باید قبل از مرحوم آخوند نیز بزرگانی قائل به این مسئله بوده باشند، چون مرحوم آخوند شاگرد شیخ انصاری رحمه الله بوده است.

[۳۰۱] (۲)- حروف- بنا بر نظر مشهور و شیخ انصاری رحمه الله- دارای وضع عام و موضوع له خاص است، یعنی واضع وقتی خواسته کلمه« مِنْ» را وضع کند، مفهوم کلّی« الابتداء» را تصوّر کرده ولی لفظ« مِنْ» را برای آن کلّی وضع نکرده بلکه برای مصادیق این مفهوم کلّی وضع کرده است. ابتدای حرکت از بصره، ابتدای حرکت از کوفه، ابتدای حرکت از قم، ابتدای مطالعه، ابتدای غذا خوردن و سایر کارهایی که ابتدای واقعی دارند، از مصادیق ابتدا و به‌عنوان موضوع له برای لفظ« مِنْ» می‌باشند. و به‌عبارت دیگر: واضع- به وضع واحد- لفظ« مِنْ» را برای میلیاردها معنا وضع کرده است و طبق این مبنا، لفظ« مِنْ» یک مشترک لفظی است که میلیاردها معنا دارد.

[۳۰۲] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۶۷

[۳۰۳] (۱)- مراد از اراده حقیقیه، همان طلب حقیقی است. مرحوم آخوند در باب طلب و اراده فرمودند: طلب و اراده در تمام مراحل دارای یک معنا هستند فقط در مقام انصراف با هم فرق دارند. اراده، انصراف به اراده حقیقیه دارد امّا طلب، انصراف به طلب انشائی دارد. پس طلب انشائی غیر از طلب حقیقی است.

[۳۰۴] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۱۷۴

[۳۰۵] (۱)- که مرحوم شیخ انصاری می‌فرمود.

[۳۰۶] (۲)- که مرحوم آخوند فرمود.

[۳۰۷] (۱)- و واقع هم همین است و نظر مرحوم آخوند در ارتباط با معانی حرفیه غیر قابل قبول است.

[۳۰۸] (۲)- رجوع شود به: تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۱ و ۴۲ و مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۹۹- ۱۰۱

[۳۰۹] (۳)- یادآوری: بحث در این بود که آیا در دوران بین نفسیت و غیریت، از ناحیه اصول لفظی- مثل أصالهٔ الاطلاق- یا حکم عقل، راهی برای استکشاف نفسیت وجود دارد؟ مرحوم آخوند برای اثبات نفسیت به اصالهٔ الاطلاق تمسک می‌کرد. مرحوم شیخ انصاری تمسک به اصالهٔ الاطلاق را رد می‌کرد و مرحوم آخوند کلام شیخ انصاری را رد می‌کرد. و به‌نظر ما هم کلام مرحوم آخوند و هم کلام مرحوم شیخ انصاری قابل مناقشه بود.

[۳۱۰] (۱)- اگر وضو واجب نفسی باشد، دو تکلیف مستقل و غیر مرتبط به هم وجود دارد و اگر واجب غیری باشد، تکلیف دوّم برای رسیدن به تکلیف اوّل- که قطعاً نفسی است- می‌باشد.

[۳۱۱] (۱)- آن دو خصوصیت این بود: ۱- هر واجب غیری یک واجب مشروط است یعنی وجوب واجب غیری، مشروط به وجوب یک واجب نفسی است. ۲- وجود واجب نفسی مشروط به وجود واجب غیری است.

[۳۱۲] (۲)- به‌لحاظ اینکه مقدّمات حکمت در آن جریان ندارد.

[۳۱۳] (۳)- و آن این بود که وجود واجب نفسی مشروط به وجود واجب غیری است.

[۳۱۴] (۱)- به‌لحاظ اینکه مقدّمات حکمت در هیچ‌کدام از آن دو جریان ندارد.

[۳۱۵] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۰- ۲۲۲ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۶۹

[۳۱۶] (۲)- که وجوب مقدّمه، مترشح از وجوب ذی المقدّمه است.

[۳۱۷] (۱)- در بحث‌های گذشته گفتیم: وجوبی که در باب مقدّمه مورد بحث است، وجوب شرعی مولوی است اگرچه بعضی از آثار- مثل استحقاق عقوبت و ...- برآن مترتّب نمی‌شود ولی این امر موجب خروج آن از شرعیت و مولویت نمی‌شود. امّا لزوم عقلی مقدّمه و لابدیت عقلیه آن نمی‌تواند محلّ نزاع باشد و کسی هم آن را انکار نکرده است. لذا نزاع در این است که آیا بین وجوب شرعی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مقدّمه ملازمه وجود دارد؟

[۳۱۸] (۱)- ولی این نمی‌تواند به‌عنوان ضابطه مقدّمیت مطرح باشد.

[۳۱۹] (۱)- مرحوم نائینی می‌فرمود: همه واجبات غیری، به‌عنوان واجب مشروط هستند. با این تفاوت که شرط در اینجا یک تکلیف است، مثلًا وجوب وضو مشروط به وجوب صلاهٔ است. امّا شرط در سایر واجبات مشروط، تکلیف نیست، مثلًا صلاهٔ نسبت به زوال، واجب مشروط است. حج نسبت به استطاعت واجب مشروط است. و زوال و استطاعت، تکلیف نیستند. امّا شرط در واجب غیری عبارت از وجوب واجب نفسی- که یک تکلیف است- می‌باشد.

[۳۲۰] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۰.

[۳۲۱] (۱)- البته ما علت و معلولیت را نپذیرفتیم.

[۳۲۲] (۲)- در آنجا فرمودند: اگر مولا گفت:« ادخل السوق» و برای ما ثابت نشد که آیا مفاد هیئت افعل، خصوص وجوب است یا با استحباب هم سازگار بوده و حمل بر وجوب، قرینه می‌خواهد؟ ما از یک راهی می‌توانیم مسأله وجوب را استفاده کنیم و آن این است که وقتی مولا- دستوری را به‌صورت هیئت افعل صادر کرد و عبد متحیر شد که آیا این دستور به نحو وجوبی است یا استحبابی؟ عقل و عقلاء می‌گویند: دستور مولا به‌عنوان حجّتی است که از ناحیه مولا تمام است و عبد نمی‌تواند با احتمال استحبابی بودن، دستور مولا را مخالف کند و اگر مولا او را مؤاخذه کرد، بگوید:« برای من احراز نشده بود که آیا این دستور شما وجوبی است یا استحبابی؟ و تا زمانی که وجوبی بودن آن احراز نشود، موافقت آن لازم نیست»، عقل و عقلاء می‌گویند: دستور مولا نباید بدون جواب باقی بماند. این درحقیقت شبیه یک احتیاط لزومی عقلی و عقلایی می‌شود که مقتضای آن، این است که با هیئت افعل، معامله وجوب شود. مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۵۶ و ۲۵۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۳۲۳] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۷۲؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۴۳ و ۲۴۴

[۳۲۴] (۲)- یادآوری: بحث تردید بین نفسیت و غیریت واجب، در جایی است که ما دو واجب داشته باشیم.

[۳۲۵] (۱)- زیرا مرحوم نائینی می‌فرمود: در واجب غیری دو اشتراط وجود دارد: ۱- وجوب واجب غیری مشروط به وجوب واجب نفسی است. ۲- وجود واجب نفسی مشروط به وجود واجب غیری است. در ما نحن فیه اشتراط اوّل اثری ندارد زیرا فرض این است که وجوب صلاهٔ، فعلیت پیدا کرده و شرطش- که عبارت از زوال است- تحقّق پیدا کرده است.

[۳۲۶] (۱)- ولی عنوان نفسیت ثابت نمی‌شود اگرچه آثار واجب نفسی برآن مترتّب می‌شود.

[۳۲۷] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲ و ۲۲۳ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۷۰

[۳۲۸] (۱)- مثال را هم روی وضو پیاده نمی‌کنیم تا شما خیال کنید به‌عنوان یک قاعده کلّی در تمامی موارد مسأله وضو جریان دارد.

[۳۲۹] (۲)- فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۵۹- ۴۶۲

[۳۳۰] (۳)- کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۲۲۸

[۳۳۱] (۴)- فوائد الاصول، ج ۴، ص ۱۴۳

[۳۳۲] (۱)- تحقیق این مطلب در بحث اقل و اکثر ارتباطی مطرح خواهد شد.

[۳۳۳] (۱)- قال المحقّق النائینی رحمه الله: ... ففی هذا القسم یرجع الشک فی غیریهٔ الوضوء و نفسیته إلی الشک فی اشتراطه بالزوال و عدم اشتراطه ... و حینئذٍ یکون من أفراد الشک بین المطلق و المشروط و قد تقدّم أنّ مقتضی الأصل العملی هو الاشتراط، للشک فی وجوبه قبل الزوال و أصالهٔ البراءهٔ تنفی وجوبه کما تنفی شرطیهٔ الصلاهٔ بالوضوء، و لا منافاهٔ بین إجراء البراءهٔ لنفی وجوب الوضوء قبل الزوال و إجراء البراءهٔ لنفی قیدیته للصلاهٔ کما لا یخفی. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۳

[۳۳۴] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۴

[۳۳۵] (۱)- همان گونه که قبلًا هم اشاره کردیم، این مثالها فرضی است.

[۳۳۶] (۱)- همان‌طور که اشاره کردیم، دلیل دوّم مرحوم آخوند به همان دلیل اوّل برگشت می‌کند و در واقع ایشان برای اثبات مدّعای خود، دلیل عقل را مطرح کرده‌اند، زیرا این عقل است که می‌گوید:« موافقت و مخالفت واجب غیری، تأثیری در قرب و بعد ندارد». پس نتیجه هر دو دلیل این است که عقل حکم می‌کند که بین واجب نفسی و غیری فرقی وجود دارد.

[۳۳۷] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸، ص ۵۴،(باب ۳۲ من أبواب وجوب الحج و شرائطه) و بحارالأنوار، ج ۹۸ ص ۳۶،(باب ۵ من أبواب زیارهٔ الحسین علیه السلام، ح ۴۸).

[۳۳۸] (۳)- مرحوم آخوند این راه را به‌عنوان راه دوّم مطرح کرده‌اند.

[۳۳۹] (۱)- مجمع البحرین، ماده« حمز»

[۳۴۰] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۷۵- ۱۷۸

[۳۴۱] (۱)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۹، ص ۲۹۳- ۲۹۶

[۳۴۲] (۲)- در این زمینه کتاب‌هایی به‌عنوان« تجسم اعمال» نوشته شده است.

[۳۴۳] (۳)- آل عمران: ۳۰

[۳۴۴] (۱)- الزلزال: ۷ و ۸

[۳۴۵] (۲)- این مطلب در بعضی از تفاسیر به‌عنوان« قیل» و در مجمع البیان و نور الثقلین نیز از ابن مسعود نقل شده است.

[۳۴۶] (۱)- و فرض ما هم این است که مسأله تجسّم اعمال در کار نیست.

[۳۴۷] (۲)- و در این فرض، کاری به واجبات غیریه هم نداریم.

[۳۴۸] (۳)- النحل: ۱۸.

[۳۴۹] (۱)- هرچند نحوه مالکیت مولا با نحوه مالکیت خداوند قابل مقایسه نیست.

[۳۵۰] (۱)- چون ضرورتی نبوده است که مقدّمات قبلًا آماده شود.

[۳۵۱] (۱)- مثل صلاهٔ، طواف و صوم ماه رمضان که برای جنبْ مشروط به غسل جنابت یا تیمم بدل از غسل جنابت است.

[۳۵۲] (۱)- اگرچه بنا بر مبنای معروف.

[۳۵۳] (۲)- رجوع شود به: سفینهٔ البحار، ج ۸، ص ۵۱۳ و ۷۵۵ و ج ۶، ص ۶۳۷

[۳۵۴] (۳)- امّا واجبات نفسیه، گاهی تعبّدی و گاهی توصّلی می‌باشند. مثلًا اداء دین و دفن میت، از واجبات نفسیه توصلیه می‌باشند ولی غسل میت و صلاهٔ میت از واجبات نفسیه تعبّدیه‌اند.

[۳۵۵] (۴)- در مقابل واجبات تعبّدیه که در آنها قصد قربت معتبر است. حال قصد قربت را به هر معنایی فرض کنیم.

[۳۵۶] (۱)- زیرا« الوضوء نور فی کلّ حال» و در مورد وضوی تجدیدی هم« الوضوء علی الوضوء نور علی نور». البته تعبیرات در مورد غسل جنابت، مانند تعبیرات باب وضو نیست.

[۳۵۷] (۱)- مثلًا امر متعلّق به صلاهٔ، به عبادت و امر متعلّق به اداء دین و دفن میت، به غیر عبادت تعلّق گرفته است.

[۳۵۸] (۱)- اجزاء وضو عبارتند از: غسل وجه، غسل یدین، مسح رأس، مسح رجلین و قصد قربت.

[۳۵۹] (۱)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۳۲۷- ۳۲۹

[۳۶۰] (۲)- البته این مسئله، یک مسأله مسلّمی نیست و باید در جای خودش بحث شود که آیا اگر مأمور به دارای اجزاء بود، امر هم صاحب اجزاء می‌شود یا نه؟

[۳۶۱] (۱)- البته این مسئله، یک مسأله مسلّمی نیست و باید در جای خودش بحث شود. که آیا اگر مأمور به دارای اجزاء بود، امر هم صاحب اجزاء می‌شود یا نه؟

[۳۶۲] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۸ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۷۵

[۳۶۳] (۱)- مرحوم حاجی سبزواری می گوید:« تقیّدٌ جزءٌ و قیدٌ خارجٌ».

[۳۶۴] (۱)- لذا معنای مرکّب، صِرف بودن اجزاء نیست، بلکه ارتباط بین اجزاء مطرح است به‌طوری که اگر یک جزء از یک مرکّب ده‌جزئی تحقّق پیدا نکند گویا آن مرکّب تحقّق پیدا نکرده است.

[۳۶۵] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۸۵- ۳۸۶؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۷۳- ۷۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۵۳- ۲۵۵

[۳۶۶] (۲)- یادآوری: بحث در مورد اشکالی بود که نسبت به عبادیت طهارات سه‌گانه مطرح شده بود که ما تاکنون برای حلّ اشکال، دو راه حل مطرح کردیم: یکی راه حلّ مرحوم عراقی و دیگری راه حلّ مرحوم نائینی. و هر دو راه مورد مناقشه قرار گرفت.

[۳۶۷] (۱)- تذکر: اشکال فوق بر مرحوم نائینی وارد نیست زیرا ایشان دایره متعلّق را توسعه داده و امر ضمنی را شامل شرایط هم می‌دانستند هرچند ما اصل حرف ایشان را نپذیرفتیم.

[۳۶۸] (۲)- بحث ترتّب- که در آینده مطرح خواهد شد- نیز مبتنی بر همین مسئله است که« عبادت، نیاز به امر دارد».

[۳۶۹] (۱)- خواه معبود، پروردگار باشد که اهلیت برای عبادت دارد و یا بت و امثال آن باشد که بت‌پرستان به‌عنوان معبود خود می‌دانستند. و ما عمل آنها را شرک در عبادت می‌دانیم. همان شرکی که جاهلیت زمان پیامبر صلی الله علیه و آله گرفتار آن بودند، زیرا آنها خداوند را قبول داشتند لذا وقتی از آنها سؤال می‌شد که چرا بت می‌پرستید؟ می گفتند:(ما نعبدهم إلّا لیقرّبونا إلی اللَّه زلفی)[الزمر: ۳]، و بت‌پرستی را وسیله قرب به خداوند می‌دانستند. و نسبت به ذات خداوند و خلاقیت حضرتش مشکلی نداشتند.(و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض لیقولُنّ اللَّه)، لقمان: ۲۵.

[۳۷۰] (۱)- مخصوصاً که این همه در روایات تعبیر به« قرب» و« تقرّب» شده است. مثلًا در حدیث قدسی وارد شده است:« ما زال العبد یتقرّب إلیّ بالنوافل»[جامع الأخبار، ص ۸۱] معنای تقرّب همین است که انسان عملی را به‌عنوان اینکه او را به خدا نزدیک می کند انجام دهد.

[۳۷۱] (۱)- و هرکدام از آنها عنوان خاصی را در ارتباط با زمان یا مکان یا بعضی از خصوصیات دیگر دارد امّا استحباب وضو در ارتباط با هیچ‌چیز دیگر نیست. نفس وضو در جمیع حالات و یا جمیع شرایط، دارای استحباب نفسی است.

[۳۷۲] (۲)- مثلًا بنا بر قول به عدم جواز بدار، چنانچه انسان در اوّل وقت عذری داشته باشد نمی‌تواند تیمم کرده و نماز بخواند بلکه باید علم یا اطمینان داشته باشد که عذر او مستوعب وقت است. بنابراین اگر با نبودن چنین علم و اطمینانی، در اوّل وقت تیمم کند، تیمّم او مشروع نبوده و جنبه عبادت و مقرّبیت ندارد.

[۳۷۳] (۱)- فلاح السائل، ص ۱۲۷.

[۳۷۴] (۲)- التهذیب، ج ۱، ص ۳۸۴(باب ۱۹، الحیض و الاستحاضة و النفاس، ح ۶).

[۳۷۵] (۱)- همان‌طور که گفتیم: قائل به وجوب مقدّمه، وجوب آن را شرعی و غیری می‌داند.

[۳۷۶] (۲)- یادآوری: قصد قربت داخل در دایره امر استحبابی نیست. همان‌طور که مرحوم آخوند می‌فرمود: قصد قربت نمی‌تواند داخل در دایره متعلّق باشد و امر به نفس اجزاء بدون قصد قربت تعلّق گرفته است ولی ما از خارج به دست آورده‌ایم که باید این اجزاء را به داعویت امر و به قصد قربت انجام داد. بدون اینکه خود این داعویت داخل در اجزاء باشد.

[۳۷۷] (۱)- زیرا ما گفتیم:« ما نمی‌خواهیم مسأله داعویت امر را انکار کنیم بلکه می‌خواهیم بگوییم: مسأله داعویت، به‌عنوان مقوّم عبادت نیست. امّا در جایی که امر وجود دارد، اگر کسی عبادت را به داعی امتثال امر آن اتیان کند، تردیدی در صحت عبادت او نیست».

[۳۷۸] (۲)- ما در مباحث گذشته این معنا را مورد تحقیق قرار داده و گفتیم: امر غیری گویا وجودش کالعدم است. نه مسأله موافقت و استحقاق مثوبتی به دنبال آن مطرح است و نه مخالفت و استحقاق عقوبت. هرچند ما در واجبات نفسیه، استحقاق مثوبت را قائل شویم.

[۳۷۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۷۸. ذکر این نکته لازم است که عبارت کفایه در اینجا به‌صورت« لا حیث انّه ...» است که« لا» در آن زاید و نادرست است.

[۳۸۰] (۱)- مگر بنا بر آن وجوهی که در سایر عبادات نیز مطرح است، مثل ریا و امثال آن.

[۳۸۱] (۱)- مرحوم آخوند این تقسیم را بعد از امر چهارم ذکر کرده‌اند و درحقیقت، امر چهارم را در ضمن مباحث تقسیمات واجب مطرح کرده‌اند. حضرت استاد« دام ظلّه» نیز- با توجه به اینکه مباحث خود را بر ترتیب کفایة الاصول مطرح کرده‌اند- از مرحوم آخوند تبعیت کردند ولی اشاره فرمودند که گویا مرحوم آخوند این مطلب را فراموش کرده و پس از اتمام امر چهارم متذکر آن شده‌اند. درهرصورت ما برای انسجام بیشتر کتاب، این تقسیم را قبل از امر چهارم مطرح کردیم.

[۳۸۲] (۱)- الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیّة، ص ۸۲

[۳۸۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹۴ و ۱۹۵

[۳۸۴] (۱)- نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۴۰۸ و ۴۰۹

[۳۸۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۱.

[۳۸۶] (۱)- مثل این که کسی نذر کرده باشد یک واجب اصلی را انجام دهد.

[۳۸۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹۵ و ۱۹۶

[۳۸۸] (۲)- نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۴۰۹ و ۴۱۰

[۳۸۹] (۱)- روشن است که بحث مذکور در صورتی مطرح است که ما مسأله ملازمه و وجوب غیری مقدّمه را بپذیریم و الّا جایی برای بحث فوق وجود ندارد.

[۳۹۰] (۱)- تعبیر ما به« تبعیت» با توجه به این است که ما مسأله« ترشح» و« معلولیت» را نپذیرفتیم.

[۳۹۱] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۱.

[۳۹۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۳۹۳] (۱)- معالم الدین، ص ۷۱

[۳۹۴] (۲)- مثل اینکه گفته شود:« أکرم زیداً حینما جاءک» یا« أکرم زیداً حال ما جاءک».

[۳۹۵] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۸۱

[۳۹۶] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۷۲

[۳۹۷] (۱)- يادآوری: مشهور قائل بودند که وجوب غیری مقدّمه، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی ذی المقدّمه است. در مقابل این قول سه نظریه دیگر وجود دارد: صاحب معالم رحمه الله معتقد بود: وجوب غیری مقدّمه مطلقاً مشروط به اراده ذی المقدّمه است. و در اینجا نظریه‌ای که به شیخ انصاری رحمه الله نسبت داده شده مطرح می‌شود.

[۳۹۸] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۸۱ و ۱۸۲

[۳۹۹] (۲)- مطارح الأنظار، ص ۷۲

[۴۰۰] (۳)- خواه عبادیت، در مقدمیتش دخالت داشته باشد- مثل طهارات سه‌گانه نسبت به نماز- و یا دخالت نداشته باشد ولی مکلّف بخواهد آن را در خارج به‌عنوان عبادت انجام دهد، مثل اداء دین و سایر واجبات توصّلی.

[۴۰۱] (۱)- اگرچه ما وجوب غیری مقدّمه را از راه ملازمه عقلیه ثابت می‌کنیم ولی طرفین ملازمه- چه از ناحیه ذی المقدّمه و چه در ناحیه مقدّمه- وجوبشان شرعی مولوی است ولی یکی نفسی و دیگری غیری است.

[۴۰۲] (۱)- احتمال اوّل این بود که قصد توصّل به‌عنوان شرط برای اصل وجوب باشد و احتمال دوّم این بود که قصد توصّل به‌عنوان قضیه حینیه در اصل وجوب مدخلیت داشته باشد.

[۴۰۳] (۱)- احتمال سوّم این بود که ما« قصد توصّل» را به‌عنوان شرط برای واجب بدانیم نه اینکه شرط برای وجوب بدانیم یا به‌صورت قضیه حینیه آن را مرتبط با وجوب بدانیم. یعنی در جمله« یجب علیك نصب السلّم مع قصد التوصّل» قید« مع قصد التوصّل» قید برای واجب- یعنی« نصب السلّم»- باشد نه اینکه دخالتی در وجوب داشته باشد. در این صورت، قید مذکور مانند قیدیت طهارت نسبت به صلاة در« صلّ مع الطهارة» است. و فرقشان این است که قید واجب، تحصیلش لازم است امّا قید وجوب لزوم تحصیل ندارد.

[۴۰۴] (۱)- که شاید هم چنین باشد.

[۴۰۵] (۱)- رجوع شود به: كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۸۳ و ۱۸۴

[۴۰۶] (۲)- مراد از مشهور، مشهور بین قائلین به ملازمه است، چون معلوم نیست اصل ملازمه و وجوب مقدّمه، مشهور باشد.

[۴۰۷] (۳)- همان‌طور که اگر این مقدّمه از اوّل دارای حکم اباحه بود، وقتی مقدّمیت برای واجب پیدا کرد، محکوم به وجوب غیری خواهد شد.

[۴۰۸] (۱)- البته اصل ذی المقدّمه- یعنی حفظ نفس محترمه- مورد توجّه و التفات او بوده است.

[۴۰۹] (۱)- يادآوری: مشهور بین قائلین به ملازمه و وجوب غیری مقدّمه این بود که وجوب غیری مقدّمه در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی ذی المقدّمه است. در مقابل این قول، سه نظریه وجود دارد: نظریه صاحب معالم رحمه الله نظریه شیخ انصاری رحمه الله و نظریه صاحب فصول رحمه الله.

[۴۱۰] (۱)- الفصول الغروية فی الاصول الفقهيّة، ص ۸۶

[۴۱۱] (۱)- البته این بدان معنا نیست که احتمال دوّم ازنظر مقام ثبوت بحثی ندارد، بلکه در مقام ثبوت آن‌هم بحث شده است با این تفاوت که اوّلًا: وضوح استحاله احتمال دوّم در مقام ثبوت مانند استحاله احتمال اوّل در مقام ثبوت نیست و نیاز به تبیین دارد. ثانیاً: اشکالاتی که در مورد احتمال دوّم مطرح است قابل جواب می‌باشد.

[۴۱۲] (۱)- در اوایل بحث مقدّمه واجب، نزاعی بود که آیا اگر مرکّبی، مأمور به واقع شد، اجزاء داخلیه آن مرکّب دارای عنوان مقدّمیت هستند یا نه؟ اشکال تسلسل مبتنی بر این است که ما در آن بحث قائل شویم که هر جزئی علاوه بر این که جزئیت برای

کلّ دارد، مقدّمیت برای آن‌هم دارد.

[۴۱۳] (۱)- که ایصال با واو عطف بر مقدّمه شده باشد.

[۴۱۴] (۲)- تفصیل بیشتر این مسئله در اوایل بحث مقدّمه واجب مطرح گردید.

[۴۱۵] (۳)- زیرا مقدّمه موصله وقتی تحقق پیدا می‌کند که ذی المقدّمه تحقق پیدا کرده باشد.

[۴۱۶] (۱)- چون ذی المقدّمه برای هریک از این ده مقدّمه به قید ایصال، جنبه مقدّمیت دارد.

[۴۱۷] (۱)- مرحوم آخوند در اوایل بحث مقدّمه واجب فرمودند: کسی خیال نکند که وجوب غیری به نفس عنوان مقدّمه تعلّق گرفته است بلکه وجوب غیری به« نصب نردبان» تعلّق گرفته است ولی علت وجوب آن عبارت از مسأله مقدّمیت است. پس حیثیت مقدّمیت، به‌عنوان حیثیت تعلیلی مطرح است نه اینکه خودش متعلّق حکم باشد. پس همان‌طور که« نصب نردبان» وجوب غیری دارد، اگر« بودن بر پشت‌بام» هم به‌عنوان مقدّمه مقدّمه، وجوب غیری پیدا کند، خود« بودن بر پشت‌بام» وجوب غیری دارد نه عنوان مقدّمه مقدّمه.

[۴۱۸] (۱)- درر الفوائد، ص ۱۱۹

[۴۱۹] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۳۴۰- ۳۴۴ و مقالات الاصول، ج ۱، ص ۳۲۸- ۳۳۶

[۴۲۰] (۱)- یادآوری: در مورد اینکه آیا مراد صاحب فصول رحمه الله از مقدّمه موصله چیست؟ دو احتمال وجود داشت: ۱- قید ایصال، شرطیت برای وجوب غیری مقدّمی داشته باشد. ۲- قید ایصال به‌عنوان قید برای واجب غیری باشد نه برای وجوب غیری. در بحث‌های گذشته روشن گردید که احتمال اوّل در همان مقام ثبوت دچار اشکال استحاله است و نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد. امّا در ارتباط با احتمال دوّم بحث‌هایی مطرح شد و نتیجه این شد که در مقام ثبوت، اشکالی به آن وارد نیست. حال در اینجا بحث است که آیا در مقام اثبات هم اشکالی ندارد یا اینکه دارای اشکال است؟ زیرا این‌گونه نیست که هرچه در مقام ثبوت، ممکن بود، در مقام اثبات هم واقعیت داشته باشد، بلکه شاید مدّعی نتواند ادّعای خود را اثبات کند.

[۴۲۱] (۱)- و اگر بخواهد اختیاری باشد، تسلسل لازم می‌آید.

[۴۲۲] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۴- ۱۸۶

[۴۲۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۶ و ۱۸۸

[۴۲۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۷ و ۱۸۸

[۴۲۵] (۱)- مرحوم آخوند در اینجا مسأله تعلّق وجوبین به غایت را مطرح نمی‌کند، آن‌طور که بر صاحب فصول رحمه الله اشکال شد.

[۴۲۶] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۹- ۱۹۱

[۴۲۷] (۱)- یادآوری: در مسأله مقدّمه واجب که ما ملازمه را مطرح می‌کنیم طرفین ملازمه، دو امر شرعی می‌باشند ولی حاکم به ملازمه عبارت از عقل است بنابراین نزاع در یک مسأله عقلی محض است.

[۴۲۸] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۰۰ و ۴۰۱؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۸۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۶۷- ۲۶۹

[۴۲۹] (۱)- همان‌طور که اگر چیزی حرام شود، نقیضش واجب می‌شود. البته نقیض آن، نه ضدّش که در مسأله ضدّ مطرح است.

[۴۳۰] (۲)- زیرا بین وجود و عدم، تناقض وجود دارد.

[۴۳۱] (۱)- به خلاف نهی متعلّق به معامله.

[۴۳۲] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۷۸ سطر ۲۷ و ۲۸

[۴۳۳] (۱)- البته خود تعبیر ما به« فرد» هم دارای مسامحه است.

[۴۳۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۹۳- ۱۹۴

[۴۳۵] (۱)- مضافاً به اینکه رکن اوّل این معنا هم محلّ اشکال بود. رکن اوّل این بود که« عدم احد ضدین، به‌عنوان مقدّمه برای فعل ضدّ دیگر باشد» و اگر مقدّمیت مطرح نباشد، مسأله ازاله و صلاهٔ، مخصوص به بحث ضد شده و ارتباطی با بحث مقدّمه واجب پیدا نمی‌کند.

[۴۳۶] (۱)- در استنباط حکم کلّی فرعی الهی، فرقی بین نفی و اثبات نیست. همان‌طور که قائل به وجوب صلاهٔ جمعه، حکم کلّی فرعی الهی را استنباط کرده است، قائل به عدم وجوب صلاهٔ جمعه هم حکم کلّی فرعی الهی را استنباط کرده است.

[۴۳۷] (۱)- در این که آیا اصرار بر صغیره چگونه تحقّق پیدا می‌کند؟ وجوه مختلفی مطرح شده است، مثل این که دو گناه صغیره انجام دهد و یا یک گناه صغیره انجام داده و عزم بر اتیان گناه صغیره دوم داشته باشد و یا این که گناه صغیره را انجام داده و توبه نکند یعنی انضمام همین« عدم توبه» به گناه صغیره اول، اصرار بر صغیره به حساب می‌آید.

[۴۳۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۹۶- ۱۹۹

[۴۳۹] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۳۳۴ و ۳۳۵ و نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۳۲۶ و ۳۲۷ و ۳۴۷ و ۳۴۸

[۴۴۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰

[۴۴۱] (۱)- در اینجا کاری به ثمره نزاع در مسأله اصولیّه نداریم.

[۴۴۲] (۱)- استصحاب وجوب صلاهٔ جمعه در عصر غیبت به معنای اثبات حکمی ظاهری برای صلاهٔ جمعه در عصر غیبت می‌باشد. این حکم ظاهری ممکن است مطابق با واقع باشد و همان واقع را منجّز کند و ممکن است مخالف باشد و به عنوان عذر برای ما به حساب آید.

[۴۴۳] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰

[۴۴۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۰۰ تذکر: در کفایه طبع اسلامیه که عبارت« لصحّ التمسک بذلک فی إثبات بطلانها» را در متن ذکر کرده، آن را به عنوان« نسخه» مطرح کرده و عبارت« لما صحّ التمسک بالأصل» را که در حاشیه مطرح کرده به عنوان عبارت صحیح- با رمز« صح»- دانسته است. و این خود مؤیدی بر کلام حضرت استاد دام ظلّه می‌باشد.

[۴۴۵] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول ج ۱، ص ۴۰۹ و ۴۱۰؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳ و تهذیب الاصول ج ۱، ص ۲۷۸

[۴۴۶] (۱)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۱۹۷

[۴۴۷] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۴۴۸] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۱

[۴۴۹] (۱)- فقه القرآن ج ۲، ص ۵۸

[۴۵۰] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲(باب ۴۰ من أبواب آداب التجارهٔ، ح ۳) و دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱.

[۴۵۱] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۹۸

[۴۵۲] (۳)- الکافی، ج ۲، ص ۸۸

[۴۵۳] (۴)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳(باب ۲ من أبواب لباس المصلّی، ح ۷)

[۴۵۴] (۵)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۹۴- ۲۹۶

[۴۵۵] (۱)- یعنی تصور، التفات نفس، تصدیق به فایده، عزم و جزم و تصمیم و ... لازم است. البته فایده هر چیزی به حسب خود

آن چیز می‌باشد. فایده ذی المقدّمه، تأمین کردن غرض نفسی انسان است امّا فایده مقدّمه این است که راه را برای رسیدن به مقصود اصلی باز می‌کند. همان‌طور که اگر قائل به ملازمه شدیم، وجوب مقدّمه با وجوب ذی المقدّمه فرق دارند و یکی نفسی و دیگری غیری است.

[۴۵۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰۱ تذکّر: در اکثر نسخ کفایه، این مطلب به« ابو الحسن بصری» نسبت داده ولی صحیح آن« ابو الحسین بصری» است، همان گونه که در بعضی از نسخ کفایه مطرح شده است. مؤیّد این مطلب این است که: اوّلًا: در مطارح الأنظار(ص ۸۳، سطر آخر) این استدلال به« ابو الحسین بصری» نسبت داده شده است. ثانیاً: این استدلال در کتاب« المعتمد فی اصول الفقه»(ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵) تألیف« ابو الحسین بصری» مطرح شده است و« ابو الحسن بصری» کتاب معروفی در اصول فقه ندارد.

[۴۵۷] (۲)- مراد از ملازمه در اینجا اعم از لازم و ملزوم است.

[۴۵۸] (۳)- یادآوری: نزاع در باب ملازمه، در لابدّیت و لزوم عقلی نیست، زیرا لابدیت عقلیّه، مورد قبول منکرین ملازمه نیز قرار گرفته است. بلکه نزاع در وجوب شرعی مقدّمه است که قائل به ملازمه آن را پذیرفته و منکر ملازمه آن را انکار می‌کند.

[۴۵۹] (۱)- البته جوازی که در مورد ترک حرام مطرح است جوازی است که با حرمت سازگار باشد.

[۴۶۰] (۱)- زیرا اگر ملازمِ واجب، مکروه باشد، معنایش این است که شارع، وسیله تحقّق این مکروه را به طور دائمی فراهم کرده باشد.

[۴۶۱] (۱)- مثل مسأله وقت در باب نمازهای یومیّه که هم در وجوب صلاهٔ دخالت دارد و هم در وجود آن. صلاهٔ ظهر، قبل از زوال، هم واجب نیست و هم اگر کسی انجام دهد باطل است.

[۴۶۲] (۲)- چون فرض ما این است که وجوب متعلّق به ذی المقدّمه، مطلق است.

[۴۶۳] (۳)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰۱

[۴۶۴] (۴)- اگر داخل در محلّ نزاع ما باشد، که قبلًا بحث کردیم.

[۴۶۵] (۱)- این دلیل از بیانات حضرت امام خمینی رحمه الله اقتباس شده است. ر ک: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۱۰- ۴۱۵ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۷۸- ۲۸۲

[۴۶۶] (۱)- لازم، گاهی لازم وجود و گاهی لازم ماهیت است و بالاترین مصادیق تلازم همین است که چیزی در عالم ماهیت، لازم چیز دیگری باشد، مثل زوجیت نسبت به اربعه. دلیل بر اینکه زوجیت لازم ماهیت اربعه است این است که به‌مجرّد توجه ذهن به اربعه، انتقال به زوجیت حاصل می‌شود، اگرچه اربعه، هنوز وجود پیدا نکرده باشد.

[۴۶۷] (۱)- همان‌طور که قبلًا گفتیم: مقصود از ارادتین، اراده متعلّق به ذی المقدّمه و اراده متعلّق به مقدّمه نیست، چون بحث ما در مورد مولاست و مولا اراده‌اش به خود ذی المقدّمه و به خود مقدّمه تعلّق نگرفته است بلکه اراده او متعلّق به« بعث به ذی المقدّمه» است، زیرا مولا خودش نمی‌خواهد ذی المقدّمه را انجام دهد لذا اراده فاعلی و مباشری در مولا وجود ندارد. و باتوجّه به اینکه خود بعث، فعل اختیاری صادر از مولا و مسبوق به اراده است، لذا مولا ابتدا بعث را اراده می‌کند سپس بعث را انجام می‌دهد.

[۴۶۸] (۱)- اراده تشریعیه به این معناست که شخص اراده کند که دیگری این کار را انجام دهد.

[۴۶۹] (۲)- قال فی المعالم،(ص ۶۰) عند نقل القول بالتفصیل بین السبب و غیره:« و اشتهرت حکایهٔ هذا القول عن المرتضی رحمه الله و کلامه فی الذریعهٔ و الشافی غیر مطابق للحکایهٔ».

[۴۷۰] (۱)- قید« غیری» اگرچه در عبارت آنان مطرح نشده ولی حتماً باید درنظر گرفته شود، زیرا وجوب مورد بحث ما وجوب غیری است.

[۴۷۱] (۲)- این قول را محقّق رشتی در بدائع الافکار،(ص ۳۵۵) مطرح کرده و استدلال در ارتباط با آن را از عضدی و ابن حاجب نقل کرده است.

[۴۷۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳(باب ۲ من أبواب لباس المصلّی، ح ۷)

[۴۷۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۰۳- ۲۰۵

[۴۷۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۱۵ و ۴۱۶؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۶- ۱۰۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۸۲ و ۲۸۳

[۴۷۵] (۲)- اگرچه ما این کلام مشهور را نپذیرفتیم ولی در اینجا به یک جهتش می‌خواهیم استشهاد کنیم.

[۴۷۶] (۱)- البته ایشان به کراهت تعبیر کرده ولی مقصود همان مبغوضیت و حرمت غیریه است. به تعبیر دیگر: در اینجا کراهت، به‌معنای لغوی آن می‌باشد نه به‌معنای اصطلاحی.

[۴۷۷] (۲)- این مطلب را مرحوم حائری مطرح نکرده‌اند ولی لازمه کلام ایشان یک چنین معنایی است.

[۴۷۸] (۱)- چون کلام ایشان در این زمینه خیلی روشن نیست.

[۴۷۹] (۲)- درر الفوائد، ص ۱۳۰- ۱۳۲

[۴۸۰] (۳)- بنابراین که تکلیف به آن متعلّق شود. مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۱۶ و ۴۱۷؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸- ۱۰۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۸۳ و ۲۸۴

جلد پنجم

[ادامه مقصد اول: اوامر]

[ادامه صیغه امر]

بحث ضدّ

مقدّمات بحث

اشاره

قبل از ورود به بحث ضدّ، لازم است مقدّماتی را مطرح کنیم:

مقدّمه اوّل: آیا مسأله ضدّ، یک مسأله اصولی است؟

مرحوم نائینی می‌فرماید: مسئله ضدّ، یک مسأله اصولی است و این گونه نیست که به صورت استطرادی در علم اصول بحث شده باشد، زیرا ضابطه مسأله اصولی این است که نتیجه آن بتواند در طریق استنباط حکم فرعی واقع شود و اگر ما قائل شویم که «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است»، چنانچه ازاله- که یک واجب اهمّ است- مأمور به واقع شود، صلاهٔ- که یک واجب مهمّ است- در مقام مزاحمت با ازاله، حرام خواهد شد و این خود یک حکم فرعی کلّی است که مجتهد به‌همین‌صورت در رساله خود مطرح می‌کند که «صلاهٔ، با آن‌همه اهمیتی که دارد و عمود دین است، چنانچه در مقام مزاحمت با یک واجب اهمّ قرار بگیرد، حکم به

حرمت آن می‌شود»

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰

این حکم از مسأله اصولیه «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است» استفاده شده و این گونه نیست که روایتی وارد شده باشد که «اگر صلاهٔ، با واجب اهمّی- مثل ازاله- تزاحم پیدا کند، حرام خواهد شد». البته مسأله استنباط مخصوص کسی نیست که جانب اثبات را اختیار کند بلکه اگر کسی جانب نفی را اختیار کرده و بگوید: «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن نیست» در این صورت، در مسأله فقهی مورد بحث فتوا می‌دهد که اگر صلاهٔ با واجب اهمّی- چون ازاله- تزاحم پیدا کند، حرام نمی‌شود و حکم به عدم حرمت هم حکم فرعی کلّی الهی است.[۱] سؤال: آیا مراد مرحوم نائینی از اصولی بودن این مسئله چیست؟ جواب: در اینجا دو احتمال مطرح است: ۱- مراد ایشان این باشد که این مسئله می‌تواند اصولی باشد. یعنی ضابطه مسأله اصولی برآن تطبیق می‌کند. ۲- مراد ایشان این باشد که این مسئله فقط می‌تواند اصولی باشد و جزء مسائل هیچ علم دیگر نمی‌تواند قرار گیرد. ما در اوایل بحث اصول گفتیم که یک مسئله می‌تواند در دو علم مورد بحث قرار گیرد و اگر قرار باشد مسأله یک علم نتواند در علم دیگر مورد بحث قرار گیرد، مشکلات زیادی به وجود می‌آید، زیرا قسمتی از مباحث الفاظ که در علم اصول مطرح می‌شوند، جزء مباحث لغوی هستند. مثلًا بحث در مورد این که «آیا هیئت افعل بر وجوب دلالت می‌کند؟» مربوط به لغت و وضع است، زیرا وضع هیئات هم- مانند مواد الفاظ- مربوط به واضع است. همان‌طور که بحث در ارتباط با دلالت هیئت ماضی بر تحقق فعل در زمان گذشته و دلالت هیئت فعل مضارع بر تحقق فعل در زمان حال یا آینده، مربوط به لغت و وضع است. به‌همین‌جهت در کتب مبسوط لغت، قبل از این که

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱

وارد بحث مواد شوند، در ارتباط با موضوع له هیئات بحث می‌کنند. بحث در مورد هیئت افعل نیز مربوط به این است که آیا واضع، این هیئت را برای خصوص طلب وجوبی وضع کرده یا برای اعم از وجوب و استحباب وضع کرده است. امّا در عین این که بحث در مورد هیئت افعل، بحثی لغوی است، می‌تواند جزء مسائل علم اصول هم باشد، زیرا نتیجه بحث در مورد هیئت افعل، در طریق استنباط حکم فرعی کلّی الهی قرار می‌گیرد و ضابطه مسأله اصولی برآن تطبیق می‌کند به خلاف هیئت ماضی و مضارع. بله، جمل خبریه‌ای که در مقام انشاء باشند، در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، چون ضابطه مسأله اصولی را دارا هستند. ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، زیرا بحث در این که «آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن است؟» همان‌طور که می‌تواند به عنوان مسأله‌ای اصولی مطرح باشد، می‌تواند به عنوان مسأله‌ای لغوی هم مطرح باشد، به این صورت که بحث کنیم وقتی واضع، هیئت افعل را برای وجوب وضع کرد آیا مقصود واضع خصوص وجوب بوده یا این که مقصودش حرمت ضدّ آن‌هم بوده است؟ و همان‌طور که ما در ابتدای مباحث اصول مطرح کردیم، تداخل دو علم در بعضی از مسائل مانعی ندارد. بله دو علم نمی‌توانند در اکثر مسائل تداخل داشته باشند. در نتیجه اگر مرحوم نائینی بخواهد احتمال دوّم را مطرح کند، کلام ایشان مورد مناقشه خواهد بود.

مقدّمه دوّم: مسأله ضدّ، جزء مباحث الفاظ است یا جزء مباحث عقلیّه؟

مرحوم نائینی می‌فرماید: گرچه این بحث را در خلال مباحث الفاظ مطرح کرده‌اند ولی قرینه‌ای وجود دارد که این بحث جزء مباحث عقلیّه علم اصول است. بیان مطلب: بدون تردید، امری که در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد، خصوص

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۲

امر مستفاد از کتاب یا سنت نیست بلکه این بحث در مورد اوامری که از طریق عقل یا اجماع- که دلیل لبّی است- ثابت شده باشند، نیز جریان دارد. در حالی که اگر بحثْ لفظی بود، باید ادلّه‌ای چون عقل و اجماع خارج از محلّ نزاع باشند.[۲]

مقدّمه سوّم: عنوان بحث ضدّ

اشاره

در عنوان این بحث، دو کلمه «یقتضی» و «الضدّ» مطرح شده‌اند که لازم است پیرامون این دو، بحث نماییم:

الف: بحث پیرامون «یقتضی»

هم مرحوم آخوند و هم مرحوم نائینی تصریح کرده‌اند که «اقتضاء» در عنوان بحث دارای معنای وسیعی است و شامل اقتضاء به نحو عینیت، جزئیت و تلازم می‌باشد. عینیّت، همان دلالت مطابقه و جزئیت، همان دلالت تضمّن و تلازم، همان دلالت التزام است.[۳] مرحوم آخوند می گوید: هریک از این‌ها از مصادیق اقتضاء هستند ولی مصداق روشن و قدر متیقّن از اقتضاء، دلالت التزامیّه است. اشکال: در اینجا دو اشکال وجود دارد که یکی بر کلام مرحوم نائینی و دیگری هم بر کلام مرحوم نائینی و هم بر کلام مرحوم آخوند وارد است. اشکال بر مرحوم نائینی: در مسأله ضدّ، اگرچه مقتضی عبارت از «امر» و مقتضی عبارت از «نهی از ضدّ» است ولی در عین حال، مرحوم نائینی در مقدّمه دوّم، این مسئله را از مسائل عقلیّه علم اصول دانست.[۴] امّا در مقدّمه سوّم، اقتضاء را شامل

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳

دلالات سه گانه مطابقه، تضمن و التزام می‌داند. در حالی که دلالات سه گانه، از دلالات لفظیه می‌باشند. به نظر ما این دو تعبیر با هم منافات دارند.[۵] اشکال مشترک بر مرحوم آخوند و مرحوم نائینی: مرحوم آخوند و مرحوم نائینی عقیده داشتند که اقتضاء دارای معنای وسیعی است و دلالتهای سه گانه مطابقه، تضمن و التزام را شامل می‌شود. به نظر ما این کلام دارای اشکال است، زیرا معنای حقیقی کلمه اقتضاء و مشتقات آن عبارت از تأثیر و تأثر و سببیّت و مسبّبیّت است، لذا در شمارش اجزاء علّت تامّه گفته می‌شود: «اولین جزء علّت تامّه، عبارت از مقتضی است. مقتضی یعنی چیزی که اصل تأثیر و نقش سببیت در ارتباط با آن است. هرچند در کنار آن، وجود شرایط و عدم مانع نیز مطرح است ولی پس از وجود شرایط و عدم مانع، آنچه به عنوان مؤثر و موجد مطرح است، خود مقتضی می‌باشد. بنابراین معنای حقیقی اقتضاء و مشتقات آن، محدود به مسأله سببیّت و مسببیّت و تأثیر و تأثر است. به عبارت دیگر: در معنای حقیقی اقتضاء، دو خصوصیت معتبر است: اوّلًا: اقتضاء در جایی به کار می‌رود که ما دو چیز متغایر داشته باشیم. ثانیاً: یکی از این دو، مؤثر و سبب برای دیگری باشد. به‌همین‌جهت، مقتضی و مقتضی نمی‌توانند امر و احدی باشند. روشن است که در ما نحن فیه نمی‌توان معنای حقیقی اقتضاء را پیاده کرد، زیرا بین امر به شیء و نهی از ضدّ، مسأله علیّت و معلولیّت و تأثیر و تأثّر وجود ندارد. امر و نهی از امور اعتباری هستند و تأثیر و تأثّر مربوط به واقعیّات و تکوینیّات است. پس ما

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴

ناچاریم در اینجا معنایی مجازی برای اقتضاء در نظر بگیریم و مجوّز این استعمال مجازی وجود همان خصوصیت مغایرت بین دو چیز است که در ارتباط با اقتضاء مطرح کردیم، زیرا اگر بخواهیم این خصوصیت را هم- مانند خصوصیت تأثیر و تأثر- نادیده بگیریم مجوّزی برای این استعمال مجازی نخواهیم داشت، حتّی اگر در باب مجاز، قائل به حقیقت ادّعائیّه شویم و بگوییم: در جمله «رأیت أسداً یرمی» کلمه اسد در رجل شجاع استعمال نشده است بلکه ادعا کرده‌ایم که رجل شجاع مصداق معنای حقیقی برای اسد است و اسد در معنای حقیقی خودش استعمال شده است.[۶] چگونه می‌شود لفظی را در معنایی به کار برد که هیچ اشتراکی با

معنایی حقیقی ندارد؟ لذا ما در مورد مجاز، خواه این مبنا را بپذیریم یا مبنای مشهور را، بالاخره علاقه‌ای لازم است. در نتیجه ما اگر بخواهیم اقتضاء را در معنای مجازی به کار ببریم، این گونه نیست که بتوانیم از هر دو خصوصیت آن چشم‌پوشی کنیم، بلکه باید مغایرتْ وجود داشته باشد. حال که این معنا روشن شد می گوییم: کلمه اقتضاء- اگرچه به صورت مجازی باشد- هیچ سازشی با معنای «عینیت» ندارد. جمله «امر به شیء عین نهی از ضدّ است»- که جمله نادرستی است- مثل این است که کسی بگوید: «امر به شیء مقتضی امر به شیء است». همان‌طور که در تعبیر دوّم نمی‌توان اقتضاء را به کار برد، در تعبیر اوّل هم نمی‌توان عینیّت را مطرح کرد. همین بیان را در مورد جزئیت نیز مطرح می کنیم. معنای جزئیت و تضمن این است که نهی از ضدّ، جزء مدلول امر به شیء باشد. در این صورت هم نمی‌توان «یقتضی» را- هرچند به صورت مجاز- به کار برد، زیرا نمی‌توان گفت: «الکلّ مقتضٍ لجزئه» بله می‌توان گفت: «الکلّ مشتمل علی جزئه»، «الکلّ متضمّن لجزئه». امّا در اقتضاء، باید مغایرتْ وجود داشته باشد و بین جزء و کلّ، مغایرت نیست، چون جزء، جزء

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵

همین کلّ است و کلّ، مشتمل بر همین جزء است. در مورد کلّ و جزء مسأله مغایرت را مطرح نمی کنند، بلکه می گویند: «کلّ، مشتمل بر جزء است». در نتیجه ما باید در اینجا یکی از دو مطلب زیر را مطرح کنیم: ۱- قول به عینیت و جزئیت اگرچه واضح البطلان است و آنچه مهم است قول به تلازم می‌باشد ولی با توجه به این که عینیت و جزئیت هم قائل دارند باید عنوان محلّ نزاع را به گونه‌ای مطرح کنیم که شامل آن دو هم بشود. به‌همین‌جهت مرحوم آخوند و مرحوم نائینی ناچار شده‌اند برای کلمه «یقتضی» معنای وسیعی را مطرح کنند تا شامل جزئیت و عینیت و تلازم بشود. ۲- قول به عینیت و جزئیت، واضح البطلان است و نباید آنها را به حساب آورد، بلکه فقط باید قول به تلازم را مطرح کرد. بطلان قول به عینیت و جزئیت، نیازی به برهان ندارد و ما فقط مثالی در ارتباط با آنها ذکر می کنیم: مثال معروفی که در اینجا مطرح است مسئله «امر به ازاله و نهی از صلاهٔ» است.

معنای عینیت این است که آنچه از «امر به ازاله» فهمیده می‌شود عین همان چیزی باشد که از «نهی از صلاهٔ» فهمیده می‌شود، در حالی که وقتی انسان با امر «أزل النجاسهٔ عن المسجد» برخورد می کند، اصلًا عنوان صلاهٔ به ذهن او نمی آید چه رسد که مسئله نهی از صلاهٔ مطرح باشد. در مورد ضدّ عام- به معنای ترک- هم نمی‌توان عینیت را پذیرفت، زیرا ما وقتی با امر «أزل النجاسهٔ عن المسجد» برخورد می کنیم، اصلًا عنوان ترک ازاله در ذهن ما نمی‌آید چه رسد که مسأله نهی از ترک ازاله و حرمت آن نیز مطرح باشد. امّا قائلین به جزئیت، وجوب را مشتمل بر دو جزء «طلب الفعل» و «المنع من الترک» می‌دانند که «الترک» همان ضدّ عام است. اوّلًا: این حرف- برفرض که صحیح باشد- فقط در مورد «ضدّ عام» مطرح خواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۶

ثانیاً: این معنا در ضدّ عام هم قابل قبول نیست، زیرا عرف از وجوب معنای بسیطی را می‌فهمد و این گونه نیست که وجوب را مرکّب از دو جزء بداند. شاهدش این است که ما وقتی کلمه وجوب یا امر را می‌شنویم، اصلًا انتقال به ترک و منع از ترک پیدا نمی‌کنیم و اگر منع از ترک، جزء ماهیت وجوب بود، باید عرف به آن انتقال پیدا کند. اکنون می گوییم: اگر ما قول به عینیّت و جزئیت را واضح البطلان ندانیم و بخواهیم عنوانی برای مسئله ذکر کنیم که هم تعبیر جامعی باشد و هم معنای حقیقی آن عنوان مطرح باشد، ظاهراً باید به جای کلمه «یقتضی» از کلماتی چون «یدلّ» یا «یکشف» و امثال این‌ها استفاده کنیم. این گونه عناوین، عینیت، جزئیت و تلازم را در برمی گیرد. امّا اگر قول به عینیّت و جزئیت را- به جهت واضح البطلان بودن آنها- از محلّ نزاع خارج بدانیم، در مورد عنوان «یقتضی»، مسأله مغایرت و تعدّد حل خواهد شد، زیرا اگر جزئیت و عینیت نداشت، حتماً دو چیز خواهد بود امّا اشکال سببیّت و مسببیّت به قوّت خود باقی است. ممکن است گفته شود: چه مانعی دارد که کلمه «یقتضی» را به صورت مجاز در دلالت التزامیه به کار ببرند؟ در پاسخ می گوییم: ما قبول داریم که استعمال مجازی مانعی ندارد و چه‌بسا از محسناتی برخوردار

است که در استعمال حقیقی وجود ندارد و از طرفی استعمالات مجازی به مراتب بیش از استعمالات حقیقی است. ولی در عین حال، استعمال مجازی در موارد خاصی است. مسأله‌ای که بیش از یک جمله نیست و از اهمّ مباحث علم اصول است و از نظر علمی مباحث پیچیده‌ای دارد و مسأله مهمّی چون ترتّب از شئون آن به حساب می‌آید و از نظر نتیجه فقهی، موارد زیادی مورد ابتلاست، آیا درست است که عنوان آن را با تعبیری مجازی مطرح کنند؟ ظاهر این است که چنین چیزی متناسب با عنوان مسئله نیست و اینجا جای استعمال مجازی نیست، اگرچه استعمال

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۷

مجازی دارای مصحّح و مجوّز هم باشد. لذا در الفاظ معاملات به معنای اعم- که شامل نکاح هم هست- اگر کسی استعمال مجازی به کار ببرد و صد قرینه هم اقامه کند، فایده‌ای ندارد، چون آنجا جای قرارداد است. جای مسائل جدّی است و باید الفاظ حقیقی به کار برود. هرچند استعمال مجازی از نظر صحّت استعمال هم مانعی نداشته باشد. در نتیجه اگر ما قول به عینیّت و جزئیت را از دایره نزاع خارج کرده و کلمه «یقتضی» را در تلازم به کار بریم، در عین حال استعمال مجازی است و استعمال مجازی با عناوین بحث‌های مهم تناسب ندارد. ممکن است کسی بگوید: ما کلمه «یقتضی» را به صورت حقیقتْ استعمال می‌کنیم و دو خصوصیّت معتبر در آن نیز در اینجا وجود دارد. خصوصیّت مغایرت که روشن است. در ارتباط با خصوصیّت سببیّت و مسببیّت نیز می‌گوییم: مبنای مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است» این است که «آیا در باب ضدّین، وجود یک ضدّ، متوقّف بر عدم ضدّ دیگر است یا نه؟». قائل به اقتضاء باید این مقدمیّت را ثابت کند. قائل به اقتضاء می‌گوید: صلاهٔ و ازاله، متضادّان هستند و ازاله، مقدّماتی لازم دارد که یکی از آنها عبارت از ترک صلاهٔ است، چون فرض است که اگر کسی نماز را شروع کند، دیگر نمی‌تواند در حال صلاهٔ اشتغال به ازاله هم داشته باشد. قائل به اقتضاء با تکیه بر مقدّمیت، در این صورت مسئله سببیّت و مسببیّت را پیاده کرده می‌گوید: «وجوب ازاله، سبب وجوب ترک صلاهٔ است، وجوب ترک صلاهٔ به عنوان مقدّمه برای وجوب ازاله است و به تعبیر مرحوم نائینی- در بحث مقدّمه واجب- وجوب ذی المقدّمه، سبب برای وجوب مقدّمه است. و به تعبیر مرحوم آخوند: وجوب مقدّمه، مترشح از وجوب ذی المقدّمه است و معنای ترشح، معلولیت است». در پاسخ می‌گوییم: ما در بحث مقدّمه واجب گفتیم که تعبیراتی چون «علیت، معلولیت و ترشح» در مقدّمه واجب مطابق با واقع نیست، بلکه تنها چیزی که در آنجا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۸

مطرح است، مسأله ملازمه است و قائلین به وجوب مقدّمه، فقط از راه ملازمه،[۷] این معنا را ثابت می‌کنند، بدون این که علیّت و معلولیت در کار باشد. پس روی این مبنا هم که ما قول به عینیّت و جزئیت را خارج از محلّ نزاع بدانیم، باز هم کلمه «یقتضی» چهره مجازیت خود را از دست نمی‌دهد و بهتر این است که این کلمه تبدیل به «یستلزم» و «یلازم» و امثال این‌ها بشود.

ب: بحث پیرامون «ضدّ»

مرحوم آخوند و مرحوم نائینی تصریح کرده‌اند که کلمه «ضدّ» در عنوان محلّ نزاع هم شامل ضدّ عام می‌شود و هم شامل ضدّ خاصّ. ضدّ عام در اینجا به معنای نقیض است، یعنی اگر مأمور به، فعل باشد، ضدّ عام آن عبارت از ترک است که نقیض فعل می‌باشد و اگر مأمور به، ترک باشد ضدّ عامش عبارت از فعل است که نقیض ترک می‌باشد. امّا ضدّ خاص عبارت از این است که چیزی با مأمور به در اصل وجودی بودن مشابه و مشترک‌اند ولی قابل اجتماع در زمان واحد نیستند، لذا در منطق می‌گویند:

«المتضادّان أمران وجودیان لا یجتمعان».[۸] مثال صلاهٔ و ازاله از همین قبیل است. ازاله نسبت به صلاهٔ به عنوان واجب اهمّ به حساب می‌آید به‌همین‌جهت بر صلاهٔ تقدّم دارد.[۹]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۹

آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ است؟

برای اثبات اقتضاء، دو راه مطرح شده است:

اشاره

یکی راه مقدّمیّت و دیگری راه ملازمه.

راه اوّل «مسأله مقدمیّت»

اشاره

کسانی که از راه مقدمیّت وارد می‌شوند، باید ثابت کنند که هرجا دو ضد داشته باشیم، علاوه بر این که هر ضدّی برای خود دارای مقدّماتی است ولی یکی از مقدّمات آن عبارت از «عدم ضدّ دیگر» است. ازاله، همان‌طور که مقدّماتی دارد، یکی از مقدّماتش هم ترک صلاهٔ است، زیرا فرض این است که در حال اشتغال به صلاهٔ، امکان ازاله وجود ندارد. از طرفی باید در مسأله مقدّمه واجب هم قائل به ملازمه باشند. ولی مسئله به همین‌جا ختم نمی‌شود زیرا تا این جا ثابت شده است که ترک صلاهٔ- به عنوان مقدّمیت- واجب است. در حالی که مدّعای اینان، حرمت فعل صلاهٔ است نه وجوب ترک آن. برای اثبات این مدّعا باید امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ
اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۰
عامّ بدانند. در نتیجه وقتی ترک صلاهٔ، وجوب پیدا کرد، ضدّ عامّ آن- یعنی فعل صلاهٔ- حرمت پیدا می‌کند. از همین‌جا مبنای ما روشن می‌شود، زیرا ما مبنای دوّم را نپذیرفتیم. ما در بحث مقدّمه واجب، ملازمه را انکار کردیم. وجوب ازاله چه ربطی به ترک صلاهٔ دارد؟ در نتیجه قائل به اقتضاء باید سه مرحله را ثابت کند و اگر حتی یکی از این‌ها را هم نتوانست به اثبات برساند، نمی‌تواند مسأله اقتضا را مطرح کند.[۱۰]

مرحله اوّل: مقدّمیّت عدم یکی از ضدّین برای وجود ضدّ دیگر

اشاره

این مرحله به عنوان مهم‌ترین رکن برای مسأله ضدّ است. از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که در اینجا سه نظریه وجود دارد: ۱- عدم یکی از دو ضد، در تمام موارد، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است. ۲- عدم یکی از دو ضد، در هیچ موردی مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر نیست. ۳- در جایی که یکی از دو ضدّ، وجود داشته و بخواهیم ضدّ دیگر را به جای آن بنشانیم، عدم ضدّ اوّل، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است امّا در جایی که هیچ‌یک از دو ضدّ وجود پیدا نکرده‌اند، عدم یکی از دو ضدّ، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر نیست.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۱

نظریه اوّل: عدم یکی از دو ضدّ، در تمام موارد، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است

قائلین به این قول، از انضمام یک صغری و کبری، چنین نتیجه‌ای را گرفته‌اند. صغری: اجزای تشکیل‌دهنده علّت تامّه- یعنی مقتضی، شرط و عـدم المانع- به عنوان مقدّماتی هسـتند که علّت تامّه را به وجود می‌آورند. در نتیجه، عدم المانع به عنوان یک مقدّمه مطرح است. کبری: بین ضدّین، تمانع وجود دارد، یعنی هرکدام از ضدّین، مانع از وجود ضدّ دیگر است. نتیجه: عدم هریک از ضدّین- به عنوان عدم المانع- مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است.

نظریه دوّم: عدم یکی از دو ضدّ، در هیچ موردی مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر نیست

[کلام مرحوم آخوند

اشاره

مسأله مقـدمیّت را به شـدّت مورد انکـار قرار داده است. ایشـان در ابتـدای کلامشان مطلبی فرموده‌انـد که قابل مناقشه است ولی در ادامه کلامشان تشبیهی ذکر می‌کننـد که قابل دقّت و عنایت است. ایشان ابتـدا می‌فرمایـد: تردیـدی نیست که بین ضدّین، معاندت و منـافرت وجود دارد، به‌همین‌جهت، متضادّان قابل اجتماع نیسـتند. لازمه این معانـدت و منافرت این است که هریک از این دو ضـدّ، همان‌طور که با وجود ضـدّ دیگر معانـدت دارد با عـدم ضدّ دیگر، کمال ملایمت را دارد. لازمه این ملایمت این است که این‌ها در رتبه واحدی باشـند، یعنی بین آن دو، تقدّم و تأخّری وجود نداشـته باشد و در این صورت، مقدّمیتْ منتفی می‌شود، زیرا مسأله تقدّم و تأخر چیزی است که در خود عنوان مقـدّمیت وجود دارد. مقدّمه، همواره نوعی تقدّم بر ذی المقدّمه دارد، هرچند این تقدّم از نظر رتبه باشد. همان‌طور که علّت تامّه، از نظر زمانی مقارن با معلول است ولی از نظر

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲

رتبی برآن مقدّم است، چون علّتْ مقدّمه و معلول ذی المقدّمه است. به‌همین‌جهت ما در بحث مقدّمه متأخّره گفتیم: «به حسب ظاهر نمی‌شود چیزی مقدّمه باشد ولی از نظر زمانی متأخّر از ذی المقدّمه باشد و مواردی مثل اغسال لیلیه نسبت به روزه روز گذشـته زن مسـتحاضه، نیـاز به توجیه دارد». در نـتیجه وجود یکی از ضـدّین، بـا عـدم دیگری ملاـیمت دارد و ملاـیمت، اقتضـای تقـارن و نفی مقدّمیّت می‌کند و ما از اینجا می‌فهمیم که بین عدم یکی از ضدّین و وجود ضدّ دیگر، هیچ‌گونه مقدّمیتی وجود ندارد.[۱۱]

اشکال بر مرحوم آخوند:

ایشان در ابتـدای کلامشان به همین مقـدار اکتفاء کرده‌انـد و روشن است که این مقـدار به تنهایی نمی‌توانـد مـدّعای ایشان را ثابت کنـد، زیرا نهایت چیزی که ایشان تا اینجا ثابت کردنـد، وجود ملایمت بین عـدم یکی از دو ضد با وجود ضدّ دیگر بود، امّا این که لازمه ملاـیمت، تقـارن آن دو است، دلیلی برای آن ذکر نشـده است. ممکن است در جایی ملایمت وجود داشـته باشـد ولی تقارن وجود نداشـته باشـد، مثلًا در باب علّت و معلول، وقتی وجود علت را نسـبت به وجود معلول ملاحظه می‌کنیم، مسأله مقدّمیّت و تقدّم رتـبی مطرح است. امّـا وقتی عـدم علت را نسـبت به عـدم معلول ملاـحظه می‌کنیم می‌بینیم در ملاـیمت این دو هیـچ تردیـدی وجود نـدارد. بلکه چه‌بسـا ملاـیمت در اینجـا روشن‌تر از ملاـیمتی است که در ارتباط با جانب وجود مطرح است، به گونه‌ای که- از روی

مسامحه- گفته‌اند: «عدم العلهٔ علّهٔ لعدم المعلول»، در حالی که خود مرحوم آخوند عقیده دارند بین عدم العلهٔ و عدم المعلول، تقارن وجود ندارد، چون ایشان می‌فرماید: «در مورد نقیضان، تردیدی در اتحاد رتبه وجود ندارد». بیان مطلب: ما به مرحوم آخوند می گوییم: شما می گویید: «وجود علّت، در رتبه مقدّم بر وجود معلول است». در این صورت باید عدم آن‌هم در رتبه مقدّم بر عدم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳

معلول باشد، زیرا اگر وجود، در رتبه مقدّم بوده ولی عدم، تقدّم رتبی نداشته باشد، لازم می‌آید که نقیضان در دو رتبه واقع شوند. وجود در یک رتبه و عدم در رتبه دیگر. در حالی که مرحوم آخوند این معنا را مسلّم گرفته که نقیضان در رتبه واحدی هستند و در دلیل بعدی خودشان می‌خواهند مسأله ضدّین را از راه نقیضین ثابت کنند.

اگر نقیضان در رتبه واحدی شدند، معنایش این است که وجود علّت هر رتبه‌ای داشت، عدم علّت هم همان رتبه را خواهد داشت و چون وجود علّت در رتبه مقدّم بر معلول است، پس عدم علت هم در رتبه مقدّم بر عدم معلول است. اگرچه ما در عدم، تعبیر به علیّت نمی‌کنیم ولی چون می‌خواهیم تقدّم و تأخّر رتبی آن را بررسی کنیم ناچاریم بگوییم: «اگر وجود علّت، تقدّم رتبی بر معلول پیدا کرد، باید عدم علّت هم تقدّم رتبی بر عدم معلول داشته باشد». و در این صورت، برهان مرحوم آخوند کنار می‌رود، زیرا ایشان می‌فرمود: «هرجا ملایمت تحقّق داشته باشد، تقارن وجود دارد» ما می گوییم: «عدم العلهٔ با عدم المعلول کمال ملایمت را دارد ولی بین آنها تقارن وجود ندارد». مرحوم آخوند در ادامه کلام خود می‌فرماید: «متضادّان، مانند متناقضان هستند. همان‌طور که در متناقضین، مسأله مقدّمیّت عدم یکی نسبت به وجود دیگری مطرح نیست، در متضادّان هم نمی‌توانیم مقدّمیّت را مطرح کنیم».[۱۲]

کلام مرحوم قوچانی

اشاره

کلام مرحوم آخوند اگرچه- به حسب ظاهر- تشبیهی بیش نیست ولی مرحوم قوچانی ۱۳] در حاشیه بر کفایه این حرف را از تشبیه بالاتر دانسته و معتقد است این حرف، استدلال محکمی است. ایشان در توضیح این کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: ما

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴

باید ابتدا مسأله متناقضین را مورد بررسی قرار دهیم و پس از آن به بحث پیرامون متضادّین بپردازیم:

[ترتیب بحث نزد مرحوم قوچانی

الف: بحث در مورد متناقضین:

ایشان می‌فرماید: امتناع اجتماع نقیضین- که مهم‌ترین خاصیت اجتماع نقیضین است ۱۴]- در صورتی مطرح است که ما وحدت زمان و وحدت رتبه را ملاحظه کنیم و هریک از این دو ویژگی اگر مخدوش شود، تناقض از بین می‌رود. نقیض وجود زید در قرن چهاردهم، عدم او در قرن سیزدهم یا پانزدهم نیست.

بلکه نقیضش، عدم او در همان قرن چهاردهم است. بنابراین، خصوصیت زمانی را که در ناحیه وجود ملاحظه می‌شود، باید در ناحیه عدم هم ملاحظه کرد و الّا عنوان تناقض تحقّق پیدا نمی‌کند. شاهدش این است که وجود زید در قرن چهاردهم با عدم زید در قرن سیزدهم یا پانزدهم قابل اجتماع است و اگر این‌ها متناقض بودند، نباید قابل اجتماع باشند. پس از نظر زمان مسئله روشن است. از نظر رتبه هم همین‌طور است. در باب علّت و معلول گفته می‌شود: «رتبه وجود معلول، متأخّر از رتبه وجود علت است،

اگرچه از نظر زمان، مقارن هستند». وقتی رتبه وجود معلول، متأخّر شد، نقیض وجود معلول- یعنی عدم آن- نیز باید در رتبه وجود معلول و متأخّر از رتبه علّت باشد. و الّا اگر ما نقیض وجود معلول را عدم وجود آن در رتبه علّت بدانیم تناقضی در کار نیست، زیرا می‌توان گفت: «معلول در رتبه متأخّره وجود دارد و در رتبه علّت وجود ندارد». وقتی جمع بین این دو امکان داشت کشف

می‌کنیم که این دو با هم متناقض نیستند. قوام تناقض به استحاله اجتماع است و آن در صورتی است که نقیض وجود معلول- یعنی عدم آن- با خود وجود معلول در یک رتبه باشند یعنی هر دو در رتبه متأخّر از علّت باشند. مرحوم قوچانی از این معنا به «عدم بدلی» تعبیر می‌کند. یعنی نقیض وجود زید چیزی است که اگر زید وجود نداشت، عدم- در همان رتبه- بدل او قرار می‌گرفت و جای او را پر می‌کرد. اگر وجود معلول- در رتبه متأخّر از علت- نبود، عدم در همان رتبه معلول جای آن را پر می‌کرد، نه عدم مطلق یا عدم در رتبه علّت. در مسأله وحدت زمانی هم نقیض وجود زید در قرن چهاردهم، چیزی است که اگر این وجودْ نبود، عدم جانشین آن می‌شد و اگر زید در قرن چهاردهم وجود نداشت، عدم زید در همان قرن چهاردهم، جای او را پر می‌کرد.
در نتیجه خصوصیت عدم بدلی، این اقتضاء را دارد که در متناقضین اگر مسئله مسأله زمانی است، وحدت زمان و اگر مسئله مسأله رتبی است، وحدت رتبه لازم است. لذا در باب متناقضین، مسئله خیلی روشن است.

ب: بحث در مورد متضادّین:

مرحوم قوچانی می‌فرماید: با توجه به این که عدم امکان اجتماع، در ماهیت متضادان مطرح است، زیرا در تعریف متضادان گفته‌اند: «المتضادّان أمران وجودیان لا یجتمعان»،[۱۵] ما نمی‌توانیم سفیدی را به طور مطلق و بدون هیچ قیدی متضادّ با سیاهی بدانیم، چون بین این دو امکان اجتماع وجود دارد. ممکن است جسمی یک ساعت قبل سفید بوده و در زمان حال سیاه بشود. پس در باب متضادّان هم باید این دو خصوصیت را ملاحظه کنیم که اگر مسئله، مسأله زمانی است باید وحدت زمانی ملاحظه شود. باید بگوییم: اگر جسمی در زمانی اتصاف به سیاهی دارد، در همان زمان نمی‌تواند اتصاف به سفیدی داشته باشد. و اگر مسئله، مسأله رتبی است باید اتّحاد رتبه

ملاحظه شود. ایشان می‌فرماید: تعبیر «عدم بدلی» را که در متناقضین بکار بردیم، در مورد متضادّین نیز مطرح می‌کنیم. یعنی سفیدی با آن سیاهی متضادّ است که اگر این سفیدی نبود، سیاهی جای آن را پر می‌کرد. و الّا بین مطلق سفیدی و مطلق سیاهی تضادّی تحقّق ندارد. در نتیجه هم در متناقضین و هم در متضادین، اتحاد رتبه- در مسائلی که جنبه رتبی دارند- و وحدت زمانی- در مسائلی که زمانی هستند- در کار است. مرحوم قوچانی سپس می‌فرماید: با انضمام این دو مطلب، می‌توان بطلان ادعای قائل به اقتضاء را ثابت کرد. قائل به اقتضاء ادعا می‌کند که ازاله متوقف بر ترک صلاهٔ است و ترک صلاهٔ به عنوان مقدّمه برای ازاله و در رتبه قبل از آن قرار دارد. ما در پاسخ قائل به اقتضاء می‌گوییم: «ازاله و صلاهٔ، متضادّ با یکدیگرند و لازمه تضادّ این است که این دو در رتبه واحدی باشند و از نظر زمانی نیز تأخّر و تقدّمی بین آنها نباشد»، امّا این مطلب برای اثبات بطلان کلام قائلین به اقتضاء کافی نیست، برای این که مدّعای قائل به اقتضاء این نبود که صلاهٔ و ازاله در دو رتبه هستند بلکه او می‌گفت: «بین ترک صلاهٔ و فعل ازاله، تقدّم و تأخّر است و ترک صلاهٔ در رتبه مقدّم بر فعل ازاله است». لذا ما باید از بخش اوّل کلام خودمان- که می‌گفتیم: «متناقضین، در رتبه واحدی هستند»- نیز استفاده کنیم و بگوییم: «همان‌طور که صلاهٔ و ازاله، متضادّ با یکدیگر و در رتبه واحدی هستند، صلاهٔ و ترک صلاهٔ هم متناقض با یکدیگر و در رتبه واحدی هستند در نتیجه، باید ازاله با ترک صلاهٔ در رتبه واحدی باشند، زیرا ترک صلاهٔ، نقیض فعل صلاهٔ و در رتبه آن است و فعل صلاهٔ هم متضادّ با ازاله و در رتبه آن است پس ترک صلاهٔ، در

رتبه ازاله خواهد بود». پس بـا انضـمام این دو به یکـدیگر اسـتدلال تمـام می‌شود نه آن‌گونه که ظاهر کلام مرحوم آخونـد بود که می‌خواست با تشبیه متضادّان به متناقضان مسئله را تمام کنـد، زیرا ممکن است کسـی به ایشان بگویـد: «شـما چه دلیلی بر این تشبیه دارید؟» امّا با

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷

بیـانی که مرحوم قوچانی ارائه کرد، هر دو جهت در اسـتدلال دخالت دارد و از انضـمام این دو بخش نتیجه گرفته می‌شود که ترک صلاهٔ، مقـدّمه ازاله نیست، زیرا مقدّمیت، به معنای تقدّم رتبه است و با بیانی که ما مطرح کردیم نه بین متناقضـین تقدّم و تأخّر رتبی وجود دارد و نه بین متضادّین. و این اسـتدلال کاملی بر نفی مقـدّمیت عـدم احـد الضدین برای وجود ضدّ دیگر است.[۱۶] در نتیجه بیان اوّل مرحوم آخوند دارای اشکال بود ولی آیا بیان دوّم ایشان- با توضیحی که مرحوم قوچانی ذکر کردند- تمام است یا این هم مورد مناقشه است؟

اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم قوچانی

کلام مرحوم قوچانی از سه مقـدّمه تشـکیل شـده بود که هر سه مورد اشـکال حضـرت امام خمینی رحمه الله واقع شده است: مرحوم قوچـانی در مقـدّمه اوّل فرمود: «امتنـاع اجتمـاع نقیضـین در صورتی است که ما وحـدت زمان و وحـدت رتبه را ملاحظه کنیم». امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: از این کلاـم اسـتفاده می‌شود که اگر زمـان در ناحیه وجود به عنوان قیـدیت مطرح بود، بایـد در نقیض آن‌هم به عنوان قیـدیت مطرح باشـد. یعنی اگر وجود زیـد، مقیّد به قرن چهاردهم شد، عدم زید هم مقیّد به قرن چهاردهم باشد، در حالی که واقعیت مسـئله این است که اگر چیزی مقیّـد به قیـدی شد، نقیضـش این نیست که مقیّد نباشد ولی قید تحقّق داشـته باشد، بلکه نقیض مقیّد، به صورت سالبه محصّـله است. نقیضِ مقیّد، نبودن آن مقیّد است و این دارای دو مصداق است: یکی این که مقیّد باشـد ولی قید نباشد و دیگر این که اصـلًا مقیّد نباشد تا نوبت به قید برسد. اگر ما گفتیم: «در این مدرسه، رجل اعمی وجود ندارد»، این دارای دو فرد است:

یکی این که رجل وجود دارد ولی اعمی نیست و دیگر این که اصلًا رجلی وجود ندارد تا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸

بخواهـد اتصاف به اعمی یا غیر اعمی پیـدا کنـد. حال در ما نحن فیه اگر قیـد زمان در ناحیه وجود مطرح شـد آیا نقیض آن «العـدم المقیّـد بهذا الزمان» است یا «عدم المقیّد بهذا الزمان»؟ اگر قید زمان را در ناحیه عدم بیاوریم، باید «المقیّد بهذا الزمان» را به صورت وصف برای «العـدم» ذکر کنیم به‌همین‌جهت بایـد «عدم» همراه با «ال» ذکر شود و گفته شود: «العدم المقیّد بهذا الزمان». امّا اگر قید زمان دخالت در معدوم داشته باشد، باید «المقیّد بهذا الزمان» را به صورت مضاف الیه برای «عدم» ذکر کنیم و بگوییم: «عدم المقیّد بهـذا الزمان» و نیازی به «ال» نـداریم. و این همان فرق بین سالبه محصّـله و قضیّه معـدوله است. در قضیّه معـدوله، محمولْ یک امر سلبی است که حمل می‌شود بر موضوع، لذا اگر چیزی بخواهد حمل بر چیز دیگر شود، طبق قاعده فلسـفی «ثبوت شـیء لشـیء فرع ثبوت المثبت له» بایـد ابتـدا موضوع ثابت باشـد. در ارتباط با «زیـد» و «عـدم القیام» به دو صورت می‌توان قضیّه تشـکیل داد: اگر به صورت سالبه محصّـله باشـد، در سالبه محصّـله «ثبوت شـیء لشـیء» نیست. بلکه سـلب الحمل است نه حمل السـلب، لـذا «زید لیس بقائم» هم می‌سازد با این که زیـد وجود داشـته باشـد ولی قائم نباشـد و هم می‌سازد با این که زیدی نباشد تا بخواهد اتصاف به قیام داشته باشد.

امّـا در قضیّه معـدوله- مثـل «زیـد لاـ قـائم» که یـک امر سـلبی را حمـل بر موضوع می‌کنیم، دیگر بـا نبودن موضوع سازگار نیست. همـان‌طور که در «زیـد قـائم» قاعـده «ثبوت شـیء لشـیء فرع ثبوت المثبت له» جریـان دارد، در «زیـد لاـ قـائم» هم جریان دارد. امام

خمینی رحمه الله سپس به مرحوم قوچانی می‌فرمایـد: «اگر وجود زید، مقیّد به قرن چهاردهم بود و در نقیض آن‌هم این قید بخواهد قیـدیّت پیـدا کنـد، جانب عـدم هم نیاز به وجود موضوع خواهـد داشت و لازم می‌آید که طرفین نقیض نیاز به وجود موضوع داشته باشند و این با معنای متناقضین سازگار نیست، زیرا نقیضان، غیر قابل اجتماعند.

آنچه با متناقضـین سازگار است، سالبه محصّـِله است. در سالبه محصّـِله، اگر مقیّد- بما هو مقیّد- وجود نداشته باشد، هم می‌سازد با این که ذات مقیّد وجود داشته ولی قیدش تحقق نداشته باشد و هم می‌سازد با این که ذاتش وجود نداشته باشد تا بخواهد نوبت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹

به قیـد برسـد. در نتیجه اگر وجودی مقیّـد به زمان خاصّـِی شـد، در ناحیه عدم، تقیّد به این زمان خاص مطرح نیست. بلکه در ناحیه عـدم، نبودن این مقیّـد مطرح است. و این دارای دو مصـداق است: گاهی ذات مقیّـد، وجود دارد ولی قید نیست و گاهی ذات مقیّد وجود نـدارد تا بخواهد نوبت به قید برسد. مرحوم قوچانی در مقدمه دوّم فرمود: «متضادان در صورتی قابل اجتماع نیسـتند که مسأله وحـدت زمان و وحدت رتبه را در آنها ملاحظه کنیم». حضـرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: تردیدی نیست که متضادان دو امر وجودی هسـتند که در زمان واحـد جمع نمی‌شونـد امّا این که وحدت رتبه هم شـرط باشد، در کلام مرحوم قوچانی دلیلی برای آن ذکر نشده است. و ما نحن فیه- یعنی بحث ضد- بر مسأله تقدّم رتبی دور می‌زند. قائلین به مقدّمیّت می گویند: «از طرفی بین ضدّین، تمانع تحقّق دارد و از طرفی عدم المانع به عنوان یکی از اجزاء تشـکیل‌دهنده علّت و یکی از مقدّمات آن است. از کنار هم گذاشتن این دو، نتیجه می گیریم که «عدم أحد الضدین- بعنوان عدم المانع- مقدّمهٔ لوجود الضدّ الآخر». از این گذشـته، تقدّم مجموعه علّت تـامّه بر معلول، تقـدّم رتبی است نه زمـانی. و بین علّت و معلول تقـارن زمانی وجود دارد. امام خمینی قـدس سـره، خطاب به مرحوم قوچانی می‌فرماید: شـما بیش از این ثابت نکردید که متضادّان در زمان واحد قابل اجتماع نیستند، امّا کجای دلیل شما اثبات می کند که این‌ها از نظر رتبه هم در یک رتبه هسـتند؟ خصوصاً با توجه به این که مسأله تقدّم زمانی، امری محسوس و قابل رؤیت است، امّا تقـدّم و تـأخّر رتبی، امر محسوسـی نیست بلکه مسـأله‌ای عقلی است که براسـاس ملاکـات عقلیّه مطرح می‌شود. مثلًا در باب علّت و معلـول، عقـل می گویـد: «علّـت، موجـد معلـول اسـت، به‌همین‌جهـت در رتبه مقـدّم بر معلـول قرار دارد». در مـورد تقـارن رتـبی نیز همین‌طور است، مثلًا اگر علّت واحدی دارای دو معلول در عرض هم باشد، عقل نسبت به علّت، تقدّم رتبی و نسبت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰

به هر دو معلول، تأخّر رتبی را حکم می کنـد. امّا در ارتباط با هریک از این دو معلول نسبت به دیگری، حکم به تقارن می کند زیرا ملاـک تأخر معلول اوّل، معلولیت است و همین ملاک در معلول دوّم هم وجود دارد. معلول دوّم نه اضافه‌ای بر معلول اوّل دارد و نه کمبودی نسبت به آن دارد. ولی آیا ملاک تقارن رتبی متضادّان چیست؟ روشن است که ملاک تقارن رتبی نمی‌تواند عدم اجتماع در زمان واحد باشد، زیرا زمان ارتباطی با مسأله رتبه ندارد.

به‌همین‌جهت علت و معلول در یـک زمـان اجتمـاع دارنـد، در حالی که از نظر رتبه بین آنها تقـدّم و تأخّر وجود دارد. بنابراین شـما نتوانستید تقارن رتبی متضادان را ثابت کنید. مرحوم قوچانی در مقدّمه سوّم می‌فرمود: «ترک صلاهٔ و فعل ازاله در یک رتبه هستند». حضـرت امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: برفرض که ما حرف شـما را در مورد متناقضـین و متضادّین قبول کنیم، نتیجه این می‌شود که «ترک صـلاهٔ در رتبه فعل صلاهٔ است» و «صلاهٔ و ازاله در رتبه واحدی هستند»، ولی شما از کجا می گویید: «ترک صلاهٔ در رتبه فعل ازاله است»؟ مخصوصاً با توجه به این که تقـدّم و تأخر و تقارن‌های رتبی، محسوس نیست و ملاک عقلی دارد. آیا در اینجا چه ملاـکی وجود دارد؟ وحـدت رتبه در مقـدّمه اوّل بنـا بر ملاک تناقض و در مقـدّمه دوّم بنا بر ملاک تضادّ بود. ولی در مقـدّمه سوّم ملاکی ندارد.[۱۷]

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله در مورد متضادّین:

ایشـان در این زمینه تحقیقی ارائه کرده‌انـد که نه تنهـا در اینجـا بلکه در موارد زیادی قابل اسـتفاده است. ابتـدا به عنوان مقـدّمه باید توجّه داشت که آنچه در اینجا مطرح می کنیم، مسائلی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱

عقلی است که بایـد بر محور عقل و حکم عقل باشـد و کاری به عرف نـداریم. قائلین به مقـدّمیت، معتقدنـد عقلْ حکم به مقدّمیت می کنـد و منکرین نیز انکـار خود را مسـتند به حکم عقـل می‌داننـد. براساس این مقـدّمه، حضـرت امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: قضایایی که در ظاهر به عنوان قضیّه موجبه مطرحند، در صورتی حقیقتاً هم موجبه‌اند که قاعده «ثبوت شیء لشيء فرع ثبوت المثبت له» در مورد آنها جریان داشته باشد. یعنی قضیّه حملیه موجبه حتماً باید موضوع داشته باشد. ولی معنای قاعده فرعیت این نیست که موضوع حتماً بایـد در خـارج وجود داشـته باشـد. بلکه وجود موضوع، به تناسب محمولْ فرق می کنـد. اگر محمولْ ارتباط به خارج داشـته باشـد، موضـوع هم بایـد تحقق خـارجی داشـته باشـد، مثـل «الجسم أبیض» که به معنـای «الجسم الموجود فی الخـارج أبیض» می‌باشـد و اگر محمولْ امری ذهنی باشـد، ثبوت موضوع هم بایـد ذهنی باشـد، مثـل «الإنسان کلّی». که مراد از انسان در اینجا انسان کلی موجود در ذهن است. و اگر محمولْ چیزی باشد که در نفس الأمر ثابت است، ثبوت موضوع هم نفس الأمری خواهد بود، مثل «الإنسـان ماهیّـة». واقعیت نفس الأمری، واقعیتی وسیع‌تر از خارج و ذهن است که سـبب می‌شود این قضـیّه حملیه را صادق کنـد. به عبارت دیگر: قاعده فرعیّت، اسـتثناءپذیر نیست و ما هرجا قضـیه حملیه موجبه داشـته باشـیم باید نوعی ثبوت برای موضوع آن وجود داشته باشد.[۱۸]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲

اکنون به سـراغ مـا نحن فیه می‌آییم و می گوییم: آیـا قضـیه‌ای که در اینجـا تشـکیل می‌دهیـد به چه صورت است؟ قـائلین به اقتضـاء می گوینـد «عـدم أحـد الضدین مقدّمة لوجود الضدّ الآخر». مرحوم قوچانی می گفت: «عدم أحد الضدّین متّحد رتبة مع الضدّ الآخر». امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: شـما قضـیّه را به هریک از دو صورت فوق درست کنیـد، بنا بر قاعده فرعیّت، باید موضوعْ واقعیت داشـته باشد. موضوع در این دو قضیّه، «عدم أحد الضدّین» است. و عدمْ نمی‌تواند واقعیتی داشته باشد. نه واقعیت خارجی و نه ذهنی و نه نفس الأمری. مخصوصـاً بنا بر آنچه محقّقین قائلنـد که اصالت را برای وجود قائلنـد و ماهیت را امری اعتباری و منتزع از وجود می‌دانند. این اشـکال به هر دو گروه وارد است. ممکن است گفته شود: ما در فلسـفه از این بالاتر را هم داریم. در فلسـفه می گویند: «وجود العلـة علّة لوجود المعلول و عدم العلة علّة لعدم المعلول».[۱۹] ملاحظه می‌شود که در ناحیه عدم، نه تنها قضـیه موجبه تشکیل شـده است بلکه برای عـدم، علّیت هم قائل شده‌انـد. پس چه مانعی دارد که ما بگوییم: «عـدم أحد الضدین مقدّمة للضدّ الآخر»؟ در پاسـخ می گوییم: عبارت «عـدم العلّة علّة لعدم المعلول» واقعیتی ندارد. چگونه می‌شود عدم العلة که خودش عدم است مؤثر در عدم دیگر- یعنی عدم معلول- باشد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳

امّا فلاسـفه به دو علّت این تعبیر را مطرح کرده‌اند: اوّلًا: آنان در فلسـفه ثابت کرده‌اند که «العدم لیس بشيء». در این صورت چگونه می‌توانـد مؤثر در ناحیه علت و متأثر در ناحیه معلول باشـد؟ لـذا چون در فلسـفه این مسـئله را روشن کرده‌اند، اطمینان دارند که این گونه تعبیرات، اغراء به جهل نیست و نمی‌توانـد مسائل بدیهی آنان را خدشه‌دار کند. و الّا واضح است که نمی‌توان از طرفی قائل به اصالـة الوجود شـد و از طرفی «عـدم العلـة علّة لعدم المعلول» را مطرح کرد و علت را هم به معنای واقعی تأثیر و تأثیر در نظر گرفت. ثانیاً: این عبارت، تأکید عبارت اوّل است. فلاسفه می‌خواهند بگویند: «وجود علّت، آن‌قدر ارتباط با معلول دارد که اگر علّت نباشد، معلول هم نیست». نه این که نبودن علت، تأثیر کنـد در نبودن معلول. نتیجه این که قضـیّه حملیه‌ای که موضوع آن یک امر عـدمی و

محمولش امری وجودی باشـد، نمی‌توانـد قضـیه صادقی باشـد. خواه محمول آن «مقدّمهٔ» باشد- که قائل به مقدّمیّت معتقد است- یا «متّحد فی الرتبهٔ» باشد که مرحوم قوچانی عقیده داشت.[۲۰]

کلام مرحوم محقّق اصفهانی:

ایشان ابتـدا مقـدماتی را مطرح می‌کننـد که هرچنـد ربطی به بحث ما ندارد ولی فی‌نفسه مطالب مفیدی است. می‌فرماید: تقدّم بر دو قسم است: عِلّی و طبعی. در تقـدم طبعی آنچه در آن تقـدّم وجـود دارد، عبـارت از نفس وجـود است. خـود وجود متقـدّم، تقـدّم بر متأخّر دارد. امّا در تقدّم عِلّی آنچه در آن تقدّم وجود دارد، نفس وجود نیست بلکه صفت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴

وجود- که عبارت از «وجوب» است- می‌باشـد. یعنی در تقدّم عِلّی، وجوب وجود، تقدّم بر معلول دارد. و مقصود از «وجوب وجود» همان ضـرورت و لزوم وجود است. سپس می‌فرماید: تقدّم طبعی دارای اقسامی است: قسم اوّل: متقدّم، در تشکیل قوام متأخّر نقش داشـته باشد، مثل تقدّمی که جزء نسبت به کلّ دارد. قسم دوّم: متقدّم، عنوان مؤثریت داشـته باشد، مثل تأثیری که مقتضـی نسبت به مقتضـی دارد. مثلًا تقـدّم نار بر احراق تقـدّم طبعی است. قسم سوّم: متقـدّم، در تصـحیح فاعلیت فاعل نقش داشـته باشد. مثلًا اگر نار بخواهـد در احراق اثر کند، باید وضع و محاذات خاصّی داشته باشد که ما از آن به شـرط تعبیر می‌کنیم. قسم چهارم: متقدّم، متمّم قابلیت قابل باشـد، مثلًا جسـمی که نار می‌خواهـد در احراق آن تأثیر کنـد، باید مرطوب نباشد. مرطوب نبودن، به عنوان متمّم قابلیت قابـل مطرح اسـت و تقـدّم طبعی بر احراق دارد. مرحـوم اصـفهانی می‌فرمایـد: مـا نحن فیه داخـل در قسم چهـارم است. اگر جسـمی بخواهـد معروض بیـاض واقع شود، در صورتی قـابلیت به مرحله کمـال و تمـام می‌رسـد که این جسم در زمـان فعلی معروض سواد نباشـد. چون جسـمی که معروض سواد است، ماننـد جسـمی است که واجـد رطوبت است و مـانع از تمـامیت قـابلیت قابـل است. به عبارت دیگر: عـدم اتصاف جسم به بیاض، متمّم قابلیت جسم برای عروض سواد برآن می‌باشـد. مرحوم اصـفهانی سـپس به انتقاد از کلام مرحوم آخوند می‌پردازد. برای روشن شدن مطلب، لازم است ابتدا کلام مرحوم آخوند را مطرح می‌کنیم: یکی از راه‌هایی که مرحوم آخونـد برای نفی مقـدّمیت مطرح می‌کنـد، مسأله دور است. ایشان- در مقابل قائلین به اقتضاء- می‌فرماید: در مسأله ضدّین- مثل سواد و بیاض- اگر گفته شود: «سواد، توقف بر عدم بیاض دارد، چون یکی از اموری که تحقّق شـیء برآن توقف دارد، عبارت از عدم مانع می‌باشد و بیاض، مانع از سواد است»،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۵

معنـای توقف و مقـدّمیت این است که رتبه مقـدّمه تقـدّم بر رتبه ذی المقـدّمه دارد، در نتیجه رتبه عـدم البیاض، مقـدّم بر رتبه سواد خواهـد بود. مرحوم اصـفهانی می‌فرمایـد: لازمه این بیان این است که عکس آن‌هم صادق باشـد یعنی بتوانیم بگوییم: «عـدم بیاض، توقف بر سواد دارد». عدم بیاض، گاهی به خاطر عدم وجود مقتضی و گاهی به خاطر عدم تحقق شرط و گاهی به جهت وجود مانع است. و مـانع در اینجـا وجود سواد است. بنـابراین همـان‌طور که وجود یکی از دو مـانع متوقف بر عـدم مـانع دیگر است، عـدم مانع دیگر هم گاهی مستند به وجود مانع اوّل است.[۲۱] معنای استناد این است که مانع، در رتبه متقدّم است. و نتیجه این می‌شود که هم عـدم المانع در رتبه متقـدّم باشـد وهم مانع دیگر در رتبه متقـدّم باشـد، و این دور صـریح است. سواد، متوقّف بر عدم بیاض است و عـدم بیاض- هرچنـد در بعض احیان- متوقّف بر سواد است. مرحوم اصـفهانی در پاسـخ این کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: ما یک طرف دور را می‌پـذیریم ولی طرف دیگر آن را قبول نداریم. ما می‌پذیریم که وجود سواد، متوقف بر عدم بیاض است و عدم بیاض به عنوان متمّم قـابلیت قابل مطرح است، امّا قبول نـداریم که عـدم بیاض متوقف بر وجود سواد باشـد، زیرا ما انواع تقـدّم‌ها را مطرح

کردیم. روشن است که در اینجا سواد از اجزاء تشکیل‌دهنده عدم بیاض نیست. هم چنین سواد به عنوان مقتضی برای تحقق عدم بیاض نیست و نیز بیاض مصحّح فاعلیت عدم سواد نیست، چون عدم، فاعلیت ندارد تا بخواهیم مصحّح برای آن درست کنیم. این وجود است که عنوان فاعلیت دارد و نیاز به مصحّح دارد. هم چنین بیاض به عنوان متمّم قابلیت قابل مطرح نیست، زیرا عدم قابلیتی ندارد تا بخواهیم متممی برای آن درست کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۶

بنابراین ما نمی‌توانیم بپذیریم که عدم بیاض متوقف بر وجود سواد باشد. تا اینجا بحث‌های مقدّماتی مرحوم اصفهانی بود که به خاطر اهمیت، آنها را ذکر کردیم. ولی هدف ما از نقل کلام ایشان، مطلبی است که اکنون به ذکر آن می‌پردازیم: گویا کسی به مرحوم اصفهانی اشکال کرده می‌گوید: شما که می‌گویید: «عدم أحد الضدّین مقدّمهٔ لوجود الضدّ الآخر»، با قاعده فرعیت چه می‌کنید؟ عدم، چگونه می‌تواند موضوع قضیه حملیه قرار گیرد؟ مرحوم اصفهانی در پاسخ می‌فرماید: در باب واقعیات و وجودات، ما یک سنخ وجوداتی داریم که محسوس نیستند ولی واقعیت آنها قابل انکار نیست. ما وقتی با یک جسم برخورد می‌کنیم، آنچه برای ما محسوس است این است که این شیء موجود است. امّا در اینجا واقعیتی وجود دارد که قابل انکار نیست ولی محسوس هم نیست و آن این است که «این جسم، قابلیت عروض عرض برآن را دارد». این قابلیت، غیر قابل انکار است ولی محسوس نیست. مرحوم اصفهانی می‌فرماید: همین‌طور واقعیت دیگری نیز وجود دارد که غیر قابل انکار است ولی محسوس نیست و آن عبارت از این است که اگر این جسم بخواهد معروض سواد واقع شود، باید بیاض نداشته باشد. این مانند خلوّ از رطوبت و به عنوان متمّم قابلیت قابل مطرح است. این امر عدمی که از آن به عدم ملکه تعبیر می‌کنند، واقعیتی غیر قابل انکار است. مرحوم اصفهانی می‌فرماید: تصوّر نشود که ما هرجا کلمه عدم را می‌آوریم باید بگوییم: «هو لیس بشیء»، بلکه یک دسته از اعدام- مثل مورد اخیر- وجود دارند که دارای واقعیت می‌باشند و در قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» گفتیم:

ثبوت موضوع، تناسب با محمول دارد. اگر ظرف ثبوت محمول، عبارت از خارج بود، ظرف ثبوت موضوع هم عبارت از خارج است و ... در اینجا هم می‌گوییم: اگر ثبوت محمول به صورت متمّم قابلیت قابل است، موضوع هم به همین کیفیت است.[۲۲]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷

ما در پاسخ به مرحوم اصفهانی می‌گوییم: اگر قضیه به صورت موجبه معدوله بود نیاز به ثبوت موضوع داشت. و اگر به صورت سالبه محصّله بود با انتفاء موضوع هم سازگار بود. ولی شما در اینجا یک امر عدمی را موضوع قضیه حملیه قرار داده‌اید، در حالی که امر عدمی هیچ حظّی از وجود ندارد. به عبارت دیگر: در مثال جسم که شما مطرح کردید، ما دو واقعیت اوّل- یعنی وجود جسم و وجود قابلیت و استعداد- را می‌پذیریم، امّا واقعیت سوّم را قبول نداریم. این که «اگر جسم بخواهد معروض سواد واقع شود، باید بیاض نداشته باشد»، اگر به صورت قضیه معدوله مطرح شود، از بحث ما خارج است و اگر به صورت سالبه محصّله مطرح شود چگونه می‌تواند واقعیتی برای آن فرض شود؟ چیزی که با عدم جسم جمع می‌شود، چگونه می‌تواند حظّی از وجود داشته باشد؟ باید توجّه داشت که عدم، هیچ حظّی از وجود ندارد و در این جهت فرقی بین عدم مطلق، عدم مضاف، عدم ملکه و ... وجود ندارد. تصوّر نشود که عدم مضاف یا عدم ملکه قدمی به وجود نزدیک شده است. نتیجه بحث در مرحله اوّل: ما در این مرحله، مقدّمیّت عدم احد الضدّین برای وجود ضدّ دیگر را نپذیرفتیم و علّت نپذیرفتن ما این بود که امر عدمی نمی‌تواند موضوع برای امر وجودی قرار گیرد ولی مرحوم آخوند اصلًا مسأله مقدّمیت را نپذیرفتند و مرحوم قوچانی هم تقارن و اتحاد رتبه را قائل شدند.

مرحله دوّم: ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه

همان گونه که گفتیم قائل به این که «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است» باید سه مرحله را پشت سر بگذارد: ۱- عدم احد الضدین، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۸

۲- بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه آن، ملازمه وجود دارد. ۳- امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام است. حال اگر از مرحله اوّل عبور کرده و مقدّمیّت را اثبات کرد، نوبت به مرحله دوّم می‌رسد. در این مرحله باید ثابت کند بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه ملازمه وجود دارد. زیرا صرف مقدّمیت ترک صلاهٔ برای ازاله نمی‌تواند وجوب ترک صلاهٔ را ثابت کند، بلکه باید ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه هم ثابت شود. و ما در مباحث مربوط به مقدّمه واجب، این ملازمه را نپذیرفتیم، برخلاف مرحوم آخوند و دیگران که قائل به ملازمه بودند.

مرحله سوّم: آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام است؟

اشاره

قائل به اقتضاء، برفرض که دو مرحله قبل را به اثبات برساند، نتیجه خواهد گرفت که ترک صلاهٔ به عنوان مقدّمه برای فعل ازاله بوده و وجوب دارد. و این نتیجه با مدّعای او فرق دارد. مدّعای قائل به اقتضاء، «وجوب ترک صلاهٔ» نبود بلکه او ادّعا می‌کرد «فعل صلاهٔ، حرام است». به عبارت دیگر: او می‌گفت: امر به ازاله، مقتضی نهی از ضدّ است و چون صلاهٔ، ضدّ ازاله است، پس امر به ازاله مقتضی نهی از صلاهٔ و حرمت آن است. خود این مرحله بخشی از محلّ نزاع است، زیرا محلّ نزاع ما تنها متمرکز در ضدّ خاصّ نبود، بلکه شامل ضدّ عام هم می‌شد. ضدّ عام، همان چیزی است که از آن به نقیض تعبیر می‌کنیم، چون ضدّ عام به معنای ترک است و ترک، نقیض فعل است. و اگر کسی در باب ضدّ خاص بخواهد قائل به اقتضاء شود، ابتدا باید اقتضاء را در ضدّ عام قائل شود سپس به سراغ ضدّ خاص بیاید.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹

در مرحله سوّم، بحث می‌شود که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام است؟

اگر مأمور به، ترک باشد، ضدّ عام آن، فعل و اگر فعل باشد، ضدّ عام آن ترک خواهد بود.

و چون در اینجا مأمور به ما- به عنوان مقدّمه واجب- ترک صلاهٔ است پس ضدّ عام آن عبارت از فعل است. چون ضدّ عام به معنای نقیض است و نقیض کلّ شیء رفعه و رفع ترک، عبارت از فعل است. پس این مرحله دارای دو فایده است: اولًا: خودش فی نفسه شعبه‌ای از محلّ نزاع است. ثانیاً: برای قائلین به اقتضاء در ضدّ خاص نتیجه دارد. و ما اگر دو مرحله قبلی را پذیرفته و این مرحله را به آن ضمیمه کنیم می‌گوییم: ترک صلاهٔ، مقدّمه برای ازاله است. و مقدّمه واجب، واجب است پس ترک صلاهٔ واجب است. و وقتی که چیزی مأمور به شد، نقیض آن، منهی عنه می‌شود پس ترک صلاهٔ که مأمور به است، نقیض آن- یعنی فعل صلاهٔ- منهی عنه خواهد شد. اتفاقاً این بخش از محلّ نزاع، قائلین فراوانی دارد، به خلاف مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ است» که قائلین آن کم می‌باشند.

اقوال پیرامون مرحله سوّم

نظریه اوّل: امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام است

قائلین به این قول می‌گویند: اگر مولایی بخواهد عبدش اشتراء لحم را انجام دهد، فرقی نمی‌کند که فعل را مأمور به قرار دهد، مثل این که بگوید: «اشتر اللّحم» و یا ترک را مورد نهی قرار دهد و مثلًا بگوید: «لا تترک اشتراء اللّحم». این دو با یکدیگر مترادفند و مانند انسان و بشر می‌باشند.[۲۳]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰

در نتیجه وقتی در ما نحن فیه، ترک صلاهٔ- به عنوان مقدّمه ازاله- وجوب پیدا کرد، وجوب ترک صلاهٔ، به معنای حرمت فعل صلاهٔ خواهد بود و فرقی بین آن دو وجود ندارد.[۲۴] بررسی نظریه اوّل: در کلام اینان دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: در این گونه موارد، بیش از یک دستور از ناحیه مولا وجود ندارد و این یک دستور به دو صورت می‌تواند تحقّق پیدا کند. می‌تواند به صورت «أقیموا الصلاهٔ» باشد و می‌تواند به صورت «لا تترکوا فعل الصلاهٔ» باشد. و این گونه نیست که در اینجا دو دستور وجود داشته باشد که یکی متعلّق به فعل صلاهٔ و دیگری متعلّق به ترک صلاهٔ باشد. احتمال دوّم: در این گونه موارد، دو حکم وجود دارد. یک تکلیف وجوبی که متعلّق به فعل صلاهٔ شده و یک تکلیف تحریمی که متعلّق به ترک صلاهٔ شده است. آیا قائلین به عینیت کدام یک از این دو احتمال را پذیرفته‌اند؟ در کلام قائلین به عینیت، قرینه‌ای بر احتمال اوّل و قرینه‌ای بر احتمال دوّم وجود دارد. قرینه احتمال اوّل: عبارت از این است که ما نحن فیه را به مترادفین تشبیه کردند و در مورد مترادفین، تعدّد و تغایر مطرح نیست. انسان و بشر دو چیز نیستند. این تشبیه قرینه بر این است که می‌خواهند بگویند در اینجا یک حکم وجود دارد. قرینه احتمال دوّم: عبارت از این است که اینان بین ضدّ عام و ضدّ خاص فرقی قائل نشدند و این قرینه بر تعدّد حکم است. چون تردیدی نیست که در مسأله ضدّ خاص، دو حکم وجود دارد. کسی که قائل است «امر به ازاله مقتضی نهی از صلاهٔ

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۱

است» معتقد است در اینجا دو حکم وجود دارد. تردیدی نیست که نهی از صلاهٔ، حکم دیگری غیر از امر به ازاله است. در نتیجه اگر کسی وارد مسجد شد و نماز خواند، دو عقاب دارد، یکی برای ترک ازاله و یکی برای فعل صلاهٔ. اکنون ما از قائلین به این قول سؤال می‌کنیم که شما کدام یک از این دو احتمال را اراده کرده‌اید؟ اگر احتمال دوّم را در نظر داشته باشند در پاسخ می‌گوییم: لازمه تعدّد حکم این است که اگر کسی نماز را ترک کرد، استحقاق دو عقوبت داشته باشد، چون دو حکم را مخالفت کرده است یکی امر متعلّق به صلاهٔ و دیگری نهی متعلّق به ترک صلاهٔ.

روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی می‌شود. در نتیجه نمی‌توان احتمال تعدّد حکم را پذیرفت. و اگر احتمال اوّل را در نظر داشته باشند در پاسخ می‌گوییم: این حرف نیز قابل قبول نیست، برای این که ما ملاحظه می‌کنیم که بین امر و نهی در هیچ مرحله‌ای اشتراک وجود ندارد، نه در مرحله هیئت نه در مرحله مادّه و نه در مرحله ملاک و علت. ملاک در واجبات آن‌گونه که اکثر عدلیه در رابطه با حدود نود و نه درصد واجبات عقیده دارند- اشتمال واجب بر مصلحت ملزمه است. اگر شارع صلاهٔ را واجب کرده، معنایش این است که صلاهٔ دارای یک مرتبه و درجه‌ای از مصلحت است که آن مقدار لازم الاستیفاء است. امّا ملاک در محرمات اشتمال بر مفسده لازمهٔ الاجتناب است. وقتی شرب خمر، منهی عنه واقع می‌شود، معنایش این است که شرب خمر دارای یک مفسده کاملی است که حتماً باید مکلّف از آن اجتناب کند. حال اگر صلاهٔ مشتمل بر مصلحت لازمهٔ الاستیفاء شد معنایش چیست؟ آیا معنایش این است که ترک نماز یک مفسده لازمهٔ الاجتناب دارد؟ خیر، بلکه معنایش این است که اگر کسی نماز را ترک کرد، آن مصلحت لازمهٔ الاستیفاء را از دست داده است. نه این که به جای مصلحت لازمهٔ الاستیفاء، یک مفسده لازمهٔ الاجتناب جای

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۲

آن را پر کرده باشد. این‌ها با هم ملازمه‌ای ندارند. همین‌طور اگر کسی شرب خمر را ترک کرد، مفسده لازمهٔ الاجتناب گریبان او

را نگرفته است نه این که به جای مفسده، یک مصلحت لازمهٔ الاستیفاء قرار گرفته باشد. این مسئله مانند مسأله نفع و ضرر است. اگر کسی یک نفع کلّی را از دست داد، معنایش این است که نفعی نصیب او نشده است نه این که ضرری جای آن را پر کرده باشد. یا اگر کسی ضرری را از خودش دور کرد، معنایش این نیست که نفعی عاید او شده است. در نتیجه تغایر ملاک واجب و حرام، مسأله عینیت و اتحاد را از بین می‌برد. اگر بخواهیم امر به صلاهٔ را با نهی از ترک صلاهٔ یکسان بدانیم، معنایش این می‌شود که ترک صلاهٔ هم صددرجه مفسده لازمهٔ الاجتناب دارد. و ما راهی برای اثبات این معنا نداریم. امر و نهی در مرحله هیئت هم با یکدیگر تغایر دارند. هیئت افعل دلالت بر وجوب و هیئت لا تفعل دلالت بر حرمت می‌کند. هم چنین در مرحله مادّه هم با یکدیگر فرق دارند. مادّه در امر، عبارت از فعل و وجود است ولی در نهی عبارت از ترک و عدم است. وقتی امر و نهی نه از نظر مادّه به هم ارتباط دارند و نه از جهت هیئت و نه از جهت ملاک، چگونه می‌توانیم ادّعای عینیت کنیم؟ نکته: در حمل اولی ذاتی گفته‌اند: «باید موضوع و محمول اتحاد مفهومی داشته باشند» و حتی بعضی تصریح کرده‌اند که اگر ماهیت موضوع و محمول، یک چیز باشد ولی از نظر مفهومی بین آنها تغایر باشد، حمل اوّلی ذاتی نمی‌تواند تحقّق پیدا کند. مثلًا در قضیه «الإنسان حیوان ناطق» بین موضوع و محمول اتحاد ماهوی برقرار است ولی با وجود این بعضی گفته‌اند این حمل اوّلی ذاتی نیست چون در عالم مفهوم، آنچه از کلمه «انسان» فهمیده می‌شود با آنچه از کلمه «حیوان ناطق» فهمیده می‌شود فرق دارد،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۳

مردم عادی- که منطق نخوانده‌اند- با شنیدن لفظ «انسان» به همان معنای آن منتقل می‌شوند در حالی که هیچ اطلاعی از ماهیت انسان ندارند و اگر صدها بار هم کلمه «انسان» را بشنوند به «حیوان ناطق» منتقل نمی‌شوند. حال آنکه اگر مفهوم «انسان» با مفهوم «حیوان ناطق» یک چیز بود باید همین مفهوم به ذهن آنان می‌آمد. بنابراین با وجود این که ماهیت «انسان» با ماهیت «حیوان ناطق» یک چیز است و تعریف هم تعریف حقیقی و به صورت حدّ تامّ است. ولی می‌گویند: «اتحاد مفهومی بین این‌ها نیست». وقتی دایره اتحاد مفهومی این قدر ضیق است پس چگونه کسی می‌تواند ادّعا کند که مفهوم «أقیموا الصلاهٔ» با مفهوم «لا تترکوا الصلاهٔ» یک چیز است؟ در نتیجه قائل به عینیت- چه مسأله تعدّد حکم را قائل شود چه مسئله اتحاد حکم را- کلامش باطل است.

نظریه دوّم: امر به شیء متضمن نهی از ضدّ عامّ است

این حرف مبتنی بر این است که وجوب، مرکب از دو چیز باشد: اذن در فعل و منع از ترک. بر اساس این مبنا گفته‌اند: «منع از ترک» عبارت دیگری از «نهی از ضدّ عام» است، زیرا ضدّ عام عبارت از نقیض است و نقیض هم عبارت از ترک است. پس وقتی نهی از ضدّ عامّ، به معنای منع از ترک شد و منع از ترک هم جزء معنای امر بود، می‌توان گفت: «امر به شیء متضمن نهی از ضدّ عام است». این حرف را صاحب معالم قدس سره مطرح کرده [۲۵] و بعضی دیگر نیز از ایشان تبعیّت کرده‌اند. بررسی نظریه دوّم: ما دو دلیل بر بطلان این نظریه داریم: دلیل اوّل: وجدان، وجوب و حرمت را مغایر با هم می‌بینند. یکی از مقدمات بحث

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۴

اجتماع امر و نهی که مرحوم آخوند مطرح می‌کند عبارت از تضادّ بین احکام است،[۲۶] و مصداق بارز آن را هم تضادّ بین وجوب و حرمت می‌دانند. وقتی بین وجوب و حرمت تضاد وجود دارد، چه معنا دارد که ما حرمت را در معنای وجوب داخل کنیم؟ اگر بنا باشد حرمت در تفسیر وجوب داخل باشد، پس چرا وجوب را در معنای حرمت ذکر نمی‌کنید؟

چرا نمی‌گویید: «وجوب ترک» در معنای حرمت داخل است. همان خصوصیتی که اقتضا می‌کند حرمت در معنای وجوب بیاید، اقتضا می‌کند وجوب نیز در معنای حرمت بیاید. در حالی که در تفسیر حرمت، هیچ اشاره‌ای به وجوب ترک نمی‌شود. لذا وجداناً

ما ملاحظه می‌کنیم که این معنا صحیح نیست، چون وجوب و حرمت، دو امر متغایرند و برای تصوّر وجوب، هیچ نیازی به تصور حرمت وجود ندارد. همان‌طور که تصور حرمت، هیچ نیازی به تصور وجوب ندارد. واقعیت مطلب این است که وجوب، یک امر بسیطی است و اصلًا ترکّب ندارد که ما بخواهیم در مورد اجزاء آن صحبت کنیم. همان‌طور که حرمت هم همین‌طور است.
و بنا بر آنچه ما قبلًا گفتیم که وجوب را بعث و تحریک اعتباری و حرمت را زجر و منع اعتباری دانستیم، این دو در مقابل یکدیگر قرار دارند و کاملًا با هم متغایرند و هیچ‌کدام در معنای دیگری دخالت ندارند. در نتیجه قول به تضمن هم باطل است.

نظریه سوّم: امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ عام است

اشاره

مرحوم نائینی از راه دلالت التزامیه و لزوم بیّن بالمعنی الاخصّ ۲۷] وارد شده و امر
اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۵
به شیء را مستلزم نهی از ضدّ عام می‌داند. ایشان معتقد است که به مجرّد این که وجوب یک شیء تصوّر شود، ذهن انسان به حرمت ترک آن منتقل می‌شود.[۲۸] بررسی نظریه سوّم: اوّلًا: این معنا برخلاف وجدان است. لزوم بیّن بالمعنی الاخص به معنای عدم انفکاک بین لازم و ملزوم است، یعنی هیچ‌گاه نمی‌شود که وجوب یک شیء تصور شود و ذهن ما به حرمت ترک آن منتقل نشود. در حالی که وجداناً این گونه نیست.
بلکه نوعاً خود عنوان ترک در ذهن انسان نمی‌آید تا نوبت به حکم آن- یعنی حرمت- برسد. وجوب، حکمی است که در ارتباط با ایجاد فعل مطرح است، و این گونه نیست که هرجا بحث از لزوم ایجاد مطرح است، ذهن انسان، به ترک هم منتقل شود و آن را ممنوع و حرام ببیند. البته گاهی از اوقات این انتقال وجود دارد ولی در لزوم بیّن بالمعنی الاخص باید انتقال دائمی باشد و حتی یک مورد تفکیک نداشته باشد. ثانیاً: شما می‌خواهید بگویید: «در مقام تصوّر، چنین ملازمه‌ای تحقّق دارد، که با تصور وجوب یک شیء، مسأله منع از ترک هم در ذهن انسان می‌آید» ولی آیا ملازم بودن دو تصوّر از نظر عبد، به این معناست که مولاهم ملزم است که به مجرّد امر به شیء، یک نهی هم نسبت به نقیض- یعنی ترک- داشته باشد؟ ما دلیلی بر ملزم بودن مولا به این مطلب نداریم. به عبارت روشن‌تر: شما که می‌گویید: «تصور وجوب یک شیء مستلزم تصور نهی از ضدّ عام به معنای نقیض است»، این کلام دارای دو احتمال است:
اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۶
احتمال اوّل: مولا حق ندارد که بر امر به شیء اکتفا کند، بلکه هرگاه نسبت به چیزی امر کرد، باید یک نهی هم نسبت به نقیض آن صادر کند. احتمال دوّم: مولا وقتی به چیزی امر کند، لازم نیست با لفظ مستقلّی نقیض آن را مورد نهی قرار دهد، بلکه نفس همان امر به شیء دارای دو مدلول است: مدلول مطابقی آن عبارت از وجوب شیء و مدلول التزامی آن عبارت از حرمت ترک است. این احتمال، نزدیک‌تر و قابل‌قبول‌تر است و شبیه قول به ملازمه در مسأله مقدّمه واجب است.[۲۹] اگر مقصود، احتمال اوّل باشد، ما در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: این معنا برخلاف وجدان است، زیرا اگرچه ترک بعضی از واجبات، منهی عنه واقع شده است ولی شاید نود و نه درصد واجباتی که امر به آنها تعلّق گرفته است، ترک آنها منهی عنه واقع نشده است. در باب مقدّمه واجب نیز همین‌طور است. مولا- خود را آزاد می‌بیند. گاهی تعبیر به «ادخل السوق و اشتر اللّحم» می‌کند. گاهی هم به «اشتر اللّحم» اکتفا کرده و اشاره‌ای به مقدّمه نمی‌کند. ثانیاً: چه دلیلی وجود دارد که مولا هرجا امری کرد مجبور باشد نقیض آن را نیز متعلّق نهی کند؟ ممکن است گفته شود: دلیلش این است که ما وقتی وجوب شیء را تصوّر می‌کنیم، ذهنمان انتقال به حرمت ترک پیدا می‌کند. در پاسخ می‌گوییم:

ما این حرف را قبول نداریم و برفرض هم که قبول کنیم،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۷

مجرّد این که در ذهن ما یک چنین نقل و انتقالی وجود دارد، سبب نمی‌شود که وظیفه‌ای برای مولا به وجود آید، و مولا مجبور باشد دو حکم صادر کند. امّا اگر مقصود، احتمال دوّم باشد، این حرف اگرچه قدری معقول است و قابل این هست که انسان روی آن تکیه کند ولی در عین حال دارای اشکال است: اشکال این است که در بحث مقدّمه واجب، اگر کسی هم مقدّمه را ترک می‌کرد و هم ذی المقدّمه را، با دو حکم مخالفت کرده بود، هرچند مخالفت وجوب غیری استحقاق عقوبت نداشت. امّا در ما نحن فیه اگر مشابه آن حرف را پیاده کرده و بگوییم: «امر به صلاة، به دلالت التزامیه، دلالت بر نهی از ترک صلاة می‌کند» باید ملتزم شویم که اگر کسی نماز را ترک کرد، دو حکم- وجوب صلاة و حرمت ترک صلاة- را مخالفت کرده و دو استحقاق عقوبت دارد. اینجا با مسأله مقدّمه واجب فرق دارد، در اینجا هر دو تکلیفْ نفسی هستند و مسأله غیریت مطرح نیست و مخالفت دو تکلیف نفسی موجب استحقاق دو عقوبت است. آیا مرحوم نائینی می‌تواند به چنین چیزی ملتزم شود؟ اینجا غیر از مسأله عینیّت است. در عینیتْ ما احتمال می‌دادیم که قائل به عینیت، بخواهد وحدت حکم را قائل شود و بگوید: «واقعیتْ یک چیز است ولی این واقعیت گاهی به صورت امر جلوه می‌کند و گاهی به صورت نهی». امّا در دلالت التزامیه چنین احتمالی مطرح نیست. کسی نمی‌تواند بین مدلول مطابقی و مدلول التزامی، عینیت را قائل شود.

این‌ها دو چیزند. و چون هر دو، حکم نفسی هستند با ترک صلاة، دو استحقاق عقوبت در کار است. روشن است که مرحوم نائینی نمی‌تواند به چنین چیزی ملتزم شود. این با مذاق متشرعه و فهم متشرعه سازگار نیست. متشرعه این را نمی‌پذیرد که اگر کسی یک تکلیف وجوبی را مخالفت کرد، دو استحقاق عقوبت داشته باشد. در نتیجه امر به شی‌ء نمی‌تواند مقتضی نهی از ضدّ عام باشد نه به صورت عینیت و نه به صورت تضمن و نه به صورت التزام.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۸

تکمیل بحث

ممکن است قائل به ملازمه بگوید: «ما بحث را روی امر و نهی پیاده نمی‌کنیم بلکه در مرحله اراده- که مرحله‌ای قبل از امر و نهی است- مطرح می‌کنیم و می‌گوییم:

«اگر اراده‌ای به وجود چیزی تعلّق گرفت، مقتضی ۳۰] این است که اراده‌ای هم به ترک نقیض آن تعلّق بگیرد. این مطلب اگرچه خارج از بحث ماست- زیرا بحث ما در ارتباط با امر و نهی است- ولی مناسب است که در اینجا پیرامون آن بحث کنیم. در جواب این قائل گفته می‌شود: آیا مراد از اراده‌ای که می‌خواهید اقتضاء را در مورد آن پیاده کنید، اراده تکوینی است یا اراده تشریعی؟ اراده تکوینی در جایی است که اراده شخص به این تعلّق بگیرد که خودش فعلی را انجام دهد. و اراده تشریعی آن است که شخصی اراده بعث به شی‌ء یا زجر از آن را داشته باشد. آنچه متناسب با بحث ماست، عبارت از اراده تشریعی است ولی در عین حال ما هر دو را مورد بررسی قرار می‌دهیم: ما بارها گفته‌ایم که اراده نیاز به مبادی و مقدّمات دارد و ما حتی یک مورد نمی‌توانیم پیدا کنیم که اراده بدون مبادی تحقّق پیدا کرده باشد.[۳۱] حال در مورد اراده تکوینیّه وقتی کسی اراده می‌کند که مباشرتاً وارد بازار شود، اولین مبدأ اراده عبارت از تصوّر است. وجداناً چنین کسی وجود دخول سوق را تصور می‌کند نه این که دو چیز را تصور کند. به دنبال این تصور، تصدیق به فایده دخول سوق می‌کند و به دنبال آن‌هم مبادی دیگر اراده تحقق پیدا می‌کند و آخرین مرحله، مرحله اراده است که آن‌هم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۹

متعلّق به ایجاد و تحقّق شیء است. آیا غیر از این اراده، اراده دیگری در کار است که در ارتباط با نقیض و ترک آن باشد؟ وجداناً این عناوین اصلًا به ذهن انسان نمی‌آید. آنچه در ذهن می‌آید مسأله وجود دخول سوق و مراحل مربوط به آن است. بنابراین در اراده تکوینیه مسئله روشن است که در جایی که اراده به وجود تعلّق گرفته است، جز یک اراده متعلّق به وجود، چیز دیگری واقعیت ندارد. ولی این قائل بیشتر بر اراده تشریعیه نظر دارد، زیرا آنچه مربوط به بحث ماست، مراحل قبل از بعث و زجر است. این مراحل عبارت از اراده متعلّق به بعث و زجر و مبادی آن اراده است که ما از آن به اراده تشریعیه تعبیر می‌کنیم. اکنون به بررسی اراده تشریعیّه می‌پردازیم: اگر مولا- بخواهد فرمان دخول سوق را برای عبد خود صادر کند، چون صدور فرمان یک عمل اختیاری مولا- است و عمل اختیاری باید مسبوق به اراده و مقدّمات اراده باشد، لذا همان‌طور که در اراده‌های تکوینیّه- که خود انسان می‌خواهد کاری را مباشرتاً انجام دهد- اوّل مراد را تصور می‌کند، در اینجا هم ابتدا مراد را تصور می‌کند ولی مراد در اینجا دخول سوق نیست بلکه بعث به دخول سوق است، چون آنچه مربوط به مولا- است و فعل اختیاری او شناخته می‌شود، فرمان به دخول سوق است. لذا مولا ابتدا بعث به دخول سوق را تصور کرده، سپس فایده این بعث را تصدیق می‌کند.

می‌بیند فایده این بعث این است که عبد در خارج، دخول سوق را ایجاد می‌کند و به دنبال تصدیق به فایده، سایر مبادی اراده نیز تحقّق پیدا می‌کند سپس فرمان دخول سوق را صادر کرده و عبد را به سوی آن بعث می‌کند. تا اینجا بحثی نیست ولی قائل می‌خواهد بگوید: به دنبال این اراده تشریعیّه که متعلّق به «بعث به دخول سوق» است، اراده تشریعیه دیگری وجود دارد که به «زجر از ترک دخول سوق» تعلّق گرفته است. ما می‌گوییم: اراده دوّم هم باید مبادی داشته باشد. اوّلین مقدّمه‌اش تصور زجر از ترک دخول سوق است، فرض می‌کنیم این مقدّمه تحقق پیدا کرد امّا وقتی نوبت به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۶۰

مقدّمه دوّم می‌رسد با مشکل مواجه می‌شویم. مولایی که قبلًا اراده تشریعیه‌اش به دخول سوق تعلّق گرفته است، الآن زجر از ترک دخول سوق چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد؟ اگر گفته شود: «فایده تأکیدی دارد». می‌گوییم: اوّلًا: تأکید از محل بحث ما خارج است. کسی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد- چه در ضد عام و چه در ضد خاص- می‌داند، قائل به تعدّد حکمین است و معنای تعدّد حکمین این است که حکم دوّم هم مانند حکم اوّل، جنبه تأسیسی دارد. در حالی که در موارد تأکید، دو حکم وجود ندارد بلکه یک حکم است که مورد تأکید قرار می‌گیرد. ثانیاً: راه تأکید منحصر به نهی از نقیض نیست بلکه می‌تواند همان فرمان و امر را تکرار کند. در نتیجه اگر اراده تشریعیه بخواهد به نهی از نقیض- یعنی ضدّ عام- تعلّق بگیرد، و ما مسأله تأکید را کنار بزنیم [۳۲] مقدّمه دوّم اراده- یعنی تصدیق به فایده- با مشکل مواجه خواهد شد. و تا وقتی تصدیق به فایده نباشد، اراده تشریعیه نمی‌تواند به زجر تعلّق بگیرد. همان‌طور که در باب بعث هم اگر تصدیق به فایده بعث در کار نباشد، اراده تشریعیه نمی‌تواند به بعث تعلّق بگیرد. خلاصه بحث در ارتباط با مقدّمیّت کسانی که می‌خواهند در باب ضدّ از راه مقدّمیّت وارد شوند باید سه مرحله را ثابت کنند که هر سه مرحله مورد اشکال قرار گرفت: ۱- مرحله مقدّمیت یعنی «عدم أحد الضدین مقدّمة لفعل الضدّ الآخر». ۲- مرحله قول به ملازمه بین وجوب یک شیء و حرمت ضدّ آن. ۳- مرحله این که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام باشد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۶۱

راه دوّم برای اثبات اقتضاء[۳۳] «مسأله ملازمه»

اشاره

این طریق به این صورت است که گفته شود: «ترک أحد الضدّین ملازم لوجود الضدّ الآخر». کسی که بخواهد از این راه، مسأله اقتضاء را ثابت کند باید- همانند راه قبلی- سه مرحله را طی کند: مرحله اوّل: اثبات این که «ترک أحد الضدّین ملازم لوجود الضدّ الآخر». مرحله دوّم: متلازمین بایـد اتّحاد در حکم داشته باشند. اگر یکی از متلازمین واجب بود ملازم دیگر هم واجب باشد و اگر یکی از آنها حرام بود، ملازم دیگر هم حرام باشد. بنابراین، در ما نحن فیه اگر ملازمه بین ازاله و ترک صلاهٔ ثابت شد، در مرحله دوّم بایـد بگوییم: چون ازاله وجوب دارد ملازم آن- یعنی ترک صلاهٔ- هم بایـد وجوب داشته باشد. ولی با این مرحله، کار تمام نمی‌شود زیرا مدّعا عبارت از حرمت صلاهٔ است، لذا نیاز به مرحله دیگر داریم. مرحله سوّم: اثبات شود که امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام است. در این صورت وقتی ترک صلاهٔ، مأمور به شد، فعل صلاهٔ- که نقیض ترک صلاهٔ است- حرام خواهد شد. البته ما بایـد در اینجا و در بحث گذشته مسامحه‌ای مرتکب شده و فعل را عبارت از نقیض ترک بدانیم. ما در ثمره قول به مقدّمه موصله، بحثی را مطرح کردیم که آیا معنای نقیض چیست؟ آنجا گفتیم: از عبارت «نقیض کلّ شیء رفعه» استفاده می‌شود که «نقیض ترک عبارت از رفع ترک است»، در حالی که رفع ترک غیر از فعل است و این دو، مفهوماً با هم اتحاد ندارند. امّا اگر معنای نقیض را وسیع‌تر دانسته و بگوییم:

«نقیض کلّ شیء رفعه أو کون الشیء مرفوعاً به» در این صورت می‌توانیم فعل را به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۶۲

عنوان نقیض ترک مطرح کنیم. و الّا طبق تفسیر اوّل، نقیض ترک صلاهٔ عبارت از فعل صلاهٔ نیست بلکه عبارت از رفع ترک صلاهٔ است. و رفع ترک صلاهٔ، اگرچه در خارج جز با فعل تحقّق پیدا نمی‌کند ولی به حسب مفهوم باهم مغایرت دارند. با توجه به این که مرحله سوّم، مشترک با بحث قبلی است، نیاز به بحث مجدّد ندارد ولی دو مرحله اوّل باید مورد بررسی قرار گیرد.

مرحله اوّل: آیا ترک أحد الضدّین ملازم با وجود ضدّ دیگر است؟

ممکن است کسی بگوید: «ملازمه بین این دو، امری بدیهی است، مخصوصاً در جایی که ضدّین دو تا بوده و سوّمی نداشته باشند. در این صورت از باب این که اجتماع ضدّین محال است، احد الضدّین ملازم با ترک دیگری خواهد بود». ولی این ادّعا صحیح نیست، زیرا مسأله ملازمه، مسأله‌ای عقلی است و مسائل عقلی دارای منشأ و ملاک است. اثبات ملازمه بین دو چیز، راه‌هایی دارد. یک راه آن عبارت از مسأله علّیت و معلولیّت است. در باب علیّت و معلولیّت، به مقتضای حکم عقل، بین علّت و معلول ملازمه تحقّق دارد. خاصیت علیّت، عبارت از تلازم است. اگر چیزی علّت تامّه برای چیز دیگری شد، انفکاک بین علّت و آن چیز، عقلًا ممتنع است.

هم چنین اگر دو شیء، معلول برای یک علّت باشند، بین آن دو معلول هم ملازمه وجود دارد. منشأ ملازمه این است که ارتباط هر معلولی با علت خود، عین ارتباط معلول دیگر با آن علّت است و از نظر معلولیت، فرقی بین این دو وجود ندارد، لذا همان‌طور که بین علّت و معلول ملازمه وجود دارد، بین معلولین لعلّهٔ واحدهٔ هم ملازمه وجود دارد. یعنی نمی‌توانیم بگوییم: «احد المعلولین تحقق دارد ولی معلول دیگر ممکن است تحقق نداشته باشد». راه دیگر برای اثبات ملازمه عبارت از مصداقیّت و کلیّت است. فردیّت یک چیز

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۶۳

برای یک کلّی، مستلزم امتناع انفکاک بین این مصداق و آن کلّی است. به عبارت دیگر:

مصداقیت، مغایر با انفکاک است. حال در اینجا سؤال می‌شود که آیا در باب ضدّین که شما می‌گویید: «بیاض، ملازم با ترک سواد

است» و در ما نحن فیه که- روی مسأله تضاد- می‌گویید: «ازاله، ملازم با ترک صلاهٔ است» آیا منشأ این ملازمه چیست؟ روشن است که در اینجا نه مسأله علیّت و معلولیّت می‌تواند مطرح باشد، نه این که هر دو معلول برای علّت واحده باشند. ولی آیا می‌توان در اینجا مسأله مصداقیت را مطرح کرد و از این راه کشف کرد که بین بیاض و عدم سواد و نیز بین ازاله و ترک صلاهٔ ملازمه تحقّق دارد[۳۴]؟ و به عبارت دیگر: آیا می‌توان بیاض را مصداق عدم سواد دانست؟ اگرچه مصداقیت، یک طرفه باشد. و آیا می‌توان ازاله را مصداق ترک صلاهٔ دانست؟ پاسخ این است که این حرف دارای اشکال است. منشأ اشکال، همان چیزی است که در بحث مقدّمیّت ذکر کردیم. ما در آنجا گفتیم: «بر خلاف آنچه قائل به اقتضاء معتقد است و ترک أحد الضدّین را مقدّمه برای فعل ضدّ دیگر می‌داند و برخلاف آنچه که مرحوم قوچانی از عبارت مرحوم آخوند استفاده کرد- و متضادّان و متناقضان را در رتبه واحدی دانست- ما معتقدیم: قضیه‌ای را که شما موضوعش را بخواهید یک امر عدمی قرار دهید، این قضیّه به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند یک قضیّه واقعیّه باشد، محمولش هرچه می‌خواهد باشد. چه گفته شود: «عدم أحد الضدین مقدّمهٔ لوجود الضد الآخر» و یا گفته شود: «عدم أحد الضدّین، متأخر عن الضدّ الآخر» و یا گفته شود: «عدم أحد الضدّین فی رتبهٔ الضدّ الآخر»، هیچ‌کدام برای ما قابل قبول نیست، زیرا قاعده فرعیت می‌گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». ما هر محمولی را بخواهیم برای موضوعی ثابت کنیم، باید آن موضوع- به تناسب ثبوت آن محمول- تحقّق داشته

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۶۴

باشد. اگر مربوط به خارج است، در خارج و اگر مربوط به ذهن است، در ذهن و اگر مربوط به نفس الامر است باید در نفس الامر تحقّق داشته باشد. بنابراین نمی‌توان قضیّه حملیه‌ای درست کرد که موضوع آن یک امر عدمی- مثل «عدم أحد الضدّین»- باشد، حالْ محمول آن هرچه باشد فرقی نمی‌کند. در نتیجه اولین حرفی که در جواب از این استدلال مطرح می‌کنیم این است که امر عدمی نمی‌تواند موضوع برای «ملازمٌ» واقع شود. در اینجا ممکن است قائل به ملازمه بگوید: در بحث مقدّمیّت که شما بر ما اشکال کرده و قاعده فرعیّت را مطرح کردید، ما ناچار بودیم موضوع را یک امر عدمی قرار دهیم و نمی‌توانستیم قضیّه را متعاکس کرده و موضوع آن را امری وجودی قرار داده و بگوییم: «ازاله، مقدّمه ترک صلاهٔ است» بلکه ناچار بودیم بگوییم: «ترک صلاهٔ مقدّمه ازاله است». ولی در اینجا ناچار نیستیم موضوع را امر عدمی قرار داده و بگوییم: «ترک الصلاهٔ ملازم للإزالهٔ» بلکه می‌گوییم: «الإزالهٔ ملازمهٔ لترک الصلاهٔ».

واقعیت هم همین است که ترک صلاهٔ ملازم با ازاله نیست، زیرا ممکن است کسی صلاهٔ را ترک کند ولی در عین حال ازاله را هم انجام ندهد امّا ازاله ملازم با ترک صلاهٔ است. در این صورت، اشکال قاعده فرعیت جریان ندارد و می‌توان مسأله مصداقیت را مطرح کرد و همان‌طور که در «زید إنسان» از راه مصداقیت، ملازمه را بدست می‌آورید، اینجا هم ازاله مصداقی برای «ترک الصلاهٔ» است و گفته می‌شود: «الإزالهٔ لا صلاهٔ»، مثل «البیاض لا سواد». در پاسخ می‌گوییم: حمل به معنای اتّصاف و تطبیق و اتحاد است. «لا سواد» چیست که شما می‌خواهید آن را حمل بر «البیاض» کنید؟ چگونه می‌تواند «البیاض» با «عدم» اتحاد داشته باشد؟ عدم، چیزی نیست که بتواند وصف برای وجود قرار بگیرد.

عدم چیزی نیست که مصداقش عبارت از وجود باشد. مگر این که قضیّه را به صورت قضیّه سالبه محصّله برگردانیم تا با انتفاء موضوع هم سازگار باشد. «لیس البیاض

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۶۵

بسواد» با این می‌سازد که بیاضی وجود نداشته باشد تا بخواهد اتصاف به سواد پیدا کند.

و الّا این اشکال در مورد «زید لا قائم» هم مطرح است، چون ملاک قضیّه حملیه- به قول مرحوم آخوند- عبارت از اتحاد و هوهویت است. چگونه می‌شود بین وجود و عدم، اتحاد و هوهویت تحقّق داشته باشد؟ ما در مورد عدم گفتیم: «عدم، هیچ حظّی از

وجود نـدارد و در این جهت هیـچ فرقی بین عـدم مطلق و عـدم مضاف و عـدم ملکه و عـدم ملکه و سایر اعـدام وجود نـدارد». از آنچه گفته شـد معلوم گردید که ملازمه در هرجا منشأ و علّتی دارد و ما در مورد ملازمه بین «وجود أحد الضدّین» و «ترک الضدّ الآخر» هیچ منشأ و ملاکی نیافتیم. لذا اولین مرحله- که عبارت از ملازمه است- ناتمام است.

مرحله دوّم: اتحاد حکم در مورد متلازمین ۳۵]

اشاره

نفس این عنوان- که متلازمین بایـد اتحـاد در حکم داشـته باشـند- عنوانی عـام است و شامل وجوب و حرمت و اباحه می‌شود ولی دلیلی که در این زمینه اقامه شـده، تنها در ارتباط با وجوب است. هرچنـد دلیل آنان در ارتباط با حرمت هم جریان پیدا می‌کند ولی در مورد مبـاح جریـان نـدارد. البته لازم هم نیست در مورد مبـاح چنین چیزی را اثبـات کننـد چون بحث ما در مورد وجوب ازاله و وجوب ترک صلاة است. دلیلی که در این زمینه اقامه شـده، این است که «اگر یکی از متلازمین وجوب پیـدا کرد، ملازم دیگر هم باید واجب باشد، زیرا اگر وجوب نداشته باشد یکی از احکام

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۶۶

چهارگانه حرمت، استحباب، کراهت و اباحه را خواهد داشت این چهار حکم، در این جهت اشتراک دارند که همه آنها جواز ترک دارنـد. به عبارت دیگر: اگر ملازم دیگر وجوب نداشت، یک جواز بالمعنی الاعم در ارتباط با ترک آن تحقق خواهد داشت. و اگر شـارع- از طریق یکی از احکـام چهارگانه- نسبت به ملازم دوّم ترک را جایز بدانـد، ملازمه اقتضا می‌کنـد که ملازم اوّل هم جواز ترک داشـته باشـد و این خلاـف فرض مـاست زیرا مـا فرض کردیم که ملاـزم اوّل وجوب دارد. بنـابراین وجوب ملازم اوّل با جواز ترک ملاـزم دوّم، مسـتلزم این است که ملازم اوّل هم وجوب داشـته باشـد و هم جواز ترک و چنین چیزی مسـتلزم خروج واجب از وجوب آن است. لـذا برای این که چنین محذوری لازم نیاید ما ناچاریم ملتزم شویم که با وجوب ملازم اوّل، ملازم دوّم هم اتصاف به وجوب پیدا می‌کند. ممکن است کسی بگوید: چه اشکالی دارد که ملتزم شویم ملازم دوّم خالی از حکم است؟ مستدل در پاسخ می‌گویـد: این مطلب بین فقهـاء و اصولیین مسلّم است که «إن للّه تعالی فی کلّ واقعـة حکماً یشترک فیه الجاهل و العالم» و روشـن است که ملازم دوّم از عنوان «کلّ واقعة» خارج نیست، بنابراین باید حکمی داشته باشد. در نتیجه اگر احد المتلازمین وجوب داشت بایـد ملازم دیگر هم وجوب داشـته باشـد. این دلیل در ارتباط با حرمت هم جریان پیدا می‌کند، امّا در مورد سایر احکام جریان پیدا نمی‌کنـد، زیرا مـانعی نـدارد که یکی از متلاـزمین مباح و ملازم دیگر مسـتحب یا مکروه باشـد. امّا در مورد وجوب و حرمت، تالی فاسد پیدا می‌کند.

بررسی دلیل اتحاد حکم متلازمین:

این دلیل دارای چند اشکال است: اشکال اوّل: ما قبول می‌کنیم که «إنّ للّه تعالی فی کلّ واقعة حکماً یشترک فیه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۶۷

العـالم و الجاهل» ولی عنوان واقعه اختصاص به عناوین وجودیّه دارد و شامل امور عـدمیّه نمی‌شود. واقعه همان فعل مکلّف است که موضوع برای علم فقه واقع می‌شود، یعنی آنچه موضوع برای احکام تکلیفیه خمسه واقع می‌شود و آن عبارت از وجودات است. اصلًا فعل مکلّف عبارت از عناوین وجودیّه است و عناوین عـدمیّه- همان‌طور که ما تحقیق کردیم- چیزی نیسـتند تا بخواهند دارای حکم باشـند. حتی در باب نواهی هم متعلّق حرمت عبارت از وجود است. در حالی که عنوان ما در اینجا عنوانی عدمی است. بحث در این

است که اگر ازاله واجب شد، ترک الصلاهٔ هم واجب می‌شود. و ترک الصلاهٔ، واقعه نیست تا حکمی برای آن وجود داشته باشد. اگر گفته شود: «عنوان «واقعه» شامل عناوین عدمیه هم می‌شود». در پاسخ می گوییم: «این حرف دارای تالی فاسد است و کسی نمی‌تواند به آن ملتزم شود و آن تالی فاسد این است که باید مثلًا در مورد صلاهٔ بگویید: «فعل آن دارای یک حکم و ترک آن‌هم دارای یک حکم است و در مورد صلاهٔ دو حکم اجتماع کرده‌اند»، نتیجه این می‌شود که اگر کسی نماز را ترک کرد باید دو مخالفت نسبت به او تحقّق پیدا کرده باشد: یکی حکم وجوب که متعلّق به وجود صلاهٔ است و دیگری حکم حرمت که متعلّق به جانب ترک صلاهٔ است پس استحقاق دو عقوبت پیدا می کند. و کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود که با مخالفت یک حکم وجوبی، دو حکم استقلالی مخالفت شده است. اینجا با مسأله مقدّمیّت فرق دارد، زیرا در آنجا عنوان وجوب غیری مطرح بود امّا در اینجا هر دو وجوب جنبه نفسیّت دارند، یعنی اگر یکی از متلازمین وجوب نفسی داشت، دیگری هم وجوب نفسی خواهد داشت. اشکال دوّم: دلیل اینان با مدّعایشان تطبیق ندارد، زیرا دلیل «إن للّه تعالی فی کلّ واقعهٔ حکماً یشترک فیه العالم و الجاهل» مربوط به لوح محفوظ و احکام واقعیّه است. یعنی هر واقعه‌ای در لوح محفوظ دارای حکمی است که عالم و جاهل در آن مشترکند. بعضی به آن حکم دسترسی پیدا می کنند و بعضی دسترسی پیدا نمی کنند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۶۸

شما می‌خواهید از این دلیل استفاده کنید که اگر ازاله واجب شد، ترک صلاهٔ هم واجب است. شما می‌خواهید بگویید: «وجوب ترک صلاهٔ مربوط به مرحله فعلیت است» درحالی که دلیل می گوید: «ترک صلاهٔ- که مزاحم با ازاله است- در لوح محفوظ دارای حکمی است» ولی آیا آن حکم چیست؟ راهی برای استکشاف آن نداریم. اشکال سوّم:[۳۶] برفرض که از همه اشکالات قبلی صرف نظر کنیم، اصل این استدلال، مصادره به مطلوب است، زیرا شما گفتید: «اگر احد المتلازمین واجب شد، ملازم دیگر هم واجب است، زیرا اگر بخواهد وجوب نداشته باشد، یکی از احکام چهارگانه حرمت، استحباب، کراهت یا اباحه را خواهد داشت که همه آنها در جواز ترک مشترکند و لازمه جواز ترک ملازم دوّم، جواز ترک ملازم اوّل است». و این عین مدّعای شماست یعنی اوّل باید اتحاد حکم بین متلازمین را ثابت کرده باشیم، سپس بگوییم: «لازمه جواز ترک ملازم دوّم، جواز ترک ملازم اوّل است» و این عین مدّعاست. ما ممکن است بگوییم: «ملازم دوّم جواز ترک دارد ولی جواز ترک آن سرایت به ملازم اوّل نمی کند». شما اوّل سرایت آن را ثابت کنید سپس بگویید: «جواز ترک ملازم اوّل با وجوبش نمی‌سازد». حرف شما مبتنی بر این است که ما اتحاد متلازمین در حکم را پذیرفته باشیم و الّا جواز ترک، منحصر به همان ملازم دوّم شده و به ملازم اوّل سرایت نمی کند. بلکه این از مدّعای شما بدتر است، چون مدّعای شما این بود که وجوب، از احد المتلازمین به متلازم دیگر سرایت می کند و این تا حدودی قابل تحمل بود ولی پایه دلیلتان بر این است که جواز ترک، از احد المتلازمین به متلازم دیگر سرایت می کند. شما چه دلیلی برای این حرف خود دارید؟ ما ممکن است بگوییم: «ملازم اوّل، واجب است و ملازم دوّم هم جواز ترک دارد و جواز ترک آن هیچ سرایتی به ملازم اوّل نمی کند، پس ملازم اوّل از وجوبش خارج نمی‌شود و هیچ خلفی هم لازم نمی‌آید».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۶۹

آیا هر واقعه‌ای دارای حکم است؟

پاسخ به این سؤال مبتنی بر این است که ببینیم: آیا اباحه- که یکی از احکام تکلیفیه خمسه است- به چه معناست؟ در مورد چهار حکم دیگر تقریباً دو جهت مسلّم وجود دارد: یکی ارتباط آن با شارع و دیگری علّت حکم. اگر چیزی واجب شد، هم ایجاب‌کننده آن عبارت از شارع است و هم ملاک آن اشتمال بر یک مصلحت لازم الاستیفاء است. و اگر چیزی مستحب شد، حاکم به استحباب

آن عبارت از شارع و ملاک آن اشتمال بریک مصلحت غیر لازم الاستیفاء است. در باب حرمت و کراهت هم مسأله مفسده مطرح است. ولی آیا اباحه به چه معنایی است؟ اگر گفته شود: «اباحه هم مانند احکام چهارگانه دیگر دارای ملاک است و حاکم به آن عبارت از شارع است و ملاک اباحه یا این است که شیء نه دارای مصلحت باشد و نه دارای مفسده و یا این است که شیء دارای مصلحت و مفسده مساوی باشد» در این صورت ممکن است جمله «إن للّٰه تعالی فی کلّ واقعهٔ حکماً یشترک فیه العالم و الجاهل» پذیرفته شود. امّا اگر گفته شود: «اباحه بر دو قسم است: یک قسم آن مربوط به شارع است که شارع به یکی از آن دو ملاکی که ذکر کردیم- یعنی خلوّ از مصلحت و مفسده یا تساوی مصلحت و مفسده- حکم به اباحه می‌کند. قسم دیگر از اباحه در مورد جایی است که شارع هیچ‌یک از احکام چهارگانه دیگر را نداشته باشد. اگرچه این قسم از اباحه را به شارع نسبت نمی‌دهیم. و ضرورتی هم ندارد که در اینجا عنوان پنجمی وجود داشته باشد که به شارع نسبت داده شود». در این صورت جمله «إنّ للّٰه تعالی فی کلّ واقعهٔ حکماً یشترک فیه العالم و الجاهل» کنار می‌رود، زیرا ما اباحه‌ای را توانستیم فرض کنیم که اضافه‌ای به خداوند

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۷۰

ندارد. این اباحه به معنای این است که شارع در این مورد حکمی ندارد. با توجه به عدم حکم شارع، نتیجه عملی این می‌شود که در خارج هم می‌توان آن را ایجاد کرد و هم می‌توان ترک کرد، بدون این که هیچ‌یک از فعل و ترک رجحان بر دیگری داشته باشد. در نتیجه ما توانستیم واقعه‌ای را فرض کنیم که هم مستقل [۳۷] و هم امر وجودی باشد ولی در عین حال فاقد حکم باشد یعنی شارع هیچ‌یک از احکام چهارگانه را نسبت به آن جعل نکرده است. و در این صورت، جمله «إنّ للّٰه تعالی فی کلّ واقعهٔ حکماً یشترک فیه العالم و الجاهل» مورد مناقشه قرار می‌گیرد. این مطلب اختصاص به اینجا ندارد و در جاهای دیگر هم مورد استفاده واقع می‌شود. نتیجه بحث در ارتباط با مسأله اقتضاء از آنچه گفته شد معلوم گردید که امر به شیء نه مقتضی نهی از ضد خاص است و نه مقتضی نهی از ضدّ عام- به معنای نقیض- است.

ثمره بحث در ارتباط با مسأله اقتضاء

اشاره

در اوایل بحث اقتضاء اشاره کردیم که ضدّ خاصّ در همه جا جنبه عبادی ندارد.

ازاله، ضدّهای متعدّدی دارد، همان‌طور که نماز خواندن به جای ازاله، ضدّ ازاله است، مطالعه کردن و خیاطی به جای ازاله، هم ضدّ ازاله است و قائل به اقتضاء، همه این‌ها را حرام می‌داند.[۳۸] ولی در ارتباط با بعضی از مصادیق، ثمره‌ای ذکر شده است و آن این است که وقتی ضدّ خاص جنبه عبادی داشته باشد و ما قائل به اقتضاء شویم، امر به ازاله موجب تعلق نهی به عبادت می‌شود و ما در بحث‌های آینده خواهیم گفت که نهی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۷۱

متعلّق به عبادت، مقتضی فساد آن است. در نتیجه چنین شخصی که ازاله را ترک کرده و به جای آن مشغول نماز شده است، نمازش باطل است. امّا بنا بر قول به عدم اقتضاء، وجهی برای بطلان نماز نیست. بنابراین مطرح کردن مثال ازاله و صلاهٔ به جهت همین ثمره‌ای است که در اینجا مطرح شده است و الّا از جهت منهی عنه بودن فرقی بین صلاهٔ و سایر اضداد ازاله وجود ندارد.

اشکال بر ثمره مذکور:

اشاره

این ثمره به دو طریق مورد انکار قرار گرفته است:

طریق اوّل: نماز به جای ازاله، بنا بر هر دو قول – یعنی قول به اقتضاء و قول به عدم اقتضاء– صحیح است

، زیرا بطلان صـلاهٔ باید از راه تعلّق نهی به عبادت مطرح شود به‌همین‌جهت ما باید ابتدا این مسئله را بررسی کنیم که چرا نهی متعلّق به عبادت، مقتضـی فساد است؟ روشن است که آیه یا روایتی بر این مطلب دلالت نمی‌کنـد بلکه این یک مسأله عقلی است که نهی متعلّق به عبـادت، مقتضـی فساد آن است. آن‌وقت ما بایـد ببینیم آیا ملاکی که در اقتضای نهی نسبت به عبادت وجود دارد، در این نهی که از راه وجوب ازاله به سراغ صلاهٔ می‌آید نیز وجود دارد؟ روشن است که اگر ملاک وجود نداشت ما نمی‌توانیم در ما نحن فیه حکم به بطلان نماز بنماییم. به نظر ما این انکار موافق با تحقیق است و ملاکی که در اقتضای نهی نسبت به عبادت وجود دارد، در ما نحن فیه وجود ندارد، بنابراین ما نمی‌توانیم حکم به بطلان صـلاهٔ بنماییم. بیان مطلب: نواهی که متعلّق به عبادت می‌شود به دو صورت است: صورت اوّل: نهی متعلّق به عبادت، نهی تحریمی نباشد بلکه ارشاد به فساد

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۷۲

عبادت داشته باشد، مثل نهی زن حائض از نماز خواندن، همان‌طور که گاهی نهی متعلق به معامله، ارشاد به فساد معامله دارد، مانند: «لا ـ تبع مـا لیس عنـدک» که ارشاد به فساد فروختن مال مردم می‌کنـد نه این که دلالت بر حرمت داشـته باشـد. این قسم از نواهی از محلّ بحث ما خارج است زیرا این گونه نواهی خودشان ارشاد به فساد می‌کنند و فساد به عنوان مدلول لفظی آنهاست. صورت دوّم: نهی متعلّق به عبـادت، نهی مولوی تحریمی باشـد. یعنی عبـادتی– بـا وجود عبـادت بودن– حرام و مشـتمل بر مفسـده لازم الاجتناب باشـد. این قسم از نهی محلّ بحث ماست. اگر عبادتی حرام و مشـتمل بر مفسـده شـد، مدلول لفظی نهی، عبارت از حرمت و تحریم مولوی است. بطلان عبـادت در این صورت، نه ارتبـاطی به تعبـد دارد و نه به دلالـت لفظ، بلکه مسـئله یک مسأله عقلی است. عقل می‌گویـد: اگر عبادتی مبغوض مولا شـد، دیگر نمی‌توانـد محبوب مولا و مقرّب به سوی او باشد، بنابراین نمی‌تواند به عنوان عبادتی صحیح مطرح باشد. این مسـئله مثل مسأله صـلاهٔ در دار غصبی نیست. در آنجا قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می‌گویند: دو عنوان وجود دارد: عنوان صـلاهٔ و عنوان غصب. و مانعی ندارد که ما بنا بر عنوان صـلاهٔ حکم به صحّت آن بنماییم، زیرا حیثیت عبادت آن منهی عنه واقع نشـده است. آنچه مبغوض مولا و منهی عنه است حیثیت غصب می‌باشـد. تنها اشـکال در آنجا این است که دو عنوان در یکجا جمع شده‌انـد ولی عنوانها از یکـدیگر جـدا هسـتند. لـذا آنجا اکثر قائلین به جواز اجتماع امر و نهی، معتقـد به صـحت نماز می‌باشند، زیرا در آنجا مبعّدی مقرّب نشده و مقرّبی هم مبعّد نشده است امّا در اینجا نهی متعلّق به عبادت شده، مثل نهی از صلاهٔ در ایّام حیض– اگر نهی آن مولـوی تحریمی باشـد– در اینجـا مـا یـک عنـوان داریم که متعلّق نهی تحریمی قرار گرفته و نهی تحریمی حاکی از مفسده است و در این گونه موارد عقل حکم به بطلان می‌کند، زیرا چنین عملی نمی‌تواند مقرّب باشد.

ملاـک این صـلاهٔ بـا ملاـک شـرب خمر فرقی نـدارد. هر دو مشـتمل بر مفسـده و مبغوض مولا هسـتند. عقل می‌گویـد: عنوان واحد نمی‌تواند هم مقرّب باشد و هم مبعّد. لذا اگر

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۷۳

مولاـ زن را از صـلاهٔ در ایـام حیض نهی کرد و مـا نهی را تحریمی مولوی دانستیم، چنین عبـادتی نه تنها حرام است بلکه محکوم به فساد هم می‌باشـد. حال ببینیم آیا ملاک فوق در ما نحن فیه وجود دارد؟ اگر ما امر به شـیء را مقتضـی نهی از ضدّ خاص دانستیم و ضـدّ خـاصّ جنبه عبـادی داشت، آیا ملاکی که در فساد عبادت منهی عنه وجود داشت در اینجا هم وجود دارد؟ در مباحث گذشـته

گفتیم: قـائلین به اقتضـاء از دو راه مسأله اقتضاء را مطرح می‌کردنـد[۳۹]: اکثر قـائلین به اقتضـاء از راه مقـدّمیّت و عـدّه‌ای هم از راه ملازمه وارد می‌شدند. کسانی که از راه مقدّمیّت وارد می‌شدند می‌گفتند: «ترک صلاهٔ، مقدّمه ازاله است و مقدّمه واجب هم واجب است. بنابراین وقتی ازاله وجوب پیـدا کرد، ترک صـلاهٔ هم- به عنوان مقـدّمه واجب- وجوب پیدا می‌کند». روشن است که وجوب مقـدّمه واجب، وجوب غیری است به خلاف ذی المقـدّمه که وجوبش نفسـی است. و ما در بحث مقدّمه واجب گفتیم: «موافقت امر غیری، مـوجب اسـتحقاق ثـواب نیست و مخـالفت آن‌هم موجب اسـتحقاق عقوبت نیست، زیرا واجب غیری نه فعلش مقرّب به سوی مولاست و نه ترکش مبعّد از مولاست، چون نه مصلحتی در فعل آن وجود دارد و نه مفسده‌ای در ترک آن وجود دارد و اصولًا نظر مولاـ به مقـدّمه متعلّق نیست. به نظر مولا «بودن بر پشت بام» دارای مصـلحت است و مولا کاری به «نصب نردبان» نـدارد. اثر «نصـب نردبـان» این است که راه را برای رسـیدن به هـدف مولاـ بـاز می‌کنـد و الّـا ممکن است در آن حتی یک درجه مصـلحت هم وجود نداشته باشـد. اکنون همین مسئله را در اینجا پیاده می‌کنیم. شـما می‌گوییـد: «ترک صـلاهٔ- به عنوان مقدّمه ازاله- وجوب دارد». ما می‌گوییم: «این وجوب غیری است و در وجوب

غیری مقرّبیت و مبعّـدیت وجود نـدارد. و چون نهی متعلّق به صـلاهٔ، از این وجوب غیری نشـأت گرفته است، حرمت فعـل صـلاهٔ هم جنبه غیریت پیدا می‌کند. مخصوصاً که بعضی از راه عینیّت وارد می‌شدند و می‌گفتند: «امر به شیء، عین نهی از نقیض است».

در این صورت آیا می‌توان گفت: «امر به شیء جنبه مقدّمی و غیری دارد ولی نهی از نقیض جنبه نفسیت دارد؟» آیا نهی نفسی، عین امر غیری است؟ و نیز کسانی که قائل به جزئیت می‌شدند آیا می‌توانند ملتزم شوند که نهی نفسـی، جزئیت برای وجوب غیری دارد؟ حتّی مرحوم نائینی که از راه لزوم بیّن بالمعنی الأخصّ، آمد و امر به شیء را مقتضی نهی از نقیض می‌دانست، آیا ممکن است ملتزم شود که به دنبال تصوّر وجوب غیری ترک صلاهٔ، فوراً حرمت نفسی صلاهٔ به ذهن انسان می‌آید؟ حرمت نفسی صلاهٔ چه ارتباطی به وجوب غیری ترک صـلاهٔ دارد؟ بنابراین هیـچ تردیـدی نیست که نهی ناشـی از وجوب، متناسب با همان وجوب است. اگر وجوب، جنبه نفسیّت داشت، نهی هم نفسی خواهد بود و اگر وجوب، جنبه غیریّت داشت، نهی ناشی از آن‌هم نهی غیری خواهد بود. و نهی غیری هماننـد امر غیری اسـت. همـان‌طور کـه در امر غیری، مقرّبیّـت و مبعّـدیت نیسـت در نهی غیری هم مبعّـدیت و مقرّبیّت مطرح نیست. در این صورت تعلّق چنین نهیی به صلاهٔ و عبادت، مقتضی فساد آن نخواهد بود. حکم به بطلان و فساد نیاز به دلیل و ملاک دارد. این صـلاهٔ، اگرچه در مقابل واجب اهم- یعنی ازاله- قرار گرفته ولی دلیلی نداریم که این صـلاهٔ مبغوضـیت پیدا کرده و مانند صلاهٔ حائض شده باشد.[۴۰] آنچه گفتیم بنا بر قول به مقدّمیّت بود، امّا بنا بر قول به ملازمه اگر ما قبول کنیم که ترک صـلاهٔ ملازم با ازاله است و بپـذیریم که متلازمین بایـد دارای حکم واحـدی باشـند و بپذیریم که امر به شـیء مقتضـی نهی از ضدّ عام است نظیر همان چیزی را که در مورد مقدّمیّت گفتیم در اینجا هم می‌گوییم. شما می‌گویید: «اگر ازاله واجب شد،

ترک صلاهٔ هم وجوب پیدا می‌کند، چون بین این دو ملازمه وجود دارد» ما می‌گوییم:

«همین تعلیـل ما را راهنمایی می‌کنـد که ترک صـلاهٔ مشـتمل بر مصـلحت ملزمه نیست، و الّا وجوب آن نیازی به مطرح کردن مسأله تلازم نـداشت. تلازم هم شبیه مقـدّمیّت است هرچنـد به‌وضوح آن نیست. یعنی ترک صـلاهٔ هیـچ مصـلحتی ندارد ولی چون گرفتار ملازمه با ازاله شـده است حکم به وجوب آن می‌شود، همان‌طور که در فرض قبلی، ترک صـلاهٔ گرفتار مسأله مقـدّمیّت شـده بود و به‌همین‌جهت حکم به وجوب آن می‌شـد. بنابراین وجوبی که از راه تلازم به سـراغ ترک صـلاهٔ می‌آید، وجوب حاکی از مصـلحت ملزمه نیست تا نتیجه‌اش این باشد که نهی ناشی از این وجوب وقتی به صلاهٔ تعلّق می‌گیرد، صلاهٔ را مشتمل بر مفسده لازم الاجتناب بنمایـد تـا حکم به بطلاـن آن بشود. بلکه معنـای ملازمه این است که چون فرض این است که وقت نماز وسـیع است و ازاله وجوب

فوری دارد،[۴۱] ازاله اولویت پیدا می‌کند و شما حق ندارید نماز بخوانید نه این که اگر نماز خواندید، عمل شما مانند شرب مسکر مبغوض مولا و مبعّد از مولا باشد. در نتیجه کسانی هم که از راه ملازمه، امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ خاص می‌دانند، هرچند ما همه حرف‌های آنان را بپذیریم ولی در ترتب این ثمره با آنان موافقت نمی‌کنیم. ما معتقدیم که امر به شیء خواه مقتضی نهی از ضدّ خاص باشد یا نباشد، هیچ ملاکی برای بطلان صلاهٔ به جای ازاله وجود ندارد و ثمره مذکور مورد قبول ما نیست. بنابراین ما نیازی نداریم که طریق دوّم انکار ثمره را مطرح کنیم ولی با توجه به این که طریق دوّم، زمینه برای مطرح کردن نکات علمی دقیق است و مسأله ترتّب هم در همین رابطه مطرح است، لذا ما در اینجا طریق دوّم را نیز مورد بحث قرار می‌دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۷۶

طریق دوّم برای انکار ثمره:

اشاره

شیخ بهایی رحمه الله و جماعتی گفته‌اند: نماز به جای ازاله باطل است خواه امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاص باشد یا نباشد. اینان در مقام تعلیل برای این مسئله گفته‌اند: اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ باشد، بنا بر مبنای معروف، نهی متعلّق به عبادت شده و نهی متعلّق به عبادت اقتضای فساد می‌کند. در حقیقت بین «لا تصلّ» که متوجه این شخص است با «دعی الصلاهٔ» که متوجه به حائض است فرقی وجود ندارد. اما اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ نباشد، دلیل بطلان صلاهٔ این است که مولا نمی‌تواند در آنِ واحد دو تکلیف فعلی نسبت به دو ضدّ غیر قابل اجتماع داشته باشد، و فرض این است که بین صلاهٔ و ازاله، تضادّ تحقق دارد. و چون مسأله ازاله، نسبت به صلاهٔ به عنوان واجب اهمّ است،[۴۲] لذا امر فعلی مولا به ازاله تعلّق گرفته و امر به صلاهٔ کنار می‌رود و صلاهٔ به عنوان مأمور به نخواهد بود و با توجه به این که فرض ما در جایی است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاص نباشد، لذا صلاهٔ به عنوان منهی عنه هم نخواهد بود. شیخ بهایی می‌گوید: همین مقدار برای حکم به بطلان صلاهٔ کافی است، چون اگر عبادت امر نداشته باشد باطل است، مخصوصاً اگر ما قصد قربت را به معنای اتیان مأمور به، به داعی امر آن معنا کنیم، در این صورت نماز را به داعی کدام امر می‌خواهید اتیان کنید؟ در نتیجه اینان می‌گویند: صلاهٔ به جای ازاله مطلقا واجب است، خواه قائل شویم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است یا قائل نشویم.[۴۳]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۷۷

بررسی طریق دوم برای انکار ثمره

اشاره

از این کلام شیخ بهایی رحمه الله سه جواب داده شده است که دو جواب آن توسط مرحوم آخوند ارائه شده است.[۴۴]

جواب اول مرحوم آخوند:

ایشان می‌فرماید: کلام شیخ بهایی رحمه الله در صورتی درست است که در قصد قربت لازم باشد عبادت به داعی امر باشد، در حالی که ما چنین چیزی را لازم نمی‌دانیم. چه مانعی دارد که انسان عمل عبادی را به داعی محبوبیت یا مقرّبیّت به سوی مولا یا به داعی صاحب مصلحت بودن یا حسن بودن انجام دهد؟ این‌ها عناوینی است که قصد قربت را محقّق می‌کند و هیچ لازم نیست که انسان عمل عبادی را به داعی امرش اتیان کند. گویا کسی به مرحوم آخوند می‌گوید: اگر فرض کنیم صلاتی که به جای ازاله

انجام می‌شود، امر ندارد، از چه راهی می‌توان محبوبیت یا مقرّبیّت آن را بدست آورد؟

به عبارت دیگر: ما علم نداریم که فلان چیز مقرّب به سوی مولا یا محبوب او هست یا نه. راه ما برای استکشاف مقرّبیّت و محبوبیّت عبارت از خود امر مولاست. بنابراین وقتی چیزی مأمور به نباشد راهی برای استکشاف محبوبیت و مقرّبیّت آن نداریم. مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: اگر شیء مورد بحث ما یک چیز مستقل بود، این اشکال را می‌پذیرفتیم ولی در ما نحن فیه ما علّت را پیدا کرده‌ایم. اگر از مولاـ سؤال کنیم: چرا شما در مورد تزاحم نماز با ازاله، نماز را مأمور به قرار نمی‌دهید؟ می‌گوید: «در اینجا هرچند از جهت مقتضی مشکلی وجود ندارد، زیرا صلاهٔ مزاحم با ازاله هم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۷۸

«قربان کلّ تقی» و «معراج المؤمن» است ولی علّت عدم امر، وجود مانع است. وجود مزاحم اقوی به ضمیمه عدم امکان این که دو ضدّ را در آنِ واحد، مأمور به قرار دهیم، مانع از تعلّق امر به صلاهٔ است». بنابراین علّت عدم تعلّق امر به صلاهٔ برای ما روشن است. علاوه بر این که مسأله مزاحمت صلاهٔ با ازاله و اهمیّت ازاله، تنها در محدوده تکلیف است و آن‌قدر نقش ندارد که بتواند صلاهٔ را از دایره «معراج المؤمن» و «قربان کلّ تقی» خارج کند. آن مقدار که مزاحمت اقتضا می‌کند این است که دو ضدّ را در آنِ واحد نمی‌توان متعلّق دو تکلیف فعلی قرار داد ولی روح صلاهٔ و خاصیت آن و آثار مترتب برآن را از بین نمی‌برد.[۴۵]

جواب دوم مرحوم آخوند:[46]

به شیخ بهایی رحمه الله گفته می‌شود: ما بعضی از فروض کلام شما را می‌پذیریم و آن در جایی است که از نظر تضیّق و فوریّت فرقی بین وجوب این دو ضدّ- که یکی اهمّ و دیگری مهم و عبادی است- وجود نداشته باشد. مثلًا اگر فرض کنیم که دو نفس محترمه در حال غرق شدن هستند که حفظ نفس هر دو واجب است ولی یکی از آنان دارای اهمیت است و واجب مهم- برفرض- جنبه عبادی هم دارد، در اینجا امر متعلّق به حفظ نفس، فوری و مضیّق است و فرض این است که مکلّف قادر نیست در مقام امتثال هر دو را نجات دهد و باید یکی را انتخاب کند. حال اگر اهم را انتخاب کرد که بحثی نیست. اما اگر واجب مهم را انتخاب کرد- و ما فرض کردیم واجب مهم جنبه عبادی دارد- بر اساس مبنای شیخ بهایی رحمه الله اشکال وارد است، زیرا ضدّین را نمی‌توان در آنِ واحد، مأمور به قرار داد. پس اگر اهمّ مأمور به شد، مهم از دایره امر خارج است و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۷۹

چون عبادت نیاز به امر دارد پس حکم به بطلان عمل عبادی او می‌شود. اما در مورد مثال معروف بحث ما یعنی مسأله صلاهٔ و ازاله، بحث ما در جایی نیست که وجوب هر دو مضیّق و فوری باشد، زیرا در صورت فوریت و تضیّق وجوبِ هر دو[۴۷] کسی نمی‌گوید: «ازاله واجب اهم و صلاهٔ واجب مهم است». اهمیتی که ما برای ازاله قائلیم در صورت فوریت ازاله و عدم فوریت نماز- به جهت توسعه وقت آن- می‌باشد. مرحوم آخوند گویا به شیخ بهایی رحمه الله می‌گوید: در اینجا آنچه مزاحم با ازاله است نفس طبیعت صلاهٔ نیست بلکه یکی از مصادیق صلاهٔ است که در این فاصله زمانی می‌تواند تحقّق پیدا کند. و آن عبارت از مصداقی است که پس از ورود به مسجد و مواجه شدن با نجاست مسجد، تحقق پیدا کرده و مانع از ازاله شده است. در نتیجه این مصداق از دایره طبیعت صلاهٔ- با وصف مأمور به بودن ۴۸]- خارج است و به عبارت دیگر: «این فرد از صلاهٔ از مصداق «أقیموا الصلاهٔ» خارج است». ولی ارتباط امر با طبیعت صلاهٔ به قوّت خودش باقی است. اما نکته مهم این است که دلیل مصداق نبودن این فرد برای طبیعت مأمور بها برای ما روشن است، زیرا ما می‌دانیم که علّت مصداق نبودن، وجود خلل یا مفسده در صلاهٔ نیست بلکه همه خصوصیات نماز صحیح در آن وجود دارد و تنها مانعی که بر سر راه آن وجود دارد مزاحم بودن آن با یک واجب اهم و اقوی است و چنین مزاحمتی فقط در محدوده امر نقش دارد، یعنی سبب می‌شود که امر از مزاحم غیر اهم برداشته شود و آن‌قدر تأثیر

ندارد که مصلحت و محبوبیت را از واجب غیر اهم سلب کند، زیرا اگر امر به ضدّین در آنِ واحد امکان داشت، مولا می‌توانست هم به ازاله و هم به صلاهٔ امر کند، چون هر دو دارای مصلحت لازم الاستیفاء هستند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۸۰

حال با قبول این مطلب شیخ بهایی رحمه الله که عبادت نیاز به امر دارد، مرحوم آخوند به ایشان می‌گوید: شخصی که یک ساعت بعد از ظهر وارد مسجد شده و بلافاصله مشغول نماز شده چرا نتواند نماز را به داعی امر اتیان کند؟ مگر «أقیموا الصلاهٔ» کنار رفته است؟ ممکن است گفته شود: این مصداق نمی‌تواند مأمور به باشد. می‌گوییم: آنچه متعلّق امر قرار می‌گیرد، طبیعت است نه مصداق. و ما این مطلب را بحث خواهیم کرد که اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرند. حتی در نمازی که مزاحم با ازاله نیست، ما نماز را به داعی امر متعلّق به طبیعت صلاهٔ می‌خوانیم نه به داعی امر متعلّق به همین فرد از صلاهٔ. آنچه مأمور به است، طبیعت و کلّی است نه فرد. در نتیجه در ما نحن فیه هیچ مانعی ندارد که صلاهٔ را به داعی امر متعلّق به طبیعت صلاهٔ اتیان کند. هرچند ما در عبادت، نیاز به داعی امر و وجود امر داشته باشیم.[۴۹] نکته: این جواب- در واقع- جوابی فی الجملهٔ است یعنی حرف شیخ بهایی رحمه الله را در بعضی از فروض پذیرفته و در بعضی از فروض نپذیرفته است.

جواب سوّم از کلام شیخ بهایی رحمه الله:

اشاره

این جواب همان مسأله معروف ترتّب است که از مسائل مشکل علم اصول است.

ما در اینجا تصویری از ترتّب به عنوان جواب شیخ بهایی رحمه الله مطرح می‌کنیم سپس مسأله ترتب را به طور مبسوط مورد بحث قرار می‌دهیم. تصویر مسأله ترتّب کلمه ترتب به معنای طولیت است. یعنی این دو امر در عرض یکدیگر نیستند بلکه در طول یکدیگرند. قائل به ترتّب می‌خواهد در مقابل شیخ بهایی رحمه الله بگوید: حتّی در جایی که اهم و مهم هر دو مضیّق باشند- که در جواب دوم، حرف شیخ بهایی رحمه الله در

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۸۱

مورد آن پذیرفته شد- شما که می‌گویید: «صحّت عبادت نیاز به امر دارد» ما برای شما امر درست می‌کنیم. شما که نگفتید: «امر آن باید در عرض امر به اهم باشد». در عرض بودن، نقشی در صحت عبادت ندارد. آنچه در صحت عبادت معتبر است این است که خودش امر داشته باشد خواه این امر در عرض امر به اهم باشد یا در طول آن. قائل به ترتّب، در ارتباط با کیفیت درست کردن امر نسبت به واجب مهم می‌گوید:

ما قبول داریم که دو ضدّ در رتبه واحده نمی‌توانند متعلّق امر قرار گیرند، زیرا امتثال امر به ضدّین در آنِ واحد، برای مکلّف ممتنع است. ولی در اینجا بین امر به مهم و امر به اهم اختلاف رتبه وجود دارد و این‌ها در عرض واحد نیستند، چون امر متعلّق به واجبِ اهمّ، آن را به صورت واجب مطلق مطرح کرده و هیچ‌گونه قید و شرطی همراه آن نیست. ولی امر متعلّق به واجب مهم، آن را به صورت واجب مشروط مطرح کرده است، البته واجب مشروطی که شرط آن حاصل شده است نه این که بعداً حاصل شود. ولی آیا شرط آن چیست؟ شرط را به دو صورت می‌توانیم مطرح کنیم: ۱- عزم مکلّف بر عصیان امر به واجب اهم. یعنی مکلف وقتی وارد مسجد شد و متوجه نجاست مسجد گردید، می‌دانست که ازاله نجاست برای او وجوب فوری دارد و واجب اهم است ولی تصمیم گرفت این وجوب را مخالفت کند. در این صورت مولا به صورت یک واجب مشروط می‌گوید:

«أقم الصلاهٔ إن عزمت علی عصیان الأمر بالإزالهٔ». در اینجا، عنوان عصیان متأخر از تکلیف است. پس عزم بر عصیان هم متأخّر از تکلیف است. اگر تکلیف «أزل النجاسهٔ عن المسجد» وجود نداشت، معنا نداشت که کسی عزم بر عصیان آن داشته باشد. و چون

شرط وجوب صلاهٔ عبارت از عزم بر عصیان امر به ازاله است بنابراین امر به صلاهٔ هم رتبه‌اش متأخر از امر به ازاله است.

بنـابراین ما می‌توانیم بگوییم: «از نظر زمان، تأخّر و تقـدّمی وجود نـدارد. در همان زمان وجوب ازاله، وجوب اقامه صـلاهٔ هم هسـت ولی رتبه این دو با هم فرق دارد».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۸۲

اگر ما «أقم الصـلاهٔ» را به این صورت مشـروط کنیم، عزم بر عصـیان به عنوان شـرط مقارن مطرح است، یعنی ماننـد «إن جاءك زیدٌ فأكرمه» است که مقارن با مجیء زیـد، اکرام هم وجوب پیـدا می‌کنـد. ۲- عصـیان امر به واجب اهمّ. یعنی شـرط وجوب صـلاهٔ این است که امر به ازاله در خـارج مورد عصـیان مکلّف قرار گیرد. ممکن است گفته شود: تحقّق معصـیت در خارج، نیاز به زمان دارد. ممکن است مکلّف وقتی وارد مسـجد می‌شود ابتـدا عزم بر معصـیت کند ولی سـپس پشـیمان شده و مشـغول ازاله نجاست شود. در اینجا عصیانی تحقق پیدا نکرده است. عصیان در صورتی تحقق پیدا می‌کند که زمانی که ظرفیت برای امکان ازاله دارد، سپری شود ولی مکلّف ازاله را انجـام ندهـد. در پاسـخ می‌گوییم: تردیـدی نیست که عصـیان- از نظر زمـان- متـأخّر از امر به ازاله است ولی ما شرطیت این عصـیان را برای «أقم الصـلاهٔ» به صورت شـرط متـأخر قرار می‌دهیم. یعنی عصـیانی که در نیم ساعت بعـد واقع می‌شود، شرطیت دارد برای این که الآن اقامه نماز واجب باشد. همه موارد شـرط متأخر به‌همین‌صورت است. مثلًا در بیع فضولی اگر ما اجازه را کـاشف و کشف را هم کشف حقیقی بـدانیم، معنـایش این است که اگر امروز بیع فضولی واقع شـد و یک ماه بعـد مالك اجازه کرد، آن اجـازه تـأثیر می‌کنـد در این که بیع فضولی از هنگـام وقوعش تـأثیر در تملیـك یـا تملّك داشـته است. به گونه‌ای که اگر متبایعین عالم باشـند که مالك یك ماه بعد اجازه خواهد کرد، از همین‌الان می‌توانند در مبیع و ثمن تصـرف کنند. در اینجا شرطیت اجـازه- بنـا بر کشف حقیقی- به نوع شـرط متـأخر است. حـال در ما نحن فیه نیز ممکن است گفته شود: مولا وقتی «أقم الصـلاهٔ» را می‌گویـد، شـرطش «عزم بر عصـیان» نیسـت بلکه خـود «عصـیان» است. خلاـصه این که قائـل به ترتب می‌گویـد: «امر به اهم به نحو واجب مطلق و امر به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۸۳

مهم به نحو واجب مشـروط است ولی شرط آن را اگر «عزم بر عصیان» بدانیم به نحو شرط مقارن بوده و اگر خود «عصیان خارجی» بدانیم به نحو شـرط متأخر است. ولی با توجه به این که عصـیان و عزم بر عصـیان در رتبه متأخر از امر به ازاله می‌باشند، امر به صلاهٔ هم در رتبه متأخر از امر به ازاله و در طول آن خواهد بود».

پاسخ مرحوم آخوند از قائلین به ترتّب:

مرحوم آخوند که از جمله منکرین ترتب است و حتی آن را ممتنع می‌داند، در پاسخ قائلین به ترتّب می‌گوید: این ترتب و طولیت و تقدّم و تأخّر رتبی را که شـما از راه اطلاق و اشتراط درست کردید، نتیجه‌اش این است که شـما توانستید رتبه امر به مهم را متأخر از رتبه امر به اهم قرار دهیـد، معنای این تأخر این است که در رتبه امر به اهم، امر به مهم وجود نـدارد. همان‌طور که نتیجه تقـدّم رتبی علت بر معلول این است که معلول در رتبه علت وجود نـدارد. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: ما این مطلب را قبول می‌کنیم ولی از شـما سؤال می‌کنیم که وقتی عصـیان- به نحو شـرط متأخر- و یا عزم بر عصیان- به نحو شرط مقارن- وجود پیدا کرد و امر به مهم فعلیت پیـدا کرد، آیـا امر به اهم باقی‌مانـده یـا از بین رفته است؟ اگر بگوییـد: امر به اهم ساقـط شـده است. می‌گـوییم: در بحث مربـوط به مسـقطات امر، مقرّر است کـه سـقوط امر بـه یکی از این سه چیز است: ۱- اطـاعت آن امر. ۲- عصـیان آن امر. ۳- ارتفاع موضوع تکلیـف. مثلًا اگر مسـلمانی از دنیـا برود، تجهیز او بر دیگران واجب است ولی اگر قبـل از تجهیز میّت، سیلْ او را بـا خود ببـرد و از

اختیار مردم خارج شود، تکلیفْ با از بین رفتن موضوع آن ساقط می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۸۴

در حالی که در ما نحن فیه هیچ‌یک از مسقطات سه‌گانه فوق در ارتباط با امر به ازاله تحقق ندارند، زیرا روشن است که امر به ازاله، اطاعت نشده است. و از راه عصیان هم نمی‌توان سقوط امر به ازاله را ثابت کرد، چون: اگر شرط امر به صلاهٔ را عبارت از عزم بر عصیان امر به ازاله بدانیم، روشن است که عزم بر عصیان، مسقط تکلیف نیست. و اگر شرط امر به صلاهٔ را عبارت از نفس عصیان امر به ازاله بدانیم، باز هم در اینجا تکلیف ساقط نشده است، زیرا عصیان در جایی مسقط تکلیف است که به نحو شرط مقارن مطرح باشد یعنی باید در خارج عصیان تحقق پیدا کند تا تکلیف ساقط شود. در حالی که شما عصیان امر به ازاله را به عنوان شرط متأخر برای تحقق امر به صلاهٔ قرار دادید و تحقق عصیان در یک ساعت بعد موجب سقوط تکلیف در زمان قبل از آن نیست. به عبارت دیگر: عصیان در شرطیّتش برای امر به مهم، به نحو شرط متأخر و در مسقطیّتش نسبت به تکلیف به نحو شرط مقارن مطرح است. از طرفی موضوع تکلیف هم از بین نرفته است. یعنی فرض در جایی نیست که مثلًا این شخص وقتی وارد مسجد شد، همین‌که متوجّه نجاست شد و تصمیم بر ازاله گرفت فوراً شخص دیگری اقدام به ازاله نماید و موضوع امر به ازاله را منتفی کند. در نتیجه مرحوم آخوند می‌فرماید: در رتبه امر به اهم، امر به مهم وجود ندارد ولی در رتبه امر به مهم، امر به اهم وجود دارد و چیزی که موجب سقوط آن باشد وجود پیدا نکرده است پس در این رتبه، امر به ضدّین تحقق پیدا کرده است یکی به عنوان واجب مطلق و دیگری به عنوان واجب مشروطی که شرطش حاصل است. در حالی که فرض این است که ازاله و صلاهٔ، ضدّان و غیر قابل اجتماع هستند و امر به ضدّین هم غیرممکن است. در اینجا گویا کسی بر مرحوم آخوند اشکال کرده می‌گوید: در ما نحن فیه خصوصیتی وجود دارد که مانعی از امر به ضدّین نیست. آن خصوصیت این است که شرطی که امر به مهم مشروط به آن است- یعنی عصیان یا عزم بر عصیان- چیزی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۸۵

است که با سوء اختیار مکلّف تحقق پیدا کرده است. مکلّف می‌توانست این شرط را اختیار نکند تا گرفتار تکلیف ضدّین نشود. بنابراین او خودش زمینه تکلیف به ضدّین را فراهم کرده است نه این که مولاـ مستقیماً او را مأمور به ضدّین کرده باشد. مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: مسأله استحاله امر به ضدّین چیزی است که به مولا و حکمت او ارتباط دارد. مولای حکیم نمی‌تواند امر به ضدّین بنماید، خواه منشأ آن سوء اختیار مکلّف باشد یا چیز دیگر. حتی اگر مسأله سوء اختیار مکلّف را هم کنار بگذاریم، مثلًا فرض کنیم مولا بگوید: اگر امروز ظهر فلان غذا را خوردی، باید در آنِ واحد، این جسم را هم به رنگ سفید رنگ‌آمیزی کنی و هم به رنگ سیاه. آیا می‌توان گفت: «در اینجا چون ضدّین مشروط به شرطی شده که در اختیار مکلّف است، امر به ضدّین اشکالی ندارد؟» روشن است که استحاله امر به ضدّین چیزی نیست که در ارتباط با مکلّف باشد. استحاله امر به ضدّین چیزی است که عقل در مورد آن- به نحو اطلاق می‌گوید: «چنین چیزی از مولای حکیم محال و قبیح است». استحاله امر به ضدّین، ضابطه‌ای کلّی است و با مقام مولا و حکیم بودن او منافات دارد و استحاله آن، هیچ قید و شرطی هم ندارد. خلاصه: مرحوم آخوند معتقد به استحاله ترتب است، زیرا اگرچه در رتبه امر به اهم، امر به مهم وجود ندارد، ولی در رتبه امر به مهم، هر دو وجود دارند و این مستلزم طلب ضدّین در رتبه امر به مهم است و چنین چیزی محال است.[۵۰]

تحقیق پیرامون مسأله ترتب

اشاره

یادآوری: در بحث گذشته تصویر ترتّب و هدف قائلین به ترتب مطرح گردید.

قائلین به ترتب می‌خواستند در زمان وجوب ازاله و ترک آن، امری برای صلاهٔ درست

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۸۶

کنند که از نظر زمان مقارن با امر به ازاله و از نظر رتبه متأخر از آن است. به گونه‌ای که اگر کسی به جای ازاله، اشتغال به نماز پیدا کرد، نماز او صحیح باشد اگرچه ما در صحت عبادت، امر لازم داشته باشیم، زیرا از طریق ترتب، امر تحقّق پیدا می‌کند. ولی بحث ترتب بحثی دقیق است که ما باید همه جوانب آن را مورد بررسی قرار دهیم:

آیا شرطی که در ارتباط با واجب مهم مطرح است، شرط شرعی است یا عقلی؟

اشاره

[۵۱] روشن است که این شرط نمی‌تواند به عنوان شرط عقلی باشد، زیرا شرط عقلی ملاک لازم دارد. اگر عقلْ قدرت را شرط تکلیف می‌داند، برای این است که می‌گوید:

«کسی که قدرت ندارد، تکلیف نمی‌تواند متوجّه او بشود» و در ما نحن فیه یک چنین ملاکی وجود ندارد. ولی در اینجا لازم است نسبت به هر دو بحث کنیم.

۱- شرط شرعی

اشاره

اگر کسی بگوید: این شرط، شرعی است. می‌گوییم: اوّلًا: شرایط شرعی را باید شارع بیان کند و ما چنین شرطی در شریعت نمی‌یابیم.

در کجای کتاب و سنت گفته شده است: «أقم الصلاهٔ إن عصیت الأمر بالإزالهٔ» یا «إن عزمت علی عصیان الأمر بالإزالهٔ»؟ ثانیاً: این شرط در ما نحن فیه خصوصیتی دارد که نمی‌تواند به عنوان شرط شرعی باشد، یعنی چنین چیزی ثبوتاً ممتنع است. توضیح این مطلب متوقف بر بیان سه مقدّمه است که هرچند دو مقدّمه آن از مباحث اصولی آینده ماست ولی در اینجا ناچاریم اشاره‌ای به آنها داشته باشیم:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۸۷

مقدّمه اوّل: آیا تکالیف الهی- اعم از اوامر و نواهی به طبایع و ماهیات تعلّق می‌گیرد یا به افراد؟

افراد یعنی وجودات ماهیت به ضمیمه خصوصیات فردیه و عوارض شخصیّه. محقّقین از اصولیین معتقدند: اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرد، و اصولًا دایره تعلّق حکم، همان دایره طبایع و عناوین و مفاهیم است. ما نیز به تبعیت از آنان همین نظریه را قبول داریم.[۵۲]

مقدّمه دوّم: آیا معنای اطلاق چیست؟

مرحوم آخوند معنایی را برای اطلاق مطرح کرده که مورد قبول محقّقین واقع نشده است. ایشان در مورد اطلاق- خصوصاً شمولی- می‌فرماید: اطلاق عبارت از این است که مولا سریان طبیعت را در ارتباط با همه افراد لحاظ کرده باشد.[۵۳] محقّقین دو اشکال بر مرحوم آخوند وارد کرده‌اند:[۵۴] ۱- اشکال نقضی در این صورت، چه فرقی بین عموم و اطلاق وجود دارد؟ در عموم هم مولا سریان حکم را نسبت به همه افراد لحاظ کرده است. ممکن است کسی بگوید: فرق بین عام و مطلق این است که دلالت عام بر سریان، به دلالت وضعی لفظی و دلالت مطلق به دلالت عقلی و از راه مقدّمات حکمت است. می گوییم: این حرف قابل قبول است ولی اختلاف طریق سبب نمی‌شود که بین عموم و اطلاق فرق گذاشته شود در حالی که اصل معنای عموم و اطلاق یک چیز باشد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۸۸

۲- اشکال حلّی: اصولًا لحاظ سریان در ارتباط با ماهیت، غیر معقول است، زیرا ملاکی برای آن وجود ندارد. برای بیان این مطلب، آیه شریفه «أَحَلَّ اللّهُ البیعَ» را مورد بحث قرار می‌دهیم.[۵۵] بعضی از اصولیین معتقدند مفرد معرّف به «ال» مانند جمع محلّی به «ال» به دلالت وضعی دلالت بر عموم می کند. طبق این معنا آیه شریفه «أَحَلَّ اللّهُ البیعَ» مصداق مطلق نخواهد بود بلکه مصداق عام خواهد بود. ولی محقّقین از اصولیین عقیده دارند مفرد معرف به «ال» دلالت بر عموم ندارد بلکه این «ال» برای تعریف جنس است. یعنی فقط لفظ را معرفه می کند اما تعریف آن در ارتباط با ماهیت و جنس است. بنابراین مبنا وقتی «البیع» در آیه شریفه به عنوان یک ماهیت مطلق محکوم به حلّیت شد و حلّیت آن‌هم وضعی بود[۵۶] نه تکلیفی، باید ببینیم آیا موضوع له کلمه بیع چیست؟ همان‌طور که کلمه انسان برای ماهیت انسان- که عبارت از جنس و فصل است- وضع شده، کلمه بیع هم برای ماهیت بیع وضع شده است.[۵۷] در ماهیت، حتی عنوان وجود هم دخالت ندارد. کسی نمی‌تواند در جنس یا فصل ماهیت، وجود را اخذ کند. فقط در مورد خداوند متعال است که ماهیت و وجود یکسان هستند ولی در ممکنات بین ماهیت و وجود مغایرت تحقّق دارد. البته مغایرت به معنای منافات نیست بلکه به معنای اثنینیّت است، یعنی ماهیتْ چیزی و وجودْ چیز دیگری است. به همین

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۸۹

جهت- که وجودْ خارج از دایره ماهیت است گفته می‌شود: «فلان ماهیتْ وجود دارد» و یا «فلان ماهیتْ وجود ندارد». و به همین دلیل حمل در قضیّه «الإنسان موجود» نمی‌تواند حمل اوّلی ذاتی باشد، زیرا بین موضوع و محمول اتحاد ماهوی تحقق ندارد، بخلاف «الإنسان حیوان ناطق» که حمل آن حمل اوّلی ذاتی است، زیرا بین موضوع و محمول اتحاد ماهوی تحقق دارد. پس وجودْ خارج از ماهیت انسان است. اما افراد انسان عبارتند از ماهیتی که هم وجود دارد و هم- مقارن با این وجود- عوارض و خصوصیات فردیّه تحقق دارد. با توجه به آنچه گفته شد، لفظ انسان در لغت برای ماهیت انسان وضع شده است و چیزی که برای ماهیت وضع شده نمی‌تواند ابتداءً حکایت از اصل وجود و تعدد وجود داشته باشد چه رسد به عوارض شخصیّه‌ای که هر فردی از افراد این ماهیت به همراه خود دارد. به عبارت دیگر انسان روی چه ملاکی می‌تواند حکایت از زید بکند؟ انسان برای ماهیت وضع شده و ماهیتْ غیر از وجود است. علاوه بر این که فردْ عبارت از وجود به ضمیمه خصوصیات فردیه است نه این که عبارت از مجرّد وجود باشد. به‌همین‌جهت مرحوم آخوند در بعضی از بحث‌های آینده این قاعده فلسفی را مطرح کرده است: «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومهٔ، لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ».[۵۸] یعنی به لحاظ عالم ماهیت و اجزاء آن، نه وجودْ جزء ماهیت است نه عدم.[۵۹] در این صورت چگونه می‌توان گفت: «ماهیت انسان دلالت بر وجود می کند، آن‌هم وجودات متعدده همراه با خصوصیات فردیّه آنها»؟ انسان نه به دلالت مطابقه بر فرد دلالت می کند و نه به دلالت تضمن و نه به دلالت التزام. وجودْ نه تمام موضوع له انسان است نه جزء آن و نه خارج لازم آن. در فلسفه گفته شده

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۹۰

است: «نسبت ماهیتِ ممکن با وجود و عدم مساوی است» و چنین چیزی- حتی به دلالت التزامیه هم نمی‌تواند بر وجود دلالت کند.

در نتیجه از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: شما که اطلاق در مثل «أَحَلَّ اللّهُ البیعَ»[۶۰] را به معنای سریان و شمولْ نسبت به همه افراد قرار می‌دهید، آیا این سریان و شمول از کجا آمده است؟ روشن است که سریان و شمول، هیچ ارتباطی با موضوع له لفظ بیع ندارد. نه تمام موضوع له، نه جزء موضوع له و نه ملازم با موضوع له آن است. لذا وقتی شما اطلاق را این گونه معنا می‌کنید، دو اشکال به آن وارد است: ۱- فرقی بین اطلاق و عموم باقی نمی‌ماند. ۲- لحاظ سریان و شمول در ارتباط با ماهیت، غیر معقول است، زیرا ملاکی برای آن وجود ندارد. نظر محققین در ارتباط با اطلاق: محققین معتقدند: وقتی مولای عاقل مختار حکیم، طبیعت بیع را متعلّق حکم خود قرار داده و مقدمات حکمت هم تمام باشد،[۶۱] در می‌یابیم که در این حکم، چیزی غیر از ماهیت بیع نقش ندارد. مثلًا اگر عربیت در صیغه بیع اعتبار داشت، بر مولا لازم بود که آن را مطرح کند. بنابراین تمام الموضوع برای حکم به حلّیت، نفس طبیعت بیع است و سریان و شمول و خصوصیات فردیه و امثال آن نقشی ندارد. پس ما هرجا شک در تقیید داشته باشیم به این اطلاق تمسک می‌کنیم. البته معنای تمسک به اطلاق در مورد شک در تقیید این نیست که معنای اطلاق به عموم برمی‌گردد. بلکه معنایش این است که مولا تمام الموضوع برای حکم به حلیت را نفس طبیعت بیع قرار داده است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۹۱

مقدّمه سوّم: ما ابتدا باید مثال معروف بحث ترتب را مورد بررسی قرار دهیم سپس از آن نتیجه‌گیری کنیم.

در این مثال گفته می‌شود: ما یک مأمور به داریم بنام ازاله نجاست از مسجد و یک مأمور به دیگر بنام اقامه صلاة. حال سؤال می‌شود: آیا تزاحم بین صلاة و ازاله نجاست در چه مرحله‌ای تحقق دارد؟ روشن است که این مزاحمت مربوط به مقام ماهیت و طبیعت نیست، زیرا اگر تزاحم مربوط به ماهیّت باشد، لازمه‌اش این است که تزاحم دائمی و همیشگی بوده و این دو هیچ‌گاه قابل اجتماع نباشند، همان‌طور که مزاحمت بین ناطقیت و ناهقیت این‌گونه است. در حالی که ما می‌بینیم در مقام ماهیت، نه تنها مزاحمتی بین صلاة و ازاله وجود ندارد بلکه در بعضی از افراد ماهیت هم مزاحمتی وجود ندارد. مثلًا اگر کسی قبل از وقت نماز یا بعد از خواندن نمازش وارد مسجد شد و مواجه با آلودگی مسجد شد، تکلیفی جز وجوب ازاله نجاست از مسجد متوجه او نیست. و یا اگر کسی وارد مسجد شود و متوجه آلودگی مسجد نشود، چه نماز بخواند یا نخواند، تزاحمی در کار نیست. بنابراین تزاحم فقط در ارتباط با بعضی از افراد ماهیت صلاة و ماهیت ازاله تحقق دارد، و آن در جایی است که بعد از دخول وقت وارد مسجد شود و نماز خود را نخوانده باشد و متوجه نجاست مسجد هم بشود. از اینجا درمی‌یابیم که مسأله تزاحم صلاة با ازاله، تزاحمی مقطعی و فردی است و مربوط به بعضی از حالات است، نه این که مربوط به ماهیت باشد. ما وقتی در ماهیت انسان به کلمه ناطق به عنوان فصل ممیّز برخورد می‌کنیم همان‌جا به معاند توجه کرده و مثلًا می‌گوییم: «ناطق در مقابل ناهق است». اما وقتی ماهیت صلاة را بررسی می‌کنیم، اصلًا مسأله مزاحمت صلاة با ازاله به ذهن ما نمی‌آید. و یا وقتی در باب احکام مسجد، مسأله وجوب ازاله نجاست از مسجد را بررسی می‌کنیم، اصلًا مسأله مزاحمت آن با صلاة به ذهن ما نمی‌آید.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۹۲

نتیجه مقدّمات سه‌گانه: از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که در «أقیموا الصلاة»: اوّلًا: امر، به طبیعت تعلّق گرفته است نه به افراد و مصادیق و خصوصیات فردیّه. ثانیاً: معنای اطلاق «أقیموا الصلاة» لحاظ سریان حکم نسبت به همه افراد صلاة و خصوصیات فردیّه صلاهٔ نیست بلکه اطلاق به این معناست که فقط نفس این عنوان، موضوع برای حکم به وجوب اقامه است و در مقام تعلّق حکم، چیز دیگری مدخلیت ندارد. در مورد ازاله نیز امر به طبیعت ازاله تعلّق گرفته و معنای اطلاق این است که نفس ازاله تمام الموضوع برای حکم به وجوب است بدون این که چیز دیگری نقش داشته باشد. ثالثاً: مزاحمت، در ارتباط با طبیعت نیست، بلکه در ارتباط با

بعضـی از افراد و بعضـی از حالات است. در این صورت سؤال می کنیم: وقتی شارع حکم را به ماهیت متعلّق کرده و اطلاق را هم به همـان معنـای مـا معنـا کرده، یعنی نفس این عنوان، موضوع حکم قرار گرفته و در مقـام تعلّق حکم، چیز دیگری- مثل خصوصـیات فردیه- نقش ندارد، چگونه ممکن است بگوید: «أقم الصـلاة» مشـروط به عصـیان امر به ازاله- یا عزم بر عصـیان امر به ازاله- است؟ چنین چیزی علاـوه بر این که در آیه یا روایتی وارد نشـده و در مقام اثبات نمی‌توان دلیلی برای آن اقامه کرد، از نظر مقام ثبوت هم امکان نـدارد، یعنی در حقیقت، اگر در اینجا یک دلیل شـرعی هم این حرف را بزند ما به عنوان امر غیر معقولی تلقی می کنیم، زیرا بـا آن مقـدّمات، منافـات دارد. این غیر از مسـأله استطاعت و مسأله دخول وقت است که شارع در لسان دلیل آنها را به عنوان شـرط برای وجوب حج و وجوب صـلاة ظهر و عصـر قرار داده است. اگر قرار باشد «أقم الصـلاة» مشـروط به عصیان امر به ازاله- یا عزم بر عصـیان امر به ازاله- باشد باید از هر دو مقدّمه اوّل یا حد اقل از یکی از آن دو صـرف‌نظر کنیم. اگر از مقدّمه اوّل صرف نظر کنیم، باید بگوییم:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۹۳

«امر متعلّـق بـه طـبیعت صـلاة نیسـت بلکه متعلّـق به افراد آن است و از جمله افراد، این فردی از صـلاة است که یکی از خصوصـیات فردیه‌اش- علاوه بر سایر خصوصـیات فردیه مسأله مزاحمت با ازاله است»، در حالی که ما جمیع خصوصـیات فردیه را از دایره متعلّق امر بیرون کردیم. و اگر از مقدّمه دوّم صـرف نظر کنیم، باید بگوییم: «معنای اطلاق همان سـریان و شـمولی است که مرحوم آخوند مطرح کردند». به عبارت دیگر:

اطلاق به این معناست که ما از آینه طبیعت، به افراد نظر کنیم. در این صورت، یکی از افرادی که نظر می کنیم، همان فردی است که یکی از خصوصـیاتش عبـارت از مسـأله مزاحمت بـا ازاله است. پس این فرد- بـا این خصوصـیت- داخـل در دایره متعلّق امر است و چون چنین چیزی ممکن نیست پس حتماً این امر مقیّد به عصـیان یا عزم بر عصیان است. در حالی که نمی‌توانیم از مقدّمات مذکور صرف‌نظر کنیم.

۲- شرط عقلی

اشاره

یادآوری: بحث در این بود که وقتی شـما امر «أقم الصـلاة» را مشروط به عصیان امر به ازاله یا عزم بر عصیان امر به ازاله می‌دانید آیا این شـرط عقلی است یا شـرعی؟ ما در مورد شـرط شـرعی بحث می کردیم. خلاصه بحث این شد که اگر این شـرط بخواهد شـرط شرعی باشـد، هم از نظر اثبـات دارای اشـکال است و هم از نظر ثبوت. ممکن است قائـل به اشتراط بگویـد: مـا این اشتراط را از راه عقـل بـدست می‌آوریم. یعنی الآـن ملاحظه می کنیم بین ازاله و صـلاة تضادّ تحقق دارد و هر دو هم مطلوب مولاست و ازاله هم- به لحاظ فوریتش- اهمّ از صلاة است.[۶۲] آن‌وقت گویا عقل می گوید: چه مانعی دارد که ما بین این دو جمع کنیم و حیثیت هر دو را محفوظ نگه داریم، یعنی امر به ازاله را به صورت واجب مطلق و امر به صلاة را- به لحاظ اهمّ

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۹۴

نبودن- به صورت واجب مشروط بدانیم و بگوییم: «وجوب صلاة، مشروط به عصیان امر به ازاله- یا عزم بر عصیان آن- است؟»[۶۳] همان عقلی که قدرت را شرط عمومی برای همه تکالیف قرار داده است، در اینجا هم برای حفظ حیثیت هر دو واجب می‌آید امر به مهم را مشـروط به عصـیان امر به اهم- یا عزم بر عصـیان آن- می کند. ظاهراً قائل به ترتب همین شـرط عقلی را ادعا می کند. پاسخ: برای بررسی این حرف نیز باید مقدّماتی را مطرح کنیم:[۶۴]

مقدّمه اوّل: مراتب حکم:

اشاره

مرحوم آخونـد معتقـد است: هر حکمی دارای چهـار مرتبه است:[۶۵] ۱- مرتبه اقتضـاء: یعنی مرتبه اشـتمال واجب بر یک مصـلحت کامل و اشـتمال حرام بر یک مفسده کامل و اشـتمال مستحب بر مصلحت راجح و اشتمال مکروه بر مفسده مرجوح. ۲- مرتبه انشاء: یعنی مرتبه جعـل حکـم بر وفق اقتضایی که در مرحله اوّل ثابت بود. ۳- مرتبه فعلیت: یعنی حکمی را که مولاـ انشاء کرد، با توجه به شرایطی- مثل علم مکلّف به حکم و قـدرت بر امتثال فعلیت پیدا می‌کند، یعنی بعث و زجر مولا به مرحله اجراء در می‌آید. ۴- مرتبه تنجّز: یعنی مخالفت با حکمی که به مرتبه فعلیت رسیده، موجب

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۹۵

استحقاق عقوبت است. مشهور علمای اصول گویا به مرحوم آخوند اشکال کرده‌اند که: اوّلًا: مرتبه اوّل، از مراتب حکم نیست، بلکه در مرتبه‌ای مقدّم بر حکم قرار دارد.

شمـا مضاف الیه کلمه اقتضاء را عبارت از حکم قرار داده و می گوییـد: «در فلان چیز، اقتضای حکم وجود دارد» یعنی مثلًا مصـلحتی صـددرجه در آن وجود دارد که مقتضـی حکم وجوبی است. بنابراین نفس اقتضاء را نمی‌توان مرتبه‌ای از مراتب حکم دانست. ثانیاً: مرتبه تنجّز نیز از مراتب حکم نیست بلکه در مرتبه‌ای بعد از حکم قرار دارد.

شما تنجّز را این گونه معنا می‌کنید که «مخالفت این حکم موجب اسـتحقاق عقوبت است». و این چیزی است که بعد از تحقق حکم مطرح است و جزء مراتب حکم نیست. پس گویـا مشـهور علمـای اصـول به مرحـوم آخونـد می‌گوینـد: حکم دارای دو مرتبه است: مرتبه انشـاء و مرتبه فعلیت. حال بایـد ببینیم آیا این حرف تا چه حـدّی درست است؟ آیا این دو مرحله برای هر حکمی ثابت است؟ اشـکال امـام خمینی رحمه الله بر مشـهور و مرحوم آخونـد: حضـرت امام خمینی رحمه الله این معنا را شدیـداً مورد انکار قرار داده و می‌فرماید: شـما (مرحوم آخوند و مشـهور) می‌فرمایید: «ما یک احکام انشائیه‌ای داریم که اگر مسأله علم و قدرت در کنار آنها قرار داده شود، به مرتبه فعلیت می‌رسـد و الّا در همـان مرتبه انشـائیت خود بـاقی می‌مانـد». آیـا مقصود شـما از حکم چیست؟ الف) اگر مقصود شـما از حکم، همان احکام مـدوّن در کتاب و سـنت باشد- که ظاهراً هم همین است ۶۶]- نتیجه‌اش این می‌شود که احکـام مذکور در کتاب و سنت،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۹۶

مربوط به کسی است که عالم و قادر باشد، در حالی که در هیچ‌یک از ادلّه احکام، بین عالم و جاهل، قادر و غیر قادر فرقی گذاشته نشـده است. در تمام فقه فقط دو مورد پیـدا شده که طبق روایات، بین عالم و جاهل فرق گذاشـته شده است: مسأله جهر و اخفات و مسأله قصـر و اتمام. اگر کسـی جاهل به وجوب جهر یا اخفات باشد و نماز جهری را به صورت اخفات یا نماز اخفاتی را به صورت جهر بخواند، مانعی ندارد. و نیز اگر کسی جاهل به وجوب قصر یا اتمام باشد و در موضع قصر، نماز خود را تمام یا در موضع اتمام، نماز خود را قصـر بخوانـد، مانعی ندارد. ولی در غیر این دو مورد، فرقی بین عالم و جاهل، قادر و عاجز گذاشـته نشده است. ممکن است کسی بگوید: چگونه شما می گویید: «أقیموا الصلاة» گریبان جاهل و عاجز را هم می گیرد؟ آیا عقلًا چنین چیزی درست است؟ امام خمینی رحمه الله در پاسـخ می‌فرمایـد: مستند برائت عقلیه، قاعـده قبح عقاب بلابیان است. علت این که قاعده را به این صورت مطرح کرده‌انـد و به جای آن نگفته‌انـد: «قبـح تکلیف بلابیان»، این است که عقل می گویـد: اگر مولا تکلیفی داشـته باشد و مکلّف، جاهـل به آن تکلیف باشـد، معنای جهل این نیست که مکلّف از دایره تکلیف خارج است. بلکه او هم داخل در دایره تکلیف اسـت

ولی جهلْ این اثر را دارد که اگر انسان مخالفت کند، بر مولا قبیح است که او را مؤاخذه و عقاب کند. بنابراین «تکلیف بلابیان» قبحی ندارد، آنچه قبیح است «عقاب بلابیان» است. قبح مؤاخذه جاهل، کاشف از نبودن تکلیف نیست. در مورد عجز هم همین‌طور است. عقل می‌گوید: «مؤاخذه کسی که عاجز از امتثال تکلیف مولاست بر مولا قبیح است» ولی عقل اصل توجیه تکلیف نسبت به او را غیر صحیح نمی‌داند. در نتیجه امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: مسأله علم و قدرت، شرط تکلیف نیست بلکه نبودن هرکدام، به عنوان عذری است که جلوی مؤاخذه مولا را می‌گیرد. ب) اگر مقصود شما (مرحوم آخوند و مشهور) از حکم، عبارت از اراده مولا باشد،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۹۷

که در مورد احکام شرعیه، همان اراده تشریعیه خداوند است.[۶۷] لازمه این حرف این است که اراده تشریعیه- به اعتبار حالات مکلّف- تغییر و تبدّل پیدا کند. یعنی وقتی مکلّفْ عالم شد، اراده تشریعیه وجود داشته باشد و وقتی فراموش کرد، اراده تشریعیه کنار برود. وقتی قدرت پیدا کرد، اراده تشریعیه بیاید و وقتی عاجز شد، اراده تشریعیه کنار برود. روشن است که نمی‌توان چنین چیزی را در مورد اراده تشریعیه خداوند ملتزم شد.

نظریه امام خمینی رحمه الله در ارتباط با حکم:

امام خمینی رحمه الله پس از اشکال بر مرحوم آخوند و مشهور نظریه خود را در ارتباط با حکم این‌گونه مطرح می‌کند: احکام بر دو نوع است: نوع اوّل: احکامی که به رسول خدا صلی الله علیه و آله وحی شده تا ایشان آنها را اظهار و ابراز کرده و در معرض عمل قرار دهند. البته در مقام اظهار، آنچه رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان کردند معمولًا کلّیات احکام بوده و خصوصیات و کیفیات آنها توسط ائمه علیهم السلام نقل شده است. اکثریت احکام از این قبیل می‌باشند. این قسم از احکام را احکام فعلیّه می‌نامیم.

در این احکام، فرقی بین عالم و جاهل، قادر و عاجز وجود ندارد. و در فعلیت این‌ها هیچ‌چیزی- به عنوان شرطیت- مدخلیت ندارد. نوع دوّم: احکامی است که مصلحتْ اقتضاء نکرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در مقام ابراز و اظهار آن برآیند بلکه به زمان ظهور امام زمان علیه السلام موکول شده و تا قبل از ظهور آن حضرت جنبه انشائی دارد. به این معنا که پس از ظهور آن حضرت جنبه فعلیت پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۹۸

ملاحظه روایات و تعبیراتی که در ارتباط با وجود مقدّس امام زمان علیه السلام مطرح شده مؤیّد این معناست. مثلًا در بعضی روایات ۶۸] آمده که فلان گروه یا فلان چیز به حسب حکم اللّه محکوم به نجاست است ولی بعد از آمدن امام زمان علیه السلام، مسأله نجاست آنها ابراز می‌شود و تا قبل از ظهور ایشان محکوم به نجاست نیست.[۶۹] و یا در بعضی از روایات وارد شده که «یأتی بدین جدید». روشن است که دینی که آن حضرت می‌آورد، غیر از اسلام نیست «و من یبتغ غیر الإسلام دیناً فلن یقبل منه»[۷۰] و «إنّ الدّینَ عندَ اللّهِ الإسلامُ».[۷۱] بلکه معنای دین جدید این است که آن حضرت احکام تازه‌ای از اسلام را مطرح می‌کند که تاکنون سابقه نداشته و به مرحله فعلیت نرسیده بوده است. ائمه قبلی علیهم السلام نیز مأمورْ به ابراز آن نبوده‌اند بلکه فقط امام زمان علیه السلام مأمورٌ به اظهار و ابراز آنهاست. به‌همین‌جهت احکامی که در زمان ما جنبه انشائی دارند، دارای دو خصوصیت می‌باشند: ۱- ائمه قبلی علیهم السلام مأمورْ به اظهار آنها نبوده‌اند بلکه مأمورْ به اخفاء بودند و اگر در بعضی موارد هم اشاره‌ای کرده‌اند، مسئله را به صورت تعلیقی مطرح کرده و فرمودند:

در دوران امام زمان علیه السلام چنین حکمی تحقق پیدا خواهد کرد. ۲- انشائی بودن این احکام به لحاظ ماست که قبل از ظهور امام زمان علیه السلام قرار گرفته‌ایم. و پس از ظهور آن حضرت، دیگر حکم انشائی وجود نخواهد داشت و همه احکام جنبه فعلیّت پیدا کرده و در معرض عمل و اجراء قرار می گیرند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۹۹

مقدّمه دوّم: انحلال و عدم انحلال خطابات عامّه

اشاره

در این مقدّمه بحث در این است که آیا خطابات عامه- مثل «أقیموا الصلاة»- به تعداد افراد مکلفین، انحلال به خطابات متعدّد پیدا می کند؟ یا این که چنین انحلالی وجود ندارد و بیش از یک خطاب عام وجود ندارد. قبل از بررسی این دو احتمال، لازم است به ذکر فرق آن دو بپردازیم: در خطابات شخصیه اگر آمر بداند که مأمور، امر او را اطاعت نمی کند و یا بداند که حتی اگر امری هم در کار نباشد، مأمورْ اقدام به انجام دادن این مأمور به کرده و آن را- به داعی دیگر- انجام خواهد داد، در اینجا بعث حقیقی لغو است.[۷۲] هم چنین اگر ناهی بداند که منهی، توجهی به نهی او ندارد و منهی عنه را انجام می‌دهد و یا بداند که حتی اگر نهی هم در کار نباشد، منهی آن را ترک کرده و سراغ این کار نمی‌رود، در اینجا نیز زجر حقیقی لغو است.[۷۳] امّا آیا در خطابات عامّه چنین خصوصیاتی وجود دارد؟ در خطابات عامّه، چنانچه مسأله انحلال در کار نباشد، چنین خصوصیاتی وجود ندارد. یعنی جواز خطاب، متوقف بر این نیست که مولا ـ علم داشته باشد همه مکلفین تحت تأثیر امر یا نهی او قرار می گیرند. بلکه همین مقدار که بداند اکثریت تحت تأثیر قرار می گیرند و یا بداند که اکثریت مخالفت نمی کنند، در جواز صدور امر یا نهی به نحو عموم کفایت می کند. امّا اگر مسأله انحلال در کار باشد، هر خطاب عامّی، به خطابات شخصی متعدّدی- به تعداد مکلّفین- انحلال پیدا خواهد کرد و خصوصیات خطابات شخصی در آنها ملاحظه خواهد شد. در اینجا قرینه‌ای وجود دارد که در خطابات عامّه، مسأله انحلال وجود ندارد. آن قرینه این است که ما می‌دانیم افرادی با این خطابها مخالفت می کنند و ما از این افراد

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۰۰

به «عاصی» تعبیر می کنیم و روشن است که عاصی به کسی گفته می‌شود که تکلیف متوجه او شده و او مخالفت کرده باشد. و در حقیقت، توجّه تکلیفْ در معنای عصیان اخذ شده است. بنابراین از عنوان «عاصی» کشف می کنیم که همان‌طور که تکلیفْ متوجه غیر عصاة- یعنی اطاعت کنندگان- شده، متوجّه عصاة هم گردیده است. در حالی که اگر انحلال در کار بود، باید ملتزم شویم که عصاة، مکلّف نیستند، زیرا خداوند می‌داند که این افراد تکلیف را امتثال نمی کنند و- همان‌طور که گفتیم- توجّه تکلیف به عاصی، با علم مولا به عصیان، صحیح نیست. اگر ما خطابات عامّه را منحلّ به خطابات متعدّد بدانیم، در مورد عصاة مسئله را چگونه پاسخ دهیم؟ از طرفی می گوییم:

«این‌ها عصاة هستند، یعنی تکلیف متوجه آنها شده و آنها مخالفت کرده‌اند» و از طرفی هم قائل به انحلال بشویم و از طرفی هم امر و نهی نسبت به کسی که مولا عالم به عصیان اوست، نادرست است. بنابراین نفس توجه تکلیف به عصاة، به عین توجه تکلیف به غیر عصاة، قرینه بر عدم انحلال است و الّا اگر قائل به انحلال شویم، عنوان عاصی نخواهیم داشت. این مقدّمه، نه تنها در مسأله ترتب بلکه در موارد دیگر نیز مورد ابتلاست. که در اینجا به دو مورد آن اشاره می کنیم: ۱- یکی از مواردی که این بحث در آنجا مورد استفاده قرار می گیرد «مسأله تکلیف کفّار نسبت به فروع» است. کفّار، همان گونه که مکلّف به اصولند نسبت به همه فروع دین هم مکلّف می‌باشند.[۷۴] و در روز قیامت با او محاجّه خواهند کرد که چرا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۰۱

این عبادات را انجام ندادی؟ مگر ما این احکام را به صورت عام مطرح نکردیم؟ در این صورت اگر قرار باشد تکالیف عامّه، انحلال پیدا کند، تکلیفی که از این انحلال متوجه کفّار می‌شود لغو خواهد بود، زیرا او معتقد به چیزی نیست تا بخواهد با مخاطب قرار گرفتن به خطاب وجوبی آن را انجام دهد. اما اگر انحلال را نپذیرفتیم چنین مشکلی وجود نخواهد داشت. مخصوصاً با توجه به این نکته که مسأله کفر، منحصر به تیره و نژاد خاصی نیست که بتوان آن تیره یا نژاد را به‌گونه‌ای از خطابات عامّه خارج کرد. لذا چاره‌ای جز خطابات عامّه نیست. پس علم خداوند به مخالفت بعضی از افراد، مانع از تکلیف عام نیست. در نتیجه اگر ما بخواهیم مسأله انحلال را بپذیریم، در مورد عصاهٔ و کفّار با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا تکلیف شخصی نسبت به آنان قبیح است. ۲- جای دیگری که این بحث مورد استفاده قرار می گیرد، مسأله تنجّز علم اجمالی است. مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند می‌فرمایند: یکی از شرایط تنجّز علم اجمالی این است که در شبهه محصوره، باید اطراف علم اجمالی مورد ابتلای انسان باشد. و تکلیفْ نسبت به آن موردی که خارج از ابتلای انسان است لغو می‌باشد. مثلًا اگر ما علم اجمالی داشته باشیم که یا این مایع موجود نزد ما خمر است و یا فلان مایع خاصی که در کشور دیگری است و ما هیچ دسترسی به آن نداریم و از محلّ ابتلای ما خارج است. در اینجا علم اجمالی اثر ندارد، زیرا وقتی یک طرف آن از ابتلا- خارج شد، تکلیفْ نسبت به آن لغو می‌شود. و حتی در غیر مورد علم اجمالی هم تکلیف انسان به چیزی که مورد ابتلای او نیست لغو و قبیح است مثلًا کسی را که خمر موجود در کشور دیگر مورد ابتلای او نیست نمی‌توان مکلّفْ به اجتناب از آن کرد. مگر این که تکلیف به صورت تعلیقی مطرح شود و مثلًا گفته شود: «اگر خمر موجود در فلان مکان، مورد ابتلای تو واقع شد، آن را شرب نکن».[۷۵]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۰۲

در اینجا ما با توجه به آنچه در مقدّمه دوّم مطرح کردیم، در پاسخ این دو بزرگوار می گوییم: این حرف در صورتی صحیح است که در مورد خطابات عامّه قائل به انحلال شویم. در این صورت، هر مکلّفی خطاب خاصی پیدا خواهد کرد و خطاب شخصی نسبت به چیزی که مورد ابتلای انسان نیست قبیح است. امّا اگر مسأله انحلال را نپذیرفتیم، ضرورتی برای شرطیت ابتلا وجود ندارد. در نتیجه بیان این دو بزرگوار در مورد خطابات خاصّه صحیح است در حالی که بحث ما در ارتباط با خطابات عامّه است.

ما در مورد «لا تشرب الخمر» بحث می کنیم و همین که خمری مورد ابتلای جمعی از مخاطبین باشد، در جواز خطاب همه آنان- به نحو عموم- کفایت می کند. خلاصه این که یکی از ثمرات این بحث، کنار رفتن شرطیت ابتلاء در مسأله تنجّز علم اجمالی است.

نحوه شرطیت عقلی قدرت و علم نسبت به تکلیف

مشهور این است که تکالیف دارای شرایطی عامّه است که حد اقل دو شرط آن مربوط به عقل است: علم و قدرت.[۷۶]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۰۳

آنچه از این عبارت فهمیده می‌شود این است که علم و قدرت، مانند سایر شرایط تکلیف هستند. یعنی همان‌طور که استطاعتْ شرط وجوب حجّ است و حجّ برای کسی که مستطیع نیست وجوبی ندارد و یا دخول وقت شرط برای وجوب صلاهٔ است و تا موقعی که وقت داخل نشده، صلاهٔ هم وجوب ندارد و یا بلوغ نصابْ شرط وجوب زکات است و تا وقتی که مالْ به نصاب خاصّ نرسد، زکات هم وجوب ندارد. در مورد علم و قدرت هم همین‌طور است. اگر قدرت و علم وجود نداشته باشد، تکلیف هم منتفی می‌شود. با این تفاوت که استطاعت و دخول وقت و بلوغ نصاب، از شرایط شرعی و علم و قدرت از شرایط عقلی می‌باشند. ولی از نظر کیفیت و نحوه شرطیت فرقی بین آنها وجود ندارد. ما باید این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم که آیا واقعاً شرایط عقلیه در این

جهت همانند شرایط شرعیه‌اند که با نبودن آنها تکلیف هم منتفی شود؟ در مورد شرایط شرعی، ما تابع دلیل هستیم و کاری به حکم عقل نداریم. امّا در مورد شرایط عقلی این‌گونه نیست که اگر عقل بعضی حکم به شرطیت چیزی کرد، ما هم ملزم باشیم آن را بپذیریم. بلکه در اینجا باید ببینیم آیا عقل بنا بر چه ملاکی حکم می‌کند؟ ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلْ یک قاعده مسلّمی به نام «قبح عقاب بلابیان» دارد. عقل وقتی قاعده‌ای را تبیین می‌کند با دقّت آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و این‌گونه نیست که همانند عرف دارای مسامحه باشد. عقل می‌گوید:

«عقاب بلا بیان قبیح است». یعنی اگر تکلیفی برای مکلّف نامعلوم باشد، مولا نمی‌تواند او را عقاب کند. روشن است که عقاب در مورد مخالفت تکلیف مطرح است، پس معلوم می‌شود که تکلیفْ متوجه به این جاهل است. بخلاف غیر مستطیع که اصلًا تکلیف حجّ متوجّه او نشده است تا بخواهد زمینه مخالفت و مؤاخذه فراهم شود آیا- با وجود این که استطاعت شرط است می‌توان گفت: «خداوند، شخص غیر مستطیع را به خاطر مخالفت با تکلیف حجّ مؤاخذه نمی‌کند»؟ بدیهی است که چنین چیزی مورد

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۰۴

تمسخر و استهزای متشرعه قرار می‌گیرد. عقل «عقاب بلابیان» را قبیح دانسته نه «تکلیف بلابیان» را. اگر «تکلیف بلابیان» را قبیح می‌دانست، ما استفاده می‌کردیم که علم و بیان، شرطیت برای خود تکلیف دارد و انسان جاهلْ مکلّف نیست. ولی مشاهده می‌کنیم عقل- با آن دقّتی که دارد- مضاف إلیه قبح را «عقاب» قرار می‌دهد و عقابْ در جایی مطرح است که مخالفتی صورت گرفته باشد، پس مسأله مخالفت هم به عبارت اضافه می‌شود، یعنی عقل حکم می‌کند به «قبح عقاب بر مخالفت تکلیف مجهول». و این عبارت بدان معناست که انسان جاهل هم مکلّف است و ممکن است مخالفت تکلیف از او سربزند. بنابراین در اصل مسأله تکلیف فرقی بین عالم و جاهل وجود ندارد. بله، عقل می‌گوید: «در عین این که تکلیف عامّ گریبان جاهل را می‌گیرد ولی در صورتی که مخالفت کند، عقاب او قبیح است». آیه شریفه «و ما کنّا معذّبین حتی نبعث رسولًا»[۷۷] نیز همین حکم عقل را بیان می‌کند. چرا نفرمود: «و ما کنّا مکلّفین حتّی نبعث رسولًا»؟ آیه شریفه می‌گوید: ما تا بعث رسول- که کنایه از بیان تکلیف و علم عبد به تکلیف است- را انجام ندهیم کسی را عذاب نمی‌کنیم. روشن است که مسأله عذاب در جایی مطرح است که مخالفتی صورت گرفته باشد و مخالفت در صورت تکلیف است پس قبل از علم به تکلیف هم تکلیف وجود دارد. ولی عقل می‌گوید: «مخالفت با تکلیف مجهول، عذاب ندارد». و آیه هم ناظر به همین حکم عقل است. در کتاب برائت هم وقتی قاعده قبح عقاب بلابیان مطرح می‌شود، بیشترین تکیه بر همین نفی عقوبت است. می‌خواهیم بگوییم: «شارب تتن اگر شک در حلیت و حرمت تتن داشته باشد و هرچه تفحّص کرد، دلیلی بر حرمت پیدا نکرد، چنانچه در واقع حرام باشد و او مخالفت کرده باشد، به استناد به این قاعده عقلیه، عقاب نخواهد شد».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۰۵

نتیجه: ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم در ارتباط با شرطیت عقلی علم،[۷۸] چیزی جز قاعده «قبح عقاب بلابیان» مطرح نیست و این قاعده هم موضوع قبح را عبارت از عقاب قرار داده نه تکلیف. در مورد مسأله قدرت هم همین‌طور است. مثلًا آیه شریفه «یا ایّها الذین آمنوا کُتب علیکم الصِّیامُ»[۷۹] روزه را بر همه مکلفین- حتی کفار- واجب کرده است.[۸۰] حال اگر کسی عقلًا قدرت بر روزه گرفتن نداشته باشد، عقل می‌گوید: «چنین کسی در مخالفت معذور است و عقاب او قبیح است» نه این که تکلیفْ شامل او نشود. همان عقلی که «عقاب بلابیان» را قبیح می‌داند، «عقاب مع العجز» را هم قبیح می‌داند.

ولی موضوع قبح در هر دو، عبارت از عقاب است. و عقاب هم در جایی مطرح است که تکلیفی در کار بوده و مخالفتی تحقق پیدا کرده باشد.

ادلّه دیگر بر نفی شرطیت علم و قدرت نسبت به تکلیف:

اشاره

ما در اینجا ادلّه دیگری داریم که شرطیت علم و قدرت را نسبت به تکلیف نفی می‌کند که لازم است آنها را نیز مطرح کنیم:

ادلّه نفی شرطیت علم:

دلیل اوّل:

در سایر واجبات مشروط، اگر ما شک در تحقق شرط داشته باشیم،
اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۰۶
معنایش این است که در تحقق مشروط هم شک داریم. مثلًا اگر کسی شک دارد که آیا مستطیع است یا نه؟ و ما فرض کردیم که در چنین موردی فحص لازم است ولی فحص هم نتوانست او را از حال تردید بیرون آورد، در اینجا در وجوب حجّ هم شک حاصل می‌شود ولی شک در وجوب حجّ مسئله را تمام نمی‌کند بلکه این شبهه وجوبیه است و باید اصالهٔ البراءهٔ را نیز به آن ضمیمه کند تا از زیر بار تکلیف احتمالی حجّ خارج شود. و اگر کسی- برفرض- پیدا شود که در شبهات وجوبیه احتیاط را لازم بداند، چاره‌ای جز احتیاط نیست. بنابراین مجرّد شک در وجوب حجّ، کار را تمام نمی‌کند، بلکه باید از اصالهٔ البراءهٔ یا اصالهٔ الاحتیاط هم کمک گرفت. البته در اینجا مشهور حکم به برائت می‌کنند. در مورد شرایط تکلیف، معمولًا یک چنین مسائلی مطرح است. ما در اینجا سؤال می‌کنیم که اگر علمْ شرط تکلیف شد، کسی که شک در تکلیف دارد، نتیجه این شکّش قطع به عدم تکلیف است نه شک در تکلیف، زیرا شاکّ در تکلیف، در کنار شک خود قطع دارد که عالم نیست. پس وقتی شک در تکلیف دارد و شما (مشهور) هم علم را شرط تکلیف می‌دانید، نتیجه این می‌شود که شما قاطع به عدم تحقق شرط هستید.
و در این صورت، جایی برای جریان اصالهٔ البراءهٔ وجود ندارد. لذا شما (مشهور) یا باید از شرطیت علم برای تکلیف رفع ید کنید و یا از اصالهٔ البراءهٔ صرف‌نظر کنید، زیرا بین این دو نمی‌توان جمع کرد.

دلیل دوّم:

ما به تبعیت از حضرت امام خمینی رحمه الله- و بر خلاف مرحوم آخوند و مشهور که برای هر حکمی دو مرحله قائل بودند- احکام را بر دو نوع می‌دانیم: احکام فعلیه و احکام انشائیه. اکثر احکام جنبه فعلی دارند و فعلیت احکام انشائی هم متوقف بر ظهور امام زمان علیه السلام است. طبق این مبنا اگر قرار باشد علمْ شرط برای فعلیت احکام باشد، دور لازم می‌آید، زیرا از طرفی معنای شرطیت این است که تا وقتی شرط تحقّق پیدا نکند، مشروط هم تحقق پیدا نمی‌کند، همان‌طور که وجوب حجّ متوقف بر استطاعت بود، فعلیت این
اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۰۷
احکام هم متوقف بر علم به آنهاست. و از طرفی علم به احکام هم متوقف بر فعلیت است، زیرا آنچه نقش دارد، علم به احکام فعلیه است نه علم به احکام انشائیه. ممکن است گفته شود: علم، متوقف بر فعلیت نیست، زیرا گاهی انسان به چیزی علم پیدا می‌کند سپس متوجه می‌شود که علم او واقعیت نداشته است. در پاسخ می‌گوییم: این را ما قبول داریم ولی بحث ما در مورد جایی است که

علم به واقع داشته باشیم نه جایی که علم مخالف با واقع باشد. البته این استدلال، استدلال مبنایی است و بنا بر مبنای ما درست است به خلاف دلیل اوّل که اختصاصی به مبنای ما نداشت.

ادلّه نفی شرطیت قدرت:

اشاره

در اینجا نیز دو دلیل مطرح است:

دلیل اوّل:

در بحث مقدّمه واجب، یکی از تقسیماتی که ما برای مقدّمه واجب مطرح کردیم این بود که می‌گفتیم: مقدّمه واجب بر چهار قسم است: مقدّمه وجود، مقدّمه صحت، مقدّمه علم و مقدّمه تکلیف. در آنجا گفتیم: محلّ بحث در باب مقدّمه واجب، عبارت از مقدّمه وجود است، مثل «نصب نردبان» که مقدّمه وجود برای «بودن بر پشت بام» است. مقدّمه صحت هم بنا بر یک تقدیر به مقدّمه وجود برمی‌گردد. امّا مقدّمه وجوب بدون تردید از محلّ بحث ما خارج است یعنی تحصیل چیزی که مقدّمه برای اصل تکلیف باشد، لازم نیست. حال اگر بگوییم: «قدرت، به عنوان مقدّمه وجوب و شرط عقلی برای تکلیف است»، لازم می‌آید که انسان بتواند راهی را انتخاب کند که قدرت بر انجام مکلّف به نداشته باشد. همان‌طور که در شرایط شرعیه می‌تواند چنین کاری بکند. مثلًا انسان می‌تواند تلاش کمتری بنماید تا استطاعت پیدا نکند و چنین چیزی با تقوای او هم منافات ندارد. و حتی مکروه هم نیست و از این جهت بین شرط شرعی و شرط عقلی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۰۸

فرقی وجود ندارد. در حالی که عقلْ چنین چیزی را تجویز نمی‌کند، بلکه می‌گوید: «انسان باید تا جایی که ممکن است تلاش کند تا قدرت بر انجام تکلیف مولا را پیدا کند». از اینجا کشف می‌کنیم که قدرت نمی‌تواند شرط تکلیف باشد.

دلیل دوّم:

این دلیل همانند دلیلی است که در باب شک در شرطیت علم مطرح کردیم و تقریر آن چنین است: اگر کسی شک کرد که آیا قدرت بر انجام مأمور به مولا دارد یا نه؟ و پس از فحص کامل هم نتوانست به یک طرف قطع پیدا کند، در این صورت طبق قاعده باید اصالة البراءة را جاری کند، همان‌طور که در مورد شک در شرط شرعی- مثل استطاعت- نیز چنانچه پس از فحص نتوانست به یک طرف قطع پیدا کند، با تمسک به اصالة البراءة خودش را از زیر بار تکلیف به وجوب حجّ خارج می‌کرد. در حالی که مشهور در مورد شک در قدرت قائل به احتیاط می‌باشند. مگر چه فرقی بین شک در استطاعت و شک در قدرت وجود دارد؟ اگر هر دو در معنای شرطیت یکنواختند و در لوازم شرطیت، یک نوع آثار بر آنها مترتب می‌شود، چرا در یکی قائل به برائت و در دیگری قائل به احتیاط می‌شوند؟ از اینجا می‌فهمیم که قدرت، نمی‌تواند به عنوان شرط تکلیف مطرح باشد. بله، عجز به عنوان عذر مطرح است و اگر کسی در مقابل مخالفت تکلیف مولا بخواهد عذری داشته باشد، باید عذر قابل ارائه داشته باشد. و با شک در قدرت، چنین عذری برای او پیدا نمی‌شود. به خلاف مسأله استطاعت، زیرا در آنجا مسأله شرطیت مطرح است و شک در شرط، موجب شک در مشروط و رجوع به اصالة البراءة است. امّا اینجا چون جنبه شرطیت مطرح نیست، با شک در قدرت، به اصالة البراءة رجوع نمی‌شود. و این در حقیقت، تضادّی بین دو کلام مشهور است که از سویی قدرت را به عنوان شرط مطرح می‌کنند و از طرفی در

صورت شک در قدرت، قائل به وجوب احتیاط می‌باشند، در حالی که مبنای مشهور در جمیع موارد شک در شرط، عبارت از اصالهٔ البراءهٔ است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۰۹

نتیجه بحث در ارتباط با شرطیت علم و قدرت برای تکلیف از آنچه گفته شد معلوم گردید که آنچه به عنوان اصل مسلّم تلقی شده که قدرت و علم از شرایط عامّه تکلیف است، درست نمی‌باشد بلکه آنچه مطرح است این است که جاهل و عاجز معذورند و عقاب آنان قبیح است. امّا تکلیف عام، هم به جاهل و عاجز متوجه است و هم به عالم و قادر.

رجوع به بحث ترتب

یادآوری: قائل به ترتب می‌خواست برای صحّت عبادت در مثل مسأله صلاهٔ و ازاله، امری برای صلاهٔ درست کند تا این که اگر کسی ازاله را ترک کرد و نماز را انجام داد، عبادت او صحیح و مأمور به باشد. آیا با توجه به مسائلی که ما ذکر کردیم، برای رسیدن به این هدفْ نیازی به مسأله ترتّب وجود دارد؟ یعنی آیا ضرورتی وجود دارد که ما بر خلاف ظواهر شرعیه- که هیچ‌گونه اشتراطی نه در امر به اهم وجود دارد و نه در امر به مهم ۸۱]- مسأله ترتّب را مطرح کنیم؟ یا این که نیازی به مسأله ترتب وجود ندارد و اگر هم صحّت عبادت نیاز به امر داشته باشد، امر بالفعل وجود دارد و به نحو اطلاق هم می‌باشد، هم در ناحیه اهمّ و هم در ناحیه مهم- ولی در اینجا می‌خواهیم با توجه به مطالبی که مطرح کردیم ۸۲] نتیجه‌گیری کنیم، پس می‌گوییم: مسئله دارای چند صورت است: صورت اوّل: این است که مکلّف در مقابل یک تکلیف قرار گرفته باشد، مثل این

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۱۰

که قبلًا نماز خود را خوانده و وارد مسجد می‌شود و ملاحظه می‌کند مسجد آلوده به نجاست است. در این صورت فقط یک خطاب عام «أزل النجاسهٔ» شامل او می‌شود.

در اینجا چنانچه قدرت بر ازاله داشته باشد، باید ازاله را انجام دهد و در مخالفت با «أزل النجاسهٔ» هیچ‌گونه عذری ندارد. امّا اگر علم به تنجّس مسجد نداشت و یا اگر عالم بود، قدرت ازاله را نداشت، هرچند تکلیف شامل حال اوست ولی در مخالفت با آن معذور است. حکم این صورت روشن است و بحثی ندارد. صورت دوّم: این است که مکلّف در مقابل دو تکلیف واقع شده است و اهمیت این دو تکلیف در نظر شارع یکسان باشد مثل این که با دو نفر غریق روبرو شود.

روشن است که در اینجا اگر قدرت بر انجام هر دو تکلیف داشته باشد، هر دو تکلیف گریبان او را گرفته و در مورد هیچ‌کدام از آن دو، عقلْ حکم به معذوریت نمی‌کند. ولی اگر تنها قادر بر نجات دادن یکی از این دو تکلیف است، در اینجا اگر قدرت خود را در مورد آن صرف کند، تکلیف مولا را نسبت به آن مورد امتثال کرده و عقلًا استحقاق ثواب دارد. امّا نسبت به تکلیف دیگر که انجام نداده معذور است. بله اگر با وجود قدرت بر نجات دادن یکی از این دو، مسامحه کرد و هیچ‌کدام را نجات نداد، عقلْ او را مستحق عقوبت می‌داند. حال در اینجا بحث می‌شود که آیا این شخص دو استحقاق عقوبت دارد یا یک استحقاق عقوبت؟ ظاهر این است که دو استحقاق عقوبت در کار است، هرچند او بیش از یک قدرت نداشت،[۸۳] زیرا ما تکالیف را به طور مستقل حساب می‌کنیم. مسأله انقاذ زید و انقاذ عَمرو به عنوان دو تکلیف مستقل مطرح است و هر دو مشمول خطاب عام است. در این صورت اگر از مکلّف سؤال کنیم چرا زید را نجات ندادی؟ نمی‌تواند بگوید: «من قادر بر نجات زید نبودم» پس چون او قدرت بر نجات زید داشته مستحق عقوبت است. در مورد عَمرو نیز همین‌طور است. زیرا اولویت و تقدّم و تأخّری در کار نبوده است و همان دلیلی که لزوم انقاذ زید را به نحو عام شامل

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۱۱

این مکلّف می کرد، لزوم انقـاذ عَمرو را نیز- در عرض همـان وجوب انقاذ زیـد- به نحو خطاب عام، شامل حال مکلّف می کنـد. در حالی که اگر مکلّف از قدرت خود اسـتفاده می کرد هم در مقابل انقاذ یکی از دو غریق استحقاق ثواب پیدا می کرد و هم در مقابل عـدم انقـاذ دیگری معـذور بود. به عبارت اصـطلاحی: مولا خطابی شخصـی به صورت جمع بین دو انقاذ متوجه او نکرده تا بگویـد: «من قادر به جمع بین دو انقاذ نیستم».

بلکه خطـابْ به صورت عـام است و مکلّفْ قـادر به اتیان مأمور به است. ممکن است گفته شود: حکمْ یکی است و یک انقاذ غریق متوجّه مکلّف است. در پاسخ می گوییم: در این صورت بایـد ملتزم شویـد که اگر مکلّف قدرت بر انقاذ هر دو غریق داشـته باشد و یکی را نجات دهد کفایت کند. در حالی که کسی چنین چیزی نمی گوید.

بلکه در اینجا دو تکلیف وجود دارد ولی به نحو عام نه به صورت دو تکلیف شخصی. صورت سوّم: این است که دو تکلیف به نحو خطـاب عـام متوجّه مکلّـف شـده و تنهـا بر انجـام یکی از آنهـا قـادر است ولی- بر خلاـف صورت دوّم- این دو تکلیف در عرض یکدیگر نبوده و به صورت اهمّ و مهمّ می‌باشند و شارع مقدّس به خاطر جهاتی- مانند فوریت یکی از دو تکلیف و وسعت دیگری- برای یکی از آن دو، اولـویت قائـل شـده است، همـان‌طور که در مسأله ازاله و صـلاهٔ ملاـحظه می‌شـود. این مسـئله، خود دارای دو صورت است: ۱- اگر مکلّف قـدرت خود را برای انجام واجب اهمّ صـرف کرد، بـدون شک مسـتحق ثواب است و اگر فرض کنیم واجب مهم، مضیّق بوده و انجام واجب اهمّ منجر به ترک آن شده است، اسـتحقاق عقوبتی بر ترک آن مترتب نمی‌شود. البته فرض اخیر در مورد صـلاهٔ و ازاله مطرح نیست، زیرا ما در ابتدای بحث گفتیم که این مسـئله در جایی مطرح است که وقت صـلاهٔ، مضیّق نباشد و الّا تردیدی در تقدّم صلاهٔ نیست.

بله می‌توان مسـئله را در مورد دو نفر غریق فرض کرد که یکی از آن دو، امام معصوم علیه السـلام باشد. ۲- اگر مکلّف قدرت خود را برای انجام واجب مهمّ صرف کرد و با امر به اهم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۱۲

مخـالفت کرد، در اینجا در ارتباط با امر به مهمّ نه کمبودی وجود دارد و نه اشتراطی- مثل عصـیان امر به اهمّ یا بناء بر عصـیان آن- یک امر به طبیعت ازاله تعلّق گرفته و امر دیگر به طبیعت صلاهٔ و چیزی جز طبیعت مورد ملاحظه قرار نگرفته است.

در تعلّق امر به طبیعت، نمی‌تواند خصوصـیات فردیّه مورد ملاحظه قرار گیرد، خصوصـیات فردیّه مربوط به وجود و در رتبه متأخّر از وجـود است در حـالی که حتّی وجود هم داخـل در دایره طـبیعت نیست. از جمله «الماهیـهٔ قـد تکون موجودهٔ و قـد تکون معدومـهٔ» استـفاده می‌شـود که نه وجود داخـل در مـاهیت است و نه عـدم. در نـتیجه امر از یـک طرف به ازاله تعلّق گرفته و از طرف دیگر به صلاهٔ، و بین ماهیت ازاله و ماهیت صـلاهٔ هم هیـچ‌گونه تزاحمی وجود ندارد بلکه این تزاحـم در خارج و در بعضـی از حالات تحقق پیـدا می کنـد و خارج، از دایره تکلیف- و تعلّق حکم به ماهیت- بیرون است. لـذا همان‌طور که امر به ازاله هیـچ‌گونه قیـد و شـرطی ندارد، امر به مهم هم هیچ‌گونه قید و شرطی- از نظر عصیان امر به اهم یا بناء بر عصیان آن- ندارد. به‌همین‌جهت در باب اجتماع امر و نهی محققین بزرگوار معتقدند: با وجود این که امر و نهی نمی‌توانند با هم اجتماع کنند، ولی اجتماع آن دو در مورد صلاهٔ در دار غصبی غیر قابل انکار است، زیرا امر به طبیعت صـلاهٔ و نهی به طبیعت غصب تعلّق گرفته است و مجرّد این که این‌ها در خارج اتحاد وجودی پیدا کرده‌اند سبب نمی‌شود که امر و نهی به یک شیء تعلّق گرفته باشند. مقام تعلّق امر و نهی، مقام ماهیت و طبیعت است، در حـالی که مقـام اتحـاد صـلاهٔ و غصب، مقـام خـارج است و این دو ربطی به هم ندارنـد. در ما نحن فیه نیز دو امر مطرح است که یکی به ازاله و دیگری به صـلاهٔ تعلّق گرفته است و از نظر مفهوم و ماهیت، هیـچ ارتباطی بین این دو وجود نـدارد. ما وقتی صـلاهٔ را ملاـحظه می کنیم، ازاله به ذهنمـان نمی‌آیـد و هنگـامی که در احکـام مسـجد، وجوب ازاله نجـاست از مسـجد را ملاـحظه می کنیم،

ذهنمان به صلاهٔ منتقل نمی‌شود. این بدان جهت است که صلاهٔ و ازاله دو ماهیت جدای از یکدیگرند و این‌گونه هم نیست که- مانند سواد و بیاض- بین این‌ها تضاد ماهوی وجود داشته

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۱۳

باشد که ما از باب «یعرف الأشیاء بأضدادها» از تصور یکی از آنها به دیگری منتقل شویم. بنابراین همان‌طور که امر به ازاله، یک واجب مطلق و بدون شرط است، امر به صلاهٔ هم واجبی مطلق و بدون شرط است. نکته مهم: آیا مسأله اهمّ و مهمّ که ما احراز کرده‌ایم، معنایش این است که این دو از نظر تعلّق امر در دو رتبه واقع شده‌اند؟ قائل به ترتب، معتقد به طولیت است و می‌گوید: «امر به صلاهٔ، در رتبه امر به ازاله نیست، بلکه در طول امر به ازاله است» اما در ارتباط با دلیل آن، مسأله اهم و مهم بودن را مطرح نمی‌کند، زیرا ترتب و طولیت، مقتضای اهمّ و مهم بودن نیست. شاهد این حرف این است که منکرین ترتب- مانند مرحوم آخوند- نیز اهم و مهم بودن را قبول دارند. اهم و مهم بودن ربطی به مسأله ترتب ندارد. مسأله ترتب این است که امر دوّم در رتبه متأخر از امر اوّل باشد، یعنی امر دوّم مشروط به عصیان امر اوّل است و عصیان هر امری متأخّر از نفس همان امر است. به‌همین‌جهت منکرین ترتب هم معتقدند رتبه امر به مهم متأخر از رتبه امر به اهمّ است و الّا صرف اهم و مهم بودن، ایجاد اختلاف رتبه- در تعلّق امر- نمی‌کند. لذا ضمن اینکه یکی اهم و دیگری مهم است، ما معتقدیم هر دو در عرض هم هستند. اصولاً بحث ما در جایی است که یکی از دو واجبْ اهم و دیگری مهم باشد. و در این بحث جماعتی قائل به ترتب و جماعتی منکر ترتب هستند. و ما در این راهی که طی می‌کنیم می‌خواهیم مطلبی را فوق ترتب نتیجه‌گیری کنیم و آن این است که در اینجا عقل می‌گوید: «مکلّف باید قدرت خود را صرف انجام واجب اهم بنماید». حال اگر مکلّف این مسئله را مراعات نکرده و قدرت خود را صرف واجب مهم کرد در اینجا این مسئله مطرح است که آیا در ارتباط با واجب مهم کمبودی وجود دارد؟ به عبارت دیگر: اگر واجب مهمْ عبادت باشد و ما حرف شیخ بهایی رحمه الله را بپذیریم- که صحت عبادت نیاز به امر دارد- آیا این عبادت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۱۴

صحیح است یا باطل؟[۸۴] با توجّه به مقدّماتی که ما ذکر کردیم، دلیلی بر بطلان چنین عبادتی نداریم، زیرا اگرچه صحت عبادت نیاز به امر دارد ولی لازم نیست که امر آن امر شخصی باشد بلکه همان امر کلّی «أقیموا الصلاهٔ»- که شامل همه مخاطبین است- کفایت می‌کند. در این صورت اگر مکلّف، توجهی به امر به ازاله نکرد و به داعی امر «أقیموا الصلاهٔ» اشتغال به نماز پیدا کرد، چه کمبودی در این نماز وجود دارد تا ما حکم به بطلان آن بنماییم؟ هم جنبه عبادی دارد، هم امر دارد و هم امر آن در رتبه امر به ازاله است و تقدّم و تأخّری وجود ندارد. هرچند مسأله اهمّ و مهم بودن مطرح است ولی اهم و مهم بودن اثری در این جهت ندارد، بلکه اثر اهم بودن در جایی ظاهر می‌شود که چنین شخصی در مقابل ترک ازاله استحقاق عقوبت پیدا می‌کند، امّا دلیلی بر بطلان نماز وجود ندارد. اکنون مثال را در جایی فرض می‌کنیم که هر دو واجب، مضیّق ۸۵] باشند ولی یکی اهم و دیگری مهم باشد. در این صورت اگر مکلّف قدرت خود را صرف انجام دادن واجب اهم کرد، به حکم عقل مستحق ثواب است و نسبت به ترک واجب مهم استحقاق عقوبتی در کار نیست. امّا اگر قدرت خود را صرف واجب مهم کرد، به حکم عقل نسبت به واجب مهم مستحق ثواب است ولی نسبت به ترک واجب اهم مستحق عقاب است. و چنین چیزی هیچ مانعی ندارد. ولی اگر هر دو را ترک کرد، استحقاق دو عقوبت دارد. و ما در این مسئله با قائل به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۱۵

ترتب شریک هستیم.[۸۶] برخلاف مرحوم آخوند که گویا نتوانسته است باور کند که انسان در صورتی که قدرت بر انجام یکی از دو واجب دارد، اگر هر دو را ترک کند دو استحقاق عقوبت دارد. به‌همین‌جهت ایشان در کفایه بر مرحوم میرزای شیرازی- که قائل به ترتب بوده است- اشکال کرده می‌فرماید: «لازمه قول به ترتّب این است که اگر مکلّف هر دو امر را مخالفت کند، باید دو

استحقاق عقوبت داشته باشد و چنین چیزی نمی‌شود».[۸۷] در حالی که ما گفتیم: نسبت قدرت واحد به دو تکلیف مساوی است و این گونه هم نیست که مولا دستور جمع بین این دو فعل را داده باشد تا مکلّف بگوید:
«جمع بین این دو برایم ممکن نیست». بنابراین مولا از او سؤال خواهد کرد: «آیا قادر بر انجام ازاله بودی؟» پاسخ می‌دهد: «آری». پس ترک آن موجب استحقاق یک عقوبت است. و نیز سؤال می‌کند: «آیا قادر بر انجام صلاهٔ بودی؟» پاسخ می‌دهد: «آری» پس ترک آن‌هم موجب استحقاق یک عقوبت است.

بررسی مسأله ترتّب بنا بر مبنای مشهور

اشاره

یادآوری: آنچه تا اینجا گفتیم بر این مبنا بود که: اوّلًا: خطابات عامّه را منحلّ به خطابات شخصیه ندانیم. ثانیاً: علم و قدرت را به عنوان شرط تکلیف ندانیم. ثالثاً: تزاحم را در ارتباط با طبایع ندانیم. اکنون می‌خواهیم با قطع نظر از آنچه گفتیم، در ارتباط با ترتّب بر مبنای مشهور بحث کنیم. مشهور خطابات عامّه را منحلّ به خطابات شخصیه دانسته و علم و قدرت را به عنوان شرط تکلیف می‌دانند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۱۶

روی این مبنا در ارتباط با ترتّب، در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام ثبوت و مقام اثبات.

۱- بحث در مقام ثبوت

آیا برای ترتب- به این کیفیتی که تصویر شده است- وجه معقولی وجود دارد؟
همان‌طور که در اوایل بحث ترتّب گفتیم، ترتّب، به معنای طولیت است، یعنی امر به مهم در رتبه متأخر از امر به اهمّ قرار دارد، همان گونه که وقتی گفته می‌شود: «معلول در طول علّت است» معنایش این است که معلول در رتبه متأخّر از علّت قرار دارد. عقل می‌گوید: «علتْ موجد معلول و مؤثر در آن است» و روشن است که رتبه مؤثر مقدّم بر رتبه متأثر است. حال در ما نحن فیه از قائل به ترتب سؤال می‌کنیم: «شما به چه علت رتبه امر به صلاهٔ را متأخر از رتبه امر به ازاله می‌دانید؟». قائل به ترتب در پاسخ می‌گوید: «چون امر به مهم مشروط به شرطی است که آن شرط، از امر به اهم تأخر دارد، در نتیجه خود امر به مهم متأخر از امر به اهم خواهد بود و آن شرط عبارت از عصیان امر به ازاله یا عزم بر عصیان [۸۸] آن می‌باشد». می‌گوییم: «درست است که امر به صلاهٔ، مشروط به عصیان امر به ازاله است ولی به چه دلیل عصیان امر به ازاله متأخر از امر به ازاله است؟» قائل به ترتب در پاسخ می‌گوید: «با توجه به این که عصیان، نقیض اطاعت است، ما از انضمام دو مطلب زیر نتیجه می‌گیریم که عصیان امر به ازاله، متأخر از امر به ازاله است:
اوّلًا: در اینجا بحثی در ارتباط با خود اطاعت مطرح است که آیا اطاعت، متأخر از

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۱۷

امر است؟ قائل به ترتب می‌گوید: اطاعت، متأخّر از امر است، زیرا اطاعت، صِرف تحقق ذات مأمور به در خارج- با قطع نظر از امر- نیست، بلکه عنوان اطاعت در صورتی تحقق پیدا می‌کند که در ارتباط با امر باشد. باید ابتدا احسان به پدر متعلّق امر واقع شده باشد و به عنوان مأمور به در خارج تحقق پیدا کند تا عنوان اطاعت برآن تطبیق کند. ثانیاً: وقتی اطاعت، تأخر از امر پیدا کند، نقیض آن- یعنی عصیان- هم متأخر از امر خواهد بود، زیرا نقیضان در رتبه واحدی هستند. در نتیجه عصیان امر به ازاله، متأخر از امر به ازاله

خواهد شد و چون وجوب صلاة، مشروط به این امر متأخر- یعنی عصیان امر به ازاله- است، پس وجوب صلاة هم متأخر از امر به ازاله خواهد بود». بررسی کلام قائلین به ترتب در ارتباط با مقام ثبوت: به نظر ما این کلام قائلین به ترتب دارای اشکال است: اوّلًا: در مباحث مربوط به مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است یا نه؟» قائل به اقتضاء می‌گفت: «ترک صلاة، مقدّمه برای فعل ازاله است و چون ازاله واجب است، ترک صلاة هم وجوب مقدّمی پیدا می‌کند. مرحوم آخوند مسأله ضدّین را به مسأله نقیضین تشبیه کرده و از این راه درصدد ابطال مقدّمیت برآمد. ولی مرحوم قوچانی ۸۹] در حاشیه بر کفایه، این بیان مرحوم آخوند را دلیل مستقلی برای ردّ مقدّمیتی که قائل به اقتضاء برآن تکیه می‌کرد به حساب آورده است. مرحوم قوچانی می‌فرمود: «متناقضین- یعنی صلاة و ترک صلاة- در یک رتبه‌اند و چون بین ترک صلاة و فعل ازاله ملایمت کامل تحقق دارد، این ملایمت اقتضاء می‌کند که ازاله و صلاة هم در یک رتبه باشند، بدون این که تقدّم و تأخری در کار باشد». ایشان بر این اساس، مقدّمیت عدم احد الضدّین برای فعل ضد دیگر را نفی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۱۸

می‌کردند. در آنجا ما دو اشکال به مرحوم قوچانی وارد کردیم که در ما نحن فیه هم جریان پیدا می‌کند: اشکال اوّل: مواردی که پای عدم در میان است ما نمی‌توانیم هیچ حکمی را روی عدم بار کنیم. متناقضین دو امر وجودی و عدمی می‌باشند. چگونه می‌توان ادعا کرد که امر عدمی با امر وجودی اتحاد رتبه دارند؟ در حالی که عدم نمی‌تواند موضوع برای حکمی واقع شود، چون عدم، چیزی نیست تا بتوانیم برآن حکم کنیم. همان‌طور که حکم به تقدّم یا تأخر رتبه هم نمی‌توانیم بنماییم. اتحاد، تقدّم و تأخّر، احکام ثبوتی هستند و نیاز به موضوع دارند. ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. اشکال دوّم: برفرض که ما از اشکال قبلی صرف نظر کرده و بپذیریم که عدم صلاة با فعل صلاة در رتبه واحدی هستند، ولی شما چه دلیلی دارید که عدم صلاة با فعل ازاله هم در رتبه واحدی باشند؟ رتبه‌های عقلی دارای ملاکند. هرجا که ملاک تقدّم و تأخّر وجود داشته باشد، عقلْ حکم می‌کند و هرجا ملاک وجود نداشته باشد، حکم نمی‌کند. مثلًا اگر علتی دارای دو معلول باشد ولی یکی از این دو معلول، به عنوان علّت برای امر سومی باشد، در اینجا دو معلولِ علت اوّل، متأخّر از آن علّت می‌باشند و آن امر سوم نیز متأخّر از علّت خودش- که یکی از دو معلولِ علّت اوّل ما بود- می‌باشد. این‌ها بنا بر ملاک علّیت و معلولیت روشن است. ولی آیا اگر معلولی علّت برای چیزی و در رتبه مقدّم برآن باشد، معلول دیگری که در رتبه معلول اوّل قرار دارد نیز در رتبه مقدّم برآن چیز است؟ بدیهی است که در اینجا نمی‌تواند نسبت تقدّم و تأخّری وجود داشته باشد، زیرا ملاک تقدّم و تأخّر در اینجا وجود ندارد. و تا وقتی ملاک وجود نداشته باشد، عقل نمی‌تواند حکم به تقدّم یا تأخّر بنماید. حال در ما نحن فیه نیز همین مطالب را مطرح کرده، می‌گوییم: ما قبول داریم اطاعتِ امر به ازاله، متأخر از امر به ازاله است ولی روی چه حسابی عصیان امر به ازاله هم متأخر از امر به ازاله باشد؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۱۹

قائل به ترتب می‌گوید: «چون عصیان نقیض اطاعت است». در اینجا ما همان دو اشکال را مطرح کرده، می‌گوییم: اشکال اوّل: عصیان امر عدمی است و نمی‌تواند حکمی برآن بار شود. اشکال دوّم: برفرض که از این اشکال هم صرف نظر کنیم، می‌گوییم: ما قبول نداریم که اگر ملاک تأخر در اطاعت وجود داشت باید در عصیان هم وجود داشته باشد. قائل به ترتب می‌گوید: «ملاک عصیان و اطاعت یک چیز است». می‌گوییم: این حرف مورد قبول نیست، زیرا در اطاعت این معنا دخالت دارد که فعل مأمور به باید به عنوان مأمور به در خارج تحقق پیدا کند، امّا در باب عصیان این‌گونه نیست، زیرا عصیان عبارت از این است که کسی مأمور به را بدون عذر ترک کند، داعی این ترک هرچه می‌خواهد باشد. ثانیاً: در مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟» قائل به عدم اقتضاء می‌خواست بر عصیان- که امری عدمی است- یک اثر- یعنی اتحاد رتبه متناقضین- را بار کند. ولی قائل به ترتب می‌خواهد بر عصیان دو اثر وجودی را بار کند:

یکی مسأله اتحاد رتبه عصیان با اطاعت و دیگری شرطیت عصیان امر به اهم برای امر به مهم. در حالی که شرط باید امری وجودی باشد. نتیجه: از آنچه گذشت معلوم گردید که مسأله ترتب- به کیفیتی که مشهور فرمودند- از نظر مقام ثبوت دارای اشکال است.

۲- بحث در مقام اثبات

اشاره

برفرض که ما از اشکال ثبوتی ترتّب- به معنایی که مشهور اراده می‌کردند- صرف نظر کرده و ترتب را ثبوتاً ممکن بدانیم، آیا دلیلی برای اثبات آن وجود دارد؟ ما ابتدا به مشهور می‌گوییم: شما که امر به اهم را به نحو اطلاق و امر به مهم را به نحو مشروط می‌دانید، از این ترتب و طولیت چه نتیجه‌ای می‌توانید بگیرید؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۲۰

مشهور در پاسخ می‌گوید: «ما از راه ترتب می‌خواهیم استحاله طلب ضدّین در آنِ واحد را بر طرف کنیم، زیرا اگر امر به ازاله و امر به صلاهٔ، مطلق و در عرض هم باشند و بین آن دو هیچ طولیت و ترتبی وجود نداشته باشد، ممتنع است که مولا در آنِ واحد هم ازاله را مأمور به قرار دهد و هم صلاهٔ را، بدون این که هیچ قید و شرطی وجود داشته باشد. زیرا بین ازاله و صلاهٔ، تضاد وجود دارد و اجتماع آن دو در آنِ واحد ممکن نیست. ولی از راه ترتب و طولیت، این استحاله برداشته می‌شود، زیرا بنا بر ترتب، امر به اهم به صورت واجب مطلق بوده و امر به مهم به صورت واجب مشروطی خواهد بود که شرط آن، متأخر از امر به اهمّ است». ما در پاسخ می‌گوییم: «برفرض که ما مسأله ترتب را از جهت مقام ثبوت بپذیریم، ولی شما با مطرح کردن ترتب نمی‌توانید راهی برای جلوگیری از استحاله امر به ضدّین در آنِ واحد پیدا کنید». بیان مطلب: در این که آیا شرط امر به مهم چیست؟ مرحوم آخوند دو احتمال مطرح کردند: ۱- عصیان خارجی و نفس معصیت واقعی.[۹۰] ۲- عزم بر عصیان.[۹۱] آیا عصیان خارجی چگونه تحقّق پیدا می‌کند؟ با توجه به این که حکم وجوب در مسأله ازاله به صورت «فوراً ففوراً» است و- با قطع نظر از مسأله صلاهٔ- اگر کسی وارد مسجد شد و متوجه آلوده بودن مسجد به نجاست شد، «أزل النجاسهٔ عن المسجد فوراً» به او متوجّه می‌شود و اگر این را مخالفت کرد «ففوراً» گریبان او را می‌گیرد و چنانچه این را هم مخالفت کند، «ففوراً»

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۲۱

بعدی به سراغ او می‌آید و ... لذا ما مثال را در جایی قرار می‌دهیم که واجب اهمّ مضیّق باشد- یعنی ظرف زمانی آن به اندازه خود واجب باشد- در این صورت اگر زمان واجب اهمّ شروع شد و مکلّف در همان لحظه اوّل اقدام به انجام آن نکرد، در لحظه دوّم عصیان تحقّق پیدا کرده است، زیرا دیگر نمی‌توان آن واجب را انجام داد. مثلًا واجبی که انجام آن ده دقیقه زمان می‌خواهد و به همان اندازه ده دقیقه وقت دارد، برای تحقق عصیان آن لازم نیست هر ده دقیقه سپری شود بلکه همین مقدار که دقیقه اوّل آن بگذرد و مکلّف اقدام به انجام آن واجب ننماید، عصیان تحقّق پیدا کرده است، چون دیگر نمی‌شود واجب را انجام داد. عصیان خارجی بر دو قسم است: قسم اوّل: عصیان خارجی به صورت شرط مقارن یا متقدّم مطرح باشد، یعنی امر به مهم، مقارن با عصیان یا بعد از تحقق آن باشد، همان‌طور که در «إن جاءك زيد فأكرمه»، شرطیت مجیء زید برای وجوب اکرام او، به نحو شرط مقارن یا متقدّم است. قسم دوّم: عصیان خارجی به صورت شرط متأخّر مطرح باشد.[۹۲] یعنی عصیانی که- نسبت به امر به اهم- بعد از امر به مهم تحقق پیدا می‌کند، شرطیت داشته باشد برای این که الآن امر به مهم تعلّق بگیرد. همان‌طور که اگر در بیع فضولی قائل به کشف حقیقی بشویم، اجازه بعدی کاشف از صحت بیع در هنگام وقوع آن می‌باشد. و به عبارت علمی اصطلاحی: «آنچه برای صحت بیع فضولی شرطیت دارد خود اجازه نیست بلکه تعقّب اجازه است که در همان موقع بیع وجود دارد». حال در ما نحن فیه نیز

می گوییم: امر به مهم، مشروط به تعقّب عصیان امر به اهم است و تعقّب عصیان در همان موقع امر به مهم وجود دارد». لـذا اگر ما مسأله «تعقّب» را مطرح کنیم، همه شرایط متأخّر به شرایط مقارن برگشت می کننـد. در نتیجه در ارتبـاط بـا شرط امر به مهم سه احتمال وجود داشت: ۱- عصیان

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۲۲

خارجی به نحو شرط مقارن یا متقدّم ۲- عصیان خارجی به نحو شرط متأخّر ۳- عزم بر عصیان. اکنون مـا از قائـل به ترتب سؤال می کنیم شما بر اساس کـدام یک از این احتمالات می‌خواهیـد استحاله طلب ضـدّین در آنِ واحـد را از بین ببرید؟ ۱- اگر قائل به ترتب بگویـد: «عصیان خـارجی به صورت شـرط مقـارن مورد نظر ماست». می گوییم: «در این صورت لازم می آیـد در مثال واجب مضیّقی که ما ذکر کردیم، با گذشتن لحظه اوّل، امر به اهم ساقط شـده و شـرط امر به مهم تحقّق پیدا کند. بیان مطلب: اگر واجب اهمّ، واجب مضیّقی باشد که انجام آن به ده دقیقه وقت نیاز دارد و ظرف زمانی آن نیز ده دقیقه است، چنانچه مکلّف در لحظه اوّل اقـدام به انجـام آن واجب ننمایـد، عصـیان خـارجی تحقّق پیـدا می کنـد، زیرا در این صورت قـدرت بر انجـام واجب اهم را نخواهد داشت. و با تحقق عصـیان خارجی، امر به اهم ساقط شـده ۹۳] و شـرط برای امر به مهم پیدا می‌شود. در نتیجه مسأله ترتب نتوانست اجتماع طلب ضـدّین در آنِ واحـد را تحقق بخشـد.[۹۴] زیرا تـا وقـتی عصـیان تحقق پیـدا نکرده، امر به مهم در کـار نیست و وقـتی عصـیان محقق شـد و امر به مهم روی کـار آمـد، امر به اهم ساقـط شـده است. و مـا در هیـچ زمـانی دو امر نـداریم تا ترتب بخواهد استحاله اجتماع آن دو در آنِ واحد را برطرف کند. ۲- اگر قائل به ترتب بگوید: «عصیان خارجی به صورت شرط متأخّر مورد نظر مـاست». می گوییم: عصـیانی که بعـداً می‌خواهـد تحقق پیـدا کنـد نمی‌توانـد الآن امر به اهم را از بین ببرد. عصـیان بعـدی در ظرف خودش امر به اهم را ساقط می کند. پس تا قبل از تحقق عصـیان، هم امر به اهم وجود دارد و هم امر به مهم به قوت خود باقی است. به عبارت دیگر: آنچه امر به اهم را از بین می‌برد نفس عصیان خارجی است نه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۲۳

تعقّب عصـیان. ما دلیلی نداریم که تعقب عصـیان بتواند مسقط امر باشد بلکه دلیل بر خلاف آن داریم. مثلًا اگر کسی یقین دارد که بعد از غروب شمس، نماز مغرب و عشاء در ظرف خودش ترک خواهد شد، علم به تعقّب عصیان سبب کنار رفتن امر به نماز مغرب و عشـاء نمی‌شود بلکه این امر زمـانی کنـار می‌رود که وقت نمـاز مغرب و عشاء بگـذرد و این واجب الهی ترک شود. پس شـما که می گویید: «اگر امر به اهم و امر به مهم به صورت واجب مطلق باشنـد و اشتراطی در کار نباشد، استحاله لازم می‌آید». با این اشتراط چگونه می‌توانیـد استحاله را از بین ببرید؟ ۳- اگر قائـل به ترتب بگویـد: «شـرط برای واجب مهم عبارت از عزم بر عصـیان است نه خود عصـیان خارجی». در پاسـخ می گوییم: آنچه امر به اهم را ساقط می کند، نفس عصـیان خارجی است نه عزم بر عصـیان. پس از طرفی امر به اهم ساقط نشده و از طرفی شرط برای امر به مهم وجود دارد پس وقتی مکلّف وارد مسجد می‌شود و عزم بر عصیان امر به ازاله پیدا می کند، دو امر به او توجّه پیدا می کند و اشتراط نتوانست اجتماع امر به ضدّین در آنِ واحد را برطرف کند.[۹۵]

نتیجه بحث در مقام اثبات

از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که قائل به ترتب نمی‌تواند با مطرح کردن مسأله ترتب و طولیت، اجتماع طلب ضدّین در آنِ واحد را از بین ببرد. در نتیجه طلب ضدین

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۲۴

در آنِ واحد از جانب مولا تحقّق یافته و چنین چیزی مسـتحیل است. لذا اگرچه ما از اشکال ثبوتی ترتب هم صرف نظر کنیم، مسأله

ترتب در ناحیه اثبات هم دارای اشکال است. حاصل اشکال این است که ما از قائل به ترتب سؤال می‌کنیم: آیا آن چیزی که به نظر شما استحاله را از بین می‌برد، اصل مشروط بودن واجب مهم است یا مشروط بودن به شرطی که در ارتباط با سوء اختیار مکلّف است یا متأخّر بودن رتبه شرط از امر به اهمّ است؟ هیچ‌کدام از این‌ها نمی‌تواند استحاله را از بین ببرد، زیرا: اگر قائل به ترتب بخواهد اصل اشتراط را رافع استحاله قرار دهد، باید به طریق اولی در جایی که اهم و مهم هر دو مشروط باشند، این حرف را مطرح کند، مثل این که- مثلًا- بگوید: «إن أكلت اليوم خبزاً يجب عليك الجمع بين الإزالة و الصلاة». و اگر بخواهد شرطی که در ارتباط با سوء اختیار مکلّف است برطرف‌کننده استحاله بداند، لازمه‌اش این است که مولا بتواند طلب جمع بین ضدّین را معلّق بر عصیان تکلیف سوّمی بنماید. مثلًا بتواند بگوید: «اگر جواب سلام مؤمن را ندادی واجب است بین ازاله و صلاة جمع کنی». در حالی که سوء اختیار، مربوط به مکلّف و استحاله طلب ضدّین، مربوط به مولاست. و چیزی که مربوط به مکلّف است- هرچند به سوء اختیار او باشد- نمی‌تواند در رفع استحاله چیزی که مربوط به مولاست نقشی داشته باشد. و اگر بخواهد بر مسأله اختلاف رتبه تکیه کرده و بگوید: «همان‌طور که بین علّت و معلول، تقدّم و تأخّر رتبی وجود دارد، ما بین امر به اهم و امر به مهم هم تقدّم و تأخّر رتبی درست می‌کنیم». در پاسخ می‌گوییم: برفرض که این حرف‌ها صحیح باشد ولی اختلاف رتبی کارساز نیست. ما به رتبه کاری نداریم، بلکه به زمان کار داریم. در لحظه‌ای که مکلّف وارد مسجد شده و متوجّه آلوده بودن مسجد می‌شود و ازاله بر او واجب می‌گردد و عزم بر عصیان پیدا می‌کند، شما می‌گویید: در این زمان دو تکلیف به او متوجّه است. این دو تکلیف اگر از نظر رتبه هم با یکدیگر فرق داشته باشند ولی زمان آن دو یکی است. به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۲۵

عبارت دیگر: آنچه مربوط به استحاله طلب ضدّین است، مسأله زمان است و اختلاف رتبه تأثیری در رفع استحاله ندارد. طلب ضدّین، در زمان واحد محال است و در دو زمان استحاله‌ای ندارد.

کلام مرحوم نائینی در ارتباط با ترتب

اشاره

مرحوم نائینی یکی از قائلین به ترتب است و در این زمینه بحث مبسوطی ارائه کرده است، که با توجه به بحث‌های گذشته ما ضرورتی برای مطرح کردن کلام ایشان نمی‌بینیم، مخصوصاً که اشکالات کلام ایشان از بحث‌های قبلی ما روشن می‌شود.

مهم این است که ایشان فروعی فقهی مطرح کرده و ادعا کرده‌اند که در ارتباط با آنها راهی غیر از پذیرفتن مسأله ترتب وجود ندارد. ما در اینجا یکی از این فروع را که به نظر ایشان خیلی مهم بوده مطرح می‌کنیم: ایشان می‌فرماید: اگر اقامت در شهری برای مسافری حرام باشد، مثل این که نذر کرده باشد در آن شهر اقامت نکند و ترک اقامت در آن شهر هم دارای رجحان شرعی بود، چنانچه عملًا با این نذر مخالفت کرده و در آن شهر اقامت کند، باید نماز خود را تمام بخواند و چنانچه ماه رمضان است روزه بگیرد. پس در واقع تکلیف به وجوب اتمام نماز- در مقابل قصر آن- و وجوب گرفتن روزه در ماه رمضان، مترتب بر عصیان امر به وفای به نذر است و اگر با نذر مخالفت نمی‌کرد تکلیف به وجوب اتمام نماز و وجوب گرفتن روزه مطرح نبود. آیا در این مسأله فقهی غیر از این می‌شود جوابی داد؟[۹۶]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۲۶

این بهترین فرعی است که مرحوم نائینی مطرح کرده و فروع دیگر، اهمیت چندانی ندارند. لذا اگر ما بتوانیم این فرع را جواب دهیم، در واقع کلام ایشان را جواب داده‌ایم.

بررسی کلام مرحوم نائینی:

قبل از بررسی کلام ایشان باید توجّه داشت که آنچه در اینجا به عنوان فرع فقهی مطرح می‌شود باید همه شرایط مسأله مورد بحث ما را داشته باشد. این شرایط عبارتند از: ۱- اجتماع این دو واجب در آنِ واحد ممکن نباشد، و الّا از محلّ بحث ما خارج می‌شود.[۹۷] ۲- واجب دوّم، مشروط به شرطی باشد که آن شرطْ تأخّر رتبی از واجب اوّل داشته باشد نه تأخّر زمانی. و الّا از محلّ بحث ما خارج است. ما با مثال‌های زیادی برخورد می‌کنیم که در ابتدای امر ممکن است کسی خیال کند که مسأله ترتب در کار است. مثلًا کسی که معصیت می‌کند امر به صلاهٔ را باید فوراً توبه نماید. بنابراین وجوب توبه، مشروط به تحقّق معصیت در خارج است. در حالی که کسی نمی‌تواند در اینجا مسأله ترتب را مطرح کند، زیرا امر به صلاهٔ و امر به توبه در یک زمان نیستند. عصیان امر به صلاهٔ هنگامی تحقق پیدا می‌کند که وقت نماز گذشته باشد و مکلّف اقدام به انجام آن نکرده باشد. در حالی که با گذشتن وقت، امر «أقیموا الصلاهٔ» به سبب

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۲۷

عصیان ساقط شده و امر وجوب توبه جایگزین آن می‌شود. و قائل به ترتب نمی‌خواهد چنین چیزی را مطرح کند. قائل به ترتب می‌خواهد بین دو امر از نظر زمانی جمع کند ولی می‌گوید: «وجود اختلاف رتبی بین این دو امر، رافع استحاله طلب ضدّین است». ۳- حکم فرعی که مطرح می‌شود مورد اتفاق فقهاء باشد سپس گفته شود: این حکم جز با پذیرفتن مسأله ترتب نمی‌تواند مطرح باشد. و الّا ما فروع فقهی زیادی داریم که مصداق مسأله ترتب است ولی قائل به ترتب حکم به جواز آن و قائل به عدم ترتب حکم به منع آن کرده است. و چنین مسأله‌ای را نمی‌توان در اینجا سند قرار داد. اکنون با توجه به مقدّمه فوق ببینیم آیا مثالی که مرحوم نائینی مطرح کردند می‌تواند ما را ملزم به پذیرفتن ترتب بنماید؟ اوّلًا: مثال ایشان، مثالی فرضی است نه واقعی، زیرا ایشان مثال را در جایی فرض کرده که اقامه ده روز نباشد، در حالی که وجوب اتمام صلاهٔ و وجوب صوم در ماه رمضان مترتب بر قصد اقامه ده روز است نه این که مترتب بر اقامه باشد. به‌همین‌جهت در فقه می‌خوانیم که اگر کسی در محلّی قصد اقامه ده روز بنماید چنانچه یک نماز چهار رکعتی خواند و از قصد خود منصرف شد تا وقتی که در آن محلّ است باید هم نماز خود را تمام بخواند و- اگر ماه رمضان است- روزه خود را هم بگیرد. لذا اگر کسی نذر کند که در فلان محلّ اقامه ده روز ننماید، هیچ ارتباطی به مسأله اتمام صلاهٔ و وجوب صیام پیدا نمی‌کند. بنابراین فرع مذکور یک فرع فرضی است نه واقعی. ممکن است کسی بگوید: «ما از ابتدا فرع را در مورد «عدم قصد اقامه ده روز» مطرح می‌کنیم. در این صورت نذر متعلّق به عدم قصد اقامه ده روز است و در صورتی که وارد آن بلد شده و با نذر مخالفت کرده و قصد اقامه ده روز نماید هم روزه و هم اتمام صلاهٔ برای او وجوب پیدا می‌کند و در این صورت مسأله ترتب درست می‌شود». در پاسخ می‌گوییم: این راه هم نمی‌تواند ترتّب را درست کند، زیرا کسی که نذر می‌کند اقامه ده روز را قصد نکند از دو حال خارج نیست: ۱- قصد اقامه ده روز نمی‌کند، در این صورت تکلیف دوّم تحقّق ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۲۸

۲- قصد اقامه ده روز می‌کند، در این صورت به مجرّدی که قصد اقامه ده روز محقق شد، با امر «اوفوا بالنذر» مخالفت شده و این امر ساقط می‌شود و به دنبال آن‌هم استحقاق عقوبت و هم کفاره مخالفت با نذر متوجّه او می‌شود. پس در کدام زمان دو تکلیف با هم جمع شده‌اند؟[۹۸] قبل از قصد اقامه، تکلیف به وجوب روزه و اتمام صلاهٔ وجود ندارد. بعد از قصد اقامه هم تکلیف «اوفوا بالنذور» وجود ندارد، چون با آن مخالفت کرده و همین مخالفت، سبب سقوط آن شده است. ثانیاً: مسأله ترتب در جایی است که بین اهمّ و مهمّ تضادّ تکوینی تحقّق داشته باشد، یعنی در خارج نتوان بین آن دو در زمان واحد جمع کرد، بر این اساس ممکن است

کسی کلام مرحوم نائینی را مورد مناقشه قرار داده و بگوید: «کسی که نذر کرد اقامت ده روز یا قصد اقامت ده روز را در فلان محل نداشته باشد، آیا نمی‌تواند صلاهٔ خود را تمام خوانده و روزه خود را بگیرد؟ روشن است که بین این دو تضاد تکوینی وجود ندارد، اگرچه حکم به بطلان صلاهٔ و صوم او بشود». البته ما بر این مثال خیلی پافشاری نداریم. ثالثاً: عنوان مسأله ترتّب، عنوان طولیّت و متأخّر بودن امر به مهم از امر به اهم است. و این ترتب و طولیّت از راه اشتراط عصیان یا نیت عصیان پیدا می‌شود. حال برفرض که ما متأخّر بودن عصیان از امر به اهم را پذیرفته و از اشکال مربوط به آن صرف نظر کنیم، هرچند در مسأله صلاهٔ و ازاله می‌توان ترتب و طولیت را درست کرد ولی در مثالی که مرحوم نائینی مطرح کردند نمی‌تواند ترتّب تحقّق پیدا کند.[۹۹] دلیلی که می‌گوید: «کسی که قصد اقامه ده روز کرده باید نماز خود را تمام

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۲۹

بخواند و روزه‌اش را بگیرد» چه ترتبی بر مسأله «نذر عدم قصد ده روز» دارد؟ و به عبارت اصطلاحی: اگر دلیل دوّم، مشروط به مفهوم عصیان امر به اوّل باشد، ترتب ظاهری در آن وجود دارد، هرچند از ما نحن فیه خارج است. امّا در مثالی که مرحوم نائینی مطرح کردند، یک مصداق عصیان به عنوان موضوع برای تکلیف دوّم است. در تکلیف دوّم نفرموده است: «کسی که با نذر متعلّق به عدم قصد اقامه ده روز مخالفت کند باید نماز خود را تمام بخواند و روزه‌اش را هم بگیرد».

آنچه ما در فقه داریم این است: «کسی که قصد اقامه ده روز کند باید روزه خود را بگیرد و نمازش را هم تمام بخواند». این مسئله چه ارتباطی به مسأله مخالفت با نذر دارد؟

چه ترتبی بر مسأله وجوب وفای به نذر دارد؟ فقط گرفتاریش این است که این قصد ده روز در مورد یک مکلّفْ مصداق عصیان «أوفوا بالنذور» شده است. آیا اگر در بین میلیون‌ها مکلّف، تنها یک مکلّف چنین نذری کرده و با نذر خودش مخالفت کرده است مسأله ترتّب را درست می‌کند؟ ما به مرحوم نائینی عرض می‌کنیم: بهتر بود شما همان مسأله توبه را مطرح می‌کردید که حد اقل صورت ترتب در آن محفوظ باشد. امّا مسأله وجوب صوم و وجوب اتمام نماز چه ربطی به مسأله عصیان امر به وفای به نذر دارد؟ لذا این فرع- با وجود اصلاح و ترمیمی که ما نسبت به آن مطرح کردیم- دارای اشکال است و نمی‌تواند مسأله ترتّب را درست کند.

خلاصه بحث ضدّ

بحث در این بود که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن هست یا نه؟ در اصل این بحث ما قول به اقتضاء را انکار کردیم، حتی در ارتباط با ضدّ عام که به معنای نقیض و ترک واجب است. و در مورد ضدّ خاص هم گفتیم: مسأله اقتضاء یا باید از راه مقدّمیت ثابت شود و یا از راه ملازمه، که هیچ‌کدام مورد قبول ما واقع نشد،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۳۰

زیرا عدم ضدّ اگرچه عدم مضاف است ولی نه اتصاف به مقدّمیت پیدا می‌کند و نه اتصاف به ملازمه. امّا در ارتباط با ثمره بحث گفتیم: در مورد این بحث دو ثمره مطرح شده است:

یکی ثمره کلّی و دیگری ثمره در بعض موارد. ثمره کلّی بحث این بود که قائلین به اقتضاء، ضد خاص را حرام می‌دانند ولی قائلین به عدم اقتضاء آن را حرام نمی‌دانند. و در این مورد فرقی نمی‌کند که ضدّ خاص عنوان عبادی داشته باشد یا نه. چون بحث ما در اصل مسئله، اختصاص به جایی ندارد که ضدّ خاصْ عبادت باشد بلکه بحث کلّی است و مورد عبادی بودن ضدّ خاصّ، یکی از مصادیق آن می‌باشد. امّا ثمره جزئی در خصوص جایی است که ضدّ خاص جنبه عبادی داشته باشد که مسأله ازاله و صلاهٔ هم یکی

از مصادیق آن می‌باشـد. در آنجا گفته‌انـد: اگر امر به ازاله مقتضـی نهی از صـلاهٔ باشـد، صـلاهٔ هم از نظر تکلیفی محکوم به حرمت می‌شود و هم از نظر وضعی محکوم به بطلان می‌گردد، زیرا نهی متعلّق به عبادت، مقتضی فساد آن می‌باشد. این ثمره به دو صورت مورد انکار قرار گرفت: ۱- ما گفتیم: در اینجا- خواه امر به شـیء مقتضی نهی از ضدّ باشد یا نباشد- نمی‌توان حکم به بطلان صلاهٔ نمود. زیرا اگر امر به شـیء مقتضـی نهی از ضـدّ نباشـد، وجهی برای بطلان عبادت نیست و اگر مقتضـی باشـد، این نهی نمی‌تواند مقتضـی فساد باشـد، چون این نهی، نهی غیری و مقـدّمی است و نهی مقدّمی کاشف از مبغوضـیت متعلّق آن نیست و مقتضـی فساد عبادت نیست. ۲- شـیخ بهایی رحمه الله می‌فرمود: در اینجا- خواه امر به شـیء مقتضی نهی از ضدّ باشد یا نباشد- صلاهٔ باطل است. وجه بطلان آن بنا بر قول به اقتضاء این است که در این صورت صلاهٔ مورد نهی واقع شده و نهی مقتضی فساد است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۳۱

امّا وجه بطلان آن بنا بر قول به عـدم اقتضاء این است که عبادت نیاز به امر دارد و ما نمی‌توانیم در آنِ واحـد، هم ازاله را مأمور به بـدانیم و هم صـلاهٔ را. پس قائلین به عـدم اقتضاء بایـد این معنا را بپذیرند که نماز در آن حال، مأمور به نیست و به‌همین‌جهت باطل است. در پاسـخ از شـیخ بهایی رحمه الله دو جواب ذکر شـده بود: جواب اوّل: مرحوم آخونـد فرمودند: صـحت عبادت نیازی به امر ندارد بلکه همین مقدار که ملاک و مصـلحت تامه آن را احراز کرده باشـیم، برای صحّت عبادت کافی است. و در اینجا نماز از نظر ملاک کمبودی نـدارد. تنهـا مشـکلش این است که مبتلا به مزاحم اهم است. لـذا با عـدم وجود امر هم صـحیح است.[۱۰۰] جواب دوّم: این بود که با وجود تزاحم هم به دنبال امر برویم برای پیـدا کردن امر دو راه وجود داشت: راه اوّل: راهی بود که ما طی کردیم و آن راه مبتنی بر این بود که: اوّلًا: خطابات عامّه انحلال نداشته باشـند. ثانیاً: قـدرت و علم شـرطیت نداشـته باشـند. ثالثاً: بین ازاله و صلاهٔ، از نظر طبیعتْ تزاحم نباشد. سـپس نتیجه گرفتیم که امر به صلاهٔ با امر کلّی وجوب ازاله در عرض هم و بدون ترتب و طولیت مطرحنـد. بـه عبـارت دیگر: این مکلّفْ در آنِ واحـد، هم امر به اقـامه صـلاهٔ و هم امر به ازاله متـوجه اوست ولی این دو خطـاب به صـورت کلّی است نه شخصـی. این راه از ترتب بالاـتر است، زیرا مـا هر دو امر را در عرض هم و بـدون هیـچ‌گونه ترتب و طولیـتی ثابت دانستیم. هرچنـد یکی اهمّ و دیگری مهم بود ولی نتیجه اهمّ و مهمّ بودن این بود که اگر قـدرت واحد را در مورد اهم صـرف می‌کرد نسبت به مهم معذور بود امّا اگر همین قدرت را در مورد مهم صرف می‌کرد، در مخالفت با امر اهم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۳۲

معذور نبود اگرچه در مورد انجام عمل مهم مشـکلی نداشت و مثلًا صلاهٔ او صحیح بود. راه دوّم: راهی بود که مشهور طی کرده‌اند. مشـهور خواسـته‌اند بـا مطرح کردن ترتّب، در زمـان واحـد دو امر با اختلاف رتبه درست کننـد. ما در بررسـی کلام مشـهور گفتیم: برفرض کـه مـا از حرف‌هـای خودمـان- یعنی عـدم انحلاـل و عـدم شـرطیت- دسـت برداریـم و راه مشـهور را طی کنیـم، از این راه نمی‌توانیم دو امر را در یک زمان درست کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۳۳

امر آمر با علم به انتفاء شرط آن

اشاره

آیا جایز است آمر به چیزی امر کند در حالی که می‌داند شرط امر وجود ندارد؟

اشکال بر عنوان بحث:

قبل از بررسی اقوال در این زمینه لازم است تحلیلی در ارتباط با محلّ نزاع مطرح کنیم: اوّلًا: مراد از «جواز» در بحث اصولی، جواز فقهی و معنای اباحه نیست. جواز در بحث اصولی به معنای امکان است. یعنی یا امکان دارد که آمر به چیزی امر کند با وجود این که می‌داند شرط امر منتفی است؟ ثانیاً: حال که معنای جواز روشن شد باید ببینیم آیا مراد از امکان، امکان ذاتی است یا امکان وقوعی؟ امکان ذاتی در مقابل استحاله ذاتی است. استحاله ذاتی اساس و ریشه همه استدلال‌هاست و اگر استحاله ذاتی در کار نباشد، هیچ استدلالی در عالم صحیح نیست.[۱۰۱] استحاله ذاتی همان استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین است و حتی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۳۴

مسأله امتناع اجتماع ضدّین هم به استحاله اجتماع نقیضین ارجاع داده شده است. بنابراین امکان ذاتی یک چیز به این معناست که آن چیز به حسب ذات، استحاله نداشته باشد. امّا امکان وقوعی در مقابل استحاله وقوعی است. استحاله وقوعی در ارتباط با تحقّق در خارج است و منافاتی با امکان ذاتی ندارد. یعنی چیزی که استحاله وقوعی دارد، می‌تواند به حسب ذاتْ ممکن باشد، همان‌طور که می‌تواند ذاتاً غیر ممکن باشد.

مثلًا ممکن الوجود اگر علّت موجبه‌اش تحقق پیدا نکند نمی‌تواند در خارج موجود شود.

همان‌طور که اگر علّت موجبه‌اش تحقّق پیدا کند، وجوب وجود پیدا می‌کند. البته این امتناع و وجوبی که در ارتباط با ممکن الوجود مطرح است در اصطلاح فلسفی به «امتناع بالغیر» و «وجوب بالغیر» تعبیر می‌شود. بنابراین استحاله وقوعی مربوط به ممکن الوجود است. حال ببینیم آیا مراد از «جواز» در عنوان بحث- که به معنای «امکان» بود- امکان ذاتی است یا امکان وقوعی؟ ظاهر این است که هیچ‌یک از این دو نمی‌تواند باشد. امکان ذاتی دارای دو اشکال و امکان وقوعی دارای یک اشکال است. یعنی امکان ذاتی و وقوعی در یک اشکال مشترکند و یک اشکال هم مخصوص امکان ذاتی است. اشکال مخصوص امکان ذاتی این است که چنین چیزی متناسب با مسائل اصولی نیست. در اصول، از امکان ذاتی چیزی یا عدم امکان ذاتی آن بحث نمی‌شود.

این مسئله مربوط به فلسفه است نه اصول.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۳۵

امّا اشکال مشترک بین امکان ذاتی و وقوعی این است که در عنوان محلّ بحث کلمه «علم» به کار رفته است. اگر مسئله به این صورت بود که «آیا امر آمر با انتفاء شرط آن جایز است یا نه؟» می‌توانستیم امکان وقوعی را مطرح کنیم. در امکان و استحاله وقوعی، علم و جهل هیچ نقشی ندارد. اگر نار وجود داشته باشد، احراق به دنبال آن هست کسی عالم به آن باشد یا نباشد. و اگر نار وجود نداشته باشد، احراق تحقّق ندارد، کسی عالم به آن باشد یا نباشد. و هنگامی که علم و جهل دخالتی در امکان وقوعی نداشت، در امکان ذاتی به طریق اولی دخالت نخواهد داشت. ثالثاً: در عنوان بحث این گونه مطرح شده که «هل یجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه؟» و ضمیر «شرطه» به «أمر» برمی‌گردد،[۱۰۲] و روشن است که شرطْ یکی از اجزاء علّت تامّه است. یعنی با وجود این که آمر می‌داند علّت تامّه امر تحقّق ندارد، آیا می‌تواند امر کند. برگشت این مسئله به این است که آیا معلول می‌تواند بدون تمامیت علّت واقع شود؟ چنین چیزی استحاله وقوعی دارد. اکنون جای این سؤال است که با حفظ این خصوصیات سه‌گانه، چگونه می‌توان محلّ نزاع را تصویر کرد؟ از طرفی علم مطرح شده، از طرف دیگر امکان- که با علم و جهل کاری ندارد- و از طرف دیگر علّت تامّه برای امر وجود ندارد. بنابراین نفس عنوانی که در محلّ نزاع مطرح کرده‌اند دارای اشکال است.

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند برای تصحیح عنوان بحث قائل به نوعی استخدام شده و معتقد است ضمیر «شرطه» به خود «أمر» برمی‌گردد ولی بین «أمر» ی که فاعل یجوز است با «أمر» ی که مرجع ضمیر «شرطه» است اختلاف رتبه وجود دارد. بیان مطلب: مرحوم آخوند معتقدند احکام دارای مراتب چهارگانه اقتضاء، انشاء،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۳۶

فعلیت و تنجّز می‌باشد. با توجه به این که مرحله اقتضاء مربوط به قبل از حکم و مرتبه تنجز مربوط به بعد از حکم است، مرحوم آخوند می‌فرماید: نفس حکم دارای دو مرحله انشاء و تنجّز است.

مرحله انشاء همان مرحله جعل قانون و وضع حکم است و مرحله فعلیّت هم مرحله‌ای است که این حکم باید عمل شود و مکلّف تحت تأثیر بعث و زجر مولا واقع شود.

مسأله قدرت و علم و امثال آنها هم از شرایط فعلیت حکم است. بر اساس این مبنا مرحوم آخوند می‌فرماید: مراد از «أمر» در «أمر الآمر» مقام انشاء حکم است و ضمیر «شرطه» هم به همان «أمر» در «أمر الآمر» برمی‌گردد، امّا مراد از آن «امر» در مقام فعلیت است نه «امر» در مقام انشاء. در این صورت معنای عبارت این می‌شود که آیا مولا می‌تواند حکمی را انشاء کند در حالی که یقین دارد شرایط این حکم- کلّاً یا بعضاً- در مرحله فعلیّت تحقّق پیدا نمی‌کند؟ یعنی آمر می‌داند که مکلّف قدرت بر انجام آن ندارد یا مکلّف علم به آن پیدا نمی‌کند تا زمینه‌ای برای موافقت پیدا شود. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: با توجه به بیانی که ما در ارتباط با عنوان بحث داشتیم، باید ما را در زمره قائلین به جواز به حساب آورد، زیرا ما در باب هیئت افعل گفتیم: این‌گونه نیست که غرض مولا از همه اوامرش تحقّق مأمور به در خارج باشد، بلکه در بعضی از موارد غرض مولا امتحان عبد است و نمی‌خواهد مأمور به در خارج واقع شود. مولا می‌خواهد ببیند آیا عبد در مقابل این امر عکس‌العملی از خود نشان می‌دهد یا بی‌تفاوت باقی می‌ماند؟ ما نمی‌توانیم این‌گونه اوامر مولا را از دایره امر خارج بدانیم. ما نحن فیه نیز از همین قبیل است. می‌گوییم: مولا با وجود این که عالم به عدم قدرت عبد است و می‌داند امر او به مرحله فعلیت نمی‌رسد، می‌تواند به او امر کند.[۱۰۳] بررسی کلام مرحوم آخوند: اوّلًا: مبنایی که مرحوم آخوند در ارتباط با مراتب حکم مطرح کرده‌اند چیزی نیست

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۳۷

که مورد قبول همه باشد، در حالی که این بحث اصولی را همه عنوان کرده‌اند. بنابراین طرح این مسأله اصولی مبتنی بر مبنایی که مرحوم آخوند در مورد مراتب حکم مطرح کردند نمی‌باشد. ما در بحث ترتب گفتیم: حضرت امام خمینی رحمه الله معتقدند احکام بر دو نوع- نه دو مرتبه- می‌باشند: احکام انشائیه و احکام فعلیّه. یک دسته از احکام اسلام همین احکامی است که الآن در اختیار ماست و ما باید به آنها عمل کنیم، این دسته از احکام را احکام فعلیه می‌نامند. دسته دیگر احکام انشائیه است که در زمان ظهور امام زمان علیه السلام به مرحله فعلیت می‌رسد. اگر کسی این مبنا را بپذیرد چگونه می‌تواند عنوان بحث را درست کند؟ ثانیاً: حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: حال که بناست استخدامی را در مرجع ضمیر قائل شویم، بیاییم ضمیر «شرطه» را به مأمور به یا مکلّف به، برگردانیم و بگوییم:

«آیا جایز است مولای آمر، امر کند با این که می‌داند مکلّف قادر به انجام دادن مکلّف به نیست؟ در این صورت این کلام مرحوم آخوند شعبه‌ای از نزاع بین اشاعره و عدلیه است که آیا تکلیف به محال جایز است یا نه؟[۱۰۴] اشاعره می‌گویند: «هرچند خود مکلّف به محال است ولی تکلیف به محال مانعی ندارد و با حکمت مولای حکیم منافات ندارد». ولی عدلیه می‌گویند: «تکلیف به

محال صحیح نیست و نمی‌تواند از مولای

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۳۸

حکیم صادر شود». حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما نحن فیه یکی از موارد «تکلیف به محال» است. وقتی مولا می‌داند که مکلّفْ عقلًا قادر بر اتیان مکلّف به نیست، اشاعره می‌گویند: در اینجا مولا می‌تواند او را امر به انجام دادن مکلّف به بنماید.

تحقیق امام خمینی رحمه الله پیرامون امر آمر با علم به انتفاء شرط آن

یکی از ثمرات بحثی که در باب ترتب پیرامون خطابات عامّه ذکر کردیم در اینجا ظاهر می‌شود که «تکلیف به محال» در مورد خطاب شخصی صحیح نیست. مولایی که می‌داند عبدش زمین‌گیر است و قادر به حرکت کردن نیست، عقلًا نمی‌تواند او را مخاطب به خطاب شخصی «ادخل السوق و اشتر اللّحم» بنماید و غرضش تحقّق مأمور به در خارج باشد. و اشاعره که در اینجا قائل به جواز شده‌اند، عقل خود را زیر پا گذاشته‌اند. ما در مورد خطابات عامّه گفتیم: خطابات عامّه انحلال به خطابات متعدّد پیدا نمی‌کند بلکه خطاب عامّ، یک خطاب است که از نظر شمول حکم، همه افراد- حتی عاجزین و غیر عالمین- را شامل می‌شود، ولی در مقام مخالفت، افراد جاهل و عاجز معذورند. بنابراین حرف می‌توانیم در ما نحن فیه قائل به جواز شده و بگوییم: اگر مولایی عبید خودش را احضار کرد و به خطاب واحد به آنها گفت: «همه شما باید فردا به مسافرت بروید»، با وجود این که علم دارد که بعضی از آنان قدرت بر مسافرت ندارند، ولی در عین حال برای مولاـ مانعی ندارد که خطاب واحدی نسبت به همه آنان صادر کند. در این صورت خطاب شامل حال همه می‌شود ولی جاهل و عاجز معذورند. بله، اگر اکثریت افراد قدرت بر انجام مأمور به ندارند، برای مولا چنین تکلیفی صحیح نیست.

امّا اگر بخواهد یکایک آنان را مخاطب قرار داده، نمی‌تواند افرادی را که عاجز از سفرند، امر به مسافرت بنماید. همان‌طور که اگر قائل به انحلال خطابات عامّه شدیم، خطابْ نسبت به افراد عاجز، صحیح نیست.[۱۰۵]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۳۹

آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرد یا به افراد؟

تحریر محلّ نزاع:

اشاره

در ارتباط با تحریر محلّ نزاع

چند احتمال وجود دارد

اشاره

که هرچند بعضی از آنها با عنوانی که در اصول مطرح شده تطبیق نمی‌کند ولی بالاخره این احتمالات وجود دارد و باید مورد

بررسی قرار گیرد:

احتمال اوّل: مقصود از طبایع، ماهیات و حقایق و مقصود از افراد، وجودات طبیعت باشد

. یعنی چیزی زایـد بر وجود مطرح نباشـد. به عبارت دیگر: در فردیت زید برای انسان دو خصوصـیت وجود دارد: یکی این که زید، وجود انسـان است و دیگر این که دارای خصوصـیات فردیّه است. در این صورت نزاع به این برگشت می‌کنـد که آیا اوامر و نواهی به ماهیات برمی‌گردد یا به وجودات ماهیت؟ ریشه این مسئله عبارت از مسأله‌ای است که در فلسفه به عنوان یکی از

اساسی‌ترین مسائـل فلسـفه مطرح است و آن این است که آیـا اصـالت مربوط به وجود است یـا مربوط به مـاهیت؟ قـائلین به اصـالهٔ الماهیّـهٔ معتقدنـد: اوامر و نواهی به ماهیاتْ متعلّق است. و قائلین به اصالهٔ الوجود معتقدند: اوامر و نواهی به وجوداتْ تعلّق می‌گیرند. بررسی احتمال اوّل اموری وجود دارند که مبعّد این احتمال می‌باشند: امر اوّل: این احتمال با عنوان محلّ بحث سازش ندارد، زیرا بنا بر این احتمـال بایـد عنوان بحث این باشـد که «آیـا اوامر و نواهی به ماهیـات تعلّق می‌گیرد یـا به وجودات؟» در حـالی که در عنوان اصـولی این بحث، کلمه «وجودات» ذکر نشـده بلکه «افراد» مطرح شـده است و «افراد» عبـارت از «وجودات به انضـمام خصوصـیات فردیّه» است. امر دوّم: بنا بر این احتمال، بحثْ از اصولی بودن خارج شـده و به بحثی فلسـفی مبـدّل خواهد شد. البته نتایج این بحث فلسـفی در ارتبـاط بـا اوامر و نواهی ظاهر می‌شود و قائلین به اصالـهٔ الماهیّهٔ می‌گوینـد: «اوامر و نواهی به ماهیات تعلّق می‌گیرد». امّا قـائلین به اصالـهٔ الوجود معتقدنـد اوامر و نواهی به وجودات تعلّق می‌گیرد. در حـالی که ظـاهر از طرح این مسـئله در علم اصول این است که این مسئله در ارتباط با علم اصول است نه این که مبتنی بر مسأله‌ای فلسفی باشد. امر سوّم: مرحوم آخوند و جمعی دیگر، با وجود این که قائلنـد: «اوامر و نواهی به طبـایع تعلّق می‌گیرد» تصـریح می‌کننـد که در این مسـئله فرقی نمی‌کنـد که مـا قائل به اصالهٔ الماهیهٔ شویم یا قائل به اصالهٔ الوجود.[۱۰۶] از اینجا معلوم می‌شود که ما نحن فیه غیر از مسأله اصالهٔ الوجود و أصالهٔ الماهیهٔ است.

احتمال دوّم: محلّ نزاع این باشد که «آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟»

در این صـورت کسـانی که وجـود طـبیعی را عین وجـود افراد می‌داننـد، اوامر و نـواهی را متعلّق به افراد دانسـته و کسـانی که وجود طبیعی را مغایر با وجود افراد می‌داننـد، اوامر و نواهی را متعلّق به طبایع می‌داننـد. بیان مطلب: این احتمال نیز مبتنی بر مسأله‌ای اسـت که در فلسفه و منطق مطرح شده است و آن مسئله در مورد کلّی طبیعی- یعنی نفس ماهیت و طبیعت ۱۰۷]- است. مشهور و محققین معتقدنـد وجود کلّی طبیعی عین وجود افراد آن می‌باشد. زید، عین وجود انسان است ولی با خصوصـیات زایده. به‌همین‌جهت وقتی زیدْ وجود پیدا کند هم می‌توان گفت: «وُجِدَ زیدٌ» و هم می‌توان گفت: «وُجِدَ الإنسان». در مقابل مشـهور، در منطق از رجل همدانی نقل شـده است که نسـبت افراد به ماهیات مثل نسـبت فرزندان به پدر است. یعنی کلی طبیعی، دارای وجودی جدا از افراد است و به منزله پدر نسـبت به افراد است. در نتیجه در ما نحن فیه قائلین به این که «اوامر و نواهی به افراد تعلّق می‌گیرند» باید کسانی باشند که معتقدنـد «وجود طـبیعی عین وجود افرادش می‌باشـد»، چون در این صورت وجود دیگری برای طبیعی- غیر از وجود افراد- در کـار نیست. و قـائلین به این که «اوامر و نـواهی به طبـایع متعلّق است» بایـد کسـانی باشـند که هماننـد رجـل همـدانی برای طبیعی، وجود مسـتقلی قائلند و آن را به منزله پدر و افراد را به منزله فرزند به حساب می‌آورند. بررسی احتمال دوّم: ظاهر این است که این احتمال

هم صحیح نیست هرچند بعضی از مبعِّدات

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۴۲

احتمال اوّل را ندارد[۱۰۸] ولی در عین حال در اینجا دو امر وجود دارد که مبعّد این احتمال است: امر اوّل: لازمه این احتمال این است که مسئله را از اصولی بودن خارج کرده و آن را از فروعات مسأله‌ای که در فلسفه و منطق مطرح است قرار دهیم و این خلاف ظاهر است. امر دوّم: بر اساس این احتمال باید گفته شود: «قائلین به این که اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می گیرد باید تابع رجل همدانی باشند». در حالی که مسئله به این صورت نیست و نوع محقّقین که مبنای رجل همدانی را در ارتباط با وجود طبیعی نفی می کنند، معتقد به تعلّق اوامر و نواهی به طبایع می‌باشند. در حالی که اگر ما نحن فیه مبتنی برآن مسأله فلسفی بود باید قائل به تعلّق اوامر و نواهی به افراد بشوند.

به عبارت دیگر: مشهور با وجود این که معتقدند «وجود کلّی طبیعی، عین وجود افراد آن است» ولی در ما نحن فیه عقیده دارند که اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می گیرد.

در حالی که اگر ما نحن فیه مبتنی برآن مسأله فلسفی بود باید این قول را قبول کنند که اوامر و نواهی به افراد تعلّق می گیرد نه به طبایع.

احتمال سوّم: این است که نزاع را مبتنی بر مسأله‌ای لغوی بدانیم که به تناسب در علم اصول مطرح شده است.

و آن این است که آیا وضع در اسماء اجناس به صورت «وضع عام و موضوع له عام» است یا به صورت «وضع عام و موضوع له خاص»؟ قبل از بیان مطلب، لازم است به مقدّمه زیر توجه شود: مادّه‌ای که هیئت افعل یا لا تفعل عارض آن می‌شود، معمولًا- حتی در مورد خطابات شخصیّه- به صورت اسم جنس مطرح است. وقتی مولا به عبدش می گوید:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۴۳

«ادخل السوق و اشتر اللّحم» اگرچه خطاب به صورت خطاب شخصی است ولی مادّه‌ای که معروض هیئت افعل قرار گرفته، عنوان کلّی «دخول سوق» و عنوان کلی «اشتراء لحم» است و خصوصیت آن از ناحیه اضافه به مخاطب پدید آمده است و الّا مضافٌ معنای عامی است. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «مصدر، بر معنایی کلّی دلالت می کند» معنایش این نیست که اگر ما «ضَرْب» را به «زید» نسبت دادیم، به جهت این نسبت و اضافه معنای حقیقی خودش را از دست داده باشد. بلکه این اضافه است که خصوصیت را به وجود آورده است و الّا کلمه «ضَرْب» چه اضافه به شخص شود یا اضافه به نوع گردد و یا اصلًا اضافه‌ای در کار نباشد، همان معنای کلّی خودش را داراست. پس از بیان مقدّمه فوق می گوییم: اسم جنسی که معروض هیئت واقع می‌شود- مثل صلاة، صیام، زکاة و حجّ- از نظر «وضع» دارای «وضع عام» است ولی در ارتباط با «موضوع له» آنها اختلاف است که آیا «موضوع له» آنها عام است یا خاص؟ کسانی که اوامر و نواهی را متعلّق به طبایع می‌دانند، عقیده دارند موضوع له این‌ها نیز- همانند وضع آنها- عام ۱۰۹] است. امّا اگر کسی عقیده داشته باشد که اسماء اجناس دارای «وضع عام و موضوع له خاص»[۱۱۰] می‌باشند، چاره‌ای ندارد که در نزاع ما نحن فیه اوامر و نواهی را متعلّق به افراد بداند، زیرا بعث یا طلب- که معنای هیئت افعل است ۱۱۱]- به مادّه تعلّق می گیرد. و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۴۴

چون مادّه- بنا بر این مبنا- دارای وضع عام و موضوع له خاص است، این بعث یا طلب باید به افراد تعلّق بگیرد. بررسی احتمال سوّم: این احتمال دارای سه اشکال است. اشکال اوّل: در بحث وضع، ما- برخلاف مشهور- عقیده داشتیم که «وضع عام موضوع له خاص» امر غیر معقولی است، زیرا از دریچه عام نمی‌توان افراد را تماشا کرد، چون فردیت افراد متقوّم به عوارض فردیّه و مشخصه

است و عوارض فردیّه هیچ سنخیتی با ماهیت انسان ندارد. این که «زید» فرزند عَمرو است» یا «زید، در فلان تاریخ و در فلان مکان متولد شده است» چه ربطی به ماهیت حیوان ناطق- که تمام ماهیت انسان است- دارد؟ البته این اشکال مبنایی است و ما کسی را سراغ نداریم که چنین اشکالی به «وضع عام و موضوع له خاص» کرده باشد. اشکال دوّم: اگر ما نحن فیه مبتنی بر مسأله وضع بود باید در استدلال طرفین اشاره‌ای به این معنا شده باشد. در حالی که هیچ‌یک از طرفین در استدلال خودشان اشاره به این معنا نمی‌کنند. بلکه از کلمات این‌ها استفاده می‌شود که این مسئله به عنوان یک مسأله عقلی مطرح است، نه به عنوان مسأله‌ای لغوی. اشکال سوّم: این معنا که اسم جنس دارای «وضع عام و موضوع له خاص» است، ظاهراً قائلی ندارد و اصولًا چنین معنایی نمی‌تواند مورد قبول باشد، زیرا لازمه این حرف این است که «وضع عام و موضوع له خاص» دارای مصداق نباشد، چون مصداق ظاهر «وضع عام و موضوع له خاص» اسماء اجناس می‌باشند.

احتمال چهارم: مادّه‌ای که متعلّق هیئت افعل است،

هرچند مفادش فی نفسه چیزی جز طبیعت و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۴۵

ماهیت نیست ولی وقتی معروض هیئت افعل قرار می‌گیرد آیا این معروضیت سبب می‌شود که متضمن معنای وجود هم بشود یا نه؟ بیان مطلب: مرحوم آخوند در بحث اوامر مطلبی را از صاحب فصول رحمه الله به نقل از سکّاکی مطرح کرده است که سکّاکی ادّعای اتفاق کرده که «مصدر مجرّد از الف و لام و تنوین بر چیزی جز ماهیّت دلالت نمی‌کند». از سوی دیگر، یکی از مباحثی که ما در ارتباط با مصدر داشتیم این بود که اگر معنای «مصدر اصل کلام است» این باشد که «مصدر، مادّه همه مشتقّات است» چنین تعبیری نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا مصدر عبارت از «ض، ر، ب» نیست بلکه مصدر نیز- مانند فعل و اسم فاعل و اسم مفعول و ...- دارای هیئت و مادّه است. مادّه آن دارای یک معنایی است و هیئت آن بر یک معنای اضافی دلالت می‌کند. لذا این که گفته می‌شود: «مصدر کلمه‌ای است که در آخر معنای فارسی آن «دن» یا «تن» باشد» به جهت هیئت مصدر است و «ض، ر، ب» در آخر معنایش «دن» نیست بلکه اگر این «ض، ر، ب» هیئت مصدری پیدا کرد و به‌صورت «ضَرْب» در آمد، معنای آن «کتک زدن» خواهد شد. این «زدن» از هیئت مصدر استفاده خواهد شد. به‌همین‌جهت برای مصادر هیئات مخصوصی ذکر کرده‌اند و همان‌طور که هیئت فعل ماضی بر خصوصیتی زاید بر اصل مادّه دلالت می‌کند، هیئت مصدر نیز بر معنای اضافه‌ای دلالت می‌کند. حال در این احتمال چهارم می‌خواهیم این حرف را کنار گذاشته و فرض کنیم که «مصدر، اصل برای همه مشتقّات است». در این صورت، اجماعی که سکّاکی ادّعا کرده، شامل مصدری که در ضمن مشتقات و افعال است نیز می‌شود. در نتیجه مصدری که در ضمن «اضرب»- که محلّ بحث ماست- وجود دارد نیز به معنای «هیئت ضَرْب، بدون هیچ قید اضافه» می‌شود. در این صورت بحث در این است که: این مصدر، اگر بدون «ال» و تنوین باشد و معروض هیئت امر نباشد، بر چیزی غیر از ماهیت دلالت نخواهد کرد و مسأله وجود در آن نقشی ندارد. ولی آیا وقتی معروض هیئت افعل واقع شد، معنای وجود به آن اضافه می‌شود؟ یعنی معنای

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۴۶

«اضرب» عبارت از «أطْلُبُ منك وجودَ طبیعةِ الضرب»[۱۱۲] باشد. البته باید توجّه داشت که این معنا در مورد فعل ماضی و مضارع مطرح نیست، زیرا نفس هیئت فعل ماضی دلالت بر تحقّق می‌کند. «ضَرَبَ» به معنای «تَحَقَّقَ منه الضرب» است و در «الضّرب» آن لازم نیست معنای وجود را در نظر بگیریم یعنی «ضَرَبَ» به معنای «تحقّق منه وجود الضرب» نیست. فعل مضارع هم همین‌طور است. «یَضْرِبُ» به معنای «یتحقّق منه الضرب فی المستقبل» است و در «الضّرب» آن لازم نیست معنای وجود را در نظر بگیریم. بنابراین

خصوصیت مذکور- یعنی مطرح شدن وجود- مربوط به صیغه امر است. در نتیجه محلّ نزاع به این برگشت می‌کند که آیا معروض شدن ماهیت برای هیئت افعل سبب می‌شود که پای وجود به میان آید یا نه؟ قائلین به این که «اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرد» می‌گویند: «معروضیت برای هیئت افعل، چنین اقتضایی ندارد». ولی کسانی که اوامر و نواهی را متعلّق به افراد می‌دانند می‌گویند: «ما حرف سکّاکی را قبول داریم ولی معتقدیم معروضیت هیئت افعل، این نقش را دارد که پای وجود را به میان می‌آورد». بررسی احتمال چهارم: در اینجا نیز اموری وجود دارند که مبعِّد این احتمال می‌باشند: اوّلًا: ما این مبنا را قبول نداشتیم که مصدر به عنوان مادّه مشتقات باشد بلکه مصدر هم دارای مادّه و هیئت است و هیئت مصدر، بر معنایی زاید بر مادّه مصدر دلالت می‌کند. ثانیاً: درست است که در عنوان این بحث، اوامر و نواهی ذکر شده و امر از هیئت «افعل» و نهی از هیئت «لا- تفعل» استفاده می‌شود ولی واقعیت مسئله این است که این

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۴۷

نزاعْ اختصاص به هیئت «افعل» و «لا تفعل» ندارد تا بحث شود که: «وقتی مادّه، معروض هیئت قرار می‌گیرد آیا متضمّن معنای وجود می‌گردد؟». بلکه اگر وجوب و حرمت از غیر امر و نهی- یعنی از مثل «یجب» و «یحرم»- هم استفاده شود، این نزاع جریان دارد، زیرا در اینجا نیز وجوب و حرمت به طبیعت تعلّق گرفته است. ثالثاً: این احتمال با عنوان محلّ بحث سازش ندارد. زیرا بحث ما یک بحث عقلی است در حالی که بنا بر احتمال چهارم، مسئله به یک مسأله‌ای لغوی برگشت می‌کند که آیا هیئت افعل دارای چنین خصوصیتی است که اگر به مادّه‌ای تعلّق گرفت، آن را متضمّن معنای وجود کند؟ در حالی که در مادّه چیزی جز ماهیّت مطرح نیست.

احتمال پنجم: مرحوم آخوند فرموده است:

کسانی که می‌گویند: «اوامر و نواهی به طبایع متعلّق است» مقصودشان «وجود طبایع» است ۱۱۳] نه نفس طبایع. و کسانی که می‌گویند: «اوامر و نواهی به افرادْ متعلّق است» مقصودشان خصوص «وجود طبیعت» نیست بلکه «خصوصیات فردیّه و عوارض مشخّصه»- که زاید بر اصل وجود طبیعت است ۱۱۴]- را نیز اراده کرده‌اند. جهت این که مرحوم آخوند محلّ نزاع را این‌گونه تحریر کرده همان قاعده فلسفی «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومهٔ، لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ» است. یعنی ماهیت، از حیث این که ماهیت است و مربوط به مقام ذات و ذاتیات است، چیزی جز خودش نیست، یعنی نه عنوان وجود در آن مطرح است و نه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۴۸

عنوان عدم، نه عنوان مطلوبیت در آن مطرح است و نه عنوان غیر مطلوبیت. مرحوم آخوند می‌فرماید: وقتی فلاسفه این‌گونه تصریح می‌کنند که «الماهیهٔ من حیث هی هی ... لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ»، چه معنا دارد که ما بگوییم: «کسانی که اوامر و نواهی را متعلّق به طبایع می‌دانند، مرادشان نفس ماهیّت و طبیعت است»؟ ماهیّت که نمی‌تواند متعلّق امر یا نهی قرار گیرد، زیرا خود اینان تصریح دارند که «لا- مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ». لذا ما ناچاریم بگوییم: «کسانی که اوامر و نواهی را متعلّق به طبیعت می‌دانند، مقصودشان وجود طبیعت است و کسانی که اوامر و نواهی را متعلّق به افراد می‌دانند، مقصودشان این است که علاوه بر وجود طبیعت، خصوصیات فردیّه هم داخل در دایره طلب است ۱۱۵]». بررسی احتمال پنجم: اوّلًا: کلام مرحوم آخوند دارای تناقض است، زیرا ایشان از طرفی قضیّه فلسفی «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا- موجودهٔ و لا- غیر موجودهٔ، لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ» را مطرح کرده و تصریح دارد که وجود و طلب، مانند هم می‌باشند. ولی از سوی دیگر می‌گوید: «طلب، نمی‌تواند به طبیعت تعلّق

بگیرد بلکه به «وجود طبیعت» تعلّق می گیرد». ما از مرحوم آخوند می‌پرسیم: شما که وجود و طلب را در یک ردیف می‌دانید، چطور در باب تعلّق اوامر به طبایع می گویید: طلب نمی‌تواند به طبیعت متعلّق شود، بلکه باید پای وجود را به میان آورد؟ طلب، چه فرقی با وجود دارد؟ هر دو در ارتباط با ماهیت، در یک ردیف می‌باشند. خودتان قبول دارید که «الماهیهٔ من حیث هی هی ... لا موجودهٔ و لا ـ معدومهٔ»، پس چرا در اینجا وجود را مطرح می کنید؟ اگر وجود بتواند به طبیعت اضافه شود، چرا طلب نتواند اضافه شود؟ در حالی که در این عبارت معروف فلسفی، هم وجود و هم طلب نفی شده‌اند. بنابراین شما ناچارید بگویید:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۴۹

«وجودْ وقتی به طبیعت و ماهیت اضافه می‌شود، معنایش این است که وجودْ عارض بر ماهیت است نه این که وجودْ جزء ماهیت باشد». وقتی در باب وجود این گونه شد، در باب طلب هم همین‌طور است، یعنی طلبْ عارض ماهیت می‌شود. پس چرا شما از طرفی وجود و طلب را- در یک ردیف- از ماهیت سلب می کنید و از سوی دیگر می گویید: «طلبْ نمی‌تواند به ماهیت اضافه شود امّا وجود می‌تواند اضافه شود»؟ حتی ایشان تصریح می کند که «امر می‌تواند به طبیعت تعلّق بگیرد امّا طلب نمی‌تواند، زیرا در خود امر معنای وجود هست و امر به معنای «طلب وجود طبیعت» است ولی در طلبْ معنای وجود نیست». ما سؤال می کنیم: «چه فرقی بین طلب و وجود است که وجود قابل اضافه به طبیعت است ولی طلب قابل اضافه نیست؟». ثانیاً: در اینجا باید ببینیم آیا مراد فلاسفه از عبارت «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» چیست؟ مقصود فلاسفه از این عبارت این است که ماهیت در مقام ذات و ذاتیات، فقط محصور به خودش می‌باشد. وقتی ما ماهیت انسان را ملاحظه می کنیم، در مقام ملاحظه ماهیت، چیزی غیر از جنس و فصل مطرح نیست و ما می‌توانیم امور خارج از جنس و فصل را نفی کنیم. بنابراین وقتی سؤال شود که آیا وجود، چه نقشی در ارتباط با ماهیت انسان دارد؟ جواب می‌دهیم: وجود، خارج از دایره ماهیت انسان است. چون وجود، نه جنس انسان است و نه فصل آن. در مورد عدم نیز همین‌طور است. و در همین مرحله ذات و ذاتیات است که متناقضین را سلب می کنیم و الّا اگر با ملاحظه خارج باشد نمی‌توان آنها را سلب کرد، زیرا در خارج، ماهیتْ یا موجود است و یا معدوم و نمی‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم. «طلب» هم مانند «وجود» است، زیرا هیچ‌یک از مطلوب بودن و غیر مطلوب بودن، در ماهیت دخالت ندارند. بنابراین عبارت «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» مربوط به مقام ذات و ذاتیات است و ربطی به این ندارد که آیا طلب می‌تواند به طبیعت تعلّق بگیرد یا نه؟ مگر کسانی که می‌خواهند طلب را به طبیعت متعلّق بدانند، می‌خواهند بگویند: «طلب، جزء ماهیت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۵۰

می‌شود؟» چه کسی چنین ادعایی دارد؟ بلکه آنان با توجه به خارج، تعلّق طلب به طبیعت را مطرح می کنند. لذا مرحوم آخوند در اینجا گرفتار خلط شده و قاعده فلسفی مذکور که مربوط به مقام ذات و ذاتیات است را در ارتباط با مقام خارج مطرح کرده‌اند.

به عبارت دیگر: قضیه «الماهیّهٔ موجودهٔ» را به دو صورت می‌توان در نظر گرفت: ۱- به صورت حمل اوّلی ذاتی، به این معنا که وجود، تمام ماهیت یا جزء ماهیت باشد.[۱۱۶] در این صورت، قضیه «الماهیهٔ موجودهٔ» کاذب خواهد بود. ۲- به صورت حمل شایع صناعی، به این معنا که هرچند وجود از جنس و فصل ماهیت خارج است ولی در خارج، عارض بر ماهیت شده و این ماهیتْ در خارج وجود دارد. در این صورت قضیّه «الماهیّهٔ موجودهٔ» صادق خواهد بود. بنا بر این قضیّه «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا ـ موجودهٔ و لا ـ غیر موجودهٔ ...» مربوط به مقام ذات و ذاتیات و حمل اوّلی و قضیّه «الماهیهٔ موجودهٔ» مربوط به مقام خارج و حمل شایع صناعی است. پس از روشن شدن مسأله فوق به سراغ ما نحن فیه می‌رویم: در مسأله تعلّق احکام به ماهیات یا افراد، کسی نمی‌خواهد احکام را جزء جنس و فصل ماهیات قرار بدهد که مرحوم آخوند بفرماید: «طلب، نمی‌تواند به ماهیت متعلّق بشود». بلکه عروض احکام به طبایع، مثل عروض اعراض برای معروضات خارجیه است. ارتباط طلب با ماهیت، مثل ارتباط وجود با ماهیت است که وجود را وقتی- به حسب خارج- با ماهیت مقایسه می کنیم، نمی‌توانیم بگوییم: «الماهیهٔ لیست موجودهٔ و لا معدومهٔ» در حالی که

به حسب مقام ذات و ذاتی، هم وجود و هم عدم را از آن سلب می‌کنیم. در نتیجه این مطلبی که باعث شده مرحوم آخوند چنین نظریه‌ای را مطرح کند، هیچ ارتباطی به ما ندارد بلکه مربوط به مقام ذات و ذاتیات است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۵۱

تحقیقی پیرامون تحریر محلّ نزاع

نظر به این که هیچ‌یک از احتمالات پنج‌گانه نتوانست مورد قبول قرار گیرد، ما ناچاریم- با توجه به ظاهر عبارت- محلّ نزاع را این‌گونه تقریر کنیم: کسانی که معتقدند «اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرند» مقصودشان خود طبایع است ولی به عنوان معروض بودن نه به عنوان ذاتی بودن. و کسانی که معتقدند «اوامر و نواهی به افراد تعلّق می‌گیرند» مقصودشان از افراد- در مقابل طبایع- عبارت از وجودات طبایع است. هر فردی دارای سه خصوصیت است: اصل ماهیت، وجود ماهیت و عوارض فردیّه. و اگر کسی بگوید: «قائلین به تعلّق طلب به افراد، می‌خواهند عوارض فردیّه را هم داخل در دایره طلب قرار دهند»، سخن باطلی گفته است و کسی نمی‌تواند حتّی توهّم دخول آنها در دایره طلب را داشته باشد. چگونه می‌توان گفت:

«صلاتی که مأمور به شده است، خصوصیات فردی آن- مانند واقع شدن در فلان ساعت و فلان مکان ۱۱۷] و ...- هم داخل در دایره طلب است»؟ البته این نظریه مستلزم ارتکاب یک خلاف ظاهر است ولی ما برآن قرینه داریم. وقتی کلمه «افراد» در مقابل «طبایع» واقع می‌شود و مراد از «طبیعت» هم خود «ماهیت» است، این قرینه می‌شود که مقصود از افراد «وجود طبیعت به ضمیمه خصوصیات فردیّه» نیست، بلکه مراد خصوص «وجود طبیعت» است که یک قدم بالاتر از «طبیعت» می‌باشد. در نتیجه محلّ نزاع در این است که آیا احکام به طبیعت تعلّق می‌گیرد یا به وجود طبیعت متعلّق می‌شود؟

تحقیق پیرامون متعلّق احکام

پس از روشن شدن محلّ نزاع، باید ببینیم آیا احکام واقعاً به طبایع تعلّق دارد یا به افراد؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۵۲

ابتدا لازم است مطلبی را به عنوان مقدّمه مطرح کنیم: در باب واجب مشروط، نزاعی وجود داشت که آیا قید در «إن جاءك زید فأكرمه» به هیئت برمی‌گردد یا به مادّه؟ مشهور عقیده داشتند قید به هیئت برمی‌گردد ولی شیخ انصاری رحمه الله معتقد بود قید به مادّه- یعنی اکرام- برمی‌گردد. ولی هم شیخ انصاری رحمه الله و هم مشهور اتفاق داشتند بر این که ظاهر قضیّه شرطیه- از نظر قواعد عربی- اقتضاء می‌کند که شرط به عنوان قید برای جزاء باشد و جزاء هم عبارت از «وجوب اکرام» است نه «اکرام». به‌عبارت دیگر: هر دو، شرط را به عنوان قید برای هیئت می‌دانند نه مادّه. ولی مرحوم شیخ انصاری می‌گفت: «در اینجا قرینه‌ای عقلی وجود دارد که سبب می‌شود ما در ظاهر قاعده عربی تصرف کرده و شرط را به عنوان قید برای مادّه- یعنی اکرام- به حساب آوریم». در ما نحن فیه نیز عین همین مسئله وجود دارد. هر دو گروه- یعنی قائلین به تعلّق احکام به طبایع و قائلین به تعلّق احکام به وجودات طبایع- اتفاق دارند که اگر ما بخواهیم «أقیموا الصلاة» را از جهت قواعد لفظی مورد ملاحظه قرار دهیم، باید بگوییم: «حکم، به طبیعت تعلّق گرفته است». در «حرّمت علیکم المیتة» حکم به طبیعت تعلّق گرفته است. «ال» در «المیتة» برای تعریف جنس است و معنا ندارد که به غیر ماهیت تعلّق بگیرد. چه فرقی بین «المیتة» و «الصلاة» با «الإنسان» وجود دارد؟

همان‌طور که «الإنسان» بر چیزی غیر از ماهیت دلالت نمی‌کنـد، «الصـلاة» و «المیتـة» هم بر غیر ماهیت دلالت نمی‌کنـد. لکن کسانی که قائلنـد «احکام به نفس طبایع تعلّق می‌گیرد»، می‌گوینـد: «وجهی نـدارد که ما از این ظاهر صـرف نظر کنیم»، امّا قائلین به این که «احکـام به وجود طبیعت تعلّق می‌گیرد»، می‌گوینـد: «هرچنـد ظاهر، تعلق حکم به طبیعت است، ولی در اینجا قرینه عقلیه وجود دارد که ما را وادار می‌کند از این ظاهر صرف نظر کرده و کلمه «وجود» را به «طبیعت» اضافه کنیم».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۵۳

سؤال می‌کنیم: قرینه عقلیه کدام است؟ می‌گویند: ما در اینجا دو قرینه عقلیّه داریم: قرینه اوّل: همان قضیّه فلسفی «الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودة و لا غیر موجودة، لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة» است که مرحوم آخوند مطرح کردند و از آن اسـتفاده کردنـد که اوامر و نواهی نمی‌توانـد به ماهیـات تعلّق بگیرد، که ما در ضـمن بررسـی احتمال پنجم در ارتباط با محلّ نزاع، این کلام مرحوم آخونـد را جواب دادیم. قرینه دوّم: با توجه به این که آنچه مولا از ما می‌خواهد، نفس ماهیت نیست بلکه از ما تحقّق ماهیت در خارج را می‌خواهـد. و تا وقتی که مطلوب در خارج ایجاد نشـده باشد، نمی‌توان گفت: «غرض مولا حاصل شده است» پس باید بگوییم: «امر و نهی مولا هم به همین وجود ماهیت تعلّق گرفته است». پاسـخ قرینه دوّم: این مطلب را به چنـد صورت می‌توان جواب داد: جواب اوّل: ما در تحریر محلّ نزاع گفتیم: «ما نحن فیه را نباید مبتنی بر مسأله اصالة الماهیة و اصالة الوجود کرد». و خود مرحوم آخوند هم به این معنا تصریح کردند که ما نحن فیه از توابع اصالة الماهیة و اصالة الوجود نیست. به‌گونه‌ای که قائل به اصالة الماهیة بگویـد: «اوامر و نـواهی متعلّق به ماهیـات است» و قائـل به اصالـة الوجـود بگویـد: «اوامر و نـواهی به وجـودات متعلّق است». در این صورت چرا شما می‌گویید:

«آنچه منشأ اثر است، عبارت از وجود می‌باشد»؟ این حرف بنا بر مبنای اصالة الوجود است و مورد قبول قائلین به اصالة الماهیة نیست بلکه آنان اثر را در ارتباط با ماهیت می‌داننـد. البته ما خیلی روی این جواب تکیه نداریم و بر جواب دوّم تکیه می‌کنیم. جواب دوّم: به‌طور کلّی مسأله احکام و قوانین را بایـد از دو جهت مورد بررسـی قرار داد: جهت تعلّق حکم و جعل قانون و جهت امتثال حکم و عمل به قانون.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۵۴

توضیح: نسبت حکم به موضوع، شبیه نسبت عرض به معروض است و طبق قاعده فرعیت تا وقتی معروضْ وجود نداشته باشد، عرض نمی‌توانـد تحقّق پیدا کند. اکنون ما از کسانی که معتقدند «مطلوب مولا عبارت از وجود طبیعت است» سؤال می‌کنیم: آیا مراد شـما «مفهوم کلّی وجود طبیعت» است یا «واقعیت وجود طبیعت»؟ اگر مرادتان «مفهوم کلّی وجود طبیعت» است، چه داعی داریـد که پای وجود را به میان آورید؟ بلکه بیایید روی مفهوم کلّی خود صلاة تکیه کنید و همان چیزی که ظاهر قواعد عربیّت اقتضا می‌کرد- که حکم به طبیعتْ تعلّق گرفته است- را حفـظ کنیـد. شـما عنوان طبیعت را کنار زده و به جای آن عنوان کلّی دیگری مطرح می‌کنیـد. پس معلوم می‌شود مراد شـما «مفهوم وجود طبیعت» نیست بلکه می‌خواهید «واقعیت وجود طبیعت» را در نظر بگیرید. یعنی مراد شـما «صـلاة موجود در خارج» است. در این صورت معنای «تعلق اوامر و نواهی به وجود طبیعت» این است که ابتـدا باید صـلاة در خارج تحقق پیـدا کنـد سپس حکم به آن تعلّق بگیرد. بدیهی است که کسـی نمی‌تواند مسئله را به این صورت تصویر کند. به‌همین‌جهت کسانی که اوامر و نواهی را متعلّق به افراد می‌داننـد، اگر مقصودشان از افراد همان معنای ظاهری باشـد،[۱۱۸] این اشکال بر آنان نیز وارد است، زیرا اگر مرادشان مفهوم کلّی فرد باشد، چرا طبیعت نتواند متعلّق امر و نهی باشد؟ و اگر مراد از فرد، افراد خارجی باشد، [۱۱۹] بایـد ابتـدا فرد را در خـارج محقّق سـاخته تـا پس از آن نوبت تعلّق حکم برسـد. ذکر این نکته لازم است که این اشـکال، بر احتمال دوّم وارد است ولی مرحوم آخوند چون احتمال اوّل- تعلّق اوامر و نواهی به طبایع- را اختیار کرده و مراد از احتمال

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۵۵

اوّل را همان چیزی می‌دانـد که در احتمال دوّم مطرح شده است،[۱۲۰] به این اشکال توجّه کرده و می‌فرماید: بعضی توهم کرده‌اند که این قول مستلزم تحصیل حاصل است، زیرا تا زمانی که طبیعتْ وجود پیـدا نکرده، موضوعْ حاصل نشده و پس از وجود طبیعت هم طلب تحصیل آن معنا ندارد. مرحوم آخوند در پاسخ توهّم فوق می‌فرماید: مولا صدور طبیعت و ایجاد آن را اراده کرده است و محقّقین تصریح کرده‌انـد که فرق بین ایجاد و وجود، فرقی اعتباری است و ایجاد طبیعت به معنای وجود طبیعت است. بنابراین اگر وجود طبیعتْ متعلّق امر شود، تحصیل حاصل لازم می‌آید، زیرا تا وقتی طبیعتْ وجود پیدا نکند، نمی‌تواند امر برآن عارض شود. به بیان دیگر: «وجود طبیعت، مربوط به مرحله سقوط تکلیف است در حالی که بحث ما مربوط به مرحله ثبوت تکلیف است که مرحله‌ای قبل از سقوط آن است و چون ایجاد طبیعت و وجود آن مربوط به مرحله سقوط تکلیف شد، ناچاریم مرحله ثبوت آن را در ارتباط با نفس طبیعت بدانیم زیرا از طرفی ما در اینجا چیزی غیر از طبیعت و وجود طبیعت نداریم و از طرفی نفس طبیعت در مرحله‌ای قبل از وجود طبیعت قرار دارد. پس راه ما منحصر به این می‌شود که بگوییم: «اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرند» و قضیّه عقلیّه «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» نیز ربطی به اینجا نـدارد. برای این که اگر ماهیت بخواهد معروض حکم واقع شود، لازم نیست ابتدا ماهیت وجود پیدا کند بلکه در مرحله اثبات حکم، پای عنوان و طبیعت مطرح است و در این صورت همان‌طور که قضیّه «الماهیهٔ موجودهٔ» تشکیل می‌شود، در عرض آن، قضیّه «الماهیهٔ مطلوبهٔ» نیز تشکیل می‌شود. و همان‌طور که در قضیّه «الماهیهٔ موجودهٔ» نفس ماهیت به عنوان معروض برای موجودهٔ واقع شده است در

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۵۶

قضیّه «الماهیهٔ مطلوبهٔ» نیز همین‌طور است. البته همان گونه که وجود، نیاز به علّت موجده دارد، طلب هم نیاز به این دارد که مولای آمری آن را متعلّق به ماهیت کند و بعد از آن ما بیاییم قضیّه «الماهیهٔ مطلوبهٔ» را تشکیل دهیم.

خلاصه بحث

از آنچه گفته شد معلوم گردید که: اوّلًا: محلّ نزاع در این است که آیا اوامر و نواهی به خود طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟ و مراد از افراد هم وجود طبیعت است نه عوارض مشخّصه. ثانیاً: راهی نداریم جز این که قائل شویم اوامر و نواهی به نفس طبایع تعلّق می‌گیرد و همان‌طور که «الطبیعهٔ موجودهٔ» صحیح است «الطبیعهٔ مطلوبهٔ» نیز صحیح است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۵۷

نسخ وجوب

اشاره

موضوع بحث- آن‌گونه که مرحوم آخوند و دیگران مطرح کرده‌اند- این است که اگر دلیلی بر وجوب چیزی دلالت کند، سپس دلیل ناسخی- که ناسخ بودن آن محرز است- وجوب آن را نسخ کند، آیا در دلیل ناسخ یا دلیل منسوخ دلالتی بر بقاء جواز انجام دادن آن فعل ۱۲۱] وجود دارد؟ همان گونه که ملاحظه می‌شود، در اینجا بحث روی مقام اثبات و دلالت برده شده است، در حالی

که ابتـدا بایـد جنبه ثبوتی آن مورد بحث قرار گیرد و ببینیم آیا در صورت نسـخ وجوب، امکان دارد که جواز باقی بمانـد؟ آن‌وقت اگر در مقام ثبوت قائل به امکان شدیم، به سـراغ مقام اثبات برویم. امّا اگر در مقام ثبوت قائل به استحاله شدیم، دیگر نوبت به مقام اثبات نخواهد رسید.

بحث در مقام ثبوت

بحث در این است که اگر وجوب یک واجبی نسخ شود، آیا امکان بقاء جواز آن وجود دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۵۸

در اینجا باید به کلمه «بقاء» توجه داشـته باشـیم. معنای بقاء جواز این است که جواز از ابتدا- در زمان وجوب- هم بوده و اکنون که وجوب نسـخ شـده است می‌خواهیم ببینیم آیـا جواز بـاقی است یا نه؟ در کتاب معالم و امثال آن می گفتنـد: «وجوب، ماهیت مرکبی است که دارای جنس و فصـل می‌باشـد. جنس آن عبـارت از «اذن در فعـل»- که همـان جـواز است- و فصـل آن عبـارت از «منع از ترک» است ۱۲۲]».[۱۲۳] ولی واقعیت مسئله این است که وجوب، ضمن این که امری اعتباری است،[۱۲۴] امر بسیطی هم می‌باشد و مرکب از جنس و فصـل نمی‌باشـد. بلکه وجوبْ از دسـتوری که مولاـ صـادر می کنـد و ناشـی از اراده حتمیّه اوست انـتزاع می‌شود. همـان‌طور که اسـتحباب، از بعث ناشـی از اراده غیر حتمیّه مولاـ انتزاع می‌شود. ولی هر دو بسـیط هسـتند و تفـاوت آنهـا به شـدّت و ضعف است. در فلسـفه ثابت شـده است که حتی در تکوینیات، در مواردی که کلّی مشـکک مطرح است، یعنی تفاوت بین افراد به اختلاف مرتبه و شدّت و ضـعف است، این تفاوتْ به ترکیب برگشت نمی کند. این گونه نیست که نور قوی و ضـعیف دارای جنس مشترکی باشـند و نـور قوی دارای فصـلی به نـام «قوّت» و نور ضـعیف دارای فصـلی به نـام «ضـعف» باشـد. بلکه در کلّی مشـکک، مابه‌الاختلاـف بین افراد، عین مابه‌الاـشتراک آنهـاست و ماننـد انسان و بقر نیست که مابه‌الاشتراکشان غیر از مابه‌الاختلاف آنهاست. عنوان «وجود» نیز از این قبیل است. وجود با این که حقیقتی بسیط است ۱۲۵] ولی در عین حال هم در واجب الوجود تحقق

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۵۹

دارد و هم در ممکن الوجود. و تفاوت آن دو در شـدت و ضـعف و اختلاف مرتبه است. پس اگر ما تفاوت بین وجوب و اسـتحباب را تفاوت به شـدت و ضـعف بـدانیم، معنایش این نیست که ترکیب و اشتراک و امتیاز در کار است. بلکه این از قبیل کلّی مشـکک است. بنابراین وقتی یک شـیء قبلًا وجوب داشـته است، چیزی غیر از وجوب- که امر بسیطی بود- در کار نبوده است تا پس از نسخ وجوب بخواهـد باقی باشـد. جوازی در کار نبود تا بخواهـد بقاء داشته باشد. فقط امر بسـیطی وجود داشـته و آن‌هم با نسخ برطرف شده است. ممکن است کسـی بگوید: شـما دارید یک امر بدیهی را انکار می کنید. اگر چیزی واجب شد، آیا می‌توان گفت: «جواز فعل نـدارد»؟ آیا می‌توان گفت: «رجحان فعل نـدارد»؟ تردیـدی نیست که در مورد وجوب، هم جواز فعل مطرح است و هم رجحان فعل، پس چرا شـما می گوییـد: «جوازی وجود نداشـته تا شک در بقاء آن داشـته باشـیم»؟ در پاسخ می گوییم: ما قبول داریم که اگر چیزی واجب شـد، مسأله جـواز فعـل و رجحـان آن نیز در کنـار وجوب مطرح است ولی آیـا کیفیت وجود جواز و رجحـان چگونه است؟ واقعیت مسـئله این است که جواز و رجحـان به عنوان لازمه وجوب مطرحنـد نه این که تمام ماهیت وجوب یا جزء ماهیت آن باشـند. به عبـارت دیگر: در اینجـا دلالت التزامی مطرح است نه دلالت مطابقی و تضـمّنی. و روشن است که دلالت التزامی تا زمانی قـوّت دارد که دلیلی بر ملزوم وجود داشـته باشـد و هنگـامی که ملزوم از بین رفت، وجهی برای بقـاء لاـزم وجود نـدارد، زیرا لاـزم، همیشه تـابع ملزوم است همـان‌طور که- در صورت قبول ملاـزمه- وجوب مقـدّمه تـابع وجوب ذی المقـدّمه است و با فرض برطرف

شـدن وجوب ذی المقـدّمه، وجهی برای بقاء وجوب مقـدّمه- با حفظ غیری و تبعی و مقـدّمی بودن آن- وجود ندارد. لذا با تکیه بر کلمه «بقاء» ما باید در مقام ثبوت حکم به استحاله کرده و بگوییم:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۶۰

«اگر وجوب چیزی نسـخ شود، محـال است که جواز آن بـاقی بمانـد، زیرا جوازی که در کنـار وجوب مطرح بود، داخل در وجوب نبود بلکه به عنوان لازم برای وجوب بود و بقـاء لازم، بعـد از ارتفـاع ملزوم، امری مسـتحیل و غیر ممکن است». و با این بیان دیگر نوبت به مقام اثبات نخواهد رسید.

بحث در مقام اثبات

اشاره

همـان گونه که در بحث گذشـته گفتیم: «مسأله نسـخ وجوب، در همان مرحله ثبوت متوقف شـده و به مرحله اثبات نخواهـد رسـید» ولی با توجه به این که مرحوم آخونـد و دیگران مسـئله را در ارتباط با مقام اثبات مطرح کردهانـد، ما نیز با قطع نظر از آنچه در مقام ثبوت مطرح کردیم، در اینجا مسئله را به صورت فرضی مطرح می‌کنیم: در مقام اثبات از دو جهت باید بحث کرد: جهت اوّل: طرح بحث این گونه که مرحوم آخونـد و دیگران ارائه کرده‌اند، ظاهراً ناتمام است. زیرا مرحوم آخوند می‌فرماید: «لا دلالهٔ لدلیل الناسخ و لا المنسوخ علی بقاء الجواز[۱۲۶]». ایشان هریک از دلیل ناسـخ و دلیل منسوخ را به‌طور مسـتقل مورد ملاحظه قرار داده است، در حالی که بحث در مقام اثبات بایـد به این صورت باشـد که آیا مجموع دلیل ناسخ و دلیل منسوخ، بقاء جواز را اقتضاء می‌کند یا نه؟ و الّـا کسـی نمی‌توانـد توهّم کنـد دلیـل منسوخ یـا دلیـل ناسـخ به تنهـایی دلالت بر بقاء جواز کنـد. جهت دوّم: اکنون که محلّ نزاع مشخص شد باید ببینیم آیا در مقام اثبات دلیلی برای بقای جواز وجود دارد یا نه؟ در اینجا دو راه برای اثبات بقای جواز مطرح شده است:

راه اوّل: بعضی گفته‌اند: جمع بین دو دلیل، اقتضای بقاء جواز – بلکه بقاء رجحان، یعنی استحباب – می‌کند،

زیرا مـا نحن فیه مثـل جایی است که در ارتباط با موضوعی دو روایت داشـته باشـیم، یکی- مثلًا- بگویـد: «صلّ صـلاهٔ الجمعهٔ»، که ظهور در وجوب

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۶۱

صلاهٔ جمعه دارد، و دیگری بگوید: «لا تجب صلاهٔ الجمعهٔ»، که وجوب صلاهٔ جمعه را نفی می‌کند. در این صورت بین این دو دلیل جمع کرده و می‌گوییم: دلیل دوّم، قرینه بر این است که دلیل اوّل ظاهرش اراده نشده است. وقتی وجوب اراده نشد، اسـتحباب جای آن را پر می‌کند، زیرا دلیلی که بر وجوب دلالت می‌کرد، بر جواز و رجحان هم دلالت می‌کند. و ما به واسـطه دلیل «لا تجب صلاهٔ الجمعهٔ» می‌آییم در دلالت بر وجوب آن تصـرّف کرده و آن را برخلاـف ظـاهر حمـل می‌کنیم، امّا دو دلالت دیگر- یعنی جواز و رجحان- به قوّت خود باقی می‌ماند.[۱۲۷][۱۲۸]

اصول فقه شیعه ؛ ج‌۵ ؛ ص۱۶۲

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۶۲

ما نحن فیه هم همین‌طور است. دلیلی دلالت بر وجوب یک چیز می‌کرد، دلیل دیگری وجوب آن را نسخ کرد، جمع بین این دو دلیل، همانند جمع بین «صلّ صلاهٔ الجمعهٔ» و «لا تجب صلاهٔ الجمعهٔ» است. یعنی جمع بین دلیل ناسخ و دلیل منسوخ اقتضاء می‌کند که نه تنها جواز باقی بماند، بلکه رجحان هم باقی بماند و شیء منسوخ الوجوب، از زمان نسخْ محکوم به استحباب باشد. بررسی راه اوّل: به نظر ما این حرف درست نیست، زیرا: اوّلًا: مورد این‌ها با هم فرق دارد، چون اختلاف دو دلیل «صلّ صلاهٔ الجمعهٔ» و «لا تجب صلاهٔ الجمعهٔ» در اصل حکم نماز جمعه است ولی در ما نحن فیه تا قبل از آمدن ناسخ، وجوب شیء برای ما حتمی بوده ولی دلیل ناسخ می‌آید و می‌گوید: «این شیء، دیگر وجوبی ندارد». و به تعبیر دیگر: دلیل ناسخ، در استمرار حکم وجوب دخالت می‌کند نه این که بخواهد بگوید: «این شیء از ابتدا واجب نبوده است». لذا نمی‌توان با توجه به شباهت صوری این دو مسئله، حکم هر دو را یکسان دانست. ثانیاً: اگرچه ما گفتیم: بحث در مقام اثبات، با صرف‌نظر از استحاله در مقام ثبوت است ولی از اصل مطلب- یعنی بساطت وجوب- نمی‌توان صرف‌نظر کرد. وجوب، بسیط است و جوازی که در کنار وجوب مطرح است به عنوان لازمه وجوب می‌باشد نه این که در ماهیت وجوب دخالت داشته باشد. به عبارت دیگر: دلالت بر جواز، دلالتی عقلی و به تبعیت از دلالت بر وجوب و در طول آن است نه این که در عرض آن باشد.

در همه دلالت‌های تبعی، دلالت بر تابع، فرع دلالت بر اصل است و هنگامی که دلالت بر اصل از بین برود، جایی برای دلالت بر فرع باقی نمی‌ماند. لذا در ما نحن فیه وقتی وجوبْ نسخ شده، چیزی وجود ندارد که بخواهد بر جواز شیء دلالت کند، چه رسد که بخواهد بر رجحان- که بالاتر از جواز است- دلالت کند. به عبارت دیگر: وقتی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۶۳

ناسخ اصل وجوب را بردارد چه مجالی برای دلالت التزامیه باقی می‌ماند. همان‌طور که اگر وجوب ذی المقدّمه برداشته شود، جایی برای وجوب مقدّمه- یا حتی رجحان آن- باقی نمی‌ماند. لذا برفرض که ما از استحاله مقام ثبوت هم صرف‌نظر کنیم، در مقام اثبات نمی‌توان بقاء جواز- یا رجحان- را ثابت کرد.

راه دوّم: بعضی خواسته‌اند از راه استصحاب کلّی قسم ثالث، بقاء جواز را ثابت کنند.

استصحاب کلّی قسم ثالث در جایی است که ما ابتدا یقین داشته باشیم کلّی در ضمن فردی تحقق پیدا کرده است، سپس یقین به ارتفاع کلّی در ضمن آن فرد بنماییم ولی احتمال دهیم که مقارن با ارتفاع آن فرد، فرد دیگری جانشین فرد اوّل شده باشد و در حقیقت، از نظر بقاء کلّی هیچ لحظه‌ای فاصله نیفتاده باشد. مثل این که یقین داشته باشیم در خانه‌ای کلّی انسان در ضمن زید وجود دارد سپس یقین به خروج زید از خانه پیدا کنیم ولی احتمال بدهیم که مقارن با خروج زید، عَمرو داخل خانه شده است. قائلین به استصحاب کلّی قسم ثالث می‌گویند: «در اینجا ما استصحاب را روی عنوان کلّی پیاده می‌کنیم. زیرا قضیّه متیقّنه با قضیه مشکوکه یک چیز است و آن قضیّه «کان الإنسان موجوداً فی الدار» است. لذا ما استصحاب کلّی را پیاده کرده و آثاری را که بر بقاء کلّی در دار مترتب است، پیاده می‌کنیم». کسانی که می‌خواهند در ما نحن فیه از راه استصحاب کلّی قسم ثالث وارد شوند می‌گویند: در ما نحن فیه یقین داریم که این شیء در زمانی که وجوب داشت، کلّی جواز هم در ضمن وجوب تحقّق داشت. اکنون که دلیل ناسخْ وجوب را از بین برده، احتمال می‌دهیم فرد دیگری از عنوان کلّی جواز، جانشین وجوب شده باشد. مثلًا احتمال می‌دهیم استحباب یا کراهت جای وجوب را پر کرده باشد. لذا ما کلّی جواز را استصحاب کرده و احکام مربوط به آن را در موردش پیاده می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۶۴

بررسی راه دوّم: اوّلـا: اصـل جریـان استصـحاب کلّی قسم ثـالث، محـلّ منـاقشه است. که در باب استصـحاب بررسـی می‌شود. ثانیاً: برفرض که از مناقشه در جریان استصـحاب کلّی قسم ثالث صـرف‌نظر کرده و جریان آن را در مثال انسان و زیـد و عَمرو بپـذیریم و آثار شـرعیه‌ای که بر بقاء انسان در دار مترتب است، پیاده کنیم، استصحاب نمی‌تواند در ما نحن فیه جریان پیدا کند، زیرا در جریان استصـحاب این ضابطه کلّی وجود دارد که مستصـحب یا بایـد خودش حکم شـرعی باشـد و یا موضوع برای حکم شـرعی باشـد در حالی که این ضابطه در ما نحن فیه وجود نـدارد. توضـیح: این که گفته می‌شود: «این شـیء در زمانی که واجب بوده، جایز هم بوده است»، آیا مراد از این «جایز» چیست؟ اگر مراد این باشـد که «شـیء مـذکور در آن زمانی که وجوب داشـته، شـرعاً جایز- به معنای اعم- هم بوده است» لازم می‌آید که شارع در آنِ واحد، دو حکم برای یک شـیء جعل کرده باشد، زیرا وجوبْ امر بسیطی است نه این که مرکّب از «جواز فعـل» و «منع از ترک» باشـد. در حـالی که مسئله به این صورت نیست. آنچه شـارع جعـل کرده، عبـارت از وجوب است و وجوبْ امری بسیط بوده و دارای جنس و فصل نیست.

امّـا جـواز، حکم شـرعی نیست بلکه حکمی عقلی است و از راه دلالـت الـتزامیه بـدست می‌آیـد. یعنی وقـتی شـارع چیزی را واجب می‌کند، عقل حکم می‌کند که این وجوب ملازم با جواز است. پس در مورد «جواز» ضابطه کلّی باب استصـحاب وجود ندارد، زیرا جواز نه خودش حکم شرعی است و نه موضوع برای یک حکم شرعی قرار گرفته است.

نتیجه بحث نسخ وجوب و مقتضای اصل در مسئله

از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسأله بقاء جواز پس از نسخ وجوب، چیزی است

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۶۵

که ثبوتاً دارای استحاله است و برفرض که ما از استحاله ثبوتی آن‌هم صرف‌نظر کنیم، از نظر مقام اثبات هم دارای اشکال است و نه جمع بین دلیلین اقتضـای جـواز می‌کنـد و نه استصـحاب. در این صـورت مـا نحن فیه مصـداقی از شـبهات تحریمیه خواهـد شـد که اصولیین در مورد آن اصل برائت را جاری می‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۶۷

واجب تخییری

اشاره

یکی از تقسیماتی کـه برای واجب مطرح اسـت تقسـیم آن بـه واجـب تعیینی و واجب تخییری است ولی آنچه در اینجـا مهم اسـت واجب تخییری است و ماهیت واجب تعیینی روشن است. در واجب تعیینی وجوب به‌طور مستقیم به نفس عنوان واجب تعلّق گرفته و متعلّق وجوب، معیّن و مشـخص است و آثـار وجوب هم تنهـا بر همان متعلّق مترتب است یعنی ترک آن موجب اسـتحقاق عقوبت و انجام آن موجب استحقاق مثوبت است. امّا در واجب تخییری

آیا نحوه تعلّق وجوب به اطراف آن ۱۲۹] چگونه است؟

اشاره

در این زمینه اقوالی وجود دارد:

قول اوّل: واجب تخییری، سنخی از واجب است که در آن هر دو طرف واجب، متعلّق وجوب قرار گرفته‌اند

ولی در واجب تعیینی، ترک متعلّق جایز نبود امّا در واجب تخییری نسبت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۶۸

به هریـک از اطراف واجب، اسـتثنائی وجـود دارد، یعنی ترک آن جـایز نیست مگر این که عِـدل و بـدل آن آورده بود. و در نـاحیه استحقاق ثواب و عقاب هم به این صورت است که اگر هر دو طرف آن ترک شوند استحقاق عقوبت ۱۳۰] و اگر یکی از دو طرف اتیـان شـود، اسـتحقاق ثـواب مطرح است. خلاـصه این قـول این است که وجوب، بر دو نوع است و هرکـدام دارای احکـام خاصـی می‌باشـند. امّـا این مسـئله که وقتی کلمه «وجوب» اطلاـق می‌شود، واجب تعیینی به ذهن انسـان می‌آیـد، جهتش این است که واجب تعیینی مصادیقِ بیشتری دارد لذا ذهن ما بیشتر به آن انس گرفته است.

قول دوّم: واقعیت واجب تخییری تفـاوتی بـا واجب تعیینی نـدارد ولی متعلّق وجوب، در واجب تعیینی، برای مـا معلوم است امّا در واجب تخییری، برای ما معلوم نیست

بلکـه نزد خداونـد معلـوم اسـت. بنـابراین در واجـب تخییری یکی از دو طرف وجـوب دارد. به‌عبـارت دیگر: در واجب تعیینی آنچه مکلّف در خارج انجام می‌دهـد، همان چیزی است که نزد خـدا به عنوان واجب قرار داده شده است، امّا در واجب تخییری این‌گونه نیست، و چه‌بسـا متعلّق وجوب نزد خداونـد غیر از چیزی باشـد که مکلّف انجـام می‌دهـد ولی این مغایرت مانعی نـدارد، زیرا گاهی عمل غیر واجب نیز مسقط تکلیف وجوبی است.

قول سوّم: در واجب تخییری هر دو طرفْ متعلّق وجوب واقع نشده‌اند بلکه «أحد الشیئین لا علی التعیین» به عنوان متعلّق وجوب مطرح است

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۶۹

عنوان «أحد الشیئین لا علی التعیین» دارای دو احتمال است: ۱- مراد، مفهومِ این عنوان باشد یعنی مفهوم عنوان «أحد الشیئین لا علی التعیین» متعلّق وجوب باشـد. بنابراین نسـبت به هریک از طرفین گفته می‌شود: «هذا الطرف لیس واجباً» بلکه واجب عبارت از مفهوم عنوان «أحد الطرفین» است. ۲- مراد، مصداق این عنوان باشد، یعنی مصداق عنوان «أحد الشـیئین لا علی التعیین» متعلّق وجوب باشد و این همان چیزی است که از آن به «فرد مردّد» تعبیر می‌شود. در این صورت نسـبت به هریک از طرفین گفته می‌شود: «هذا الطرف لیس واجباً» همان‌طور که نسبت به مفهوم عنوان «أحد الطرفین» هم گفته می‌شود: «لیس واجباً» بلکه واجب عبارت از مصداق عنوان «أحد الشیئین لا علی التعیین» است.

قول چهارم: واجب تخییری، همان طرفی است که مکلّف در مقام عمل اختیار می‌کند.

این قول مستلزم این است که واجب به حسب اختیار مکلّفین فرق کند. در نتیجه اگر اختیار مکلّف واحد نیز، در دفعات متعدّد، مختلف بود، واجب نیز برای او فرق خواهد کرد. به تعبیر دیگر: آنچه مکلّف اختیار می‌کند به عنوان واجب تعیینی است ولی چون پای اختیار مکلّف در میان است از آن به واجب تخییری تعبیر کرده‌اند.

قول پنجم: مرحوم آخوند در این زمینه تفصیلی ذکر کرده

اشاره

که خلاصه آن این است که: واجب تخییری بر دو قسم است: قسم اوّل: جایی است که مولا دارای غرض واحدی باشد ولی ملاحظه می‌کند که رسیدن به این غرض- از طریق عبد[۱۳۱]- دارای دو راه است و این دو راه در عرض هم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۷۰

بوده و هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارند. قسم دوّم: جایی است که مولا دارای دو غرض است و تحصیل هریک از این دو غرض لازم است، ولی بین این دو غرض تضادّی وجود دارد که اگر یکی از این دو حاصل شود، حصول دیگری امکان نخواهد داشت و هیچ‌یک از این دو بر دیگری رجحان ندارند. و اگر این تضادّ در کار نبود مولا هر دو را به نحو واجب تعیینی مطرح می‌کرد. مرحوم آخوند می‌فرماید: در ارتباط با قسم اوّل با استناد به قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد»، غرض واحد باید از یک طریق تحقّق پیدا کند و در اینجا که ملاحظه می‌شود دو طریق وجود دارد ناچاریم ملتزم شویم که بین این دو طریق یک قدر جامع واحدی وجود دارد که همان قدر جامع واحد، مؤثر در حصول غرض است، در غیر این صورت، قاعده فلسفی مذکور خدشه پیدا می‌کند. چون لازم می‌آید که غرض واحد، از دو شیء صادر شده باشد. حال که قدر جامع را کشف کردیم، می‌گوییم: «همان قدر جامع، به نحو وجوب تعیینی، متعلّق وجوب قرار گرفته است». و در این صورت، تخییر بین دو شیء، تخییر عقلی خواهد بود نه شرعی. مثل این که مولا بگوید: «جئنی بإنسان» که تخییر در انتخاب زید یا عَمرو یا بکر تخییر عقلی است. مولا نیامده به صورت تخییر شرعی بگوید: «شما مخیّرید زید را بیاورید یا عَمرو را یا بکر را» بلکه او گفته است: «جئنی بإنسان» ولی در مقام موافقت تکلیف مولا، عقل حکم می‌کند که مکلّفْ مخیر است زید را به حضور مولا- ببرد یا عَمرو را یا بکر را یا ... و ما در بسیاری از موارد واجب تعیینی با مسأله تخییر عقلی مواجه می‌شویم، مثلًا نماز ظهر واجب تعیینی است ولی در مورد مکان، زمان و سایر خصوصیات آن، تخییر عقلی حاکم است. در نتیجه طبق فرمایش مرحوم آخوند، واجبات تخییری قسم اوّل که اکثریت واجبات تخییری را تشکیل می‌دهند[۱۳۲]- به واجب تعیینی برگشت می‌کنند و تخییر

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۷۱

موجود در آنها تخییر عقلی است. اما در ارتباط با قسم دوّم که درصد کمی از واجبات تخییریه را تشکیل می‌دهند- مرحوم آخوند می‌فرماید: در این قسم ما همان قول اول را ملتزم شده و می‌گوییم: «واجب تخییری سنخ خاصی از واجب است که آثار و خواص مربوط به خود را دارد[۱۳۳]».

بررسی کلام مرحوم آخوند:

بیان مرحوم آخوند در ارتباط با قسم اوّل از اقسام واجب تخییری حائز اهمیت است و باید مورد بررسی قرار گیرد، چون قسم اوّل، اکثریت واجبات تخییری را تشکیل می‌دهد و با بیان ایشان از دایره واجب تخییری خارج شده و به واجب تعیینی رجوع می‌کنند. در

کلام مرحوم آخونـد در ارتباط با قسم اوّل دو مطلب وجود دارد: مطلب اوّل: یکی از قواعـد فلسـفی قاعـده «الواحـد لا یصدر منه إلّا الواحد» است.

یعنی از واحـد حقیقی جز واحـد صادر نمی‌شود. این قاعـده به عنوان «قاعـده الواحـد» نامیـده شده است. و اصل قاعده همین است و قاعـده «الواحـد لا یصـدر إلّا من الواحـد»- که مرحوم آخوند به آن تمسک کردند- عکس قاعده فوق است و معنایش این است که اگر معلولی واحـد شـد بایـد علّت آن‌هم واحـد باشـد. این قاعـده در فلسـفه به وضوح قاعده اوّل نیست و چه‌بسا در آن تردید وجود داشـته باشد و برفرض که واقعیت داشته باشد، آیا عمومیت دارد یا مربوط به موارد خاصّی است؟ پاسخ این پرسش را باید در فلسفه بررسی کرد. و ما در اینجا خیلی روی آن تکیه نمی‌کنیم. فقط به‌طور اجمال

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۷۲

می‌گوییم: اگر ما بخواهیم ظاهر این قاعده را بپذیریم، باید مسأله اجتماع علتین بر معلول واحد را انکار کنیم و بگوییم: «معلول واحد نمی‌توانـد دو علّت داشته باشـد و اگر به حسب ظاهر دارای دو علّت است، قطعاً آن دو علّت دارای قدر جامعی هسـتند که به عنوان علّت واقعی برای آن معلول است. در حالی که ظاهر فلاسفه تسلّم این معناست که معلول واحد می‌تواند دارای دو علّت باشد. و ذکر «دو علت» در کلام فلاسـفه نمی‌توانـد از روی مسامحه و تجوّز باشـد. مسامحه و تجوّز، مربوط به ادبیات است نه فلسـفه که به دنبال واقعیات و حقایق است. مطلب دوّم: برفرض که قاعـده «الواحـد لا یصـدر إلّا من الواحـد» را از مرحوم آخوند بپذیریم و در عمومیت آن نیز تردیدی نداشته و آن را شامل ما نحن فیه بدانیم و بگوییم: «مولا دارای غرض واحد است و برای رسیدن به آن غرض، دو راه وجود دارد»، ولی آیـا در چنین صورتی حتماً بایـد از مقتضای ظهور ادلّه لفظی صـرف‌نظر کرده و واجب تخییری را به واجب تعیینی ارجـاع دهیم؟ مـا معتقـدیم چنین ضـرورتی وجود نـدارد، زیرا تصـرف در ظهور ادلّه لفظیّه، نیـاز به قرینه دارد و مـا در اینجا قرینه‌ای نـداریم. اگرچنـد امر با قـدر جامعشان مؤثر در حصول یک غرض بودند، برای مولا چه ضـرورتی دارد که وجوب را به نحو وجوب تعیینی متعلّق به قـدر جامع کند و تخییر بین آن امور، تخییر عقلی باشد. مخصوصاً با توجه به این که مکلّفین، آشـنا به اطراف واجب تخییری نیسـتند. ما از کجا می‌دانیم که کفّاره افطار عمـدی ماه رمضان یکی از آن سه چیز است؟ آن‌هم اموری که هیـچ سـنخیتی با هم ندارنـد. در اینجا مولا چه کار بایـد بکند؟ ما که نمی‌دانیم این سه چیز دارای قدر جامع است. ما که نمی‌دانیم هریک از این سـه چیز، مؤثر در حصول غرض مولاست. یک غرض هم بیشتر ندارد، که این غرض دارای سه راه است و عقل ما نمی‌تواند به آن راه‌ها برسـد. فقـط مولاـ می‌دانـد که بین این سه چیز، قـدر جـامعی وجود دارد و به واسـطه آن قـدر جامع است که در حصول غرض تأثیر می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۷۳

در اینجـا مولاـ راهی جز این نـدارد که مسـئله را به صـورت واجب تخییری مطرح کنـد، زیرا اگر به صـورت واجب تعیینی باشـد، ما چگونه به موارد تخییر آگاهی پیدا کنیم؟

این‌گونه موارد تخییر نیاز به بیان از ناحیه مولا دارد و چیزی نیست که عقل بتوانـد به آنها راهی پیـدا کنـد، در حالی که موارد تخییر عقلی نیاز به بیان مولا ندارد. در نتیجه این تفصیلی که مرحوم آخوند مطرح کرده و اکثر واجبات تخییری را از دایره وجوب تخییری بیرون دانسـتند، تفصـیل صحیحی نیست بلکه همه واجبات تخییری یکنواخت می‌باشند. چه جایی که مولا دارای غرض واحد بوده و قـدر جامعْ مؤثر در آن غرض است و چه جایی که مولا دارای دو غرض متضاد و غیر قابل اجتماع باشد. اکنون به اصل مسأله واجب تخییری برمی‌گردیم:

[قول ششم اشکال در مورد واجب تخییری

اشاره

بعضـی گفته‌انـد: واجب تخییری به‌طور کلّی محال است و هیـچ‌یک از اقسام آن امکان ندارد،[۱۳۴] زیرا در خصوصـیات اراده فرقی بین اراده تشـریعیه و اراده تکوینیّه وجود نـدارد.[۱۳۵] حال ما ابتـدا خصوصـیات اراده تکوینیه را مورد بررسـی قرار داده و سـپس به سراغ اراده تشـریعیه می‌رویـم. اراده تکـوینیّه دارای دو خصوصـیت اسـت: ۱- صـفت نفسـانی است، یعنی محـلّ آن عبـارت از نفس انسانی است. ۲- ذات الإضافهٔ است، یعنی ارتباطی به شیء سوّم- غیر از نفس و صاحب نفس-

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۷۴

دارد. امور ذات الإضافهٔ دارای این ویژگی هسـتند که تشـخّص و تعیّن آنهـا بسـتگی به تشـخص و تعیّن طرف اضـافه دارد. بنـابراین اراده، هم نیاز به مریـد دارد و هم باید ارتباط با مراد داشـته باشد و تشـخص اراده به سـبب مراد است. وقتی مراد مشـخص شد، اراده هم- به تبعیت آن- مشـخص می‌شود. قائل به اسـتحاله واجب تخییری می‌گویـد: در تکوینیات همواره بایـد مراد انسان معلوم باشد و اراده نمی‌تواند به شیء مبهم تعلق بگیرد. نمی‌توان گفت: «من اراده کرده‌ام ولی نمی‌دانم مرادم این شیء است یا آن شیء» اتفاقاً در واجبـات تخییری هم با «أو» عطف می‌شود.[۱۳۶] قائل به اسـتحاله واجب تخییری می‌گویـد: با توجه به این که در خصوصـیات اراده فرقی بین اراده تکوینیه و اراده تشـریعیه نیست، وقـتی اراده تکوینیه نتوانـد به امر مبهم تعلّق بگیرد، اراده تشـریعیه هم این‌گونه بوده و واجب تخییری محال خواهد بود.

حلّ اشکال و تحقیق درباره واجب تخییری

در اینجـا نکته مهمی وجود دارد که غفلت از آن سـبب به‌وجـود آمـدن اقـوال متعـدّد و مطرح شـدن اشـکال در مورد اصـل واجب تخییری شـده است. آن نکته این است که در تمـام مـوارد واجب تخییری، این‌گونه نیست که یـک وجوب در کـار باشـد و متعلّق به چند

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۷۵

شیء به نحو تخییر باشـد بلکه چنـد وجوب در کـار است که هریـک متعلّق به یکی از آن اشـیاء است. ولی نحوه تعلّق وجوب به این اشـیاء به نحو واجب تخییری است نه تعیینی. مـا وقتی هریـک از اطراف واجب تخییری را ملاحظه می‌کنیم می‌گوییم: «هـذا واجب»، ولی معنـای این عبارت، وجوب تعیینی آن شـیء نیست بلکه در اینجا وجوب در مقابل اسـتحباب و جواز است. و این کشف می‌کند که وقتی واجبْ تعـدّد پیدا کرد، وجوب هم متعدّد می‌شود ولی نحوه تعدّد وجوب فرق می‌کند: گاهی تعدّد وجوب به این معناسـت که هر دو واجب باید در خارج تحقق پیدا کنند، زیرا هریک از واجب‌ها مسـتقل از دیگری بوده و فی نفسه دارای مصلحت ملزمه‌ای است و بین مصـلحت‌ها امکان اجتماع تحقق دارد و هیچ‌گونه تضادی تحقق ندارد، مثل: وجوب صلاهٔ ظهر و وجوب صلاهٔ عصر. در اینجا مولا ناچار است این دو را به صورت دو واجب تعیینی مطرح کند، لذا عبارت «إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان» که برای آن می‌آورد، عبـارت خاصّی است و از کلمه «أو» و تخییر و امثال این‌ها در آن خبری نیست. ولی گـاهی مولا دارای غرض واحـدی است و بیش از یک مصـلحت ملزمه در کار نیست امّا چند امر می‌توانند این مصلحت ملزمه را در خارج ایجاد کنند. در اینجا اشکال شـد که اراده تشـریعیه- هماننـد اراده تکوینیّه- نمی‌توانـد به شـیء مبهم و مردّد بین چنـد شـیء تعلّق بگیرد. در پاسخ می‌گوییم: این حرف درست است ولی در اینجـا اراده به شـیء مبهم یـا مردّد تعلّق نگرفته است، چون در اینجا ما چنـد واجب داریم و تعـدد واجب مستلزم تعدّد وجوب است. لذا در مورد کسی که در ماه رمضان عمداً به چیز حرامی افطار کند، تعبیر فقهاء عوض شده و می‌گویند:

«در این صورت، ما بیش از یک واجب نداریم و آن جمع بین خصال سه‌گانه است» وقتی واجبْ واحد شد، وجوب هم واحد است، زیرا تعبیر به «خصال سه‌گانه واجب است» تعدّد وجوب لازم دارد. امّا در کفّاره افطار به غیر محرّم، عنوان جمع مطرح نیست بلکه هرکدام از خصال سه‌گانه دارای وجوب جداگانه‌ای است ولی نحوه وجوب آنها با واجب تعیینی تفاوت دارد. همان‌طور که نحوه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۷۶

بیان آنها هم با یکدیگر فرق دارد و در واجب تخییری از کلمه «أو» یا «إمّا» و امثال این‌ها استفاده می‌شود. بنابراین آنچه ما تصور می‌کنیم که هرجا مسأله تعدّد وجوب مطرح بود باید همه موارد واجب را اتیان کرد، به جهت این است که ذهن ما بیشتر متوجه به واجبات تعیینی است. در حالی که در تعدد وجوب فرقی بین وجوب متعلّق به صلاهٔ ظهر و صلاهٔ عصر با وجوب متعلّق به خصال کفاره وجود ندارد. بله، هریک از این تعدّدها از سنخ خاصی می‌باشند. در تعدّد اوّل، دو مصلحت لازم الاستیفاء وجود دارد که جمع بین آن دو ممکن است امّا در تعدّد اخیر یک مصلحت وجود دارد که هریک از خصال سه‌گانه می‌توانند در حصول آن مصلحت تأثیر داشته باشد. فرض دوّمی که مرحوم آخوند مطرح کردند نیز همین‌طور است. و آن فرض این است که مولا دارای دو مصلحت لازم الاستیفاء باشد ولی جمع بین آن دو ممکن نباشد بلکه اگر یکی از آنها وجود پیدا کرد، دیگری نتواند وجود پیدا کند. و به نظر ما فرض سومی هم می‌توان داخل در دایره واجب تخییری نمود و آن جایی است که دو مصلحت در کار است و امکان اجتماع بین آن دو هم وجود دارد ولی لزوم استیفاء هرکدام در صورتی است که قبلًا مصلحت دیگر اتیان نشده باشد. ما این قسم را هم به دو قسمی که مرحوم آخوند مطرح کرده اضافه می‌کنیم و در مورد همه آنها قائل به تعدّد تکلیف هستیم. و این تعدّد در مرحله اراده تشریعیه- که قبل از مرحله بعث است و مستشکل آن را مطرح می‌کرد- نیز وجود دارد، زیرا هریک از خصال سه‌گانه را که مولا می‌خواهد مورد بعث قرار دهد، باید ابتدا آن را تصور کرده و تصدیق به فایده آن بنماید. سپس به سوی آن بعث کند. بنابراین هرکدام از آنها همان‌طور که بعث مستقلی دارد، تصور مستقل و تصدیق به فایده مستقل نیز دارد. پس در اراده تشریعیه، ما نمی‌خواهیم اراده واحدی را مطرح کنیم تا قائل به استحاله بگوید: «اراده واحد نمی‌تواند به مراد مردّد و غیر معین تعلّق بگیرد». بلکه ما قائل به تعدّد اراده می‌شویم و شاهد عرفی‌اش این است که اگر به کسی گفته شود:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۷۷

«این دو شیء واجب است» می‌تواند سؤال کند: «آیا وجوبش تخییری است یا تعیینی؟». آن‌وقت با توجه به این که در وجوب تعیینی مسأله تعدّد در کار است، از اینجا کشف می‌کنیم که در وجوب تخییری نیز مسأله تعدّد در کار است. ولی تعدّد دارای دو سنخ است و از نظر بیان مولا هم بین این دو نوع، فرق وجود دارد.

قول مختار در مورد واجب تخییری

با توجه به مطالب گذشته، ما به سراغ قول اوّل در مورد واجب تخییری برمی‌گردیم. آن قول این بود که واجب تخییری نوع خاص و سنخ خاصی از وجوب است. به این قائل می‌گوییم: آیا مقصود شما از سنخ خاص این است که ما یک وجوب داریم که سنخ خاصی است یعنی یک وجوب به دو واجب تعلّق گرفته است؟ روشن است که چنین چیزی غیر معقول است و نمی‌تواند قابل قبول باشد. امّا اگر مراد این باشد که «تعدّد وجود دارد ولی تعدّد در واجب تخییری با تعدّد در واجب تعیینی فرق می‌کند». این حرف به‌نظر ما قابل قبول است و استحاله‌ای در آن جریان ندارد. و بین اقسام واجب تخییری- چه آن دو قسم که مرحوم آخوند مطرح کرد و چه قسم سومی که ما اضافه کردیم- فرقی وجود ندارد و همه آنها داخل در دایره واجب تخییری می‌باشند.

تخییر در مورد اقلّ و اکثر

اشاره

یکی از مباحثی که پس از فراغت از اثبات امکان واجب تخییری مطرح است، مسأله تخییر در مورد اقلّ و اکثر است. بیان مطلب: ممکن است کسی بگوید: در جایی که اطراف واجب تخییری از امور متباین باشند

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۷۸

و عنوان اقلّ و اکثر در کار نباشد- مثل خصال سه‌گانه کفاره افطار عمدی در ماه رمضان- تصویر واجب تخییری ممکن است امّا در جایی که دو طرف واجب تخییری از یک جنس باشند ولی ارتباط بین آنها ارتباط اقلّ و اکثر است، آیا تصویر واجب تخییری در مقام ثبوت ممکن است؟ مثلًا: در مورد تسبیحات اربعه در رکعت سوّم و چهارم نماز، نوع فقهاء قائل به تخییرند[۱۳۷] یعنی می‌گویند: «می‌توان تسبیحات اربعه را یک بار خواند یا سه بار». قائلین به تخییر در مورد تسبیحات اربعه مسئله را به دو صورت می‌توانند مطرح کنند: ۱- تسبیحات اربعه برای بار اوّل، واجب تعیینی و برای بار دوّم و سوّم به عنوان مستحب مطرح است که انسان می‌تواند آنها را انجام دهد یا ترک کند. در این صورت مسأله تسبیحات اربعه ارتباطی به بحث واجب تخییری پیدا نمی‌کند. ۲- از اوّل مولا گفته باشد: «یجب علیک التسبیحات الأربعة إمّا واحدة و إمّا ثلاثة» به‌گونه‌ای که «إمّا ثلاثة» به عنوان عِدل واجب تخییری باشد. در این صورت بحث است که آیا چنین چیزی قابل تصور است؟ اقلّ و اکثر بر دو قسم است: قسم اوّل: اقلّ- علاوه بر ذات اقلّ- دارای قید «بشرط لا من الأکثر» باشد. این قسم- در واقع- اقلّ و اکثر نیست و از بحث ما خارج است. بلکه این‌ها دو امر متباین می‌باشند چون «اقلّ مقیّد به شرط لا از اکثر» در ضمن اکثر تحقق ندارد. اگر اکثر تحقّق پیدا کرد، فقط اکثر تحقّق دارد و اگر اکثر تحقّق پیدا نکرد، اقلّ تحقّق دارد. قسم دوّم: اقلّ- در ارتباط با زیاده- لا بشرط باشد، به‌گونه‌ای که اگر اکثر تحقق پیدا کرد، اقلّ هم در ضمن آن تحقق پیدا کرده است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۷۹

این قسم از اقلّ و اکثر مورد بحث ماست. به عبارت روشن‌تر: اقلّ و اکثری مورد بحث ماست که در صورت اتیان اقلّ، یک طرف واجب تخییری اتیان شده باشد و در صورت اتیان اکثر، هر دو طرف واجب تخییری اتیان شده باشند. در اینجا بحث واقع شده که آیا تخییر بین اقلّ و اکثر چگونه تصور می‌شود؟ زیرا در این صورت وقتی انسان تسبیحات اربعه را یک بار بخواند، واجب اتیان شده و غرض حاصل شده و امر ساقط می‌شود. پس دوتای دیگر چه نقشی در ارتباط با سقوط امر و حصول غرض می‌توانند داشته باشند؟

تحقیق بحث

«اقلّ و اکثر» ی که در اینجا مورد بحث است دارای دو صنف می‌باشد: اقلّ و اکثر تدریجی و اقل و اکثر دفعی. اقل و اکثر تدریجی: به این معناست که اکثر، به‌طور تدریجی تحقّق پیدا کند، یعنی ابتدا اقلّ تحقّق پیدا می‌کند و پس از آن اکثر وجود پیدا می‌کند، مثل تسبیحات اربعه. اقل و اکثر دفعی: به این معناست که اگر اکثر بخواهد تحقّق پیدا کند، خودش می‌تواند دفعتاً تحقّق پیدا کند. مثل این که برای ترسیم یک خط، لبه خطکش را با مرکّب آغشته کرده و به صورت دفعی روی کاغذ قرار بدهند. قائل به استحاله می‌گوید: تخییر بین اقل و اکثر در هر دو صورت فوق دارای استحاله است. اگرچه استحاله آن در اقل و اکثر تدریجی روشن‌تر

است. در اقل و اکثر تـدریجی با حصول اقلّ، غرض مولا تحقّق پیدا کرده و زمینه‌ای برای اکثر نمی‌تواند باقی باشد. مضافاً به این که در اقلّ و اکثر تـدریجی مسأله تدریج و تدرّج مطرح است و انسان نمی‌تواند تسبیحات اربعه را دفعتاً سه مرتبه القاء کند بلکه چاره‌ای ندارد که ابتدا مرتبه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۸۰

اوّل و سپس مرتبه دوّم و پس از آن مرتبه سوّم را القاء کند. در اقلّ و اکثر دفعی هم همین‌طور است ولی در اقل و اکثر دفعی باید به محلّ نزاع توجه بیشتری داشته باشیم. در تحریر محلّ نزاع گفتیم: محل نزاع اقلّ و اکثری است که اقلّ آن به صورت «لا بشرط از زیاده» باشـد و اگر اقل آن «مشروط به لا و مقیّد به عدم زیاده» باشد از محلّ بحث خارج است و داخل در عنوان اقلّ و اکثر نیست بلکه از قبیل متباینین- مانند خصال کفّاره- خواهد بود که در آن استحاله‌ای وجود ندارد. قائل به استحاله می‌گوید: در اقل و اکثر دفعی اگر اقلّ به صورت «لا بشرط از زیاده» باشد، یعنی غرض مولا بر نفس وجود اقلّ ترتب پیدا کند- خواه در ضمن اکثر بوده یا تنها باشد- استحاله جریان دارد. زیرا وقتی خطّی به صورت دفعی تحقّق پیدا کند، اگر گفته شود: «اقلّ، در ضمن این خط نیست»، می‌گوییم: «در این صورت معلوم می‌شود که «اقلّ بشرط لا- از زیاده» اخذ شده و این خلاف محلّ نزاع است». و اگر گفته شود: «اقل، در ضمن این خط تحقق دارد» می‌گوییم: «پس وقتی اقلّ، محصِّل غرض مولاست، چه نقشی برای زاید وجود دارد؟». بنابراین، تخییر بین اقلّ و اکثر- چه در دفعی و چه در تدریجی- محال است.

بررسی کلام قائلین به استحاله

اشاره

هرچند قائل به استحاله بین اقلّ و اکثر دفعی و تدریجی فرقی قائل نشد، ولی ما باید این دو قسم را به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار دهیم:

۱- بحث در مورد اقلّ و اکثر تدریجی:

اشاره

قائل به استحاله می‌گوید: در اقلّ و اکثر تدریجی، وقتی یک مرتبه تسبیحات اربعه را خواند، عِدل واجب تخییری تحقّق پیدا کرده و وجوب تخییری ساقط می‌شود. همان‌طور که در مورد متباینین وقتی انسان عتق رقبه را انجام داد، کفّاره از عهده او ساقط شده و نوبت به صیام نمی‌رسد و اگر هم بخواهد آن را انجام دهد، ربطی به کفّاره ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۸۱

اشکال مرحوم آخوند:

ایشان می‌فرمایـد: ممکن است در همین اقلّ و اکـثر تـدریجی بگوییم: «اقـلّ در صورتی محصِّل غرض مولاست که در ضـمن اکثر نباشـد، امّا اگر در ضـمن اکـثر بود، دیگر آنچه در حصول غرض مولا- اثر دارد، عبارت از اکثر بوده و اقلّ هیـچ نقشـی در حصول غرض مولا- نخواهـد داشت. بنابراین کسـی که تسبیحات اربعه را یک بار بخوانـد و بر آن اکتفا کنـد، غرض مولا را تحصیل کرده

است، امّا اگر به بار اوّل اکتفا نکرده و دو مرتبه دیگر را به آن ضمیمه کرد، محصِّل غرض مولا، مجموعه این سه بار خواهد بود. هرچند ضرورتی بر اتیان سه بار وجود نداشت.[۱۳۸]

اشکال مرحوم بروجردی:

ایشان می‌فرماید: دایره کلّی مشکّک، محدود به جایی نیست که تفاوت بین افراد، به کیفیت- مانند شدت و ضعف یا نقص و کمال- باشد، بلکه دایره آن وسیع بوده و جایی که تفاوت بین افراد به کمیّت- مانند قلّت و کثرت- باشد را نیز شامل می‌شود، مثلًا تفاوتی که بین افراد «وجود» یا افراد «نور» مطرح است، تفاوت به کیفیت- مانند تفاوت به کمال و نقص و شدت و ضعف- است ولی تفاوتی که بین افراد «خط» مطرح است، تفاوت به کیفیت نیست بلکه تفاوت در کمیّت است. در کلّی مشکّک، باید ما به الامتیاز افراد، عین ما به الاشتراک آنها باشد و از این جهت فرقی نیست که تفاوت از نظر کمیت باشد، یا از نظر کیفیت. همان‌طور که در نور قوی دو چیز نداریم که یکی نور و دیگری قوّت باشد و در نور ضعیف، دو چیز نداریم که یکی نور و دیگری ضعف باشد، در خط دو متری هم دو چیز نداریم که یکی خط و دیگری زیاده- نسبت به خط یک متری- باشد و در خط یک متری دو چیز نداریم که یکی خط و دیگری نقیصه- به نسبت به خط دو متری- باشد. به همان ملاکی که خط دو متری، خط است، خط یک
اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۸۲
متری هم خط است و نه خط دو متری- از نظر ماهیت خط- دارای اضافه است و نه خط یک متری- از نظر ماهیت خط- دارای نقیصه است. مرحوم بروجردی می‌فرماید: حال که مسئله به صورت کلّی مشکّک مطرح شد، وقتی مکلّف شروع به ترسیم خط می‌کند و به صورت تدریجی پیش می‌رود، به مجرّد شروع ترسیم خط، نمی‌توانیم در مورد او قضاوت کنیم که آیا فرد یک متری را ایجاد کرده یا فرد دو متری را، بلکه باید ملاحظه کنیم ببینیم چه موقعی دست از کار می‌کشد.[۱۳۹] بنابراین نمی‌توان به مجرّد این که خط او به یک متر رسید، حکم به حصول مطلوب مولا نمود، بلکه باید ملاحظه کرد که آیا دنباله آن را ادامه می‌دهد یا نه؟ در صورتی که از ادامه ترسیم، رفع ید کرد، حکم به تحقّق اقلّ و حصول غرض مولا و سقوط تکلیف می‌نماییم، امّا اگر ادامه پیدا کرد تا به دو متر رسید، در اینجا دیگر خط دو متری، مؤثر در حصول غرض مولاست. به عبارت اصطلاحی: در اینجا که خط دو متری تحقّق پیدا کرده، آیا در خارج، یک وجود برای ماهیت خط تحقّق پیدا کرده یا بیش از یک وجود؟[۱۴۰] چاره‌ای نیست جز این که گفته شود: در اینجا یک وجود برای ماهیت تحقّق پیدا کرده است و همین وجود واحد، مؤثر در حصول غرض مولاست. بله، اگر بعد از تحقّق خط یک متری، توقف می‌کرد و ترسیم را ادامه نمی‌داد، اقلّ، وجود پیدا کرده و همان اقلّ در حصول غرض مولا مؤثّر بود.[۱۴۱]
اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۸۳

مناقشه در کلام مرحوم آخوند و مرحوم بروجردی:

به نظر می‌رسد فرمایش این دو بزرگوار نمی‌تواند اشکال قائلین به استحاله در اقلّ و اکثر تدریجی را برطرف کند، زیرا اگرچه کلام مرحوم بروجردی- که منطقی‌تر و مستدل‌تر از کلام مرحوم آخوند بود- در مورد ترسیم خط، صحیح و متین است ولی در ما نحن فیه جریان ندارد، زیرا همان‌طور که گفتیم- اقلّ و اکثر مورد بحث ما، در مقابل متباینین است و مقصود از آن جایی است که اقلّ به صورت لا بشرط باشد یعنی قید عدم زیاده و عدم انضمام زائد همراه آن نباشد و الّا با اکثر مباین خواهد شد، زیرا اکثر به معنای «اقلّ مقیّد به زیاده» است و اگر بخواهد اقلّ هم مقید به عدم زیاده باشد، بین آنها تباین تحقق داشته و از محل بحث ما خارج است. در این صورت ما به این دو بزرگوار می‌گوییم: وقتی مکلّف، شروع به ترسیم خط کرده و خط را به یک متر رسانده و تا دو متر ادامه

می‌دهـد، آیا «اقلّ به صورت لا بشـرط» تحقّق دارد یا نه؟ روشن است که نمی‌تواننـد بگوینـد: «چنین چیزی تحقق نـدارد»، زیرا: اولًا: فرض این است که اقلّ، به صورت لا بشـرط اخـذ شده و مغایرتی با اکثر ندارد و می‌تواند همراه با اکثر- که عبارت از «اقلّ به شـرط زیـاده» است- اجتمـاع پیـدا کنـد. ثانیـاً: در تـدریجیات، آنچه که مسئله را بیشتر روشن می‌کنـد این است که وجود اقلّ، قبل از اکثر تحقّق پیـدا می‌کنـد. وقـتی مکلّف، خـط یـک مـتری را رسم کرد، چه کمبودی تحقق دارد؟ این که شـما (مرحوم آخونـد و مرحوم بروجردی) می‌فرمایید: «اقلّ، در صورتی محصّل غرض است که در ضـمن اکثر نباشد»، خروج از محلّ نزاع است. محلّ نزاع، «اقلّ لا بشـرط» است و بـا ترسـیم خـط یـک متری، تردیـدی در تحقّق آن وجود نـدارد. و در این صورت، غرض مولا حاصل شـده و امر او ساقط می‌شود. پس چه غرضی نسبت به بقیه آن وجود دارد. مگر این که قائل به استحباب مقدار زاید بشویم.

امّا این که اکثر بخواهد به عنوان عِدل برای واجب تخییری باشد، قابل تعقّل نبوده و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۸۴

شبهه اسـتحاله در مـورد آن قابـل جـواب نیست. کسـی که تسبیحـات اربعه را یـک بـار خوانـده است، مـا نمی‌گـوییم: «چنین کسـی نمی‌تواند دو تسبیحه دیگر را به آن ملحق کند» ولی الآن که یک تسبیحه تمام شده، کمبودی در آن نیست و معنا ندارد بگوییم: «تسـبیحه واحـده در صورتی مؤثر در حصول غرض خداونـد است که ضـمن سه تسبیحه نباشـد»، چنین چیزی خـارج از فرض است. بحث مـا در جـایی است که اقـلّ به صورت «لاـ بشـرط» باشـد یعنی خواه به دنبـال آن، دو تسبیحه دیگر بیایـد یـا نیایـد، تأثیر آن در حصول غرض فرقی نـدارد. در نـتیجه بیـان مرحوم آخونـد و مرحوم بروجردی نمی‌توانـد شـبهه اسـتحاله در اقـلّ و اکـثر تـدریجی را برطرف نماید.

۲- بحث در مورد اقلّ و اکثر دفعی:

فرض کنیـم مکلّـف دارای دو خطکش است که یکی یـک مـتری و دیگری دو مـتری است و می‌توانـد بـا هریـک از این‌هـا مـاهیت مشـکک خط را به صورت دفعی ایجاد کنـد. آیا در اینجا تخییر بین اقلّ و اکثر ممکن است؟ همان‌طور که گـذشت، مرحوم آخوند برای واجب تخییری دو صورت مطرح کردند: ۱- جایی که مولا دارای غرض واحد باشد ولی ملاحظه کند که غرض واحد او از دو طریق قابل تحصیل است. مرحوم آخوند این قسم را به واجب تعیینی ارجاع دادند. ۲- جایی که مولا دارای دو غرض لازم الاستیفاء باشد ولی بین آن دو غرض تضادّ وجود داشـته و اگر یکی از آن دو تحقق پیدا کرد امکان تحقق دیگری وجود نداشته باشد مرحوم آخونـد در ارتباط با این قسم، وجوب تخییری را پذیرفته و آن را سـنخ خاصّـِی از وجوب دانسـتند. ما در آنجا قسم سوّمی هم اضافه کردیم و آن جایی است که مولا دارای دو غرض باشد امّا این دو غرض به صورتی است که هرکدام تحصیل شود، ضـرورتی برای دیگری نیست ولی حتمـاً بایـد یکی از آنهـا تحصـیل شود. هم چنین گفـتیم: هر سه قسم فوق در مورد واجب تخییری مطرح است و پذیرفتن

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۸۵

قاعـده «الواحـد لاـ یصـدر إلّـا من الواحـد» و جریان آن در ما نحن فیه سـبب خروج قسم اوّل از محـدوده واجب تخییری نیست. حال همین مطلب را در مورد اقـلّ و اکثر دفعی- و در ارتبـاط با سه قسم غرض- پیاده می‌کنیم، البته با توجه به این نکته که محل نزاع در اقلّ و اکثر جایی است که اقلّ آن «لا بشـرط» باشـد و در ضـمن اکثر هم تحقق پیدا کند: صورت اوّل: فرض کنیم مولا دارای غرض واحـدی است و این غرض واحـد، بر ماهیت ترسـیم خط مترتب است، خواه خط یک متری باشـد یا دو متری. آیا در اینجا تخییر بین اقـلّ و اکثر ممکن است. آیا مولا می‌توانـد بگویـد: «برای تو واجب است یک خط یک متری یا یک خط دو متری به صورت دفعی

ترسیم کنی»؟ همان‌طور که در امور متباین- مثل خصال کفّاره- این گونه بود که مثلًا مولا دارای غرض واحدی بود و هرکدام از آن خصال سه‌گانه می‌توانستند غرض او را تحصیل کنند. ممکن است گفته شود: «چنین چیزی مانعی ندارد. اقلّ و اکثر دفعی مثل اقلّ و اکثر تدریجی نیست که با حصول اقلّ، غرض مولا تامین شده و در ارتباط با ادامه آن دچار مشکل شویم. در اینجا به صورت دفعی، یا خط یک متری را ترسیم می‌کند و یا خط دو متری را». ولی با دقت در مسئله در می‌یابیم که چنین تخییری امکان ندارد، زیرا وقتی خط دو متری را عِدل برای خط یک متری قرار می‌دهد، جای این بحث است که آیا در خط دو متری، چه چیزی تأثیر در حصول غرض دارد؟ آیا مجموعه دو متر تأثیر دارد یا یک متری که در ضمن این دو متر وجود دارد؟ به عبارت دیگر: آیا مقدار زاید بر یک متر، در حصول غرض نقش دارد؟ اگر گفته شود: «مجموع دو متر مؤثر در حصول غرض است، مخصوصاً با توجه به این که بیش از یک وجود در خارج تحقّق پیدا نکرده و آن خط دو متری است». می‌گوییم: «معنای این حرف این است که در اینجا اقلّ در ضمن اکثر تحقق ندارد و در این صورت باید اقلّ را از «لا بشرط» بودن خارج کنید و عنوان «بشرط لا» را به آن

ضمیمه کنید، در حالی که محل بحث ما در جایی است که اقلّ، «لا بشرط» باشد و در این صورت همان‌طور که ایجاد دفعی خط یک متری، مؤثر در حصول غرض است، در صورت ایجاد دفعی خط دو متری هم آنچه مؤثر در حصول غرض است همان یک متر می‌باشد پس چه معنایی برای تخییر وجود دارد که دو متر به عنوان عِدل برای واجب تخییری قرار بگیرد؟ معنای این که اکثر بخواهد عِدل در واجب تخییری قرار گیرد، تأثیر مجموعه اکثر، در حصول غرض مولاست و در این فرض نمی‌توان چنین چیزی را در نظر گرفت، زیرا از طرفی مولا یک غرض دارد و از طرف دیگر محل نزاع ما در اقلّ به صورت «لا بشرط» است. با وجود این در صورت حصول اکثر چگونه می‌توان مجموعه اکثر را مؤثر در حصول غرض دانست؟ پس زاید بر اقلّ به عنوان امری مباح یا مستحب بوده و نمی‌تواند عِدل واجب تخییری قرار گیرد». صورت دوّم: جایی است که مولا دارای دو غرض لازم الاستیفاء باشد ولی بین این دو غرض تضاد وجود داشته باشد و اگر یکی از آن دو تحقق پیدا کرد، امکان تحقّق دیگری وجود نداشته باشد. آیا در مورد اقلّ و اکثر دفعی چنین فرضی ممکن است؟ در اینجا سؤال می‌کنیم: با توجه به این که وقتی اکثر تحقق پیدا کرد، اقلّ هم در ضمن آن تحقّق پیدا می‌کند، آیا مسأله غرض در اینجا به چه کیفیتی است؟ اگر بگویید: «غرض، بر اکثر مترتب می‌شود». می‌گوییم: «چرا بر اقلّ مترتب نشود؟ اقلّ، که در ضمن اکثر تحقق دارد». و اگر بگویید: «غرض، بر اقلّ مترتب می‌شود»، می‌گوییم: «چرا بر اکثر مترتب نشود؟ اکثر که تحقّق پیدا کرده است و شما هم دو غرض فرض کردید که یکی مترتب بر اقلّ و دیگری مترتب بر اکثر است». اگر بگویید: «غرض بر هر دو مترتب است»، می‌گوییم: «چنین چیزی معنا ندارد، زیرا ما فرض کردیم که بین دو غرض تضاد

تحقّق دارد و با وجود تضاد نمی‌شود هر دو تحقّق پیدا کنند». و اگر بگویید: «غرض بر هیچ‌کدام مترتب نمی‌شود»، می‌گوییم: «چنین چیزی را نمی‌توان ملتزم شد». راه پنجمی هم وجود ندارد، پس در اینجا چه باید گفت؟ چاره‌ای نیست جز این که بگوییم: «چنین تخییری غیر ممکن است و زاید را یا باید به عنوان مباح یا به عنوان مستحب فرض کرد». صورت سوّم: جایی است که مولا- دو غرض قابل اجتماع داشته باشد ولی با آمدن یکی از آن دو غرض، تحصیل غرض دیگر لازم نباشد.[۱۴۲] این فرض در تمام موارد تخییر بین اقلّ و اکثر ممکن است، زیرا خط دو متری که به صورت دفعی ترسیم می‌شود، مانعی ندارد که بگوییم: «هم اقلّ در ضمن اکثر، مؤثر در حصول غرض است و هم خود اکثر، چون اجتماع بین این دو غرض، ممکن است». در اینجا چه مانعی دارد که مولا بگوید: «یک خط یک متری به صورت دفعی و یا یک خط دو متری به صورت دفعی ترسیم کن»؟ اگر خط دو متری را به صورت دفعی ترسیم کرد، اقلّ موجود در ضمن اکثر، یکی از دو غرض مولا- را تحصیل کرده و اکثر هم غرض دیگر او را تحصیل کرده است. نتیجه بحث در مورد تخییر بین اقلّ و اکثر از آنچه گفته شد معلوم گردید که جمیع موارد تخییر بین اقلّ و اکثر- به جز

صورت اخیر- دارای استحاله ثبوتی است و با وجود استحاله در مقام ثبوت، نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۸۹

واجب کفائی

اشاره

یکی از تقسیماتی که در ارتباط با واجب مطرح است تقسیم آن به واجب عینی و واجب کفائی است ولی آنچه در اینجا مهم است واجب کفائی است و ماهیت واجب عینی روشن است. در واجب عینی هر مکلّفی استقلالًا- و با قطع نظر از مکلّفین دیگر- دارای تکلیف است و آثار تکلیف هم برآن مترتب است. اگر موافقت کند، استحقاق ثواب دارد و اگر مخالفت کند استحقاق عقوبت دارد و این استحقاق ثواب و عقوبت هیچ‌گونه ارتباطی به مکلّفین دیگر ندارد. ممکن است یک مکلّف مخالفت کرده و مستحق عقوبت باشد و مکلّف دیگر موافقت کرده و استحقاق ثواب داشته باشد. با این که خطاب هم واحد است و- مثلًا- بیش از یک «أقیموا الصلاة» مطرح نیست. امّا همین «أقیموا الصلاة» تکالیف مستقلی بر حسب تعدّد مکلفین بیان می‌کند.[۱۴۳] و هر مکلّفی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۹۰

هم در ارتباط با استحقاق عقوبت و استحقاق مثوبت خودش راه مستقلّی دارد و- از این جهت- هیچ ارتباطی با سایر مکلّفین ندارد. امّا در واجب کفائی مسئله به این صورت نیست، در واجب کفائی: اولًا: اگر مکلّفی در انجام مأمور به سبقت گرفت، تکلیف از دیگران ساقط می‌شود و در واجبات کفائی قابل تعدّد[۱۴۴] اگر همه مکلّفین اقدام به انجام واجب نمودند، همه آنان واجب را انجام داده و استحقاق ثواب دارند. و اگر یکی یا چند نفر در آنِ واحد، واجب را انجام دادند، استحقاق ثواب داشته و تکلیف از دیگران ساقط می‌شود و اگر همه مکلفین مخالفت کردند، همه آنان استحقاق عقوبت دارند. ظاهر این است که استحقاق عقاب یا ثواب در اینجا به این صورت نیست که عقاب یا ثواب واحدی را بین مکلّفین تقسیم کنند که هر جزئی از آن به یک مکلّف اختصاص داده شود. بلکه همان عقابی که برای ترک این واجب در نظر گرفته شده، نسبت به یکایک مکلّفین مطرح خواهد شد، و نیز همان ثوابی که برای انجام آن در نظر گرفته شده، به یکایک مکلّفین داده خواهد شد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۹۱

حقیقت واجب کفائی چیست؟

هر تکلیفی متقوّم به سه جهت است: ۱- مولای تکلیف‌کننده، ۲- مکلّف که تکلیف بر او متوجه شده است ۳- مکلّف به، که همان عمل متعلّق تکلیف است، مثلًا در «أقیموا الصلاة» تکلیف از ناحیه شارع است و به همه مکلّفین تعلّق گرفته و مکلّف به آن‌هم عبارت از صلاة است. این سه جهت در ارتباط با واجب عینی روشن است. در ارتباط با واجب کفائی هم دو جهت «تکلیف‌کننده» و «مکلّف به» روشن است. مثلًا در مورد صلاة بر میّت، مکلّف به عبارت از «صلاة بر میّت» و تکلیف‌کننده «خداوند» است. آنچه مورد بحث واقع شده این است که در واجب کفائی، «مکلَّف کیست؟[۱۴۵]

آیا مکلّف در واجب کفائی کیست؟

اشاره

در این زمینه چند احتمال وجود دارد:

احتمال اوّل: مکلّف در واجب کفائی، مجموع مکلّفین – من حیث المجموع – می‌باشند،

به خلاف واجب عینی که در آن یکایک مکلّفین- یعنی جمیع آنان- مکلّف می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۹۲

بررسی احتمال اول: «مجموع من حیث المجموع» وقتی در مقابل «جمیع» قرار گیرد سه احتمال در آن جریان دارد: ۱- مقصود از «مجموع من حیث المجموع» همان «جمیع» باشد، یعنی هرکدام از مکلّفین، مأموریت داشته باشد که این عمل را انجام دهند. در این صورت، فرقی بین واجب کفائی و واجب عینی وجود نخواهد داشت، علاوه بر این در بعضی از موارد واجب کفائی- مثل دفن میّت- امکان ندارد که همه مکلّفین نقش داشته باشند. ۲- مقصود از «مجموع من حیث المجموع»، این باشد که تکلیف از دایره مجموع خارج نیست ولی ضرورتی ندارد که همه آنان در انجام این تکلیف نقش داشته باشند.

بلکه اگر بعضی از آنان اقدام به انجام دادن آن نمودند کفایت می‌کند. این احتمال در حقیقت به همان «صرف الوجود» ی که مرحوم نائینی مطرح کرده برگشت می‌کند.[۱۴۶] معنای صرف الوجود[۱۴۷] این است که غرض مولا- به وجود این طبیعت تعلّق گرفته است. حال اگر یک فرد تحقق پیدا کند، غرض مولا حاصل شده است و اگرچند فرد با یکدیگر هم تحقق پیدا کنند، غرض مولا حاصل شده است. حتی اگر جمیع افراد در آن واحد تحقّق پیدا کنند، غرض مولا حاصل شده است، البته نه به لحاظ حصول همه افراد، بلکه به لحاظ این که صِرف الوجود در خارج تحقّق پیدا کرده است. بنا بر این فرض، مکلّفین باید به دفن میّت جامه عمل بپوشانند، خواه یک نفر از آنان اقدام کند یا بیش از یک نفر. درهرصورت، غرض مولا حاصل شده است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۹۳

۳- مراد از «مجموع من حیث المجموع» این باشد که همه مکلفین باید اقدام به انجام دادن یک عمل بنمایند. به گونه‌ای که عمل واحد، اضافه به همه مکلّفین پیدا کند. این احتمال در مورد «مجموع من حیث المجموع» احتمال درستی نیست، زیرا: اولًا: در بعضی از موارد واجب کفائی- مثل دفن میّت- تحقّق چنین معنایی امکان ندارد. ثانیاً: کسی در واجب کفائی ملتزم به این معنا نشده است. نتیجه: مکلّف بودن «مجموع من حیث المجموع» در واجب کفائی، به هرگونه‌ای که تصویر شود، یا نادرست است و یا به احتمالات دیگری رجوع می‌کند که بزودی پیرامون آن بحث خواهیم کرد.

احتمال دوّم: مکلّف در واجب کفائی، «واحد غیر معین از مکلّفین» باشد

یعنی بگوییم: «مکلف، یک نفر است ولی غیر معین است». در اینجا به دو نکته باید توجه داشت: ۱- مراد از واحد غیر معین، «مفهوم واحد غیر معین» نیست بلکه مراد «مصداق واحد غیر معیّن» است. ۲- در اینجا «غیر معین» گفته می‌شود نه «غیر معلوم» ممکن است

چیزی به حسب واقع، معیّن باشد ولی برای ما معلوم نباشد، مثل موارد علم اجمالی. در انائین مشتبهین، که یکی از آنها خمر است، از نظر واقعیت، خمر متعیّن است ولی برای ما مجهول است یعنی ما نمی‌دانیم که آن واحـد معیّن واقعی کدام است. حال در ما نحن فیه این «واحد غیر معین» از نظر واقع هم هیچ‌گونه تعیّن و تشخّصی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۹۴

بررسـی احتمال دوّم: این احتمال نمی‌تواند درست باشد و اسـتحاله و بطلان آن در فلسفه ثابت شده است. در فلسفه ثابت شده است که وجود و تحقق در خـارج، مسـاوق با تشـخّص و تعیّن است و معنا نـدارد که یک موجود خارجی- با وصف وجودش در خارج- هیچ‌گونه تشخّص واقعی نداشته باشد.[۱۴۸] به بیـان دیگر: مـا نمی‌تـوانیم بین این دو مطلب جمع کنیم که از طرفی بگوییم: «مکلف در واجب کفـائی، حقیقت و واقعیت «أحـد المکلفین»[۱۴۹] اسـت» و از طرفی برای «أحـد المکلفیـن» وصـف «غیر المعین» را مطرح کنیم. چنین چیزی از نظر فلسفه امکان ندارد.

احتمال سوّم: مکلّف در واجب کفائی «واحد مردّد از مکلّفین» باشد.

[۱۵۰] فرق بین «واحـد غیر معین» و «واحـد مردّد» این است که در «واحـد غیر معین»- بـا قطع نظر از اسـتحاله آن- شـیء مـورد نظر، واقعیت دارد ولی تعیّن ندارد. امّا «فرد مردّد»، علاوه بر واقعیت داشـتن، دارای تشـخّص و تعین هم هست ولی در این که «آیا مضاف الیه آن کدام یک از این افراد است؟» مردّد می‌باشد. به عبارت دیگر: در «واحد مردّد» نوعی تشـخّص وجود دارد ولی تردید و ابهام آن از ناحیه طرف اضافه این تشخص است. پس «واحد مردّد»، نسبت به «واحد غیر معین» یک قدم از استحاله دورتر است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۹۵

بررسـی احتمـال سوّم: بـه نظر مـا اگرچه «واحـد مردّد» نسبت به «واحـد غیر معین» دورتر از اسـتحاله است ولی در عین حـال دارای استحاله است.[۱۵۱] زیرا اراده تشـریعیه هماننـد اراده تکـوینیه اسـت. تشـخّص اراده تکـوینیه بـه مراد اسـت و عقلًا و وجـداناً کسـی نمی‌توانـد بگویـد: «من اراده تکـوینیه دارم ولی مرادم معلـوم نیست و مردّد بین یکی از این دو امر است». در بـاب اراده تشـریعیه هم همین‌طور است. بیـان دیگر: همان‌طور که قوام اراده تکوینیه به اراده، مریـد و مراد است و همه این‌ها بایـد متعیّن باشـند و هیچ‌کـدام نمی‌توانند مردّد باشند، در بعث و اراده تشریعیه هم باید سه جهت «مولای بعث‌کننده، مبعوث و مبعوث الیه» تحقق داشته باشند. و در هیچ‌کـدام از آنها نمی‌تواند تردیدی وجود داشـته باشد. بنابراین در واجب کفائی نمی‌توان مردّد بودن مکلّف- که طرف اضافه بعث مولا است- را پذیرفت.

احتمال چهارم: مرحوم نائینی معتقد است که مکلّف در واجب کفائی، «صِرف الوجودِ مکلّف» است

و «صـرف الوجود» هم می‌توانـد با یک فرد تحقق پیـدا کنـد، هم با افراد متعدد مقارن با یکدیگر و هم با جمیع افراد، در صورتی که در آنِ واحـد تحقق پیـدا کننـد. امّـا مکلّف در واجب عینی عبـارت از «وجود ساری مکلّف»[۱۵۲] است. مقصود از «وجود سـاری»، وجودی است که در همه افراد طبیعت جریان دارد.

مرحوم نائینی می‌گوید: در ارتباط با مکلّف، بین «أقیموا الصلاة» و «ادفنوا المیّت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۹۶

المسلم» فرق است. مکلّف در «أقیموا الصـلاة»، وجود ساری مکلّف (/ همه مکلّفین) می‌باشد ولی در «ادفنوا المیت المسـلم»، صرف

الوجود مکلّف است که هم با یک وجود سازگار است، هم با ده وجود و هم با همه وجودات طبیعت.

احتمال پنجم:[۱۵۳] فرق بین واجب عینی و واجب کفائی در ارتباط با مکلّف به است،

به این گونه که در واجب کفائی، قید مباشرت دخالت ندارد ولی در واجب عینی دخالت دارد. مثلًا «أقیموا الصلاة» که واجب عینی را مطرح می‌کند می‌گوید: «بر همه شما مکلّفین لازم است که مباشرتاً نماز یومیّه را اتیان کنید». امّا در «ادفنوا المیت المسلم»، که واجب کفائی را مطرح می‌کند، قید مباشرت دخالتی در مأمور به ندارد، هرچند مکلّف در مورد دفن میت، همه افراد مکلّفین می‌باشند. مؤید ی که برای این احتمال مطرح شده این است که بسیاری از بزرگان معتقدند اگر اصل وجوب چیزی محرز باشد ولی عینی و کفائی بودن آن مردّد باشد، آن را باید حمل بر واجب کفائی کرد. قائلین به احتمال پنجم می‌گویند: این حرفی که بزرگان مطرح کرده‌اند، هیچ وجهی ندارد جز این که در واجب عینی قید مباشرت مدخلیت دارد، امّا در واجب کفائی مدخلیّت ندارد. و شک در عینیت و کفائیت، گویا به شک در وجود قید مباشرت و عدم وجود آن برگشت می‌کند. و روشن است که مقتضای اصالهٔ الاطلاق در اینجا حمل بر «وجوب کفائی» است، چون واجب کفائی بدون قید مباشرت و واجب عینی همراه با قید مباشرت است. البته این حرف در مباحث گذشته مورد اشکال مرحوم آخوند واقع شد و ایشان

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۹۷

عقیده داشتند مقتضای اصالهٔ الاطلاق حمل بر عینیّت است، زیرا عینیت، دارای اطلاق و کفائیت دارای تقیید است. اطلاقی که در واجب عینی وجود دارد این است که- مثلًا- مکلّف باید نماز ظهر را بخواند، خواه دیگری بخواند یا نخواند، امّا در باب واجب کفائی، دفن میت در صورتی بر مکلّف واجب است که دیگران آن را انجام نداده باشند. ما در آنجا حرف مرحوم آخوند را مورد مناقشه قرار داده و گفتیم: از راه اصالهٔ الاطلاق نمی‌توان عینی بودن واجب را استفاده کرد. بنابراین در ما نحن فیه باید مسئله را با قطع نظر از مؤید مذکور، مورد بررسی قرار دهیم.

تحقیق در مورد واجب کفائی

از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما در باب واجب کفائی با دو احتمال روبرو هستیم: ۱- اختلاف واجب عینی و واجب کفائی در ارتباط با مکلّف باشد و مکلّف در واجب عینی «وجود ساری مکلّف» و در واجب کفائی «صرف الوجود مکلّف» باشد. ۲- اختلاف واجب عینی و واجب کفائی در ارتباط با مکلّف به باشد. یعنی مکلّف به در واجب عینی مقید به قید مباشرت است ولی در واجب کفائی مقیّد به این قید نیست. تحقیق در مسئله این است که ما دلیلی بر یکنواخت بودن همه اقسام واجب کفائی نداریم. بلکه ممکن است بعضی را از طریقی و بعضی دیگر را از طریق دیگر حل کنیم. این معنا اگرچه ابتداءً بعید به نظر می‌آید،[۱۵۴] ولی مقتضای تحقیق این است که

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۹۸

تصویر واجبات کفائی به یک صورت نیست. ما وقتی اقسام واجب کفائی را در نظر می‌گیریم ملاحظه می‌کنیم که واجبات کفائی به سه قسم تصویر می‌شود.[۱۵۵] قسم اوّل: طبیعتی که به عنوان مأمور به قرار گرفته بیش از یک مصداق نداشته باشد.[۱۵۶] مثلًا طبیعت دفن میّت متعلق حکم قرار می‌گیرد ولی این طبیعت دارای یک مصداق است و قابل تکرار نیست. مثال روشن‌تر آن مسأله

«سبّ النبی صلی الله علیه و آله» است که در فقه مطرح است. اگر کسی- نعوذ باللّه- پیامبر صلی الله علیه و آله را سبّ کند، باید به قتل برسد و قتل او به عنوان واجب کفائی است و حتی نیاز به اذن حاکم شرع هم ندارد. قتل شخص سبّ‌کننده، به عنوان یک طبیعت و ماهیت متعلق حکم قرار گرفته امّا در مورد شخص سبّ‌کننده، بیش از یک مصداق تصور نمی‌شود و با تحقّق قتل او، موضوع منتفی می‌شود. آیا تصویر واجب کفائی در این قسم چگونه است؟ آیا کدام یک از دو احتمال باقی مانده در واجب کفائی، در اینجا جریان دارد؟ احتمال اوّل [۱۵۷] این بود که اختلاف واجب عینی و واجب کفائی در ارتباط با مکلّف باشد و مکلّف در واجب عینی «وجود ساری مکلّف» و در واجب کفائی «صِرف الوجود مکلّف» باشد. «صرف الوجود مکلّف» هم با مکلّف واحد سازگار است و هم با مکلّف متعدد و هم با جمیع مکلّفین.[۱۵۸] آیا مولایی که غرضش از بعث و تکلیف، عبارت از انبعاث و تحت تأثیر قرار گرفتن

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۱۹۹

مکلّف است چگونه ممکن است بخاطر طبیعتی که بیش از یک مصداق ندارد و قابل تعدّد نیست و با یک یا چند مکلّف معدود قابل تحقّق است، جمیع مکلّفین را بعث و تحریک کند؟ چنین چیزی از نظر عقلاء غیر قابل قبول است. از اینجا پاسخ احتمال دوم هم معلوم می‌شود. احتمال دوّم این بود که اختلاف بین واجب عینی و کفائی در ارتباط با مکلّف به باشد یعنی مکلّف به در واجب عینی مقیّد به قید مباشرت بوده ولی در واجب کفائی چنین قیدی ندارد. می‌گوییم: قبول کردیم که مکلّف به در واجب کفائی مقیّد به قید مباشرت نبوده و با عمل دیگران هم تحقّق پیدا می‌کند ولی در عین حال چه مناسبتی دارد که همه مکلّفین برای انجام آن بعث و تحریک شوند؟ آیا صحیح است که همه مکلّفین را به کشتن یک نفر تحریک کنند؟ این مسأله‌ای است که عقلاء نمی‌پذیرند. در نتیجه هیچ‌یک از دو احتمال مذکور در بحث واجب کفائی قابل قبول نیست. به نظر می‌رسد برای حل مشکل در این قسم از واجب کفائی دو راه وجود دارد: راه اوّل: راهی است که در ارتباط با واجب تخییری مطرح کردیم و آن راه این بود که گاهی غرض مولا واحد است ولی برای رسیدن به آن غرض، چند راه وجود دارد که هیچ سنخیتی بین آنها وجود ندارد امّا همه آنها در حصول غرض مولا یکسان بوده و اولویتی بین آنها تحقّق ندارد، مثل خصال کفّاره افطار عمدی ماه رمضان. در این صورت مولا راهی غیر از مطرح کردن واجب تخییری با «أو» و امثال آن ندارد. در مسائل عقلائیه هم همین‌طور است. مثلًا فرزند مولا مریض است و مولا می‌خواهد عبدش او را به دکتر ببرد و- برفرض- دو دکتر متخصص هم وجود دارند که هیچ‌کدام اولویتی بر دیگری ندارند، در این صورت می‌گوید: «این بچه را پیش این دکتر یا آن دکتر ببر». و مولا- راهی غیر از این هم ندارد. امّا عبد در مقام امتثال مخیّر است و به تعبیر ما: واجب، واجب تخییری است. نظیر همین حرف را در ارتباط با واجب کفائی نیز مطرح می‌کنیم. مثلًا فرض می‌کنیم مولا دارای دو عبد است که در انجام مأموریت مولا فرقی بین آن دو نیست و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰۰

مولا هم می‌خواهد فرزندش معالجه شود، اگر بگوید: «یکی از شما دو عبد این بچه را به دکتر ببرید» اینجا نه مسأله «صرف الوجود» و نه مسأله «جمیع مکلّفین»- یعنی «هر دو عبد»- مطرح است. بلکه این سنخ خاصّی است. البته سنخ خاص بودن در واجب تخییری به لحاظ مکلّف به و در واجب کفائی به لحاظ مکلّف است. در ما نحن فیه شارع مقدس می‌خواهد کسی که پیامبر صلی الله علیه و آله را سبّ کرده به قتل برسد ولی آیا چه کسی او را به قتل برساند؟ شارع ملاحظه می‌کند که همه مکلّفین در این زمینه یکسانند و ترجیحی در کار نیست، لذا می‌گوید: «یکی از شما مکلّفین این کار را انجام دهید» پس تکلیف، متعلّق به همه مکلّفین است ولی نوعی تخییر در ارتباط با مکلّف مطرح است که به سنخ خاصی با کلمه «أو» و امثال آن تحقق پیدا می‌کند. راه دوّم: فرق بین واجب عینی و واجب کفائی را تقیید در ارتباط با تکلیف بدانیم.[۱۵۹] همان حرفی که مرحوم آخوند مطرح کرده و خواستند از اطلاق، واجب عینی را استفاده کنند. ما اگرچه این استفاده مرحوم آخوند را قبول نکردیم ولی اصل کلام ایشان قابل قبول است که ما

اطلاق را در ارتباط با واجب عینی و تقیید را در ارتباط با واجب کفائی بدانیم و بگوییم معنای «أقیموا الصلاة» این است که همه مکلّفند صلاة را اقامه کنند و این تکلیف دارای اطلاق است یعنی خواه دیگری صلاة را انجام داده باشد یا انجام نداده باشد. امّا در واجب کفائی یک قید وجود دارد. دفن میّت واجب است، مشروط به این که دیگری دفن را در خارج انجام نداده باشد، ولی اگر دیگری انجام داد، دیگر کسی مکلّف نیست، زیرا قید و شرط آن حاصل نیست. این راه هم قابل قبول است هرچند راه قبلی بهتر است. قسم دوّم: طبیعتی که به عنوان مأمور به قرار گرفته، دارای مصادیق متعدّدی باشد، ولی آنچه غرض مولا را تحصیل می‌کند، یکی از مصادیق است. به عبارت دیگر: تنها یکی از وجودات این طبیعت است که مصلحت لازم الاستیفاء دارد و محصّل

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰۱

غرض مولاست. و وجودات دیگر با این که امکان تحقق دارند- و چه‌بسا رجحان هم داشته باشند- ولی نقشی در ارتباط با تحقّق آن مصلحت لازم الاستیفاء ندارد. مثلًا صلاة بر میّت، امری است که تعدّد در وجود آن امکان دارد و حتی اگر همه مکلّفین را هم ملاحظه کنیم که تدریجاً بخواهند بر میّت واحدی نماز بخوانند، ممکن است. ولی آنچه در ارتباط با میّت مسلمان، مطلوب مولاست و غرض وجوبی مولا به آن تعلّق گرفته، عبارت از «صلاة واحد» است. یعنی یک مصداق از طبیعت مأمور به در حصول غرض مولا کفایت می‌کند. بله بقیّه افراد دارای رجحان بوده و مستحب می‌باشند. آیا کدام یک از دو احتمال باقی مانده در واجب کفائی در اینجا جریان دارد؟ احتمال اوّل ۱۶۰] این بود که اختلاف واجب عینی و کفائی در ارتباط با مکلّف باشد و مکلّف در واجب عینی «وجود ساری مکلّف» و در واجب کفائی «صرف الوجود مکلّف» باشد.[۱۶۱] بر اساس این احتمال باید گفت: «از طرفی غرض مولا بیش از یک نماز بر میّت نیست و از طرفی صِرف الوجود مکلّفین را نسبت به آن تحریک کرده است. و صِرف الوجود مکلّفین هم با مکلّف واحد تحقّق پیدا می‌کند و هم با مکلّف متعدّد و هم با جمیع مکلّفین. ولی این حرف، عقلایی نیست. عقلاء می‌گویند: چه معنایی دارد که به خاطر یک نماز بر میّت- که یک نفر یا چند نفر معدود می‌توانند انجام دهند- مولا بیاید همه مکلّفین را نسبت به آن تحریک کند؟ از اینجا پاسخ احتمال دوّم هم معلوم می‌شود. احتمال دوّم این بود که اختلاف بین واجب عینی و کفائی در ارتباط با مکلّف به باشد، یعنی مکلّف به در واجب عینی، مقیّد به قید مباشرت بوده ولی در واجب کفائی چنین قیدی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰۲

می‌گوییم: درست است که واجب کفائی مقیّد به مباشرت نبوده و با عمل دیگران هم تحقّق پیدا می‌کند ولی در عین حال چه مناسبتی دارد که همه مکلّفین برای انجام صلاة بر میّت- که یک فرد آن محصّل غرض مولاست- تحریک شوند؟ این مسأله‌ای است که عقلاء نمی‌پذیرند. پس در این قسم از واجب کفائی ۱۶۲] نیز نمی‌توان هیچ‌یک از دو احتمال باقی مانده در واجب کفائی را پذیرفت بلکه در اینجا نیز ناچاریم یکی از دو راهی را که در مورد قسم اوّل بیان کردیم مطرح نماییم، زیرا این قسم هم برگشت به همان قسم اوّل می‌کند با این تفاوت که در دفن میّت امکان تعدّد وجود نداشت ولی در صلاة بر میّت امکان تعدّد وجود دارد. امّا از نظر این که واجب کدام است فرقی وجود ندارد. قید «یک بار» در خود «دفن میّت» وجود دارد ولی در مورد «صلاة بر میّت» باید آن را اضافه کنیم. در نتیجه برای حلّ این قسم از واجب کفائی، یا مسئله را شبیه واجب تخییری حل می‌کنیم و می‌گوییم: «واجب کفائی- همانند واجب تخییری- سنخ خاصی از وجوب است ولی خصوصیت سنخی واجب تخییری در ارتباط با مکلّف به و خصوصیت سنخی واجب کفائی در ارتباط با مکلّف است». و یا می‌گوییم: «در واجب عینی، وجوب دارای اطلاق است، یعنی خواه این واجب از غیر تحقّق پیدا کرده باشد یا نه. ولی در واجب کفائی قید دارد یعنی وجوب مقیّد به عدم صدور از غیر است. بنابراین اگر این واجب از غیر صادر شد، دیگر وجوب آن باقی نخواهد ماند». این حرف از کلمات مرحوم آخوند استفاده می‌شود و حرف خوبی است، اگرچه نتیجه‌ای که ایشان خواستند از اطلاق بگیرند- و در دوران بین عینیّت و کفائیت، حمل

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰۳

بر عینیّت می کردنـد- مورد قبول ما نبود. البته راه اوّل بهتر از این راه است. قسم سوّم: طبیعتی که به عنوان مأمور به قرار گرفته دارای مصادیق متعدّد باشد ولی آنچه محصّل غرض مولاست «صِـرف الوجود طبیعت» است. به این کیفیّت که اگر مأمور به در ضـمن یک فرد تحقّق پیـدا کرد، همـان فرد، محصّل غرض مولا باشـد و اگر در ضـمن ده فرد تحقّق پیـدا کرد، همان ده فرد محصِّل غرض مولا باشـد و اگر در ضـمن همه افرادش تحقّق پیـدا کرد، همه افراد در حصول غرض مولا نقش دارنـد. ما اگرچه مثالی شـرعی برای این قسم از واجب کفـائی پیـدا نکردیم ولی تصـویر آن را نمی‌توانیم انکـار کنیم. بله اگر مثـالی برای آن پیـدا کردیم تردیـدی نخواهیم داشت که عنوان این مثال عنوان واجب کفائی خواهـد بود. آیا کـدام یک از دو احتمال باقی مانده در واجب کفائی در اینجا جریان دارد؟ در اینجـا می‌توانیم احتمال اوّل ۱۶۳] را پیـاده کرده بگوییم: همـان‌طور که مکلف به عبارت از «صـرف الوجود طبیعت» است، مکلّف هم «صِـرف الوجود مکلّف» است، یعنی اگر یـک مکلّف، به ایجـاد یـک فرد از افراد طـبیعت قیـام کرد، هم صِـرف الوجود طبیعت حاصل شـده و هم صـرف الوجود مکلّف. و نیز اگر صـد فرد از مکلّف، به ایجاد صـد فرد از افراد طبیعت اقـدام کردنـد، هم صِرف الوجود طبیعت حاصل شده و هم صِرف الوجود مکلّف.

و حتی اگر جمیع افراد مکلّفین به ایجاد جمیع افراد طبیعت قیام کننـد و هرکـدام فردی را انجام دهنـد، باز هم مانعی نـدارد. خلاصـه بحث واجب کفـائی از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که: اولًا: احتمالا-تی که در مـورد حقیقت واجب کفـائی مطرح گردیـد، پنج احتمال بود که سه احتمال آن مورد قبول قرار نگرفت و دو احتمال باقی ماند. ثانیاً: واجب کفائی از نظر تصویر بر سه قسم بود:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰۴

در قسم اوّل و دوّم آن هیچ‌یک از دو احتمال باقی مانده در واجب کفائی جریان نداشت و ما ناچار شدیم برای حلّ اشکال آن، راه دیگری مطرح کنیـم که در این زمینه دو راه حلّ ارائه کردیم: یکی از راه واجب تخییری و تشـبیه آن به واجب تخییری و دیگری از راه اطلاقی که مرحوم آخوند مطرح کردند. امّا در ارتباط با قسم سوّم از واجب کفائی، احتمال اوّل قابل پیاده شدن بود. و ما گفتیم: «هیـچ بُعدی ندارد که بعضـی از اقسام واجب کفائی راه حلّی غیر از اقسام دیگر داشـته باشد». و اگر این مطلب را از ما قبول نکردید می گوییم: «آن قسم از واجبـات کفائی که در شـرع دارای مثال هسـتند، راه حلّشان یکنواخت است و قسم سوّم- که راه جـداگانه‌ای دارد- مثالی شرعی برای آن پیدا نکردیم».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰۵

واجب موقّت و غیر موقّت

اشاره

یکی از تقسیماتی کـه برای واجب مطرح است تقسیم آن به «واجب مـوقّت و واجب غیر مـوقّت»[۱۶۴] و تقسیم واجب مـوقّت به «مضیّق و موسّع» است. قبل از شروع بحث مقدمه ای مطرح می کنیم: موضوع برای احکام عبارت از فعل مکلّف است، یعنی فعلی که عامل آن عبارت از مکلّف است. روشن است که عملی که اضافه به مکلّف دارد در شئون مادّی- از نظر احتیاج به زمان و احتیاج به مکـان- تـابع خود مکلّف است. همـان‌طور که خود مکلّف در ظرف زمانی خاص و ظرف مکانی خاصّ‌ی واقع است، آنچه اضافه به مکلّف دارد و از او صادر می‌شود نیز نمی‌توانـد از زمان و مکان جدا باشد. ما فعلًا در مورد زمان بحث می کنیم و مرحوم آخوند این معنا را در عبارتی کوتاه این گونه مطرح می کنـد: «و إن کان الزمان ممّا لا بدّ منه عقلًا فی الواجب ...».[۱۶۵] بر این اساس می گوییم:

در عین این که عمل مکلّف حتماً بایـد در زمانی واقع شود، ولی گاهی زمان- به عنوان زمان- نقشـی در مصـلحت مترتب برآن فعل مکلّف- که لازم الاستیفاء

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰۶

است- نـدارد، یعنی اگرچه جـدایی بین زمـان و فعـل مکلّف امکـان نـدارد ولی- فرضاً- اگر امکان داشت که صـلاتی در غیر ظرف زمان تحقّق پیـدا کنـد، آثار معراجیّت و قربانیّت و ... برآن مترتب می‌شد. این قسم از واجب مصداق روشـنی برای واجب غیر موقّت است. ولی گـاهی زمان در حصول غرض مولا نقش دارد که این خود بر دو قسم است: ۱- زمان بما هو زمان در حصول غرض مولا نقش داشـته باشـد ولی خصوصـیات زمـانیه- مثل فلان ماه و فلان روز و فلان موقع بودن- هیـچ‌گونه دخالتی در حصول غرض مولا نداشته باشد. ۲- زمـان با خصوصـیات زمانیه‌اش دخالت در حصول غرض مولا داشـته باشـد. به نظر می‌رسـد که قسم اوّل، مصـداق برای واجب غیر موقّت باشـد، چون ظـاهر این است که مراد از واجب موقت، واجبی است که همـان‌طور که وجوبش به دست شارع است، تبیین وقت و زمـانش هم برعهـده شارع باشـد، به گونه ای که اگر شارع توقیت آن را بیان نکنـد ما نمی‌توانیم آن را به دست آوریم. اگر شارع برای ما وقت نماز ظهر را معین نمی‌کرد، ما از کجا می‌توانستیم به آن پی ببریم. امّا در جایی که اصل زمان به نحو اطلاق مـدخلیت در حصـول غرض شـارع دارد، برای شـارع بیـان یـک چنیـن چیزی لازم نیسـت، زیرا شـارع می‌دانـد که این عمل نمی‌توانـد در ظرفی خـارج از زمـان تحقّق پیـدا کنـد. در نتیجه شـارع از نظر زمـان غرض خودش را حاصـل شـده می‌بینـد و در این صورت نه تنها نیازی به تبیین آن وجود نـدارد بلکه چه‌بسا تبیین آن بـدون فایـده و لغو بوده و منافات با حکمت شارع داشـته باشـد. بنابراین از طرفی متشـرعه آن‌گونه اسـتفاده می‌کنند که در واجب موقت، هم اصل وجوب و هم خصوصـیات زمانی آن باید از ناحیه شارع بیان شود و از طرفی اگر زمان- بما هو زمان- در واجب نقش داشـته باشد نیازی به بیان شارع در مورد زمان نیست. و ما وقتی این دو را کنـار هم می‌گـذاریم نتیجه می‌گیریم که اگر زمـان- بمـا هو زمان- در واجب نقش داشـته باشـد، واجبْ غیر موقّت است. پس واجب غیر موقّت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰۷

دارای دو فرد اسـت البته فرد اوّل آن روشن‌تر است. از اینجـا معلـوم می‌شـود که در واجب مـوقّت، دو خصوصـیت اعتبـار دارد: تقیّد واجب به زمان و لزوم تبیین خصوصیت زمانی توسط شارع.

اقسام واجب موقّت

واجب موقّت بر دو قسم است: موسع و مضـیّق. اگر زمان خاصـی که شارع به عنوان قید برای واجب در نظر می‌گیرد، بیش از زمانی باشـد که خود واجب نیـاز دارد- مثـل صـلاهٔ- چنین واجبی را واجب موسّع می‌نامنـد، مثلًا وقتی که برای صـلاهٔ ظهر قرار داده شـده چنـدین برابر وقتی است که صـلاهٔ ظهر به آن نیـاز دارد. و اگر زمـان خاصـی که شـارع به عنوان قیـد برای واجب در نظر می‌گیرد، مسـاوی بـا زمانی باشـد که خود واجب نیاز دارد- مثل صوم- چنین واجبی را واجب مضـیّق می‌نامنـد. وقتی که برای روزه قرار داده شده، از اوّل طلوع فجر تا غروب آفتاب است، بدون یک دقیقه کمتر یا زیادتر.

اشکال در مورد واجب موسّع

بعضی از علماء- مخصوصاً از علمای عامه- تصویر واجب موسّع را محال دانسته و معتقدند زمانی که شارع به عنوان قید برای واجب در نظر می گیرد، نمی‌تواند بیش از مقدار زمانی باشد که خود واجب به آن نیازمند است، زیرا- مثلًا- در مورد نماز ظهر اگر نسبت به هر جزئی از اجزاء زمان سؤال شود که آیا نماز ظهر در این جزء واجب است یا نه؟ اگر گفته شود: «واجب است» می گوییم: «این چه واجبی است که ترک آن جایز است». پس ناچاریم بگوییم: «واجب نیست» و این همان چیزی است که ما- یعنی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰۸

قائلین به استحاله- می گوییم». پاسخ اشکال: در واجبات موسّع، عنوان اوّل وقت، وسط وقت و آخر وقت مطرح نیست بلکه آنچه واجب است عبارت از انجام واجب در این وقت- محدود به دو حدّ- است. نماز ظهر باید بین دو حدّ زوال شمس و غروب شمس تحقّق پیدا کند لذا نمی‌توان روی اوّل وقت- به عنوان اوّل وقت- تکیه کرده و نماز را در خصوص آن موقع واجب دانست، همان‌طور که نمی‌توان روی وسط وقت- به عنوان وسط وقت- یا روی آخر وقت- به عنوان آخر وقت- تکیه کرد و نماز را در خصوص آن موقع واجب دانست. واجب عبارت از «صلاهٔ بین زوال و غروب» است و در هر لحظه‌ای که از ما در مورد واجب سؤال کنند، می گوییم: «واجب، عبارت از صلاهٔ بین زوال و غروب است». این مطلب علاوه بر این که تصویر واجب موسّع را درست می کند، دو نکته دیگر را نیز برای ما روشن می کند: ۱- آنچه معروف است که «واجب موسّع، در آخر وقت مضیّق می‌شود»، حرف درستی نیست زیرا واجب موسّع و واجب مضیّق، دو نوع از واجب موقّت هستند و امکان ندارد نوعی تبدّل به نوعی دیگر پیدا کند[۱۶۶] دلیلش این است که هر موقع- چه اوّل یا وسط یا آخر وقت- سؤال شود واجب چیست؟ جواب می‌دهیم: «صلاهٔ بین زوال و غروب». در آخر وقت، مکلّف به عوض نمی‌شود بلکه همان چیزی که در اوّل وقت به عنوان مکلّف به بود در آخر وقت هم همان چیز به عنوان مکلّف به است. تغییری که پیش آمده این است که تا قبل از آخر وقت، عقل ما را ملزم به انجام واجب نمی کرد ولی وقتی ملاحظه می کند که حدّ دوّم در حال فرا رسیدن است، ما را ملزم به انجام واجب می کند. چون واجب باید بین این دو حدّ واقع شود و الزام عقلی در آخر وقت، غیر از

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۰۹

تضییق واجب است. ۲- در واجبات موسّع، بیش از یک تکلیف نداریم و آن «وجوب اقامه صلاهٔ بین زوال تا غروب» است و این تکلیف- در ارتباط با الزام شارع- جنبه تعیینی دارد. امّا تخییر بین این که نماز را در اوّل وقت بخوانیم یا در وسط و یا در آخر آن، تخییر عقلی است. به تعبیر مرحوم آخوند: همان‌طور که بین افراد عَرْضیّه واجب- مثل این که در اوّل وقت، نماز را در این مسجد یا آن مسجد یا منزل و ... بخوانیم- تخییر عقلی وجود دارد بین افراد طولی و تدریجی آن نیز- که نماز را در اوّل وقت بخوانیم یا در وسط یا آخر- تخییر عقلی وجود دارد. عقل وقتی ملاحظه می کند که ظرفیت زمانیه‌ای که شارع قید برای مأمور به قرار داده، بیش از زمان مورد نیاز واجب است، حکم به تخییر می کند و اینجا ربطی به تخییر شرعی در مثل خصال کفّاره ندارد.

اشکال در مورد واجب مضیّق

بعضی در مورد واجب مضیّق اشکال کرده و تصویر آن را محال دانسته‌اند و گفته‌اند: «مولا چگونه می‌تواند ابتدای زمان را با اوّل فعل و انتهای زمان را با آخر فعل تطبیق دهد؟» پاسخ اشکال اوّلًا: مستشکل خیال کرده که مولا یک مولای غیر مطلع است. در حالی که فرض بحث ما مولای عالم و حکیم است. ثانیاً: همه واجبات به یک صورت نیستند. مثلًا در مورد نماز ممکن است انسان فکر

کنـد که برای یک نماز دو رکعتی نمی‌توان ظرف زمانی مضـیّق در نظر گرفت، به گونه‌ای که ابتدای نماز بر اوّل آن زمان و انتهای نمـاز بر آخر آن تطبیق کنـد، مخصوصـاً با توجّه به این که نحوه نماز خوانـدن مکلّفین- از جهت سـرعت و کنـدی و ...- با هم فرق دارد. امّا در مورد روزه چه مانعی دارد؟ این مسئله حتی در مورد عقلاء و موالی غیر

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱۰

حکیم هم ممکن است چه رسد به خداوند متعال. آیا مانعی دارد که یک مولای عادی عبد خودش را مأمور کند که در فلان فاصله زمـانی سـکوت کنـد؟ نتیجه بحث در مورد واجب موقّت از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که هم واجب موقّت امکان دارد و هم دو قسم آن یعنی موسّع و مضـیّق. علاـوه بر این، هر دو نوع واجب موقّت در شـرع واقع شـده است و «بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است». مـا ملاـحظه می‌کنیم که بین صـلاهٔ و صوم فرق وجود دارد. نمـاز، ظرف زمـانی‌اش بیشتر از زمـان مورد نیـاز برای واجب است ولی روزه ظرف زمانی‌اش مساوی با زمان مورد نیاز برای خود واجب است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱۱

آیا قضاء تابع اداء است؟

اشاره

یکی از مبـاحثی که در ارتبـاط بـا واجب مـوقّت مطرح است این است که اگر مکلّـف موفـق نشـود مـأمور به را در وقت مخصـوص خودش انجام دهـد- خواه از روی عمد باشد یا نسیان یا غیر آن- آیا همان دلیلی که بر اصل واجب موقّت دلالت می‌کند، بر قضای آن در خارج از وقت هم دلالت می‌کنـد؟[۱۶۷] به عبـارت دیگر: می‌خواهیم ببینیم آیا دلیل دالّ بر واجب موقت، بر تعـدّد مطلوب- یعنی اصـل مـأمور به و ایقـاع آن در وقت مخصـوص- دلاـلت می‌کنـد یـا بر وحـدت مطلوب؟ روشن است که اگر بر تعـدّد مطلوب دلاـلت کنـد- یعنی بخواهـد بگویـد: «مطلوب مولاـ دو چیز است: یکی اصـل نمـاز و دیگری وقوع آن در وقت مخصوص»- در این صورت چنـانچه مطلوب دوّم مولاـ تحقّق پیـدا نکرد، مطلوب اوّل به قوّت خودش بـاقی است. امّا اگر بر وحـدت مطلوب دلالت کند دیگر نمی‌توان وجوب قضاء در خارج وقت را از همان دلیل استفاده کرد، بلکه باید به سراغ دلیل دیگر رفت.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱۲

پاسـخ این است که دلیـل وجوب اداء، هیـچ دلاـلتی بر وجوب قضاء نـدارد و برای حکم به وجوب قضاء بایـد به دلیل دیگری- مثل «اقض ما فات کما فات»- استناد کنیم. دلیل ما بر این مطلب این است که وقت مانند سایر قیود معتبر در واجب است. اگر مولا گفت: «صلّ مع الطهارهٔ» نمی‌توان از این دلیل اسـتفاده کرد که اگر مکلّف، طهارت نداشت یا امکان طهارت وجود نداشت، مطلوبیت اصل صلاهٔ- یعنی ذات مقیّـد- به قوّت خودش باقی است. در باب مقیّـدات، مقیّـد، یک شـیء و دارای وحدت است و مراد از جزئیت در جمله: «تقیّدٌ جزءٌ» عبارت از جزئیت عقلیّه است و الّا مقیّـد هیچ‌گاه به مرکب برنمی‌گردد.[۱۶۸] در باب اجزاء مرکّب، ممکن اسـت کسـی قائل به وجوب ضـمنی هریک از اجزاء باشـد ولی در باب مقیّـد چنین چیزی مطرح نیست. کسـی نیامده بگوید: «در «صلّ مع الطهارهٔ» طهارت، مأمور به به همان امر صـلاتی است». کسانی هم که خواسـته‌اند طهارت را واجب بداننـد از باب مقدمیّت و وجوب غیری وارد شده‌اند نه این که آن را داخل در دایره متعلّق امر نفسی بیاورند. در نتیجه وقتی مقیّد به عنوان مأمور به واقع شود، چنانچه قیـد آن از بین برود، مجـالی برای بقـای امر به مقیّـد بـاقی نمی‌مانـد. «واجب موقّت» هم یکی از مصادیق «مأمور به مقیّـد» است و در

اصل تقیید و احکام آن با هم مشترکند.[۱۶۹] و همان‌طور که

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱۳

در «صلّ مع الطهارة» با از بین رفتن قید، امر هم از بین می‌رود، در «صلّ فی الوقت» هم با خارج شدن وقت، امر از بین می‌رود. پس دلالتی بر اتیان صلاۀ در خارج از وقت ندارد.[۱۷۰] و برای اثبات قضاء باید از دلیل خارج کمک گرفت.

استثنائی در کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند یک مورد را استثناء کرده که در حقیقت به عنوان استثنای منقطع بوده و از محدوده بحث‌های ما خارج می‌باشد. ایشان می‌فرماید: اگر واجب موقت دارای سه خصوصیت زیر باشد، دلیلی که بر واجب موقت دلالت می‌کند بر وجوب قضای آن در خارج از وقت هم دلالت می‌کند: خصوصیت اوّل: تقیّد مأمور به به وقت با دلیل منفصل واقع شده باشد، مثل این که اوّل بگوید: «أقیموا الصلاۀ» بدون این که سخنی از وقت به میان آورد. سپس با یک دلیل منفصل بگوید «این صلاۀ مامور به باید در ظرف زمانی خاصی تحقّق پیدا کند». خصوصیت دوّم: دلیلی که بر اصل وجوب مأمور به دلالت می‌کند، دارای اطلاق باشد، به گونه‌ای که ما بتوانیم در موارد شک در تقیید به آن تمسک کنیم.[۱۷۱] خصوصیت سوّم: دلیل منفصلی که به‌عنوان مقیّد مطرح است، دارای اطلاق نباشد، زیرا اگر اطلاق داشته باشد، اطلاق آن، مقدم بر اطلاق دلیل مطلق است. چون دلیل مقیّد هم خودش مقدم بر دلیل مطلق است و هم اطلاقش مقدّم بر اطلاق دلیل مطلق است. امّا اگر دلیل مقیّد، اطلاق نداشته باشد به اطلاق دلیل مطلق تمسک می‌کنیم.[۱۷۲]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱۴

مرحوم آخوند می‌فرمایند: اگر موردی پیدا شد که این سه خصوصیت را دارا باشد، دلیلی که بر اصل وجوب مأمور به دلالت می‌کند، بر وجوب اتیان آن در خارج وقت ۱۷۳] هم دلالت می‌کند. زیرا دایره تقیید دارای ابهام و اجمال است یعنی می‌خواهد مأمور به را به طور اجمال مقیّد به وقت کند نه این که به طور کلی و در همه موارد مقیّد به وقت باشد. و در چنین جایی مرجع ما همان «أقیموا الصلاۀ» خواهد بود که دارای اطلاق است و مقدمات حکمت در آن جریان دارد. و قدر متیقّن از دلیل تقیید جایی است که مکلّف بخواهد مأمور به را در وقت خودش انجام دهد.[۱۷۴]

بررسی استثنای مرحوم آخوند:

اشاره

این بیان مرحوم آخوند بیان درستی است ولی چنین چیزی از محلّ بحث ما خارج است و به صورت استثنای منقطع می‌باشد، زیرا ما می‌خواهیم ببینیم آیا برای اثبات وجوب در خارج از وقت، می‌توان به دلیل امر به موقت تمسک کرد یا نه؟ در حالی که مرحوم آخوند در اینجا به دلیل امر به موقّت تمسک نکرده‌اند، بلکه به «أقیموا الصلاۀ» تمسک کرده‌اند. صلاۀ در «أقیموا الصلاۀ» اگرچه موقّت است ولی تقییدش مبهم و مجمل است. بنابراین «أقیموا الصلاۀ» نمی‌تواند دلیل بر وجوب صلاۀ در خارج از وقت باشد، زیرا «أقیموا الصلاۀ» امر به موقّت نیست بلکه امر به طبیعت و ماهیت است و دلیل مقیّد منفصلی هم که دارد، مبهم است و به گونه‌ای نیست که

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱۵

بتواند دایره تقیید را به تمام موارد طبیعت سرایت دهد. لذا آن را کنار گذاشته و خود دلیل «أقیموا الصلاة» مطرح می‌شود و «أقیموا الصلاة» هم امر به موقّت نیست. در نتیجه امر به موقّت دلالت به وجوب اتیان واجب در خارج از وقت ندارد، همان‌طور که مفهوم هم ندارد که بگوید: «اتیان واجب در خارج از وقت، واجب نیست». آیا از طریق استصحاب می‌توان وجوب اتیان در خارج از وقت را اثبات کرد؟[۱۷۵] اکنون که دلیل امر به موقّت نتوانست وجوب اتیان واجب در خارج از وقت را ثابت کند آیا می‌توانیم به سراغ استصحاب رفته و- مثلًا- بگوییم: «قبل از غروب شمس، نماز ظهر و عصر واجب بود، اکنون که غروب شمس تحقّق پیدا کرد و نماز ظهر و عصر در وقت خودش اتیان نشد، در بقاء و عدم بقای وجوب برای نماز ظهر و عصر شک می‌کنیم پس حالت سابقه یقینیه را استصحاب می‌کنیم»؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا مقدمه‌ای مطرح می‌کنیم:

مقدمه: یکی از ارکان استصحاب این است که در باب استصحاب باید قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه از جهت موضوع و محمول متّحد بوده

و اختلاف آنها فقط از ناحیه زمان باشد، زیرا دلیل اساسی در باب استصحاب، روایات صحیح و معتبر «لا تنقض الیقین بالشک» است. در ارتباط با این روایات، آنچه فعلًا به بحث ما مربوط می‌شود، وجود کلمه «یقین» و کلمه «شک» است. یقین و شک باید به یک امر تصدیقی- یعنی قضیه- تعلق بگیرد و امر تصوری- موضوع تنها یا محمول تنها- نمی‌تواند متعلق یقین یا شک قرار گیرد. حتی در جایی که یقین به وجود زید پیدا کنیم، متیقّن ما عنوان قضیه دارد، یعنی گفته می‌شود: «أیقنت بأنّ زیداً موجود». در مورد شک هم همین‌طور است. لذا در باب استصحاب- چه در مورد احکام و چه در مورد موضوعات- همواره دو قضیه مطرح است. و چون در روایت از عنوان «نقض» استفاده شده، می‌فهمیم که این دو قضیه باید- از جهت موضوع و محمول- وحدت داشته و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱۶

شک و یقین به لحاظ زمان مطرح باشد. مثلًا صبح لباس او نجس بوده و ظهر در بقاء نجاست همان لباس شک کند. موضوع در هر دو قضیه عبارت از ثوب و محمول عبارت از نجاست است و اختلاف آنها فقط به لحاظ زمان است که در هنگام صبح یقین به نجاست داشته و هنگام ظهر در آن تردید کرده است. و الا اگر یقین به نجاست ثوب و شک در نجاست فرش داشته باشد، عنوان نقض صدق نمی‌کند.

پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم:

در مسئله واجب موقّت، اتحاد قضیتین- که رکن جریان استصحاب است- وجود ندارد، زیرا برای جریان استصحاب، آنچه به عنوان متیقن مطرح شد، عبارت از وجوب صلاة بود. در حالی که «صلاة» به تنهایی واجب نشده بلکه همراه با قید «وقت» بر ما واجب شده است. بنابراین متیقّن عبارت از «صلاة مقید به وقت» است و این چیزی است که ما در بقاء آن تردیدی نداریم. بله تردید در بقاء آن در صورتی مطرح است که احتمال نسخ آن وجود داشته باشد. و احتمال نسخ، خارج از محلّ بحث ماست. بحث ما در این است که واجب موقتی در وقت خودش اتیان نشده، می‌خواهیم ببینیم آیا در خارج از وقت باید ذات مقیّد را اتیان کرد؟ خلاصه این که اگر گفته شود: «قضیّه متیقنه، وجوب صلاة مقیّد به وقت است» می‌گوییم: «ما در بقاء این وجوب تردیدی نداریم». و اگر گفته شود: «قضیه متیقّنه، اصل وجوب صلاة است»، می‌گوییم: «آنچه واجب شده، نماز مقید به وقت است نه اصل وجوب صلاة». به عبارت دیگر: آنچه را شک در بقایش داریم، حالت سابقه متیقّنه ندارد و آنچه که حالت سابقه متیقّنه دارد، تردیدی در بقایش نداریم. پس مجالی برای جریان استصحاب باقی نمی‌ماند.

اشکال: در فقه به موارد زیادی برخورد می‌کنیم که از نظر تقیید مشابه ما نحن فیه است و فقهاء در آن استصحاب را جاری می‌کنند، مثلًا دلیل می‌گوید: آب کُر اگر یکی از اوصاف سه‌گانه رنگ و بو و طعم آن به سبب ملاقات با نجاست تغییر کند،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱۷

چنین آبی محکوم به نجاست است. حال اگر تغیّر این آب به صورت خود به خود زایل شود، در مورد طهارت یا نجاست آن بحث شده است:[۱۷۶] محقّقین می‌گویند: «در اینجا می‌توانیم استصحاب نجاست را جاری کنیم». مستشکل می‌گوید: چه فرقی بین این مثال و ما نحن فیه وجود دارد؟ در هر دوی این‌ها موضوع حکم دارای قید است. در واجب موقت، «صلاهٔ مقیّد به وقت» به عنوان مأمور به و در این مثال «ماء مقید به تغیّر» به عنوان موضوع برای حکم به نجاست است. پس چطور شما در «ماء مقید به تغیّر» بعد از زوال تغیّرش استصحاب را جاری می‌کنید ولی در «صلاهٔ مقیّد به وقت» بعد از زوال وقتش استصحاب را جاری نمی‌کنید؟ پاسخ: بین این دو مثال فرق وجود دارد، زیرا حکم در مسأله «صلّ فی الوقت» حکم تکلیفی و در مثال ماء متغیر، حکم وضعی است و همین مقدار فرق می‌تواند اقتضاء کند که در جریان و عدم جریان استصحاب بین این دو فرق وجود داشته باشد. توضیح: یکی از بحث‌هایی که اخیراً مطرح کردیم این بود که «آیا احکام به طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟». در آنجا ما ثابت کردیم که احکام تکلیفیه به طبایع تعلق می‌گیرد و مقصود از طبایع هم نفس ماهیت است.[۱۷۷] از خصوصیات طبایع و عناوین این است که اگر دارای قید و وصفی باشند، امکان ندارد که این عناوین بر غیر مورد وصف انطباق پیدا کنند. اگر عنوان کلی «رجل» را مقیّد به «عالم» کرده و بگوییم: «أکرم رجلًا عالماً»، امکان ندارد که این عنوان مقیّد، به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱۸

غیر مورد وصف- یعنی رجل غیر عالم- تطبیق کند. همان‌طور که محال است شامل مرئه شود. در حقیقت، این قیدْ عنوان را محدود در دایره خودش می‌کند و بین مورد وصف و غیر آن از نظر مفهومی تباین پیدا می‌شود. حال با توجّه به مطلب فوق به سراغ ما نحن فیه می‌رویم: در ما نحن فیه، آن طبیعتی که متعلّق امر قرار گرفته، «صلاهٔ مقیّد به وقت» است، مثل «رجل مقیّد به عالم». همان‌طور که انطباق «رجل مقیّد به عالم» بر «رجل غیر عالم» محال است، انطباق «صلاهٔ مقیّد به وقت» بر «صلاهٔ خارج از وقت» هم محال است. بنابراین قضیّه متیقّنه عبارت از این است که «صلاهٔ مقیّد به وقت، به عنوان مأمور به است» و قضیّه مشکوکه عبارت از این است که «صلاهٔ خارج از وقت، به عنوان مأمور به است». و روشن است که بین این دو قضیّه اتحاد وجود ندارد. در باب استصحاب اگرچه ما اتحاد عرفی را کافی می‌دانیم و نیازی به اتحاد عقلی نمی‌بینیم ولی در اینجا همین اتحاد عرفی هم وجود ندارد. عرف با این که اهل مسامحه است و دقت‌های عقلی را ملاحظه نمی‌کند ولی در عین حال همان‌طور که «رجل عالم» را منطبق بر «رجل غیر عالم» نمی‌بیند، «صلاهٔ مقیّد به وقت» را هم منطبق بر «صلاهٔ خارج از وقت» نمی‌بیند. امّا در مسأله نجاست ماء متغیّر این گونه نیست، زیرا در آنجا حکم وضعی مطرح است و متعلّق در احکام وضعی عبارت از وجودات خارجیه است و همین امر موجب می‌شود که بتوانیم استصحاب را در مورد آن پیاده کنیم. بیان مطلب: در احکام تکلیفیه- همان‌طور که گفتیم- حکم روی نفس ماهیت رفته است و مسأله خصوصیات فردیه و حتی نفس عنوان وجود هم مطرح نیست، زیرا اگر قرار باشد پای وجود به میان آید، لازم می‌آید ابتدا طبیعت تحقّق پیدا کرده و سپس وجوب عارض برآن شود و چنین چیزی قابل قبول نیست، چون وجود در خارج ظرف سقوط تکلیف است و اگر بخواهد در متعلّق تکلیف اخذ شده باشد، لازم می‌آید که به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۱۹

عنوان عاملی برای سقوط تکلیف مطرح باشد. در حالی که در احکام تکلیفیه، به مجرد تحقّق مأمور به یا منهی عنه، امر و نهی ساقط می‌شود. امّا در باب احکام وضعیّه این گونه نیست، وقتی قرآن کریم می‌فرماید: «أحلّ الله البیع» و أحلّ به معنای حلیت وضعیه- یعنی حکم به صحت بیع- است، روشن است که آنچه صحیح است عبارت از بیعی است که در خارج تحقّق پیدا کرده است نه ماهیت

بیع. در مورد ماء متغیّر هم همین‌طور است. در ماء متغیّر، اگرچه «تغیّر» قیـدیت دارد و از این جهت فرقی با «وقت» در «صـلاهٔ مقیّد به وقـت» نـدارد، ولی از نظر حکـم فرق دارنـد. در مـورد صـلاهٔ حکـم تکلیفی مطرح است و متعلّق در حکم تکلیفی، نفس طـبیعت و ماهیت است، امّا در مورد «ماء متغیّر» حکم وضعی مطرح است و متعلّق حکم وضعی عبارت از وجود خارجی ماهیت است. در نتیجه در حکم تکلیفی، حکم از عناوین و ماهیّات به وجودات خارجیه ماهیت سرایت نمی‌کند ولی در احکام وضعیّه سرایت می‌کند بلکه در احکام وضعی، موضوع اصلی و متعلّق اصلی عبارت از وجودات خارجیه است. با توجه به آنچه گفته شد، وجه جریان استصحاب در مثال ماء متغیّر روشن می‌شود. اگر آب حوضـی- که به انـدازه کر است- با نجاست ملاقات کرده و متغیّر شـد و پس از مـدّتی به صورت خود به خود- بـدون ملاقـات بـا کرّ طـاهر- تغیّر آن برطرف شـد، آیـا این آب همان آب قبلی است یا غیر آن می‌باشـد؟ در اینجا حکم عقل با حکم عرف فرق می‌کنـد. عقل می‌گویـد: «این آب غیر از آب قبلی است. آب قبلی متغیّر بوده ولی این آب متغیّر نیست». امّا عرف می‌گوید: «این آب همان آب است» و با توجه به این که در باب استصـحاب، وحدت عرفی در نظر گرفته می‌شود، قضـیّه متیقّنه با قضـیّه مشـکوکه وحـدت پیدا کرده و استصـحاب جریان پیدا می‌کند. خلاصه این که در اینجا می‌توانیم بگوییم: «این آب همان آب است» در حالی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۲۰

که در «صلاهٔ مقید به وقت» فرض این است که صلاتی در وقت واقع نشده تا بخواهیم به آن اشاره کرده و بگوییم: «این صلاهٔ، همان صلاهٔ است». بلکه برای مطرح کردن قضـیّه متیقنه بایـد به کلّی اشاره کرده بگوییم: «نماز در وقت، واجب بوده و الآن ما شک داریم نماز خارج از وقت، واجب است یا نه؟». و روشن است که در اینجا عرف اتحادی بین دو قضیّه نمی‌بینید.

نتیجه بحث

از آنچه گذشت معلوم گردید که امر به موقت، دلالت ندارد بر این که اگر کسـی واجب موقت را در وقت خودش اتیان نکرد، باید خارج از وقت اتیان کند. همان‌طور که امر به موقت مفهوم ندارد که بگوید: «صـلاهٔ در خارج از وقت، واجب نیست» بلکه نسـبت به خارج از وقت ساکت است. بله، موردی را مرحوم آخوند اسـتثناء کردند که مورد قبول ما هم بود ولی ما گفتیم: «این اسـتثناء منقطع است» و اصولًا از بحث ما خارج است». و از طرفی از راه استصـحاب هم ما نتوانستیم وجوب واجب در خارج از وقت را اثبات کنیم. در این صورت چـاره‌ای نـداریم جز این که به سـراغ اصالـهٔ البراءهٔ رفته و حکم به عـدم وجوب در خـارج از وقت بنمـاییم. یادآوری می‌شود که این بحث با قطع نظر از ادلّه خاصی است که در بعضی از موارد- مانند صلاهٔ و صوم- مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۲۱

مقصد دوّم: نواهی

اشاره

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۲۳

آیا متعلّق نواهی امری عدمی است یا وجودی؟

اشاره

مرحوم آخوند و جمعی دیگر از اصولیین تقریباً اتفاق کرده‌اند بر این که هیئت «لاـ تفعل» بر طلب دلالت می‌کند[۱۷۸] و از این جهت فرقی با هیئت «افعل» ندارد و تفاوت آنها در ارتباط با مطلوب مولاست. مطلوب مولا در باب نواهی عبارت از «وجود طبیعت مأمور بها» است امّا این که آیا مطلوب مولا در باب نواهی عبارت از چیست؟

مورد اختلاف واقع شده است. بعضی آن را «ترک طبیعت»[۱۷۹] و بعضی «کفّ نفس از فعل منهی عنه» می‌دانند.[۱۸۰] روشن است که «ترک طبیعت»، امری عدمی و «کفّ نفس»، امری وجودی است. بر این اختلاف ممکن است کسی ثمره عملیه‌ای هم مترتب کند، چون اگر مطلوب مولا عبارت از «ترک طبیعت» باشد، دایره منهی عنه توسعه پیدا کرده و فرقی نمی‌کند که در نفس مکلّف، مقتضی برای ایجاد فعل منهی عنه وجود داشته باشد یا وجود

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۲۴

نداشته باشد. مثلًا وقتی مطلوب مولا عبارت از ترک شرب خمر باشد فرقی نمی‌کند که برای این مکلّف- با قطع نظر از نهی مولا- زمینه‌ای برای تحقق شرب خمر وجود داشته باشد یا این که اگر نهی هم نبود او به سراغ شرب خمر نمی‌رفت. بنابراین احتمال، نهی به هر دوی این‌ها متوجه می‌شود. امّا اگر منهی عنه عبارت از «کفّ نفس» بود، در جایی تحقق پیدا خواهد کرد که زمینه ارتکاب وجود داشته باشد و نهی به عنوان یک عامل بازدارنده مطرح شود.

تحقیق در ارتباط با متعلّق نواهی

این مبنا که «هیئت لاـ تفعل، بر طلب دلالت می‌کند»، اگرچه مورد تسالم مرحوم آخوند و دیگران قرار گرفته ولی به‌نظر ما مورد مناقشه است. واقعیت مسئله این است که بین امر و نهی، اختلافی ماهوی وجود دارد و در هیچ‌کدام از این دو، مسأله طلب مطرح نیست- نه طلب حقیقی و نه طلب انشائی-. و ما این مسئله را در بحث اوامر مورد بررسی قرار دادیم. در تکوینیات وقتی مولا می‌خواهد عبدش کاری را انجام دهد، دست او را می‌گیرد و با استفاده از قدرت خود او را وادار به انجام آن کار می‌کند. این را بعث تکوینی می‌نامند. هم چنین گاهی مولا می‌خواهد عبدش فلان کار را انجام دهد، با استفاده از قدرت خود جلوی او را گرفته و مانع از انجام آن عمل می‌شود که این را زجر تکوینی می‌نامند. امّا در تشریعیات وقتی مولا بخواهد عبد کاری را انجام دهد، به او فرمان می‌دهد و وقتی بخواهد آن کار را انجام ندهد، او را از آن کار نهی می‌کند که این را بعث و زجر اعتباری می‌گویند. واقعیت بعث اعتباری این است که مولاـ می‌خواهد عبدش عملی را انجام دهد ولی نمی‌خواهد او را به صورت تکوینی وادار به انجام آن عمل نماید بلکه می‌خواهد از

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۲۵

طریق امر و فرمان این کار انجام بگیرد و چه‌بسا مبعوث الیه او در خارج تحقّق پیدا نکند. و در اینجا مولاـ ملاحظه می‌کند که اطاعتش بر عبد لازم است عبد هم می‌بیند اطاعت مولا برای او لازم است و اگر دستور او را انجام ندهد از نظر عقل و عقلاء ملامت شده و استحقاق مجازات پیدا می‌کند. لذا مولا می‌آید امر صادر می‌کند و عبد با اختیار و اراده خود آن را انجام می‌دهد و گاهی هم مورد مخالفت قرار می‌گیرد. بنابراین حقیقت بعث اعتباری یک چنین چیزی است و- همان گونه که در باب اوامر تحقیق کردیم هیئت افعل برای همین بعث اعتباری وضع شده و مسأله طلب- چه حقیقی و چه انشائی- هیچ ارتباطی به هیئت افعل و اوامر ندارد.

در باب نواهی هم مسأله زجر اعتباری مطرح است و هیچ ربطی به مسأله طلب- چه حقیقی و چه انشائی- ندارد. مولا ملاحظه می‌کند اگر دستوری به عنوان «لا تشرب الخمر» صادر کند، وجوب اطاعت مولا به عنوان پشتوانه این نهی خواهد بود.
عبد هم ملاحظه می‌کند که اگر این نهی مولا را مخالفت کند، مورد ملامت عقل و عقلاء قرار گرفته و استحقاق عقوبت پیدا می‌کند. به‌همین‌جهت با صدور نهی از مولا، برای نوع مکلفین حالت انزجاری نسبت به منهی عنه به وجود می‌آید و عبد با اختیار و اراده خود از آن اجتناب می‌کند. با توجه به مطالب فوق درمی‌یابیم که اصولًا هیئت افعل و هیئت لا تفعل بر دو معنای متباین دلالت دارند. هیئت افعل برای «بعث اعتباری به سوی ایجاد طبیعت»[۱۸۱] و هیئت لا تفعل برای «زجر اعتباری از ایجاد طبیعت» وضع شده است. در باب اوامر، مولا می‌خواهد با فرمان «أقیموا الصلاهٔ» مکلّف را به سوی ایجاد نماز در خارج سوق دهد، البته سوق اعتباری نه تکوینی. امّا در باب نواهی، مولا می‌خواهد با فرمان «لا تشرب الخمر» مکلّف را از ایجاد شرب خمر در خارج بازدارد، البته بازداشتن اعتباری نه تکوینی. به عبارت دیگر: مولا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۲۶

می‌خواهد بین مکلّف و منهی عنه سدّی را ایجاد کند و نگذارد این منهی عنه در خارج وجود پیدا کند. از اینجا درمی‌یابیم که اگر ما مسأله «هیئت» را از هیئت افعل و هیئت لا تفعل کنار بزنیم و مادّه و طبیعت آن دو- که عبارت از مصدر یا معنایی اعم از مصدر است- را در نظر بگیریم، فرقی بین مادّه افعل و مادّه لا تفعل وجود ندارد. ماده هر دو عبارت از «فعل» است و اختلاف در ارتباط با هیئت است و اختلاف آن دو هم اختلافی واقعی است. هیئت افعل مکلف را به ایجاد همین فعل تحریک می‌کند و هیئت لا تفعل او را از ایجاد همین فعل بازمی‌دارد. و هم تحریک و هم بازداشتن، اعتباری است. در نتیجه طبیعت مأمور بها و طبیعت منهی عنها یکسانند و اختلاف در ارتباط با مفاد هیئت است. همان‌طور که اختلاف بین فعل ماضی و مضارع در ارتباط با مفاد هیئت آنهاست نه در ارتباط با مادّه آنها. و ما نمی‌توانیم بگوییم: «مادّه «ضَرْب» وقتی به هیئت فعل ماضی درآید یک معنا پیدا می‌کند و وقتی به هیئت فعل مضارع درآید معنای دیگری پیدا می‌کند». فعل امر و نهی هم همین‌طور است. معنا ندارد که وقتی مادّه تحت هیئت افعل قرار می‌گیرد، مسأله وجود را مطرح کنیم و وقتی تحت هیئت لا- تفعل قرار می‌گیرد، مسأله عدم را مطرح کنیم. بلکه هر دو در ارتباط با وجود می‌باشند ولی یکی می‌خواهد بگوید: «طبیعت را ایجاد کن» و دیگری می‌خواهد بگوید: «طبیعت را ایجاد نکن». مسأله وجود که در اینجا مطرح می‌کنیم حتی با «کفّ نفس»- که در مقابل عدم ذکر می‌شد- هم فرق دارد. وجود در باب نواهی همان وجودی است که در باب اوامر مطرح است. در نتیجه حقیقت مسئله کاملًا بر عکس چیزی است که تقریباً مورد اتفاق مرحوم آخوند و دیگران واقع شده است. آنان می‌گفتند: «امر و نهی در اصل دلالت بر طلب، با هم مشترکند و اختلاف آن دو در مطلوب است. مطلوب مولا در باب اوامر، «وجود طبیعت» است ولی در باب نواهی به نظر جمعی «ترک طبیعت» و به نظر جمعی دیگر، «کفّ نفس از طبیعت» است». در حالی که واقعیت مسئله چیز دیگری بود. مفاد

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۲۷

امر عبارت از «بعث اعتباری به سوی ایجاد طبیعت» و مفاد نهی عبارت از «زجر اعتباری از ایجاد طبیعت» است. و این همان معنایی است که متداول بین عقلاء می‌باشد. در نتیجه جایی برای نزاعی که بین مرحوم آخوند و دیگران واقع شده که «آیا متعلّق نواهی عبارت از «اعدام و ترک» یا «کفّ نفس» است؟» باقی نمی‌ماند. اختلاف اوامر و نواهی در ارتباط با طبیعت مأمور بها و طبیعت منهی عنها نیست. بلکه اختلاف در ارتباط با واقعیّت امر- که مفاد هیئت افعل است- و واقعیت نهی- که مفاد هیئت لا- تفعل است- می‌باشد. برفرض این که ما بپذیریم متعلّق نواهی عبارت از «طلب» است:

آیا مطلوب در نواهی «ترک فعل» است یا «کفّ نفس»؟

[کلام مرحوم آخوند]

مرحوم آخونـد معتقد است مطلوب در باب نواهی عبارت از «ترک فعل» است. به ایشان اشـکال شده که اعدام ازلیّه در اختیار انسان نیسـتند، در حالی که در باب تکالیف بایـد مأمور به و منهی عنه در اختیار انسان باشـند. ایشان در جواب می‌فرماید: درست است که اعدام ازلیه به اعتبار ازل و قبلْ در اختیار مکلّف نیست ولی به اعتبار بقاء و اسـتمرار در اختیار مکلّف است. مکلّف می‌تواند آن عدم را به وسیله ترک خود ادامه دهد و می‌تواند آن عدم را تبدیل به وجود کند.

بنابراین ابقاء و عدم ابقاء آن عدم، در اختیار مکلّف است و تکلیف هم به لحاظ حالِ استدامه و استمرار مطرح است.[۱۸۲]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۲۸

بررسی کلام مرحوم آخوند:

برفرض که ما اصل مبنای مرحوم آخوند را بپذیریم، ولی این حرف ایشان برای ما قابل قبول نیست. بیان مطلب: در ارتباط با ضدّین، بحثی مطرح است که «آیا عـدم یکی از دو ضـدّ، به عنوان مقـدّمه برای فعل ضـدّ دیگر است؟» ما در بحث ضدّ این مسئله را تحقیق کرده و به این نتیجه رسـیدیم که معنا نـدارد عـدمِ چیزی به عنوان مقـدّمه برای چیز دیگر باشد همان‌طور که عدم نمی‌تواند به عنوان متأخر یا مقارن با چیز دیگر مطرح شود، زیرا عدم، چیزی نیست که بخواهد متصف به مقدّمیت شود و «ثبوت شـیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». ابتـدا بایـد مثبت له و موصوفی را ثابت کرد تا بتوانـد وصف و اتصاف در مورد آن مطرح شود. ما در بحث ضـدّ گفتیم: آنچه مشـهور شـده که «بین عـدمِ مطلق و عدمِ مضاف، فرق وجود دارد» و حتّی بعضـی از محشّین کفایه تصـریح کرده‌اند که «عدمِ مضاف، حظّی از وجود دارد» حرف باطلی است و از این جهت هیـچ فرقی بین عـدم مضاف و عـدم مطلق وجود نـدارد و هیچ‌کـدام حظّی از وجود ندارنـد. این معنا حتی در مورد عدم ملکه هم مطرح است. درست است که «اعمی به انسانی گفته می‌شود که قابلیت دیدن دارد ولی فاقد بصر ظاهری است، امّا بالاخره او قادر بر رؤیت نیست و حظّی از وجود ندارد. با توجه به این مبنا، در ما نحن فیه به مرحوم آخونـد می‌گوییم: «مگر «عـدم» می‌تواند مطلوبیت پیدا کند که شـما در باب نواهی «عدم طبیعت» را به عنوان مطلوب قرار می‌دهیـد؟» درست است که مسأله بعث و زجر، از امور اعتباریه است ولی دایره امور اعتباریه آن‌قـدر وسیع نیست که یکی از طرفین آن بتوانـد امری عـدمی باشـد. زوجیّت، امری اعتباری است ولی نمی‌توان زوجیت را بین زوج و یک امر عـدمی یا بین زوجه و یک امر عدمی اعتبار کرد. در نتیجه ما برفرض که مسأله طلب را از مرحوم آخوند بپذیریم ولی مطلوب در

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۲۹

باب نواهی نمی‌توانـد «عـدم طبیعت» باشـد. البته نه به لحاظ مسأله قـدرت که مرحوم آخوند جواب آن را ذکر کردند بلکه به لحاظ این که عـدمْ چیزی نیست که بخواهـد اتصاف به مطلوبیت پیدا کند. لذا اگر ما مسأله طلب را بپذیریم باید مطلوب در باب نواهی را همان «کفّ نفس»- که امری وجودی است- بدانیم. اشـکال بر اساس هر دو مبنا در اینجا اشکالی مطرح است که هم بر اساس مبنای ما و هم بر اساس مبنای مرحوم آخوند جریان دارد و باید مورد بررسـی قرار گیرد. برای تبیین این اشـکال لازم است مقدّمه‌ای مطرح شود: در بـاب اوامر وقـتی مولاـ به سوی ایجـاد طبیعت بعث می‌کنـد، اگر یـک فرد از افراد طبیعت تحقّق پیـدا کنـد هم غرض مولا تحصـیل شده و هم امر مولا ساقط می‌شود.[۱۸۳] امّـا در باب نواهی این گونه نیست، بلکه موافقت دسـتور مولا در صورتی است که جمیع وجودات طبیعت را ترک کنـد و اگر بعضـی را ترک کرده و بعضـی را ترک نکنـد، نسبت به بعضـی که ترک کرده موافقت کرده و چه‌بسا اگر برای خدا ترک کرده، مسـتحق ثواب هم هست. امّا در عین حال، نهی به قوّت خود باقی است و اگر بخواهد نهی ساقط شود باید همه وجودات دفعی و تدریجی طبیعت را ترک کند. اشکالی که در اینجا مطرح است این است که آیا منشأ این فرق

چیست؟ این اشکال هم بنـا بر مبنـای مـا مطرح است و هم بنا بر مبنای مرحوم آخونـد. مبنای ما این بود که مفاد امر عبارت از «بعث اعتبـاری به سوی ایجـاد طبیعت» و مفاد نهی عبارت از «زجر اعتباری از ایجاد طبیعت» است. در این صورت اشـکال می‌شود که مگر در هر دو، مسأله ایجاد طبیعت مطرح نیست پس چرا در باب اوامر اگر یک

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳۰

وجود از وجودات طبیعت تحقق پیـدا کنـد، غرض مولاـ حاصل شـده و امر او ساقط می‌گردد ولی در باب نواهی بایـد همه وجودات طبیعت ترک شود تا غرض مولا حاصل گردد؟ مبنای مرحوم آخوند این بود که مفاد امر و نهی عبارت از طلب است و از این جهت فرقی بین آن دو وجود ندارد. بلکه فرق در ارتباط با مطلوب مولاست. مطلوب مولا در باب اوامر عبارت از «وجود طبیعت مأمور بها» و در باب نواهی عبارت از «ترک طبیعت منهی عنها» است. در این صورت اشکال می‌شود که چرا در باب اوامر «وجود طبیعت» را به «وجود فردی از افراد طبیعت» معنا می‌کنید ولی در باب نواهی «ترک طبیعت» را به «ترک جمیع افراد طبیعت» معنا می‌کنید. منشأ این اختلاف چیست؟ این اشکال به کسانی که مطلوب در باب نواهی را «کفّ نفس» می‌دانند نیز وارد است، زیرا آنان نیز «کفّ نفس از جمیع وجودات طبیعت» را مطرح می‌کننـد در حالی که در اوامر «وجود فرد واحد» را کافی می‌دانند. پاسخ اشـکال: در جواب از این اشـکال سه احتمال وجود دارد: ۱- اختلاف مربوط به وضع باشـد. ۲- اختلاف ریشه عقلی داشـته باشد. ۳- اختلاف ریشه عقلائی و عرفی داشته باشـد. اکنون به توضیـح و بررسـی هریـک از احتمالاـت سه‌گـانه فوق می‌پردازیم: احتمـال اوّل: این است که اختلاـفْ مربوط به وضع باشـد، به این معنـا که واضعْ هیئت افعل را برای «بعث به سوی ایجاد یک فرد از افراد طبیعت»[۱۸۴] وضع کرده ولی هیئت «لا تفعل» را برای «زجر از ایجاد همه افراد طبیعت»[۱۸۵] وضع کرده است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳۱

بررسـی احتمال اوّل: به نظر ما این احتمال درست نیست، زیرا هیئت «افعل» و هیئت «لا تفعل» در مادّه مشترکند و مادّه آن دو عبارت از «طبیعت» است و بر بیش از «طبیعت» دلالـت نمی‌کنـد. پس آنچه به عنوان منشـأ اختلاـف بـاقی می‌مانـد عبارت از هیئت است. در ارتبـاط بـا هیئت دو نظریه وجـود داشت: مرحـوم آخونـد می‌فرمـود: هیئت افعـل و هیئت لاـ تفعـل در همـان عـالم هیئت در این معنا مشترکنـد که هر دو دلالت بر طلب می‌کننـد. با این تفاوت که مطلوب در هیئت افعل عبارت از «وجود طبیعت» و در هیئت «لا تفعل» عبـارت از «ترک طبیعت» است.[۱۸۶] و طبق این مبنـا احتمـال اوّل قابـل قبول نیست و اشـکال باقی است، زیرا سؤال می‌شود که چرا وقتی به اوامر می‌رسـید قید «واحد» را به وجود اضافه می‌کنید و زمانی که به نواهی می‌رسید قید «جمیع» را به وجود اضافه می‌کنید؟ این فرق از کجـا آمـده است؟ مبنـای ما هم این بود: هیچ‌کـدام از هیئت افعل و لا تفعل بر طلب دلالت نمی‌کننـد بلکه هیئت افعل بر «بعث اعتباری به سوی ایجاد طبیعت» و هیئت لا تفعل بر «زجر اعتباری از ایجاد طبیعت» وضع شده است. و طبق این مبنا هم نمی‌توان احتمال اوّل را پذیرفت بلکه اشکال احتمال اوّل بنا بر این مبنا بیشتر است، چون در این صورت در هر دو طرفْ مسأله «ایجاد طبیعت» مطرح اسـت و این سؤال بـاقی است که چرا در بـاب اوامر که «بعث به سـوی ایجـاد طـبیعت» مطرح است، یـک فرد از افراد طـبیعت کفـایت می‌کنـد امّـا در بـاب نواهی که «زجر از ایجاد طبیعت» مطرح است، زجر از ایجاد یک فرد یا دو فرد و ... کفایت نمی‌کنـد و حتماً بایـد «زجر از ایجاد همه افراد طبیعت» تحقق پیدا کند تا بتوانیم بگوییم: «غرض مولا حاصل شده است»؟ در نتیجه احتمال اوّل- که فرق را در ارتباط با وضع بدانیم- نه بنا بر مبنای

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳۲

مرحوم آخونـد صـحیح است و نه بنـا بر مبنای ما. احتمال دوّم: این است که اختلاف اوامر و نواهی دارای ریشه‌ای عقلی باشـد و آن این است که «الطبیعة توجد بوجود فردٍ ما و لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد».

طبیعت، بـا وجود یـک فرد از افرادش تحقّق پیـدا می‌کنـد ولی انعـدام آن در صورتی است که هیـچ فردی از افراد آن وجود نداشـته

باشـد و اگر حتی یک فرد هـم وجـود داشـته باشـد نمی‌توان حکـم بـه انعـدام آن کرد. مرحـوم آخونـد بر این احتمـال تکیه کرده است.[۱۸۷] بررسی احتمال دوّم: با توجه به این که مرحوم آخوند مسئله را بر پایه عقل مطرح کرده‌اند و در مسائل عقلی، مسامحه و اغماض راه نـدارد، به مرحوم آخونـد می‌گوییم: اوّلًا: برفرض که منشأ اختلاف اوامر و نواهی، حکم عقل باشـد، ولی این حرف طبق مبنای شما درست است که هیئت افعل و هیئت لا تفعل را در معنای «طلب» مشترک دانسته و مفاد هیئت افعل را «طلب ایجاد طبیعت» و مفـاد هیئت لاـ تفعـل را «طلب ترک طبیعت» دانستیـد. امّـا بنـا بر مبنـای ما که در باب اوامر و نواهی مسأله «ایجاد طبیعت» را مطرح کردیم و مفـاد هیئت افعـل را «بعث به سوی ایجـاد طبیعت» و مفاد هیئت لا تفعل را «زجر از ایجاد طبیعت» دانستیم، این بیان عقلی را نمی‌توان پیاده کرد. به عبارت دیگر: بیان مرحوم آخونـد در جایی مطرح می‌شود که پای وجود و عدم در میان باشد نه در جایی که تنها وجود مطرح است. ثانیاً: برفرض که ما مبنای شـما (مرحوم آخوند) را بپذیریم که در باب نواهی مسأله ترک و عدم مطرح است ولی این حرف که «الطبیعهٔ توجـد بوجود فردٍ ما و لا تنعـدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد» را نمی‌توانیم بپذیریم. برای توضـیح مطلب ابتدا مقدّمه‌ای مطرح می‌کنیم: محققین- که مرحوم آخوند نیز از آنان است- عقیده دارند که یک وجود از

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳۳

وجودات طبیعت، تمـام ماهیت و تمامِ طبیعت است و وجودات متعـدّد، به تکثر آن طبیعت برگشت می‌کنـد.[۱۸۸] زید، تمامِ ماهیت انسان است. وقتی ما قضیّه «زید إنسان» را تشکیل می‌دهیم و از ما سؤال شود: «این قضیّه چه نوع قضیّه‌ای است؟» می‌گوییم: «قضیّه حملیه به حمـل شـایع صـناعی». معنای حمل شایع صـناعی این است که محمول در خارج با موضوع اتّحاد وجودی دارنـد. و تردیدی نیست که محمول ما در قضیّه «زید إنسان» تمام ماهیت انسان است، زیرا ماهیت انسان عبارت از حیوان و ناطق است و تمام این جنس و فصل در زیـد وجود دارد. و زید- علاوه بر جنس و فصل- دارای خصوصـیات فردیّه نیز هست.[۱۸۹] و اگر سؤال شود: «آیا زیـد و عَمرو دو انسان می‌باشـند یا یک انسان؟» در پاسـخ می‌گوییم: «آنان دو انساننـد و هرکدام از آن دو یک ماهیت کامل از انسـان است». به خلاـف ابعـاض یک مرکّب که نمی‌توانیم حقیقتاً کلّ را برآن حمل کنیم.[۱۹۰] مطلب دیگر این است که وجـود و عـدم، دو امر متناقض می‌باشـند و متناقضان نمی‌توانند از حیث وحدت و کثرت اختلاف داشـته باشـند. نقیض «وجود زید» عبارت از «عدم زید» است. نمی‌شود «وجود زید» وحدت داشـته و «عدم زید» دارای تکثر باشد. پس از انضـمام مطلب محققین به مطلب اخیر، به مرحوم آخونـد می‌گوییم: اگر زید وجود پیدا کرد به عنوان تفریع برآن می‌گوییم: «پس انسان، موجود شده است». زیرا وقتی زید تمام ماهیت انسان شـد، لازمه وجود زید عبارت از وجود ماهیت انسان است. از نظر دقّت عقلی چیزی غیر از این نمی‌توانیم بگوییم. همـان‌طور که اگر عَمرو وجود پیـدا کرد، انسان دیگری وجود پیـدا کرده و در نتیجه، دو انسان وجود پیـدا کرده‌انـد. حال سؤال این است که چرا شما در ناحیه وجود می‌گویید: «طبیعت دارای

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳۴

وجودات متعـدّدی- به حسب تعـدّد مصادیق- است»، ولی وقتی به ناحیه عدم می‌رسید می‌گویید: «باید همه افراد انسان منتفی شوند تا عدم انسان صدق کند»؟ همین زید که با وجودش حکم به وجود انسان می‌کنیم چرا با عدمش حکم به عدم انسان نمی‌کنیم؟ آیا زیـد در اینجا انسانیت را از دست داد؟ آیا زیـد، دیگر انسان کامل نیست؟ روشن است که عقل- با آن دقتی که دارد- نمی‌تواند این فرق را بپـذیرد. عـدم و وجود با هم متناقض می‌باشـند. وقتی در ناحیه وجود مسأله تکثر ملاحظه شـد، در ناحیه عـدم هم بایـد به همان کیفیت مسأله تکثر ملاحظه شود. همان‌طور که در ناحیه وجود، وقتی زید وجود پیدا کرد، می‌گوییم: «انسان، وجود پیدا کرده است» بایـد با عـدم زید هم بتوانیم بگوییم: «انسان، معدوم شده است». اشـکال: ممکن است کسـی بگوید: در این صورت باید ملتزم شویم که طبیعت انسـان، در آنِ واحـد اتصـاف به متناقضـین دارد، یعنی مثلًا به جهت وجود زیـد، طبیعتْ متصف به وجود است و به خاطر عـدم عَمرو، طبیعتْ متّصف به عدم است. پاسخ این اشـکال- با توجه به بعضـی از مسائل که نزد ما مسلّم است- روشن است.

انواع یک جنس، با وجود این که بینشان تباین وجود دارد ولی در عین حال در آن جنس با هم قابل اجتماع شده‌اند. حیوان ناطق و حیوان ناهق دو نوع از انواع حیوان هستند و بین آنها تباین کلّی وجود دارد و حتی یک فرد از افراد حیوان ناطق وجود ندارد که بتوان برآن حیوان ناهق را منطبق کرد. همان‌طور که حتّی یک فرد از افراد حیوان ناهق وجود ندارد که بتوان برآن حیوان ناطق را منطبق کرد. ولی در عین حال این دو در یک جنس قابل اجتماع شده‌اند. اگر سؤال شود: «آیا حیوان، ناطق است یا ناهق؟» نمی‌توان گفت: «حیوان، ناطق است»، همان‌طور که نمی‌توان گفت: «حیوان، ناهق است» بلکه جواب داده می‌شود: «حیوان، هم ناطق است و هم ناهق» ناطق به اعتبار یک نوع و ناهق به اعتبار نوع دیگر است. پس چرا متباینین در اینجا اجتماع پیدا کرده‌اند؟ جهتش این است که مسأله تباین، تضاد و تناقض در واحد حقیقی امکان اجتماع ندارد ولی در واحد جنسی و نوعی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳۵

و صنفی- که در آنها تکثر مطرح است- مانعی ندارد. انسان در آنِ واحد هم عالم است و هم جاهل. عالم به لحاظ بعضی از افراد و جاهل به لحاظ بعضی دیگر از افراد. آنجا که متباینان و متناقضان و متضادان نمی‌توانند جمع شوند، واحد حقیقی است. یک جسم خارجی نمی‌تواند در آنِ واحد، هم ابیض باشد و هم اسود. امّا طبیعت جسم، هم ابیض است و هم اسود. یعنی بعضی از مصادیق آن معروض بیاض و بعضی معروض سواد است. پس حل مسأله تضاد به لحاظ این است که طبیعت جسم، واحد حقیقی نیست بلکه دارای تکثر است و افراد و مصادیق متعددی دارد لذا به لحاظ بعضی از مصادیق خود معروض بیاض و به لحاظ بعضی از مصادیق معروض سواد است. حال که مسئله در ارتباط با ناطق و ناهق و سواد و بیاض به این صورت است چرا وقتی پای وجود و عدم مطرح می‌شود، حساب دیگری برای آن باز کنیم؟ وجود و عدم هم مثل سایر عناوین است. طبیعت انسان، در آنِ واحد هم وجود دارد و هم معدوم است. وجودش به لحاظ بعضی از افراد است که در خارج وجود دارند و عدمش به لحاظ افرادی است که وجود پیدا کرده و معدوم شده‌اند و یا اصلًا وجود پیدا نکرده‌اند. میلیونها فرد دیگر فرض می‌شود که امکان وجود داشته‌اند ولی وجود پیدا نکرده‌اند. نتیجه بحث در ارتباط با احتمال دوّم: از آنچه گفته شد نتیجه می گیریم که احتمال دوّم نمی‌تواند مورد قبول عقل باشد.

عقل، چنین فرقی بین وجود و عدم نمی گذارد که در مورد «وجود طبیعت» بگوید:

«الطبیعة توجد بوجود فرد ما» امّا وقتی نوبت به «عدم طبیعت» می‌رسد بگوید:

«الطبیعة لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد». عقل از- از این جهت- فرقی بین وجود و عدم نمی‌بیند. همان‌طور که وجود زید را وجود انسان می‌داند، عدم زید را هم عدم انسان می‌داند. وجود بکر، وجود دوّم انسان و عدم بکر هم عدم دوّم انسان است و ...

هریک از افراد همان‌طور که مضاف الیه وجود قرار می گیرد، مضاف الیه عدم هم قرار می گیرد و طبیعت هم چون با این‌ها متحد است و هر وجودی تمام طبیعت است نه بعض طبیعت، لذا وجود هرکدام برای وجود تمام طبیعت و عدم هرکدام برای عدم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳۶

تمام طبیعت کافی است. احتمال سوّم: این است که اختلاف اوامر و نواهی مربوط به عرف و عقلاء باشد و ربطی به وضع و عقل نداشته باشد. عقلاء در باب اوامر ایجاد فرد واحد یا چند فرد را کافی ندانسته و می گویند: «برای حصول غرض مولا باید از همه افراد منهی عنه اجتناب کرد». بررسی احتمال سوّم: این احتمال، مورد قبول است. امّا این که آیا منشأ این حکم عقلاء چیست؟ برای ما معلوم نیست. و ما هم ملزم به پیدا کردن آن نیستیم بلکه همین مقدار که مورد تسالم عقلاء قرار گرفته و در شرع هم ردعی از آن نداریم، برای ما کافی است. مخصوصاً در باب الفاظ و محاورات که مبنای شارع تفهیم و تفهم از راه‌های عقلائی است. لذا در باب حجیت ظواهر نیز ما از همین راه وارد می‌شویم که شارع در مقام تبیین احکام، راه اختصاصی ندارد بلکه از همان راهی که در بین مردم متداول است استفاده کرده و احکام را بیان کرده است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳۷

ملاک موافقت و مخالفت در باب اوامر و نواهی

اشاره

ملاک موافقت و مخالفت در باب اوامر روشن است، زیرا اگر مکلّف یک فرد از افراد طبیعت مأمور بها را در خارج ایجاد کنـد، هم غرض مولاـ حاصـل شـده و هم امر ساقـط می‌شود. در ارتباط با مخالفت هم اگر مأمور به واجب موقّت بود و در وقت خودش انجام نگرفت، مخالفتْ تحقّق پیدا کرده است، و امر مولا ساقط می‌شود.[۱۹۱] پس راه‌های سقوط امر در باب اوامر دو چیز است: موافقت امر مولاـ و مخـالفت بـا امر مولا. امّا در باب نواهی این گونه نیست. مکلّف وقتی با «شـرب خمر» مواجه می‌شود، یکی از این دو حال برای او پیش می‌آیـد: یا به «لا تشـرب الخمر» عمل کرده شـرب خمر را ترک می کند و یا آن را نادیده گرفته و مرتکب شـرب خمر می‌شود. در اینجا اگر شـرب خمر کنـد، عنوان مخالفت با نهی تحقّق پیدا می کند ولی این مخالفت موجب سـقوط نهی نخواهد شـد بلکه در مورد سایر افراد شرب خمر نیز- که مکلّف با آنها مواجه است- این نهی وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳۸

همان‌طور که اگر در مرتبه اوّل به «لا تشـرب الخمر» عمل کرد و شـرب خمر را ترک کرد، این موافقت موجب سـقوط نهی نخواهد شـد. به عبـارت دیگر: «لا تشـرب الخمر» با هر «شـرب خمر» ی مطرح است خواه مکلّف نسبت به موارد قبلی موافقت کرده باشـد یا مخـالفت. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که «منشأ این فرق بین اوامر و نواهی چیست؟». بین صـیغه افعل و صـیغه لا تفعل که چنین فرقی به نظر نمی‌رسـد. مفـاد صـیغه افعـل «بعث به وجود طبیعت» و مفـاد صـیغه لاـ تفعـل، «زجر از وجود طبیعت»- یـا به قول مرحوم آخوند «طلب ترک طبیعت»- است. و ما حتی اگر حرف مرحوم آخوند- در احتمال دوّم- را بپذیریم که «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأـفراد» معنـایش این می‌شود که مولاـ در بـاب نواهی طلب ترک جمیع افراد را نموده است. در این صورت اگر همه افراد را ترک کنـد موافقت حاصل شـده و با ایجاد یک فرد، مخالفتِ نهی تحقّق پیـدا کرده است و در هر دو صورت بایـد نهی ساقط شود، پس چرا نهی بـاقی است؟ چرا در باب اوامر یک موافقت و یک مخالفت وجود دارد ولی در باب نواهی موافقت‌ها و مخالفت‌ها- به حسب تعدّد افراد طبیعت- تعدّد پیدا می کند؟ محقّقین در اینجا راه‌هایی مطرح کرده‌اند که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- راه حلّ مرحوم آخوند

ایشـان تنها مورد مخالفت را- آن‌هم به صورت مختصـر- مطرح کرده و در ارتباط با موافقت سـخنی به میان نیاورده است، در حالی که مسئله عمومیت داشته و مورد موافقت را هم در بر می‌گیرد. اولین فرد شرب خمر که مکلّف با آن مواجه می‌شود، چه ترک شود و چه اتیان گردد، اشکال مطرح است. اگر نهی را عمل کرده و شرب خمر را

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۳۹

ترک کنـد، بـاز هم تکلیـف بـاقی است و اگر نهی را مخـالفت کرده و مرتکب شـرب خمر شود، بـاز هم تکلیف بـاقی است. ایشـان می‌فرماید: ما هم قبول داریم که اگر دلیلی برای بقای تکلیف در مورد نواهی وجود نداشته باشد نمی‌توان ملتزم به بقای تکلیف شد. اگرچه این دلیل، اطلاق متعلّق «لا تشـرب الخمر» نسبت به جهت مورد بحث ما باشد. توضـیح: «شـرب خمر» که به عنوان متعلّق نهی در «لاـ تشـرب الخمر» است از جهات مختلفی ممکن است اطلاق داشـته باشـد. البته برای تحقّق اطلاق در هر موردی بایـد مقـدّمات

حکمت مخصوص به آن وجود داشته باشد. و اگر در موردی مقدّمات حکمت وجود داشت، فقط در همان مورد می‌توان حکم به اطلاق کرد و نمی‌توان لفظ را از جمیع جهات دارای اطلاق دانست. مثلًا رقبه در «أعتق الرقبهٔ» ممکن است از جهت ایمان و کفر دارای اطلاق بوده ولی از جهت سفید و سیاه بودن دارای اطلاق نباشد. مهم‌ترین مقدّمه حکمت این است که مولا در ارتباط با آن جهت- که می‌خواهیم اطلاق را در مورد آن پیاده کنیم- در مقام بیان باشد. در «شرب خمر» ممکن است مقدّمات حکمت نسبت به زمان، مکان و ظرفی که در آن شرب خمر می‌کند، وجود داشته و «شرب خمر» از این جهات دارای اطلاق باشد.

که البته این اطلاق‌ها ربطی به بحث ما ندارد. حال اگر فرض کنیم «شرب خمر» از جهت مخالفت و عدم مخالفت هم در مقام بیان بوده و اطلاق داشته باشد به این معنا که «شرب خمر، متعلّق نهی است، حتّی اگر مکلّفی با «لا تشرب الخمر» مخالفت کرده و «شرب خمر» در خارج تحقّق پیدا کرده باشد». این اطلاق می‌تواند در ما نحن فیه مفید باشد. خلاصه حرف مرحوم آخوند این است که اگر ما باشیم و دلیل «لا تشرب الخمر»، نمی‌توانیم استفاده کنیم که این نهی مخالفت‌های متعدد و موافقت‌های متعدّد دارد بلکه برای اثبات این معنا باید از دلیل استفاده کنیم و دلیلی که می‌تواند در این زمینه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴۰

مفید باشد، اطلاق متعلّق «لا تشرب الخمر»- در ارتباط با حیثیت مورد بحث ما- می‌باشد.[۱۹۲] اشکال بر مرحوم آخوند: کلام ایشان فقط در ارتباط با آن دسته از نواهی کارساز است که متعلّق آنها از این جهت- مورد بحث ما- اطلاق داشته باشد و نمی‌تواند مسئله را در ارتباط با همه نواهی حلّ کند.

۲- راه حلّ مرحوم نائینی

ایشان می‌فرماید: همان‌طورکه متعلّق امر در بعضی از اوامر به صورت عام استغراقی است که نتیجه آن انحلال و تعدّد تکلیف- به حسب تعدّد افراد عام- و ثبوت موافقت و مخالفت برای هر تکلیف است، در باب نواهی هم می‌توان همین معنا را پیاده کرد. توضیح: در باب اوامر بعضی از تکالیف به عام استغراقی تعلّق می‌گیرد و در ارتباط با امر، موافقت‌ها و مخالفت‌های متعدّد مطرح است. مثلًا متعلّق امر در «أکرم کلّ عالم» عبارت از «اکرام هر عالمی به نحو عام استغراقی» است. و در حقیقت، «أکرم کلّ عالم»- به تعداد افراد عالم- به اوامر و تکالیف متعدّدی انحلال پیدا می‌کند. گویا مولا از اوّل گفته است: «أکرم زیداً العالم، أکرم عمراً العالم، أکرم بکراً العالم و ...». در این صورت هر تکلیفی مستقل بوده و دارای موافقت و مخالفت مخصوص به خود است. اگر مکلّف، زید عالم را اکرام نکرد، امر متعلّق به آن- به جهت عصیان- ساقط می‌شود ولی سایر امرهای دیگر به قوّت خود باقی است. اگر بکر عالم را اکرام کرد، امر متعلّق به آن- به جهت موافقت- ساقط می‌شود ولی در عین حال سایر اوامر به قوّت خودش باقی است. مرحوم نائینی می‌فرماید: همین معنا را در باب نواهی هم پیاده کرده می‌گوییم:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴۱

مولاـ وقتی می‌گوید: «لا تشرب الخمر»، مثل این است که بگوید: «أطلب منک ترک کلّ فرد من أفراد شرب الخمر».[۱۹۳] اگر از ابتدا مولاـ مسئله را این‌گونه مطرح می‌کرد و یا به جای «لا تشرب الخمر» می‌گفت: «اترک کلّ فرد من أفراد شرب الخمر» بدون تردید ما همان مباحث مربوط به «أکرم کلّ عالم» را در اینجا پیاده می‌کردیم. پس همان‌طور که در آنجا مسأله انحلال پیاده می‌شد، در اینجا نیز مسأله انحلال جریان پیدا می‌کند و هر فردی از افراد شرب خمر تکلیف مستقلی پیدا کرده و موافقت و مخالفت مستقلّی پیدا خواهد کرد. و بین آنها هیچ ارتباطی وجود نخواهد داشت. مکلّف ممکن است فردی را موافقت کرده و فرد دیگر را مخالفت کند.[۱۹۴] بررسی کلام مرحوم نائینی: این بیان مرحوم نائینی اگرچه بهتر از کلام مرحوم آخوند است و در صورت تمام بودن، در

همه موارد نواهی پیاده می‌شود ولی در عین حال ممکن است مورد مناقشه قرار گیرد، زیرا در باب اوامر، عموم استغراقی از کلمه «کلّ» و امثال آن استفاده می‌شد.

«کلّ» اگرچه به طبیعت اضافه شده ولی از الفاظی است که برای دلالت بر عموم وضع شده است و با اضافه به طبیعت، بر عموم استغراقی دلالت می‌کند. ولی آیا در «لا تشرب الخمر» عموم استغراقی را از کجا می‌توان استفاده کرد؟ مادّه هم در «لا تشرب الخمر» و هم در «اشرب الخمر» عبارت از طبیعت است و از این جهت فرقی بین آن دو وجود ندارد و فرق فقط از ناحیه هیئت است که یکی بر «زجر از ایجاد طبیعت» و دیگری بر «بعث به سوی ایجاد طبیعت» دلالت می‌کند. در هر دو صورت مسأله طبیعت مطرح است و پای افراد در میان نیست. پس عموم استغراقی از کجا استفاده می‌شود؟ اتحاد بین طبیعت و افراد، مربوط به عالم وجود است نه مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴۲

مسأله دلالت لفظی. یعنی انسان، در وجود با زید اتحاد دارد نه از نظر دلالت لفظی.

لفظ انسان بر زید دلالت نمی‌کند. انسان برای ماهیت حیوان ناطق وضع شده است در حالی که فرد انسان- یعنی زید- عبارت از ماهیت به ضمیمه خصوصیات فردیّه است.

و لفظ انسان نمی‌تواند حاکی از این خصوصیات فردیّه باشد زیرا تمام مدلول لفظ انسان، عبارت از حیوان ناطق است و خصوصیات فردیّه در آن دخالتی ندارد. وقتی طبیعت در مقام دلالت جز بر همان مدلول و مفاد جنس و فصلی خودش دلالت ندارد، ما از کجای «لاـ تشرب الخمر» معنای «أطلب منک ترک کلّ فرد من أفراد شرب الخمر» را استفاده کنیم؟ در نتیجه بیان مرحوم نائینی هم نمی‌تواند صحیح باشد.

۳- راه حلّ مرحوم اصفهانی

راه حلّ ایشان مبتنی بر سه مطلب است. اوّلًا: مفاد هیئت «لا تفعل» عبارت از «طلب ترک» است.[۱۹۵] ثانیاً: طلبی که در باب نواهی انشاء می‌شود، طلب کلّی و طبیعت طلب است، به خلاف طلب در باب اوامر که جزئی و شخصی بوده و به یک وجود از وجودات طبیعت تعلق دارد.[۱۹۶]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴۳

و چون در «لاـ تشرب الخمر» مادّه هم عبارت از طبیعت شرب خمر است نتیجه این می‌شود که در «لا تشرب الخمر» ما با دو کلیّت روبرو هستیم: یک کلیّت در ارتباط با حکم- که از هیئت «لا تفعل» استفاده می‌شود- و یک کلیت هم در ارتباط با مادّه. ثالثاً: عقل می‌گوید: «اگر کلّی طلب ترک، به کلّی یک ماهیت تعلّق گرفت، لازمه‌اش این است که هر فردی از افراد کلّی طلب، سهم یک فرد از افراد آن ماهیت خواهد شد. یعنی هر فردی از افراد شرب خمر، یک فرد از افراد طبیعت طلب ترک را دارد».[۱۹۷] بیان مرحوم اصفهانی با بیان مرحوم نائینی از نظر نتیجه یکی هستند ولی راه آنان فرق می‌کند. مرحوم نائینی از راه دلالت لفظیه و ایشان از راه دلالت عقلیّه وارد شدند. بررسی کلام مرحوم اصفهانی: اوّلًا: ما مبنای ایشان در باب نواهی را نمی‌پذیریم. به نظر ما همان‌طور که امر برای «بعث به سوی وجود طبیعت» وضع شده، نهی هم برای «زجر از وجود طبیعت» وضع شده است. گویا مسأله وجود در ارتباط با مأمور به و منهی عنه مشترک است و اختلاف بین آن دو مربوط به بعث و زجر است. ثانیاً: برفرض که ما از مبنای خودمان صرف‌نظر کرده و مبنای ایشان را بپذیریم، به مرحوم اصفهانی می‌گوییم: دلیل شما بر این که «طلبی که با هیئت افعل انشاء می‌شود، جزئی و طلبی که با هیئت لا تفعل انشاء می‌شود، کلّی است» چیست؟ این عین مدّعاست و شما دلیلی برای آن اقامه نکرده‌اید. طبق

مبنای شما، تا این حدّ می‌توان بین اوامر و نواهی فرق گذاشت که امر را «طلب وجود» و نهی را «طلب ترک» بدانیم و بیش از این نمی‌توانیم فرقی قائل شویم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴۴

ثالثاً: در ارتباط با وضع در حروف، نزاعی بین مشهور و مرحوم آخوند وجود داشت. مشهور معتقد بودند: در باب حروف، «وضع عام و موضوع له خاص» است.

یعنی واضع وقتی می‌خواست کلمه «مِنْ» را وضع کند، کلّی ابتدا را تصور کرد ولی کلمه «من» را برای مصادیق ابتدا وضع کرد. پس «مِنْ» دارای موضوع‌له‌های متعدّدی است.[۱۹۸] ولی مرحوم آخوند عقیده داشت: حروف- همانند اسماء- دارای «وضع عام و موضوع له عام» می‌باشند و فرق بین حروف و اسماء به حسب موارد استعمال است.[۱۹۹] ما در آنجا پس از بحث و بررسی، نظریه مشهور را پذیرفتیم. سپس با توجه به این که هیئات مانند حروف هستند ما نتیجه گرفتیم که موضوع له هیئات نیز خاص است. در این صورت باید همان‌طور که موضوع له هیئت «افعل» خاص است موضوع له هیئت «لا تفعل» هم خاصّ باشد و از این جهت فرقی بین این دو وجود نداشته باشد. معنا ندارد که ما هیئت «افعل» را همانند حروف به حساب آوریم ولی هیئت «لا تفعل» را همانند اسماء بدانیم. حتی بنا بر مبنای مرحوم آخوند- که حروف را دارای وضع عام و موضوع له عام می‌داند- هم نمی‌توان فرقی بین هیئت افعل و هیئت لا تفعل قائل شد. در نتیجه راه حلّ مرحوم اصفهانی نیز نمی‌تواند مورد قبول باشد.

۴- راه حلّ مرحوم بروجردی

راه حلّ ایشان با حفظ دو مقدّمه است که ما در ارتباط با مفاد هیئت افعل و مفاد هیئت لا تفعل مطرح کردیم: مقدّمه اوّل: هم اوامر و هم نواهی، به «وجود طبیعت» تعلّق گرفته‌اند و در نواهی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴۵

پای «ترک» در میان نیست. و اختلاف آنها از نظر بعث و زجر است. امر برای «بعث اعتباری به وجود طبیعت» و نهی برای «زجر اعتباری از وجود طبیعت» وضع شده است. مقدّمه دوّم: در باب اوامر، اتیان یک وجود از وجودات مأمور به کفایت می‌کند ولی در باب نواهی باید همه وجودات منهی عنه را ترک کرد و همان‌طور که گفتیم: این مسأله‌ای است که عقلاء و عرف آن را پذیرفته‌اند، بدون این که استناد به وضع یا مسأله‌ای عقلی داشته باشند.[۲۰۰] این دو مقدّمه به عنوان دو رکن برای کلام مرحوم بروجردی است. ایشان با حفظ این دو مقدّمه می‌فرماید: زجر متعلّق به تمام وجودات طبیعت را به دو صورت می‌توان تحلیل کرد: صورت اوّل: زجرِ متعلّق به تمام وجودات طبیعت، به زجرهای متعدّد- به تعدّد افراد طبیعت- منحل شود. این صورت به همان بیان مرحوم نائینی برگشت می‌کند. و مرحوم بروجردی این صورت را اراده نکرده‌اند، هرچند در تقریرات درس ایشان کلمه انحلال مطرح شده ولی مراد ایشان صورت بعدی است. صورت دوّم: زجر مورد بحث، واحد بوده ولی متعلّق آن تمام وجودات طبیعت باشند. عقلاء این معنا را قبول دارند. ولی به نظر ما (مرحوم بروجردی) مانعی ندارد که حکم واحد دارای موافقت‌ها و مخالفت‌های متعدد باشد. و علت این که بعضی این

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴۶

مطلب را انکار کرده‌اند این است که آنان باب اوامر را ملاحظه کرده و همان را ملاک قرار داده و تصور کرده‌اند هرجا حکمی وجود داشته باشد- هرچند به صورت امر نباشد همانند امر است و در آن بیش از یک طاعت و یک عصیان وجود ندارد، که هر دو هم مسقط امر می‌باشند. در حالی که مسائل مربوط به اطاعت و عصیان و سقوط و عدم سقوط، مسائل لفظی نیست که بخواهیم به

اطلاق و عموم تمسک کنیم بلکه این‌ها مسائل عقلی و تابع ملاکات عقلیّه است. هرجا آن ملاکات تحقق داشت حکم عقل هم تحقق دارد. در باب اوامر، عقل حکم می‌کند که اطاعتْ به یک وجود از وجودات طبیعت حاصل می‌شود، زیرا مبعوث الیه، وجود واحدی از وجودات طبیعت است. نمازی که انسان در اوّل وقت می‌خواند، وجود واحدی از وجودات طبیعت و به عنوان مبعوث الیه است و با انجام آن غرض مولا حاصل می‌شود. لذا هم اطاعتْ صدق می‌کند و هم به دنبال اطاعت، امر مولا ساقط می‌شود. چون غرض مولا عبارت از تحقق این طبیعت در خارج بود و فرض این است که این طبیعت بدون هیچ‌گونه کمبودی در خارج تحقق پیدا کرده است. و عقل در چنین جایی می‌گوید: «وجهی بر بقاء امر مولاـ وجود ندارد». امّا نسبت به عصیان در باب اوامر، مرحوم بروجردی می‌فرماید: این که بخواهد عصیان- به عنوان عصیان- مسقط تکلیف باشد، هیچ ملاک عقلی ندارد و ما آن را قبول نداریم. برای این که امر مولا اگر به صورت واجب موقّت نباشد، یعنی تا آخر عمر ادامه داشته باشد، عصیانی در مورد آن تحقق پیدا نمی‌کند. پس بحث در واجبات موقّت- چه موسع باشند و چه مضیق- می‌باشد. اگر کسی نماز ظهر و عصر خود را در وقت مربوط به آن نخواند، اگرچه به حسب ظاهر تصور می‌شود که عصیانْ مسقط تکلیف است ولی در واقع این‌گونه نیست. بلکه امتناع تحقق مأمور به مسقط امر است.

یعنی وقتی غروب شمس تحقق پیدا کرد، وقت نماز ظهرین گذشته و دیگر تحقق آن ممتنع است. و همان‌طور که اگر چیزی از ابتدا ممتنع التحقق بود، امر مولا به آن تعلق نمی‌گرفت، در اینجا هم که نماز ظهرین به جهت خروج وقتشان ممتنع التحقق

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴۷

شده‌اند، امر به آن‌هم نمی‌تواند به قوت خودش باقی باشد. در اینجا آنچه امکان تحقق دارد، مسأله قضاء است و قضاء، عنوان دیگری دارد. همچنین اگر این امتناع، به سبب موت مکلّف تحقق پیدا کند، تکلیف مولا ساقط می‌شود. در نتیجه در باب اوامر، عقلْ علت مسقط بودن اطاعت را مشخص می‌کند، و در مورد عصیان هم، عصیان را مسقط تکلیف نمی‌داند بلکه امتناع تحقق آن مأمور به در خارج، جلوی تکلیف مولاـ را می‌گیرد. اما در باب نواهی ما نمی‌توانیم همان ملاک باب اوامر را پیاده کنیم. مولا ما را از همه وجودات طبیعت نهی کرده و تکلیف هم واحد بوده و انحلالی در کار نیست. حال اگر یک فرد از افراد شرب خمر مورد ابتلای مکلّف واقع شد و مکلّف از آن امتناع کرد، چرا اصل تکلیف ساقط شود؟ عقل می‌گوید: «ملاک سقوط تکلیف، حصول تمام غرض مولاـست و با احتراز از یک فرد از شرب خمر، تمام غرض مولا حاصل نشده است. اگر پدری فرزند خود را از استعمال دخانیات منع کند و فرزند در یک مجلس آن را ترک کرد، فقط گوشه‌ای از غرض پدر حاصل شده و این‌گونه نیست که تمام غرض پدر حاصل شده باشد بلکه در مجلس دوّم هم مجاز به استعمال دخانیات نیست. در باب اوامر، غرض مولا به وجود یک فرد از افراد طبیعت تعلّق گرفته بود. لذا تکلیف «أقیموا الصلاة» با یک نماز اوّل وقت ساقط می‌شود ولی تکلیف «لا تشرب الخمر» حتی با صد احتراز از شرب خمر هم ساقط نمی‌شود. زیرا اگرچه غرض مولا در ارتباط با این صد مصداق حاصل شده ولی هنوز غرض مولا به‌طور کامل حاصل نشده است و تکلیف مولا در صورتی ساقط می‌شود که غرض مولا به‌طور کامل حاصل شود. امّا در ارتباط با عصیان در باب نواهی، همان چیزی که در اوامر مطرح شد، در اینجا هم جریان دارد. وقتی زجر به تمامی وجودات طبیعت تعلق گرفته است، چنانچه اولین فرد مورد ابتلاء از شرب خمر، ارتکاب شد، قسمتی از غرض مولا ضربه می‌خورد.

چرا تکلیف مولا به‌طور کلّی ساقط شود؟ آیا نسبت به بقیه تکلیف مولا، استحاله یا عدم قدرتی پیش می‌آید؟ خیر. نسبت به افرادی بعدی کاملًا قدرت دارد و می‌تواند آنها را

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴۸

انجام داده یا ترک کند. در نتیجه تکلیف واحد- با وجود این که واحد است و انحلالی هم در کار نیست- می‌تواند موافقت‌ها و مخالفت‌های متعدّدی داشته باشد. شاهد بر عدم انحلال هم نواهی خود ماست. وقتی پدر فرزندش را از استعمال دخانیات نهی

می کنـد، یـک حکم در کـار است و هیـچ انحلالـی هم وجود نـدارد ولی با وجود این، موافقت‌ها و مخالفت‌های متعـدّد دارد.[۲۰۱] بررسـی کلاـم مرحوم بروجردی به نظر مـا کلام مرحوم بروجردی کلام متین و مورد قبولی است و بهترین راه حلّ برای مشـکل باب نواهی است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۴۹

اجتماع امر و نهی

اشاره

بحث در این است که آیا اجتماع امر و نهی در شـیء واحـد جایز است یا نه؟ مرحوم آخوند در تحریر محلّ نزاع می‌فرماید: «اختلفوا فی جواز اجتماع الأمر و النهی فی واحـد و امتناعه علی أقوال».[۲۰۲] در این زمینه سه قـول وجود دارد: ۱- عدم جواز اجتماع، هم به نظر عقـل و هم به نظر عرف. ۲- جواز اجتمـاع، هم به نظر عقل و هم به نظر عرف. ۳- جواز اجتماع به نظر عقل و عـدم جواز آن به نظر عرف. قبل از بررسی این اقوال، به ذکر مقدّماتی که مرحوم آخوند در ارتباط با عنوان بحث مطرح کرده‌اند می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵۰

مقدمات بحث

مقدّمه اوّل: مراد از کلمه «واحد» در عنوان بحث چیست؟

اشاره

مرحوم آخونـد در این مقـدّمه به ذکر دو مطلب می‌پردازند: مطلب اوّل: مقصود از کلمه واحد، خصوص واحد شخصـی نیست [۲۰۳] بلکه شامل واحد جنسی و واحد نوعی هم می‌شود.[۲۰۴] ایشان در ابتـدا مثالی را مطرح می کنند که در آن مسامحه وجود دارد ولی در ذیل همین کلامشان آن را اصلاح می کنند. مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵۱

آخونـد در ابتـدا مثال «صـلاهٔ در مکان غصبی» را مطرح می کننـد، در حالی که این، واحـد شخصـی است و مثال صـحیح همان مثال حرکت کلّی و سکون کلّی- که معنون به عنوان صلاتی و عنوان غصبی است- می‌باشد، که در آخر کلامشان مطرح کرده‌اند.

پس مقصود از واحد، همان حرکت کلّی و سـکون کلّی است که این حرکت و سـکون هم با حالات صلاهٔ انطباق پیدا می کند و هم با بودن و تحرک در مکان غصبی انطباق پیدا می کند. مطلب دوّم: مواردی وجود دارد که انسان خیال می کند واحد جنسـی و نوعی است ولی به حسب باطن و حقیقت، خارج از دایره واحد جنسـی و نوعی است. مثلًا «سجود برای خداوند متعال» و «سجود برای بت» اگرچه در مفهوم «سجود» مشترکند ولی در حقیقت، بین این‌ها مغایرت کامل وجود دارد و هیچ گونه وحدتی- حتی وحدت جنسی- بین آنها وجود ندارد، به خلاف عنوان حرکت کلّی و سـکون کلّی که گاهی در ضـمن حرکت و سـکون صلاتی و گاهی در ضمن حرکت و سکون غصبی تحقق پیدا می کند و در «صلاهٔ در مکان غصبی» در یک مورد اجتماع پیدا می کنند.[۲۰۵]

بررسی کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند در مطلب اوّل فرمودند: «مراد از واحد، در عنوان بحث، خصوص واحد شخصی نیست و شامل واحد جنسی و نوعی هم می‌شود». به نظر ما این مطلب صحیح نیست و واحد در عنوان بحث نمی‌تواند واحد شخصی باشد بلکه حتماً باید واحد جنسی یا نوعی باشد، که کلیّت دارد و صلاحیت صدق بر کثیرین در آن وجود دارد. توضیح: مسأله اجتماع امر و نهی در جایی قابل طرح است که اگر ما به جای امر و نهی، یکی از امر یا نهی را داشته باشیم مشکلی به وجود نیاید و آنچه موجب بروز

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵۲

اشکال گردیده، اجتماع امر و نهی است. حال با توجه به این که ما متعلّق اوامر و نواهی را عبارت از طبایع دانستیم،[۲۰۶] به مرحوم آخوند می گوییم: اصلًا معقول نیست که واحد شخصی بخواهد در نزاع اجتماع امر و نهی داخل باشد، زیرا در واحد شخصی نه تنها اجتماع امر و نهی محال است، بلکه با توجّه به بحث متعلّق اوامر و نواهی، هریک از امر و نهی، به تنهایی هم نمی‌توانند به واحد شخصی تعلّق بگیرند. مرحوم آخوند در مطلب دوّم خود فرمودند: «مسأله «سجود برای خداوند متعال» و «سجود برای بت» اگرچه در مفهوم سجود مشترکند ولی در حقیقت، هیچ‌گونه وحدتی بین این‌ها وجود ندارد و از محلّ نزاع خارجند، به خلاف حرکت کلّی و سکون کلّی که هم در ضمن صلاهٔ می‌توانند تحقق پیدا کنند و هم در ضمن غصب، پس باید داخل در محلّ نزاع باشند». این مطلب را ما باید مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم: در قرآن کریم کلمه «سجود» هم در مورد خداوند مطرح شده و هم در مورد غیر خداوند، همان‌طور که در آیه شریفه «لا تَسْجُدُوا للشمسِ و لا للقمرِ و اسجُدُوا للّهِ الذی خَلَقَهُنَّ»[۲۰۷] ملاحظه می‌شود. در برخورد ابتدائی با این استعمال، سه احتمال به نظر انسان می‌رسد: احتمال اوّل: کلمه «سجود» به عنوان مشترک معنوی برای «سجود عرفی» وضع شده باشد. ولی این سجود عرفی اگر در پیشگاه خداوند باشد، «سجود برای خداوند» و اگر در مقابل شمس و قمر و بت باشد، «سجود در مقابل شمس و قمر و بت» خواهد بود. در این صورت، قدر جامع بین این دو قسم، یا به عنوان نوع برای آن دو قسم است یا به عنوان جنس. و نمی‌توان تصور کرد چیزی مشترک معنوی بین دو گروه باشد و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵۳

هیچ‌گونه اتحاد نوعی یا صنفی یا جنسی بین آن دو گروه وجود نداشته باشد. احتمال دوّم: کلمه «سجود» به عنوان مشترک لفظی برای این دو باشد. در این صورت قدر جامع بین این‌ها، فقط لفظ است و از جهت معنا هیچ اتحادی بین معانی مشترک لفظی وجود ندارد، حتی در بین مشترکات لفظی گاهی به الفاظی برخورد می‌کنیم که برای دو معنای متضاد وضع شده‌اند، مثل کلمه «قرء» که هم برای «حیض» وضع شده و هم برای «طهر»، و بین این دو معنا هیچ وحدتی نمی‌تواند تحقق داشته باشد. در نتیجه اگر ما قائل به اشتراک لفظی بشویم می‌توانیم مسأله «سجود» را از دایره واحد جنسی و واحد نوعی خارج کنیم. ولی روشن است که ما نمی‌توانیم ملتزم به اشتراک لفظی بشویم و کسی هم «سجود» را به عنوان مشترک لفظی مطرح نکرده است. معنای عرفی «سجود» یک معنای کلّی است ولی مسجود له آن گاهی خداوند و گاهی شمس یا قمر یا بت و ... است. احتمال سوّم: کلمه «سجود» نه به صورت مشترک لفظی است و نه به صورت مشترک معنوی، بلکه استعمال آن در مورد خداوند متعال به صورت حقیقی و در غیر خداوند متعال به صورت مجازی است. این احتمال چیزی است که نه لغت آن را قبول می‌کند و نه عرف و کسی نمی‌تواند ملتزم شود که «سجود» در مورد غیر خداوند مجاز است. نتیجه احتمالات سه‌گانه: با توجه به این که احتمال دوّم و سوّم نمی‌تواند مورد التزام واقع شود، ناچاریم بگوییم: «سجود، به نحو مشترک معنوی است و هم «سجود برای خداوند» را در بر می‌گیرد و هم «سجود برای غیر خداوند» را. ولی اختلاف آنها به اعتبار اختلاف مسجود له است». با توجه به آنچه گفته شد، ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: چه فرقی بین مسأله

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵۴

«سجود برای خداوند» و «سجود برای غیر خداوند» با مسأله «حرکت کلّی صلاتی» و «حرکت کلّی غصبی» وجود دارد که شما معتقدید «سجود» وحدت جنسی ندارد ولی «حرکت کلّی» دارای وحدت جنسی است؟ ممکن است مرحوم آخوند در پاسخ بگوید: فرق این است که در مسأله «سجود برای خداوند» و «سجود برای غیر خداوند» جایی نمی‌توانیم پیدا کنیم که هر دو عنوان با هم جمع شده باشند ولی «حرکت کلّی صلاتی» و «حرکت کلّی غصبی» در مورد «صلاهٔ در دار غصبی» با هم اجتماع کرده‌اند. اگر مرحوم آخوند بخواهد چنین چیزی بفرماید، ما دو اشکال بر ایشان وارد می‌کنیم: اشکال اوّل: بحث ما در ارتباط با تصادق نبود. بلکه ما در مورد واحد جنسی بحث می‌کردیم که شما «سجود برای خدا» و «سجود برای غیر خدا» را از دایره واحد جنسی خارج کردید. در حالی که وجود تصادق، به عنوان شرط برای تحقق واحد جنسی نیست. بین انسان و بقر، تباین کلّی وجود دارد و امکان ندارد که یکی از مصادیق بقر، مصداق برای انسان هم باشد. ولی در عین حال انسان و بقر دارای وحدت جنسی می‌باشند و این دو در جنس حیوان مشترکند. به عبارت دیگر: در وحدت جنسی مسأله تصادق بر مورد واحد مطرح نیست. به ندرت پیدا می‌شود که تصادق بر مورد واحد پیش آید و الّا انواع و حتی اصناف یک نوع هم قابل تصادق نیستند و آنچه به عنوان قوام وحدت جنسی است اشتراک این دو نوع در جنس واحد است. اشکال دوّم: برفرض که ما از اشکال اوّل صرف نظر کنیم، می‌گوییم: بدون تردید، مادّه اجتماع صلاهٔ و غصب- که شما مطرح کردید- همان صلاهٔ[۲۰۸] متّحد با غصب است که در دار غصبی واقع می‌شود. در این صورت ما سؤال می‌کنیم:

مولا وقتی امر خودش را متوجه طبیعت کلّی صلاهٔ و نهی را متوجه طبیعت کلّی غصب

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵۵

می‌کرد، آیا مورد تصادق و مادّه اجتماع را هم ملاحظه کرده است یا نه؟ این از دو حال خارج نیست: ۱- اگر بگویید: «ملاحظه کرده است». می‌گوییم: «چنین چیزی ممتنع است، زیرا اگر «صلاهٔ در دار غصبی» به عنوان واحد شخصی مطرح باشد، امکان تعلّق امر و نهی به واحد شخصی وجود ندارد و همان‌طور که گفتیم:[۲۰۹] «متعلّق اوامر و نواهی عبارت از طبایع می‌باشند نه افراد» و اگر «صلاهٔ در دار غصبی» به عنوان واحد صنفی ۲۱۰]- یعنی در مقابل صلاهٔ در مسجد و صلاهٔ در خانه و ... که هرکدام صنفی از اصناف صلاتند- مطرح باشد، این هم غیر معقول است، زیرا امر وقتی می‌خواهد به چیزی تعلّق بگیرد، فقط به متعلّق خودش نظر دارد و امکان ندارد ذرّه‌ای از دایره متعلّق خودش خارج شود. متعلّق، عبارت از صلاهٔ است و همان‌طور که نمی‌تواند حاکی از صلاتهای شخصی باشد، از صنف هم نمی‌تواند حکایت کند. «انسان» اگرچه در خارج متّحد با زید است، و همین اتحاد وجودی مصحّح حمل شایع صناعی می‌شود، ولی در مقام دلالتْ فقط بر موضوع له خودش یعنی حیوان ناطق- دلالت کرده و نمی‌تواند ذرّه‌ای از آن تجاوز کرده و مثلًا بر زید- که «حیوان ناطق مقیّد به خصوصیات فردیّه» است- دلالت کند. همان‌طور که «انسان» نمی‌تواند حاکی از فرد خاصّی باشد، از صنف خاص هم نمی‌تواند حکایت کند.

ابیضیت و عالمیّت، اگرچه به عنوان صنف خاص مطرحند ولی خارج از دایره موضوع له انسان می‌باشند. پس مولا وقتی می‌گوید: «أقیموا الصلاهٔ» معنا ندارد که مادّه تصادق صلاهٔ با غصب را ملاحظه کرده باشد. مادّه تصادق، نه به هیئت افعل در «أقیموا» ارتباط دارد و نه به متعلّق آنکه عبارت از «ماهیت صلاهٔ» است. همان‌طور که مادّه تصادق نه ارتباطی به هیئت «لا تغصب» دارد و نه ارتباطی به متعلّق آنکه- عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵۶

«ماهیت غصب» است- دارد. اتحاد وجودی بین صلاهٔ و غصب غیر از مسأله حکایت و دلالت است. عنوان غصب فقط از موضوع له خود- که طبیعت غصب است- حکایت می‌کند، و از افراد و اصناف آن حکایت نمی‌کند. عنوان صلاهٔ هم فقط از موضوع له خود- که طبیعت صلاهٔ است- حکایت می‌کند و از افراد و اصناف آن حکایت نمی‌کند. ۲- و اگر بگویید: «مولا وقتی امر به صلاهٔ و نهی

از غصب را مطرح کرده، مورد تصادق آن دو را ملاحظه نکرده است». می گوییم: «در این صورت، وجود مورد تصادق چگونه می تواند فارق بین مسأله صلاهٔ و غصب با مسأله سجود برای خدا و سجود برای غیر خدا باشد؟ ممکن است کسی بگوید: اگر بین سجده برای خدا و سجده برای غیر خدا فرق نباشد و هر دو- مثل صلاهٔ و غصب- به صورت واحد جنسی مطرح باشند چه مشکلی پیش می آید؟ در پاسخ می گوییم در این صورت لازم می آید که مسأله «سجود برای خداوند» و «سجود برای غیر خداوند» هم در نزاع اصولی مسأله اجتماع امر و نهی وارد شوند، در حالی که هیچ‌یک از کسانی که مسأله اصولی اجتماع امر و نهی را مورد بحث قرار داده‌اند نیامده‌اند بگویند: «صدر و ذیل آیه «لا تسجدوا للشمس و لا للقمر و اسجدوا للّه الذی خلقهنَّ» قابل جمع نیست». خلاصه این که مرحوم آخوند در عنوان بحث کلمه «واحد» را مطرح کرده و آن را شامل واحد جنسی هم دانستند.[۲۱۱] سپس «سجود برای خدا» و «سجود برای غیر خدا» را خارج از دایره واحد جنسی دانستند. در حالی که ما ملاحظه کردیم راهی برای اخراج این دو از واحد جنسی وجود ندارد، پس باید مسأله اجتماع امر و نهی شامل مسأله سجود هم بشود. ولی از طرفی مشاهده می کنیم که کسی آن را داخل در این بحث ندانسته است. پس چه باید کرد؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵۷

حلّ اشکال در ارتباط با عنوان بحث راه حلّ این اشکال این است که ما عنوان بحث را تغییر داده بگوییم: «آیا تعلّق امر و نهی به دو عنوانی که در شیء واحد با هم تصادق دارند جایز است یا نه؟». مطرح کردن عنوان بحث به این صورت، دارای دو خصوصیت است: ۱- علّت خروج «سجود برای خدا» و «سجود برای غیر خدا» از محلّ نزاع، عدم تصادق آن دو در مورد واحد بود، ما نمی‌توانستیم سجودی را تصور کنیم که هم «سجود برای خدا» باشد و هم «سجود برای غیر خدا». در حالی که این اشکال بر تعبیر ما وارد نیست زیرا ما دو عنوان را به گونه‌ای فرض کردیم که دارای مادّه اجتماع و مورد تصادق باشند و این تعبیر از همان ابتدا شامل «سجود برای خدا» و «سجود برای غیر خدا» نمی‌شود، زیرا تصادقی بین آن دو وجود ندارد. ۲- بنا بر تعبیر ما ضرورتی ندارد که مقصود از واحد را واحد جنسی یا واحد نوعی بدانیم بلکه ما مراد از واحد را همان واحد شخصی می‌دانیم، ولی این واحد شخصی به عنوان مورد اجتماع مطرح است نه به عنوان متعلّق امر و نهی. بنابراین، اشکالی که ما بر مرحوم آخوند وارد می کردیم- که فرد و واحد شخصی نمی‌تواند متعلّق امر و نهی قرار گیرد بلکه اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می گیرند- بر این تعبیر وارد نیست، زیرا ما وحدت شخصی را در ارتباط با مادّه اجتماع و مورد تصادق دانستیم نه در ارتباط با تعلّق امر و نهی. و اجتماع، هم خارج از دایره تعلّق امر و نهی است. بنا بر تعبیر ما، امر و نهی به دو عنوان کلّی تعلّق می گیرند ولی این دو عنوان دارای این خصوصیت هستند که دارای مادّه اجتماعند و در یک واحد شخصی با هم جمع می‌شوند.[۲۱۲] بنابراین

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵۸

«سجود برای خدا» و «سجود برای غیر خدا» اگرچه دو عنوان هستند ولی چون مادّه اجتماع ندارند از محلّ بحث ما خارجند. ممکن است کسی بگوید: محلّ بحث ما در جایی است که مولای آمر و ناهی، عالم به تصادق و اجتماع دو عنوان در مورد واحد است. در این صورت چگونه امر و نهی می کند؟ در پاسخ می گوییم: رتبه تصادق، غیر از رتبه تعلّق امر و نهی است. تصادق، وصف دو عنوان است امّا در رتبه تعلّق امر و نهی، غیر از دو عنوان چیز دیگری وجود ندارد. به عبارت دیگر: آنچه در امر و نهی دخالت دارد نفس عنوان صلاهٔ و عنوان غصب است و مرحله تصادق، دخالتی در وصف «مأمور به بودن» و «منهی عنه بودن» ندارد. یعنی وقتی مولا امر را به صلاهٔ متعلّق می کند، خصوصیت «تصادق آن با غصب» همراه صلاهٔ و داخل در مأمور به نیست. و هنگامی که غصب را متعلّق نهی قرار می‌دهد، خصوصیت «تصادق آن با صلاهٔ» همراه غصب و داخل در منهی عنه نیست.

مقدّمه دوّم: فرق بین مسأله اجتماع امر و نهی و مسأله این که «آیا نهی متعلّق به عبادت، اقتضای فساد دارد؟»

اشاره

در باب نواهی دو مسأله مهمّ وجود دارد: مسأله اجتماع امر و نهی و مسأله این که آیا نهی متعلّق به عبادات اقتضای فساد دارد؟ بدون تردید همان‌طور که بین علوم تمایز وجود دارد، بین مسائل هر علمی هم باید تمایز وجود داشته باشد و نمی‌توان مسأله واحدی را به عنوان دو مسئله از یک علم مورد بحث قرار داد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۵۹

حال ممکن است کسی توهّم کند که بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و این مسئله که «آیا نهی متعلّق به عبادت اقتضای فساد دارد؟» فرقی وجود ندارد. منشأ توهم این است که «عبادت، نیاز به امر- وجوبی یا استحبابی ۲۱۳]- دارد» بنابراین وقتی گفته می‌شود: «آیا نهی متعلّق به عبادت اقتضای فساد دارد؟» معنایش این است که امر و نهی در این عبادت اجتماع پیدا کرده‌اند. پس جای این سؤال است که چه فرقی بین این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند در مقام بیان فرق بین این دو مسئله می‌فرماید: اگرچه- به حسب ظاهر- مورد این دو مسئله یکی است ولی جهت مورد بحث در آن دو با هم فرق دارد. در باب اجتماع امر و نهی، آنچه به عنوان نقطه مرکزی نزاع است این است که اگر مولا امر خود را متعلّق به صلاهٔ کند، آیا این امر از عنوان صلاهٔ به عنوانی که صلاهٔ در خارج با آن اتحاد پیدا می‌کند- یعنی غصب- سرایت می‌کند؟ و اگر مولا نهی خود را به غصب متعلّق کند، آیا این نهی از عنوان غصب به عنوان دیگری که غصب در خارج با آن اتحاد پیدا می‌کند- یعنی صلاهٔ- سرایت می‌کند؟ قائلین به جواز اجتماع می‌گویند: «هریک از امر و نهی در محدوده خودشان بوده و به عنوان دیگری سرایت نمی‌کنند». ولی قائلین به امتناع می‌گویند: «امر و نهی از محدوده خودشان سرایت می‌کنند و لازمه جواز اجتماع امر و نهی این است که صلاهٔ و غصب، هم مأمور به و هم منهی عنه واقع شوند و چنین چیزی ممتنع است». امّا در مسأله تعلّق نهی به عبادت، از جهت دیگر بحث می‌شود و آن جهت این است که آیا بین نهی متعلّق به عبادت و بطلان عبادت ملازمه وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: همین مقدار، برای فرق گذاشتن بین این دو مسئله کافی است.[۲۱۴]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۶۰

اشکال بر مرحوم آخوند:

حضرت امام خمینی رحمه الله کلام مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید:

برای فرق گذاشتن بین دو چیز، ابتدا باید از ذاتیات شیء شروع کنیم و تا وقتی که دو شیء در ذاتیات متفاوتند، سراغ عناوین عرضی نرویم. مثلًا برای بیان فرق بین انسان و فرس باید سراغ فصل آن دو رفته و بگوییم:

«فصل انسان، عبارت از ناطق و فصل فرس، عبارت از صاهل است». اختلاف بین انسان و فرس در همان مرحله نوعیت و ذاتیت وجود دارد. حال اگر ما این اختلاف را کنار گذارده و بگوییم: «فرق انسان و فرس این است که انسان دارای دو پا ولی فرس دارای چهار پا است»، اگرچه یک فرق بین انسان و فرس را مطرح کرده‌ایم ولی این فرق در مرحله متأخر از ذاتیات است و تا وقتی که دو شیء در مرحله ذاتیات با هم تمایز دارند، نوبت به فرق‌های عرضی نمی‌رسد. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: دو مسأله یک علم تا وقتی که فرق ذاتی دارند، نوبت به فرق عرضی و مطرح کردن حیثیت مورد بحث نمی‌رسد. اختلاف ذاتی بین دو مسئله به این است که موضوع یا محمول و یا موضوع و محمول آن دو با هم مغایرت داشته باشند. مثلًا بین «الفاعل مرفوع» با «المبتدأ مرفوع» و بین «الفاعل مرفوع» و «الفاعل مقدّم علی المفعول» و بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» اختلاف ذاتی وجود دارد. و

اتفاقاً ما نحن فیه هم از همین قبیل است. بین مسأله اجتماع امر و نهی و مسئله تعلّق نهی به عبادت، مغایرت ذاتی وجود دارد. این دو مسئله، نه موضوع واحدی دارند و نه محمول واحدی. عنوان مسئله اجتماع امر و نهی این است که «الأمر و النهی هل یجتمعان؟».[۲۱۵] موضوع در این مسئله عبارت از «الأمر و النهی» و محمول آن «هل یجتمعان» است. امّا عنوان مسأله تعلّق نهی به عبادت این است که «العبادة

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۶۱

المنهی عنها هل تکون فاسدة؟». و موضوع در این مسئله، عبارت از «العبادة المنهی عنها» و محمول آن «هل تکون فاسدة» می‌باشد. ملاحظه می‌شود که موضوع و محمول این دو مسئله هیچ ارتباطی با هم ندارند. و هنگامی که بین دو مسئله اختلاف ذاتی وجود داشته باشد نوبت به اختلاف عرضی نمی‌رسد.[۲۱۶] تکمیل فرمایش امام خمینی رحمه الله: ممکن است کسی بگوید: دو مسئله در صورتی مستقل به حساب می‌آیند که اقوال مطرح شده در یک مسئله، در مسأله دیگر نیز بتواند جریان پیدا کند. و به عبارت دیگر: مسأله دوّم، بر جمیع اقوال مسأله اوّل بتواند جریان داشته باشد، ولی اگر مسأله دوّم فقط بنا بر یک قول از اقوال مسأله اوّل جریان پیدا کند، معنایش این است که مسأله دوّم، به عنوان فرع مسأله اوّل است و دیگر نمی‌تواند حالت استقلال داشته باشد. در ما نحن فیه نیز ممکن است کسی بگوید: مسأله تعلّق نهی به عبادت، تنها بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی مطرح است و بنا بر قول به امتناع نمی‌تواند جریان پیدا کند، زیرا عبادت مأمور به، دارای امر وجوبی یا استحبابی است و تعلّق نهی به عبادت، تنها در صورت جواز اجتماع امر و نهی جریان دارد. پس در مسئله اوّل گفته می‌شود: «آیا اجتماع امر و نهی جایز است؟» سپس گفته می‌شود: «بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی، آیا نهی متعلّق به عبادت، دلالت بر فساد آن می‌کند؟» در حالی که ظاهر این است که این دو مسئله استقلال داشته و این گونه نیست که مسأله دوّم به عنوان فرع برای مسأله اوّل باشد. ما در پاسخ می‌گوییم: این توهّم از ریشه فاسد است و تعلّق نهی به عبادت، به معنای اجتماع امر و نهی نیست. در مسأله تعلّق نهی به عبادت، امری وجود ندارد تا مسأله «اجتماع امر و نهی» مطرح باشد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۶۲

ممکن است گفته شود: مگر معنای عبادت، وجود امر- وجوبی یا استحبابی- نیست؟ می‌گوییم: بله، ولی معنای عبادت در مسأله «تعلّق نهی به عبادت» این نیست که امری برای عبادت وجود دارد، بلکه معنایش این است که در این عمل منهی عنه اگر قرار بود به جای نهی، امری وجود داشته باشد، آن امر به صورت امر عبادی بود. اما در حال حاضر، چیزی جز نهی وجود ندارد. مثلًا روزه عید فطر و عید قربان، از مصادیق تعلّق نهی به عبادت است. معنای تعلّق نهی به عبادت این نیست که روزه عید فطر و عید قربان دارای یک امر استحبابی است و نهی با آن امر اجتماع پیدا کرده‌اند. بلکه معنایش این است که اگر به جای نهی قرار بود امری به این روزه متوجه شود، امر آن- همانند امر متعلّق به روزه بقیه ایّام- جنبه عبادی داشت و قصد قربت در آن معتبر بود.[۲۱۷] امّا الآن که نهی به آن تعلّق گرفته، دیگر پای امر در کار نیست. و اصلًا معقول نیست که بخواهد امری وجود داشته باشد، برای این که قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می‌گویند: «ما دو عنوان داریم که این دو عنوان در یک واحد شخصی یا صنفی تصادق دارند» ولی نمی‌شود دو عنوان هم مأمور به باشند و هم منهی عنه. در روزه عید فطر اگر بخواهد امری وجود داشته باشد، لازم می‌آید هم امر به آن تعلّق گرفته باشد- چون روزه هرروزی روزی دارای امر مستقلی است- و هم نهی به آن تعلّق گرفته باشد و نتیجه این می‌شود که روزه عید فطر- به عنوان واحد- هم مأمور به باشد و هم منهی عنه. و قائل به جواز اجتماع امر و نهی، هیچ‌گاه جرأت بیان چنین مطلبی را ندارد. قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌گوید: امر به طبیعت صلاة و نهی به طبیعت غصب تعلّق گرفته است و مجرّد این که این دو- صلاة و غصب- در وجود خارجی با هم تصادق دارند، مانع از تعلّق امر به ماهیّت صلاة و تعلّق نهی به ماهیّت غصب نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۶۳

لذا مسأله تعلّق نهی به عبادت، هیچ ارتباطی به مسأله اجتماع امر و نهی ندارد.
مسأله اجتماع امر و نهی در جایی است که امر و نهی فعلی داشته باشیم که به دو عنوان تعلّق گرفته‌اند و بین این دو عنوان، نسبت عموم و خصوص من وجه وجود داشته باشد. امّا در مسأله تعلّق نهی به عبادت، چنین چیزهایی مطرح نیست، بلکه فقط نهی مطرح است ولی چون متعلّق نهی جنبه عبادی دارد بحث کرده‌اند که آیا اگر مکلّف با نهی مخالفت کرده و این عمل را انجام دهد علاوه بر مخالفت عملیه و استحقاق عقاب، عمل عبادی او هم باطل است یا نه؟ پس فرق بین این دو مسئله روشن است و جایی برای یک چنین توهمی وجود ندارد.

مقدّمه سوّم: آیا مسأله اجتماع امر و نهی، مسأله‌ای اصولی است؟

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: معیار مسأله اصولی این است که نتیجه آن مسئله بتواند به عنوان کبرای قیاس استنباط احکام شرعی واقع شود. و این معیار در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد، زیرا ما وقتی از بحث پیرامون این مسئله فارغ می‌شویم نتیجه این مسئله به عنوان کبری در قیاس استنباط واقع می‌شود. کسی که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است معمولًا جانب نهی را ترجیح داده و حکم به بطلان صلاهٔ در دار غصبی می‌کند. امّا قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌گوید: «صلاهٔ در دار غصبی، به عنوان صلاهٔ، متعلّق امر و به عنوان غصب، متعلّق نهی قرار گرفته است و تعلّق امر و نهی به دو عنوانی که متصادق بر شیء واحدند مانعی ندارد». سپس در اینجا بحث دیگری مطرح می‌شود که در صورت قائل شدن به جواز اجتماع امر و نهی آیا صلاهٔ در دار غصبی صحیح است یا نه؟
اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۶۴
مرحوم بروجردی با وجود این که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بودند، صلاهٔ در دار غصبی را باطل می‌دانستند.[۲۱۸] و حضرت امام خمینی رحمه الله نیز تمایلی نسبت به این مطلب نشان می‌دادند. البته به نظر ما صلاهٔ در دار غصبی- بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی- محکوم به صحّت است و ما در بحث‌های آینده به تحقیق پیرامون آن خواهیم پرداخت. بنابراین ملاک مسأله اصولی در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد و فقیه نتیجه این مسئله را در قیاس استنباط قرار می‌دهد و بر اساس آن به صحّت یا بطلان صلاهٔ در دار غصبی فتوا می‌دهد. مرحوم آخوند گویا می‌خواهد بگوید: هم از نظر حکم تکلیفی- یعنی نفس تعلّق امر و نهی- و هم از نظر حکم وضعی- یعنی صحت و بطلان- ملاک مسأله اصولیه در اینجا وجود دارد. و همین مقدار کفایت می‌کند که ما مسأله اجتماع امر و نهی را جزء مسائل علم اصول به حساب آوریم. سپس می‌فرماید: البته ما نمی‌خواهیم وجود سایر معیارها را از مسأله «اجتماع امر و نهی» نفی کنیم، بلکه در این مسئله، معیار فقهی بودن و معیار کلامی بودن نیز وجود دارد، همان‌طور که معیار دخول آن در مبادی تصدیقیه علم اصول و معیار دخول در مبادی احکامیه علم اصول وجود دارد ولی وجود این معیارها ضرری به اصولی بودن مسئله وارد نمی‌کند، این‌ها با یکدیگر تضادّ ندارند که نتوانیم آنها را جمع کنیم.[۲۱۹] لکن
اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۶۵
با توجه به این که معیار مسأله اصولی در آن وجود دارد ما این مسئله را به عنوان مسأله‌ای اصولی در علم اصول مورد بحث قرار می‌دهیم.[۲۲۰]

بررسی کلام مرحوم آخوند:

اشکال اوّل: مرحوم آخوند فرمودند: «معیار مسأله فقهی در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد». ما به مرحوم آخوند می گوییم: آیا این مسئله، با حفظ همین عنوان مورد بحث در اصول، عنوان مسأله فقهی پیدا می کند یا این که باید عنوان آن تغییر پیدا کند؟ روشن است که اگر بخواهیم عنوان را تغییر دهیم، کلام شما (مرحوم آخوند) دچار مشکل می‌شود، چون فرض این است که با حفظ عنوان محلّ نزاع باید بحث شود که مسئله اصولی است یا فقهی و در صورت تغییر عنوان، بسیاری از مسائل اصولیه به مسأله فقهی مبدّل خواهند شد. مثلًا در بحث مقدّمه واجب اگر عنوان بحث این باشد که «آیا بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه‌ای وجود دارد یا نه؟»، این مسئله به عنوان مسأله‌ای اصولی مطرح خواهد بود ولی اگر عنوان را تغییر داده و بگوییم: «آیا مقدّمه واجب، واجب است یا نه؟»، عنوان مسأله فقهی پیدا خواهد کرد. مگر چه فرقی بین این مسئله و مسأله «نماز جمعه واجب است یا نه؟» وجود دارد؟ بنابراین ما نباید عنوان مسئله را تغییر دهیم، زیرا تغییر عنوان مسئله، موجب اختلاط مسائل علوم با یکدیگر می‌شود. در این صورت مسأله اجتماع امر و نهی چگونه می‌تواند به عنوان مسأله‌ای فقهی مطرح باشد؟ موضوع مسائل فقهی عبارت از فعل مکلّف است، در حالی که موضوع مسأله اجتماع امر و نهی عبارت از «اجتماع امر و نهی» است. بله اگر می گفتیم: «آیا

صلاهٔ در دار غصبی واجب است یا حرام؟» شما می‌توانستید آن را به عنوان مسأله‌ای فقهی به حساب آورید. مسأله «اجتماع امر و نهی جایز است یا نه؟»[۲۲۱] همانند مسأله ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه است و خود مرحوم آخوند، در بحث مقدّمه واجب، مسأله ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه را خارج از مسأله فقهی دانستند. پس چگونه در اینجا می گویند: «ملاک مسأله فقهی در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد؟» و ظاهر بیان ایشان هم این است که با حفظ عنوان مسئله چنین مطلبی را فرموده‌اند. در حالی که با حفظ عنوان نمی‌تواند فقهی باشد و با تغییر عنوان هم لازم می‌آید مسأله‌ای مانند مقدّمه واجب هم عنوان فقهی پیدا کند. اشکال دوّم: مرحوم آخوند فرمودند: «معیار مسأله کلامی در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد». با توجه به این که معیار مسأله کلامی، بحث از احوال مبدأ و معاد است، ما به مرحوم آخوند می گوییم: برای این که مسأله اجتماع امر و نهی بخواهد مسأله‌ای کلامی باشد باید: اوّلًا: عنوان بحث را تغییر دهیم، زیرا مسأله «آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است؟» نه موضوعش مربوط به مبدأ و معاد است و نه محمولش. و اگر بخواهیم آن را در ارتباط با مبدأ و معاد بدانیم باید بگوییم: «آیا حکیم علی الاطلاق می‌تواند امر و نهی خود را متعلّق به دو عنوانی کند که این دو عنوان در شیء واحدی تصادق دارند؟ ثانیاً: تغییر عنوان هم به تنهایی کارساز نیست، زیرا اساس مسأله اجتماع امر و نهی، مسأله‌ای عقلی است.[۲۲۲] در مسائل عقلیه این خصوصیت وجود دارد که موضوع

آنها اختصاص به اوامر صادر از خداوند ندارد. مسائل عقلیّه، عمومیت دارد، لذا ما می گفتیم: اگر مولایی به عبد خود بگوید: «اشتر اللّحم»، عقل می‌فهمد که بین وجوب اشتراء لحم و وجوب دخول سوق- که مقدّمیت برای اشتراء لحم دارد- ملازمه وجود دارد. به‌همین‌جهت اگر از قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی سؤال کنیم: آیا این امتناع فقط در محدوده اوامر و نواهی حکیم علی الاطلاق است یا در مورد سایر عقلاء نیز جریان دارد؟ پاسخ می‌دهند: اختصاصی به حکیم علی الاطلاق ندارد. به عبارت دیگر: نقطه حساس بحث اجتماع امر و نهی، عبارت از «نفس اجتماع امر و نهی» است و این که آیا امر و نهی از چه کسی صادر شده است؟ مطرح نیست. در نتیجه اگر ما عنوان بحث را هم تغییر دهیم، نمی‌توانیم کلامی بودن مسئله را ثابت کنیم. بر خلاف فقهی بودن مسئله، که اگر عنوان محلّ بحث را تغییر می‌دادیم، مسئله می‌توانست یک مسأله فقهی باشد. اشکال سوّم: مرحوم آخوند فرمودند: «معیار دخول مسأله اجتماع امر و نهی در مبادی تصدیقیه علم اصول وجود دارد». مرحوم نائینی- که از جمله قائلین به این قول است- در تفسیر مبادی تصدیقیه می‌فرماید: مبادی تصدیقیه چیزی است که به عنوان صغری برای مسائل یک علم واقع شود و مسأله اجتماع

امر و نهی به عنوان صـغرای مسـأله تعـارض و تزاحـم- که از مسائل قطعی علم اصول است- می‌باشـد، زیرا در باب اجتماع امر و نهی بحث می‌شود که آیـا تعلّق امر به صـلاهٔ و تعلّق نهی به غصب، موضوعی برای عنوان تعارض و تزاحم به وجود می‌آورد یا نه؟ قائلین به جواز اجتماع می‌گوینـد: «خیر، امر به صـلاهٔ تعلّق می‌گیرد و نهی به غصب، و تصادق این دو در یک چیز، موضوعی برای تعارض یا تزاحم درست نمی‌کنـد». اما قائلین به امتناع می‌گوینـد: «تصادق این دو عنوان در یک چیز، موضوع برای تزاحم درست می‌کنـد و صغرای تزاحم تحقّق پیدا می‌کند، پس باید در ماده اجتماع بین این دو، احکام متزاحمین را پیاده کرد».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۶۸

ما ضـمن اینکه تفسـیر مرحوم نائینی در ارتباط با مبادی تصدیقیه را می‌پذیریم- در مقابل تفسـیری که مرحوم مشـکینی در حاشیه بر کفایه مطرح کرده است ۲۲۳]- ولی تطبیق آن بر مـا نحن فیه مورد قبول نیست. زیرا لازمه این حرف این است که ما عنوان بحث را تغییر دهیم. ما در بحث اجتماع امر و نهی نمی‌خواهیم در ارتباط با وجود یا عدم وجود صـغرای تعارض یا تزاحم بحث کنیم. بله اگر عنوان را تغییر داده و بگوییم: «آیـا در مسـأله اجتمـاع امر و نهی، تزاحم وجود دارد یـا نه؟» در این صورت، مسـأله اجتماع امر و نهی می‌توانست به عنوان صـغرای باب تزاحم باشـد ولی روشن است که ما بایـد مسـئله را با حفظ عنوانش بررسـی کنیم نه با تغییر عنوان آن. اشـکال چهارم: مرحوم آخوند فرمودند: «معیار دخول مسأله اجتماع امر و نهی در مبادی احکامیه علم اصول وجود دارد». مبادی احکامیه عبارت از مسائلی است که موضوع آن عبارت از احکام باشد، یعنی در ارتباط با احکام صحبت کند. مثلًا این مسئله که «آیا بین احکام خمسه تضاد وجود دارد یا نه؟» از مبادی احکامیه علم اصول است.

همچنین تقسـیم احکـام به دو قسم تکلیفی و وضـعی، به عنوان مسـأله اصولیه نیست بلکه از مبـادی احکـامیه علم اصول است. مبادی احکامیه عنوانی است که بر خود محل نزاع تطبیق می‌کند و برای تطبیق

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۶۹

آن بر عنوان محلّ نزاع، نیازی به تغییر عنوان مسأله اجتماع امر و نهی نداریم، زیرا ما در ما نحن فیه بحث می‌کنیم که «آیا اجتماع امر و نهی در واحـد جایز است یا نه؟ آیا تعلّق امر و نهی به عنوانین متصادقین بر واحد جایز است یا نه؟» و این بحث از احکام امر و نهی اسـت. آنچه معروض اجتمـاع و امتنـاع قرار می‌گیرد، خـود امر و نهی است به این معنـا که آیـا ممکن است امر و نهی روی صـلاهٔ و غصب جمع شوند یا نه؟ و این عنوان، جزء مبادی احکامیه است. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: در مسأله اجتماع امر و نهی، ملاک مسـأله اصولیه وجود دارد و آنچه در مسأله اصولیه مهم است، تطبیق ضابطه مسأله اصولیه برآن است و انطباق یا عـدم انطباق عناوین دیگر، دخالتی ندارد. در نتیجه مسأله اجتماع امر و نهی یکی از مسائل مهمّ علم اصول است و عنوان استطراد در آن مطرح نیست.

مقدّمه چهارم آیا بحث اجتماع امر و نهی، بحثی لفظی است؟

بحث در این است که آیـا نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی اختصاص به جایی دارد که پای لفظ در میان باشـد و وجوب و حرمت از طریق لفظ- مثل هیئت افعل و هیئت لا تفعل- مطرح شده باشد؟ یا این که این مسئله، اختصاصی به باب الفاظ ندارد و حتی اگر پای لفظ هم در میان نباشد و وجوب و حرمت از راه اجماع یا دلیل عقل استفاده شود، باز هم این بحث جریان دارد؟ پاسخ این سؤال این است که نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی اختصاصـی به الفاظ نـدارد و همان‌طور که در بحث سابق- مقدّمه سوّم- مطرح کردیم این مسئله- به یک تعبیر- داخل در مبادی احکامیّه علم اصول است. در مبادی احکامیه از مسائلی بحث

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۷۰

می‌شود که در ارتباط با حکم است و چنین مباحثی اختصاص به باب الفاظ ندارد. مثلًا در مبادی احکامیه بحث می‌کنیم که آیا بین وجوب و حرمت، تضاد تحقّق دارد یا نه؟ و موضوع بحثِ تضاد، خصوص وجوب و حرمتی نیست که از راه لفظ استفاده شده باشد، بلکه از هر طریقی ثابت شده باشند، فرقی نمی‌کند. در اینجا هم می‌خواهیم ببینیم اگر وجوب و حرمت بخواهد روی دو عنوان متصادق در واحد جمع شود، آیا مستلزم این است که دو حکم متضاد در یکجا جمع شده باشند یا مستلزم چنین چیزی نیست؟ روشن است که این بحث، اختصاصی به هیئت افعل و هیئت لا تفعل ندارد. بلکه اگر وجوب و حرمت از راه اجماع یا دلیل عقل هم ثابت شود، همین نزاع جریان دارد. در اینجا ممکن است کسی بگوید: در این مسئله قول سوّمی هم وجود دارد و آن این است که اجتماع امر و نهی، از نظر عقل جایز است ولی از نظر عرف جایز نیست. آیا با توجه به این که پای عرف در میان است، نمی‌توان گفت: «این نزاع، ارتباط به عالم الفاظ دارد، زیرا عرف با مسائل لفظی سر و کار دارد»؟ در پاسخ می‌گوییم: چنین چیزی نمی‌تواند مؤیّد لفظی بودن مسأله ما نحن فیه باشد، بلکه مبنای این تفصیل این است که صلاهٔ در دار غصبی- یعنی این عمل خارجی بدون در نظر گرفتن لفظ- را با دو دید می‌توان ملاحظه کرد: دید عقلی و دید عرفی. عقل- با توجه به دقّتی که دارد- صلاهٔ در دار غصبی را دو چیز می‌بیند، به‌همین‌جهت مانعی از اجتماع امر و نهی نمی‌بیند. ولی عرف، آن را یک چیز می‌بیند و معتقد است صلاهٔ در دار غصبی با صلاهٔ در غیر دار غصبی- از نظر وحدت- فرقی نمی‌کند، لذا چون واحد است، امر و نهی نمی‌تواند در آن جمع شود. پس تفصیل مذکور نمی‌تواند نزاع را از مسأله عقل و معنا به لفظ و عالم دلالت و اثبات بکشاند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۷۱

مقدّمه پنجم آیا محلّ نزاع اختصاص به وجوب و حرمت نفسی و تعیینی و عینی دارد یا شامل وجوب و حرمت غیری، تخییری و کفائی هم می‌شود؟

همان‌طور که واجبات به نفسی و غیری، تعیینی و تخییری، عینی و کفائی تقسیم می‌شوند، در محرمات نیز چنین تقسیماتی جریان دارد. حرمت غیری از نظر تصویر- مانند وجوب غیری است. همان‌طور که وجوب غیری، وجوب مقدّمی است، حرمت غیری هم حرمت مقدّمی است. ولی دایره حرمت غیری محدود است، زیرا در واجب غیری تا وقتی واجب تحقق پیدا نکند، ذی المقدّمه نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، امّا در حرمت غیری ممکن است ده مقدّمه هم تحقق پیدا کند ولی مکلّف هنگام ایجاد ذی المقدّمه- یعنی حرام نفسی- پشیمان شده و ترک ذی المقدّمه را اراده کند. حرمت تخییری مثل این که مولا به عبد خود بگوید: «یا باید با زید مجالست نکنی یا با عَمرو». فرق بین حرمت تخییری با واجب تخییری این است که مخالفت در واجب تخییری، با ترک هر دو عِدل حاصل می‌شود و اگر یک عِدل را اتیان کرده و عدل دیگر را ترک کرد، موافقت حاصل شده است. امّا در حرمت تخییری اگر یکی از دو مجالست را ترک کرد، موافقت حاصل شده است و مخالفتْ متوقف بر این است که هر دو مجالست را اختیار کند. حرمت کفائی هم قابل تصور است، به این کیفیت که اگر نهی را به معنای «طلب ترک» بدانیم- همان‌طور که مشهور و مرحوم آخوند عقیده داشتند- معنای نهی این می‌شود که باید «طبیعتِ منهی عنها» را ترک کرد، حتی اگر این ترک از ناحیه یکی از مکلّفین باشد. در این صورت «ترک طبیعت منهی عنها» عنوان «کفائی» پیدا می‌کند. و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۷۲

اگر این ترک از ناحیه یکی از مکلّفین حاصل شود، هدف مولا حاصل شده است و لازم نیست از ناحیه همه مکلّفین باشد، هرچند ترک از ناحیه همه بهتر است. در این صورت، مخالفت با حرمت کفائی به این است که همه مکلّفین اقدام به انجام طبیعت منهی

عنها بنمایند. همان‌طور که مخالفت در واجب کفائی به این بود که همه مکلّفین آن را ترک کنند. بنابراین تصویر حرام کفائی ممکن است. امّا ظاهراً مثالی شرعی برای حرمت کفائی وجود ندارد.[۲۲۴] ولی در اینجا بنا برفرض پیدا شدن مثال شرعی می‌خواهیم بحث کنیم. بحث در این است که آیا نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی، محدود به جایی است که هریک از وجوب و حرمت آن تعیینی و نفسی و عینی باشد و وجوب و حرمت تخییری، غیری و کفائی خارج از محدوده نزاع است یا این که نزاع عمومیت داشته و همه این موارد را شامل می‌شود؟ پاسخ این است که نزاع مذکور عمومیت داشته و همه این موارد را شامل می‌شود. بیان مطلب: نزاع فوق، یک نزاع عامّ است، زیرا فرق‌هایی که بین واجب نفسی و واجب غیری مطرح شده است، هیچ‌گونه نقشی در محلّ نزاع ندارد. این که واجب غیری، مطلوب بالذات مولا نیست و مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت نیست ولی واجب نفسی مطلوب بالذات مولاست و مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت است، نقشی در

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۷۳

محلّ نزاع اجتماع امر و نهی ندارد. همان‌طور که شیء واحد- با عنوان واحد- نمی‌تواند هم وجوب غیری و هم حرمت غیری داشته باشد، در اینجا هم بحث می‌شود که آیا وجوب غیری و حرمت غیری می‌توانند به دو عنوانی تعلّق بگیرند که تصادق در واحد دارند؟ مسأله وجوب تخییری و حرمت تخییری هم همین‌طور است. مثلًا اگر مولا در جانب وجوب بگوید: «یا نماز واجب است و یا روزه» و در جانب حرمت هم بگوید:

«یا تصرف در این دار حرام است و یا مجالست با اغیار» در این صورت اگر مکلّف بین این‌ها جمع کرد، مثل این که در ناحیه وجوب تخییری یکی از دو عِدل را اختیار کرده و با هر دو عِدل حرمت تخییری جمع کند، مثلًا نماز خود را به همراه مجالست با اغیار، در آن دار انجام دهد، بحث می‌شود که آیا دو حکم- وجوب تخییری و حرمت تخییری- در اینجا جمع شده‌اند- یعنی نماز در این خانه همراه با مجالست اغیار دو حکم دارد؟- یا این که اجتماع حکمین در اینجا امتناع دارد؟ در باب وجوب کفائی و حرمت کفائی نیز ملاک جریان دارد. مثلًا اگر فرض کنیم نهی به طبیعت غصب تعلّق گرفته و غصب به عنوان حرام کفائی مطرح باشد[۲۲۵] و کسی نماز میّت را- که واجب کفائی است- در مکان غصبی بخواند آیا در اینجا اجتماع حکمین تحقّق پیدا کرده است؟ در نتیجه نفسی و تعیینی و عینی بودن واجب هیچ‌گونه دخالتی در محلّ بحث ندارد. ملاک در مسأله اجتماع امر و نهی عبارت از وجوب و حرمت است. و حتی به نظر ما وجوب و حرمت هم خصوصیتی ندارد و این مسئله در مورد استحباب و کراهت هم مطرح است ولی ما وجوب و حرمت را در مقابل استحباب و کراهت مطرح نمی‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۷۴

وجوب و حرمت به عنوان دو حکمی هستند که در شیء واحد- به عنوان واحد- جمع نمی‌شوند. و در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا وجوب و حرمت می‌توانند در دو عنوانی که متصادق در واحدند اجتماع پیدا کنند؟ به عبارت دیگر: ما در اینجا سه فرض داریم: ۱- اجتماع امر و نهی بر شیء واحد- به عنوان واحد- ممتنع است. ۲- تعلّق امر و نهی به دو عنوانی که هیچ‌گونه تصادقی با یکدیگر ندارند، جایز است. ۳- تعلّق امر و نهی به دو عنوانی که متصادق در واحدند، مورد بحث ماست که آیا ملحق به کدام یک از دو قسم قبلی است. آیا تعدّد عنوان می‌تواند مشکل استحاله را از میان بردارد یا این که تعدّد عنوان، چون همراه با تصادق است، همانند عنوان واحد و ممتنع است.

مقدّمه ششم آیا اخذ قید «مندوحه» در محلّ نزاع لازم است؟

اشاره

بعضـی از اصولیین در محلّ نزاع قیـد «منـدوحه» را اضافه کرده‌انـد. مراد اینان از اضافه کردن قیـد فوق این است که نزاع در جواز یا عـدم جواز اجتمـاع امر و نهی- به گونه‌ای که بعضـی بتواننـد قائـل به جواز شونـد و بعضـی قائـل به امتناع- در جایی امکان دارد که مکلّف در ارتباط با موافقت امر، راه تخلّصی داشته باشد یعنی مکلّف بتواند مأمور به به این امر را هم در ضمن فرد حرام اتیان کند و هم در ضـمن فرد غیر حرام. مثلًا نزاع اجتمـاع امر و نهی در مورد صـلاهٔ در دار غصبی، وقتی جریـان پیـدا می‌کنـد که مکلّف بتواند صلاهٔ را در غیر دار غصبی هم اتیان کند ولی با انتخاب نادرست خودش نماز را در دار غصبی انجام دهد. اینجا محلّ بحث است که آیا صلاهٔ در دار غصبی می‌تواند دارای دو حکم باشد؟ قائل به جواز اجتماع می گوید: «مانعی

نـدارد» و قائل به امتناع می گوید: «ممتنع است». اما در جایی که مکلّف مندوحه نداشـته باشد و چاره‌ای جز انجام مأمور به در ضـمن فرد حرام ندارد، از محلّ نزاع اجتماع امر و نهی خارج است، زیرا در اینجا تکلیف به محال تحقّق پیدا می‌کند و قائل به جواز اجتماع امر و نهی نمی‌توانـد تکلیف به محال را جایز بدانـد. امر کردن به طبیعتی که تنها می‌تواند در ضـمن فرد حرام تحقّق پیدا کند، مانند ایـن اسـت که طبیعـتی را هم مـأمور به و هم منهی عنه قرار دهنـد و این تکلیـف به محـال است یعنی مکلّـف، قـادر بر امتثـال این دو تکلیف نیست. چگونه می‌تواند از یک طرف انزجار از منهی عنه پیدا کند و از طرف دیگر مأمور به را در ضمن همان فرد منهی عنه بیاورد؟ در نتیجه بایـد محلّ بحث در جایی باشد که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بتواند وجود امر و نهی را تثبیت کند و آن جایی است که منـدوحه در کار باشد. و این که بزرگان از اصولیین چنین قیدی را در تعابیر خودشان مطرح نکرده‌اند، به جهت وضوح آن بوده نه بدان جهت که مدخلیّت قید مذکور در محلّ نزاع را قبول نداشته باشند.[۲۲۶]

اشکال مرحوم آخوند بر قائلین به اعتبار قید مندوحه

مرحوم آخونـد در پاسخ قائلین به اعتبار قیـد منـدوحه می‌فرمایـد: وجود و عدم وجود قید مندوحه، در جهتی که ما در اجتماع امر و نهی از آن بحث می‌کنیم هیـچ نقشـی نـدارد. جهت مورد بحث ما این است که کلمه جواز- که در محل نزاع مطرح شده- به معنای امکان است نه به معنای جواز شـرعی. و اصولًا مسأله مورد بحث ما مسأله‌ای عقلی است. در این مسئله کلمه جواز (/ امکان) به نفس اجتماع امر و نهی اضافه شده است. یعنی قائل به جواز اجتماع می گوید: «نفس اجتماع امر و نهی، ممکن است» ولی قائل به اسـتحاله می‌گویـد: «نفس اجتمـاع امر و نهی، ممتنع است» پس آنچه محـل نزاع است مربوط به خود اجتماع امر و نهی است. و همان‌طور که در مقدّمه پنجم گفتیم: در

اینجا سه صورت وجود دارد: صورت اوّل: امر و نهی به شـیء واحـد- به عنوان واحـد- تعلق بگیرنـد، مثل: صلِّ و لا تصلِّ. این مورد دارای اسـتحاله است ولی آیـا دلیـل اسـتحاله آن چیست؟ کسانی- ماننـد مرحوم آخونـد- که قائل به تضادّ بین امر و نهی می‌باشـند، اسـتحاله مذکور را به جهت همین تضادّ می‌دانند و مسأله تضادّ ربطی به امکان و عدم امکان متعلّق ندارد و امتناع اجتماع بر خود امر و نهی عارض می‌شود. همان‌طور که تضاد بین سواد و بیاض مستلزم این است که یک جسم نتواند در آنِ واحد هم معروض سواد و هم معروض بیـاض واقع شود. اگر مـا قائل به وجود تضادّ بین امر و نهی شـدیم، امتناع اجتماع «صلّ» و «لا تصلِّ» ربطی به مکلّف- و عدم قدرت او بر این که هم نماز بخواند و هم نماز نخواند- نخواهد داشت بلکه این امتناع مربوط به این است که صلاهٔ، شیء واحد و دارای عنوان واحد است و بین امر و نهی تضاد وجود دارد و اجتماع ضدّین امکان ندارد. اما کسانی- مانند ما- که تضادّ بین امر و

نهی را قبول ندارنـد،[۲۲۷] استحاله اجتماع امر و نهی را به جهت تضـادی که در مراحـل قبل از تعلّق امر و نهی- نسبت به شـخص واحد- وجود دارد می‌دانند. و الّا نسبت به دو شـخص مانعی ندارد. مثلًا اگر مولایی به عبد خودش بگوید: «طبیعت شرب خمر برای تو حلال است» و مولای دیگر هم به عبد خودش بگوید: «طبیعت شرب خمر برای تو حرام است» مانعی نـدارد. در حالی که اگر مسأله تضاد در کار بود «طبیعت شرب خمر» در آنِ واحد- نه تنها از ناحیه یک نفر بلکه از ناحیه دو نفر هم- نمی‌توانست متعلّق امر و نهی قرار گیرد. همان‌طور که جسم واحد- نه تنها از ناحیه یک نفر بلکه از ناحیه دو نفر هم- نمی‌تواند در آنِ واحد معروض سواد و بیاض واقع شود. این که در باب اوامر و نواهی ملاحظه می‌شود طبیعت واحد، بـدون هیـچ قیـد و شـرطی می‌توانـد از ناحیه یک مولای عرفی، مأمور به و از ناحیه

مولای عرفی دیگر، منهی عنه واقع شود- به گونه‌ای که طبیعت واحد، در آن واحد، هم مأمور به و هم منهی عنه باشد- دلیل روشنی بر عـدم وجود تضـاد بین امر و نهی است. در نتیجه در ماننـد صـلِّ و لاـ تصلِّ، عـدم امکان اجتماع در رابطه با نفس دو حکم است و ربطی به متعلّق و عـدم قـدرت برآن نـدارد. صـورت دوّم: امر و نهی به دو عنوانی تعلّق بگیرنـد که هیـچ‌گونه تصـادقی بـا یکـدیگر ندارنـد، مثل صـلاهٔ و شـرب خمر که هیـچ‌گونه اتحادی بین آن دو تحقّق پیـدا نمی‌کند.[۲۲۸] در چنین صـورتی اجتمـاع امر و نهی مـانعی نـدارد و این امکـان در ارتباط با نفس حکمین مطرح می‌شود. صورت سوّم: امر و نهی به دو عنوانی که متصادق در واحـدند تعلّق گرفته باشـد، مثل صـلاهٔ در دار غصبی. این صورت به عنوان برزخ بین دو صورت قبلی است و محلّ بحث ما می‌باشد. در اینجا مـا به متعلّق امر و نهی کـاری نـداریم بلکه به نفس اجتماع حکمین کار داریم. می‌خواهیم ببینیم آیا تعلق امر و نهی به دو عنوانی که متصـادق در واحدنـد جایز است یا نه؟ به‌همین‌جهت- که بحث در ارتباط با حکمین است- ما در مقـدّمه سوّم گفتیم: «مسأله اجتماع امر و نهی، می‌تواند جزء مبادی احکامیه علم اصول هم باشد، زیرا مبادی احکامیه علم اصول عبارت از مسائلی است که در ارتباط با خصوصـیات حکم بحث می‌کنـد. مثـل این که آیـا بین احکـام تضـادّ وجود دارد یـا نه؟ آیـا حکم بر چنـد قسم است؟ در اینجـا هم می‌خواهیم ببینیم آیا دو حکم می‌تواند روی دو عنوان متصادق در واحد اجتماع پیدا کند؟»[۲۲۹] روی این مبنا روشن است که نزاع ما در

مسأله اجتماع امر و نهی در محـدوده نفس دو حکم است و می‌خواهیم بـدانیم آیا اجتماع حکمین جایز است یا نه؟ و کاری به تعلّق آن دو حکم- و اسـتحاله آن به جهت عـدم منـدوحه- نـداریم. این خودش بحثی جـداگانه است که بین اشاعره و دیگران واقع شده است. اشاعره با توجه به این که مسأله حسن و قبح عقلی را نمی‌پذیرند، می‌گویند:

«مانعی نـدارد که مولا با وجود این که حکیم علی الاطلاق است، تکلیف به غیر مقدور بنماید. و ما اصل مسأله حسن و قبح عقلی را نمی‌پـذیریم تا شـما بخواهیـد چنین چیزی را قبیـح بدانیـد». قائلین به حسن و قبـح عقلی در مقابل اشاعره- می‌گویند: «تکلیف به غیر مقـدور، علاـوه بر این که تکلیف به محـال است، به جهت قبیـح بودنش نیز دارای اسـتحاله است، زیرا از جانب حکیم علی الاطلاق نمی‌توانـد امر قبیحی صادر شود». پس این که آیا تکلیف به غیر مقـدور، محال است یا نه؟ بحث دیگری است و مسأله اجتماع امر و نهی، ارتبـاطی به آن نـدارد. پس اشـاعره هم می‌تواننـد در مسـأله اجتماع امر و نهی شـرکت کننـد و یکی از طرفین را بپذیرنـد، زیرا امتناع اجتماع امر و نهی، مبتنی بر مسألهٔ قبح نیست. و اشاعره ممکن است به جهت تضادّ و امثال آن قائل به استحاله اجتماع شود و یا اصلًا اسـتحاله را نپـذیرفته و قائـل به جواز شود. ممکن است کسـی بگویـد: مـا که حرف اشاعره را قبول نـداریم، پس کاری به آنها نـداریم و غیر اشـاعره را ملاـک قرار می‌دهیـم. غیر اشـاعره می‌گوینـد: «نفس تکلیـف بـه محـال، دارای اسـتحاله اسـت، اگرچـه این اسـتحاله- از ناحیه محال بودن متعلّق- به تکلیف سـرایت کنـد». بنابراین می‌توان بنا بر مبنای غیر اشاعره قید مندوحه را معتبر دانست.

در پاسخ می‌گوییم: درست است که غیر اشاعره- بنا بر اعتقاد به حسن و قبح- نفس تکلیف به محال را محال می‌دانند ولی محال بودن در ما نحن فیه غیر از

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۷۹

آن جهتی است که در آن مسئله مطرح است. محال بودن تکلیف در آن مسئله از ناحیه مکلّف به است. اما در مسأله اجتماع امر و نهی، قائلین به استحاله از راه محال بودن مکلّف به وارد نمی‌شوند بلکه تضاد و امثال آن را مطرح می‌کنند و این هیچ ربطی به حسن و قبح و قدرت و عدم قدرت ندارد. به عبارت دیگر: در آنجا محال بودن، صفت برای مکلّف به و در اینجا صفت برای تکلیف است. و همین مقدار در جواب قائلین به اعتبار قید مندوحه کافی است.

نتیجه بحث

از آنچه گفته شد معلوم گردید که در بحث اجتماع امر و نهی، نه تنها قید مندوحه معتبر نیست بلکه اعتبار قید مندوحه موجب خلط در محل نزاع خواهد شد. زیرا محل نزاع در ارتباط با نفس حکمین است و کاری به متعلّق ندارد و آوردن قید مندوحه معنایش این است که محلّ نزاع با متعلّق مخلوط شده و نزاع از مسیر اصلی خودش منحرف شود.

مقدّمه هفتم ارتباط مسأله «اجتماع امر و نهی» با مسأله «تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد»

مرحوم آخوند می‌فرماید: در زمینه ارتباط بین این دو مسئله دو توهّم پیش آمده است: ۱- مسأله اجتماع «امر و نهی» از ثمرات مسأله «تعلّق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد» قرار داده شود. به این کیفیت که بگوییم: «قائلین به جواز اجتماع امر و نهی کسانی هستند که اوامر و نواهی را متعلّق به طبایع می‌دانند و قائلین به امتناع اجتماع

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۸۰

امر و نهی کسانی هستند که اوامر و نواهی را متعلّق به افراد می‌دانند». بنابراین، مسأله اجتماع امر و نهی دارای اصالت نیست بلکه از ثمرات و نتایج مسأله «تعلّق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد» است. ۲- مسأله اجتماع «امر و نهی» مبتنی بر این است که ما در مسأله «تعلّق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد» قائل به تعلّق اوامر و نواهی به طبایع شویم و اگر در آن مسئله قائل شدیم که اوامر و نواهی به افراد تعلّق می‌گیرند، در اینجا نمی‌توانیم در ارتباط با جواز یا امتناع اجتماع امر و نهی بحث کنیم. زیرا در این صورت، تردیدی در امتناع اجتماع امر و نهی وجود نخواهد داشت. مرحوم آخوند می‌فرماید: هر دو توهّم مذکور باطل است و مسأله اجتماع امر و نهی دارای استقلال بوده و هم قائلین به «تعلّق اوامر و نواهی به طبایع» و هم قائلین به «تعلّق اوامر و نواهی به افراد» می‌توانند در این بحث شرکت کرده و قائل به جواز اجتماع امر و نهی یا امتناع اجتماع امر و نهی باشند.[۲۳۰] بررسی کلام مرحوم آخوند: ما ابتدا باید ملاحظه کنیم که آیا کسانی که در آن مسئله «فرد» را در مقابل «طبیعت» قرار داده و گفته‌اند: «احکام به افراد تعلّق می‌گیرد نه به طبیعت» مقصودشان از «فرد» چیست؟ سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: مراد از فرد، طبیعت موجود در خارج باشد. و طبیعت موجود در خارج، دارای عوارض فردیه و عوارض مشخّصه است. بنابراین کسانی که اوامر و نواهی را متعلّق به طبیعت می‌دانند، فقط طبیعت را در نظر دارند ولی کسانی که اوامر و نواهی را متعلّق به افراد می‌دانند، قید وجود در خارج را هم به دنبال طبیعت می‌آورند. روشن است که اگر قائلین به «تعلّق اوامر و نواهی به افراد» چنین معنایی را از فرد اراده کرده باشند، مسأله «اجتماع امر و

نهی» نمی‌تواند مبتنی برآن مسئله باشد، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۸۱

اگر علاوه بر طبیعت، پای وجود هم به متعلّق اوامر و نواهی کشیده شود، هریک از امر و نهی- به تنهایی و با قطع نظر از اجتماع- محال می‌شوند و دیگر نوبت به اجتماع امر و نهی نمی‌رسد. دلیل استحاله این است که در این صورت باید متعلَّق در رتبه مقدّم بر امر باشد. بنا بر این مبنا تا وقتی که صلاهٔ در خارج تحقق پیدا نکرده است، امری وجود ندارد و وقتی هم که صلاهٔ وجود پیدا کرد، دیگر تعلّق امر به آن معنایی ندارد. و به تعبیر علمی: وجود در خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت آن وقتی صلاهٔ در خارج تحقق پیدا کرد، معراجیّت و قربانیّت تحقق پیدا کرده و غرض مولاـ حاصل شده است و زمینه‌ای برای امر وجود نخواهد داشت. در باب نواهی هم همین‌طور است. شرب خمر موجود در خارج، نمی‌تواند متعلّق نهی واقع شود، زیرا در این صورت لازم می‌آید که مولاـ از ما خواسته باشد که شرب خمر موجود در خارج را در همین زمانی که وجود پیدا کرده، ترک کنیم و چنین چیزی محال است. اگر شرب خمر در خارج وجود پیدا کرد دیگر امکان ندارد کاری کنیم که همین شرب خمر در خارج وجود نداشته باشد. و به عبارت دیگر: نهی از شرب خمر موجود در خارج بدان معناست که همین شرب خمر باید ترک شود و ترک این شرب خمر از اختیار همه بیرون است. در نتیجه قائلین به تعلّق اوامر و نواهی به افراد نمی‌توانند چنین معنایی را از فرد اراده کرده باشند. احتمال دوّم: مراد از فرد در آن مسئله، عنوان کلّی «فردی از طبیعت» باشد. که لازم نیست این فرد الآن در خارج وجود داشته باشد. افراد طبیعت انسان، در دو عنوان با هم مشترکند: یکی عنوان انسانیت، که جنس و فصل آنهاست و عنوان دیگر این است که هریک از این افراد به عنوان «فردی از طبیعت انسان» می‌باشند. همان‌طور که در ارتباط با عنوان اوّل، قضیّه «زید إنسان» را تشکیل می‌دهیم، در ارتباط با عنوان دوّم هم قضیّه «زید فرد من أفراد الإنسان» را تشکیل می‌دهیم. ممکن است کسی بگوید: این دو عنوان با هم فرق دارند، زیرا در مورد فرد می‌گوییم: «زید فرد» و «عَمرو فرد آخر» و «بکر فرد ثالث».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۸۲

در پاسخ می‌گوییم: در مورد عنوان انسان هم همین‌طور است. ما وقتی می‌گوییم: «زید إنسان» و به دنبال آن می‌گوییم: «عَمرو إنسان آخر». زید و عَمرو همان‌طور که دو فرد از افراد انسان هستند، دو انسان نیز می‌باشند. اگر قائل به «تعلّق اوامر و نواهی به افراد» چنین معنایی را از فرد اراده کرده باشد، مسأله اجتماع امر و نهی به هیچ عنوان مبتنی برآن مسئله نخواهد بود. یعنی هم قائلین به «تعلّق اوامر و نواهی به طبیعت» و هم قائلین به «تعلّق اوامر و نواهی به افراد»- به این معنا که در احتمال دوّم مطرح است- می‌توانند در بحث اجتماع امر و نهی شرکت کرده و قائل به جواز اجتماع امر و نهی یا امتناع آن بشوند. در نتیجه بنا بر احتمال دوّم، هیچ‌یک از دو توهّم مطرح شده را نمی‌توان پذیرفت و مسأله اجتماع امر و نهی مسأله‌ای مستقل بوده و ربطی به مسأله تعلّق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد ندارد. ولی بعید به نظر می‌رسد که مقصود از «فرد» یک چنین معنایی باشد، زیرا وقتی قرار باشد عنوان کلّی «فردی از افراد صلاهٔ» مطرح باشد، چرا خود طبیعت صلاهٔ مطرح نشود؟ چرا وجوب نتواند به خود طبیعت تعلّق بگیرد؟ اگر کلّی بودن طبیعت مانع باشد، «فردی از افراد صلاهٔ» هم کلی است و مانع نسبت به آن‌هم باید وجود داشته باشد. احتمال سوّم: فردِ یک طبیعت، دارای سه خصوصیت است: ۱- ماهیت، یعنی جنس و فصل. ۲- وجود آن ماهیت در خارج. ۳- عوارض مشخّصه فردیّه، مثل این که پدر و مادر او چه کسی هستند؟ در چه زمان و مکانی متولد شده است و قیافه و رنگ پوست او چگونه است؟ افراد انسان در خصوصیت انسانیت و خصوصیت وجود انسان مشترکند و آنچه باعث تمییز آنها از یکدیگر می‌شود به‌گونه‌ای که بین آنها مباینت حاصل شود، همان خصوصیات فردیّه‌ای است که هریک از افراد برای خودشان دارند. این که ما

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۸۳

نمی‌توانیم قضیه حملیه‌ای به عنوان «زیدٌ بکرٌ» تشکیل دهیم، بدان جهت است که زید و بکر در خصوصیات فردیّه مغایرت دارند و

الّا در ماهیت انسان و وجود ماهیت انسان با هم مشترکند. مرحوم آخوند در بحث «تعلّق احکام به طبایع یا افراد» بر این معنا تکیه داشتند که قائلین به «تعلّق احکام به افراد» می‌خواهند بگویند: «خصوصیات فردیّه هم داخل در دایره امر و نهی است. یعنی صلاهٔ با تمام خصوصیاتش- مثل زمان و مکان آن- به عنوان مأمور به و شرب خمر با تمام خصوصیاتش- مثل زمان و مکان و ظرف و ...- به عنوان منهی عنه است».[۲۳۱] اگر کسی در آن مسئله، فرد را این‌گونه معنا کند، باید ملتزم شود که مسأله اجتماع امر و نهی تابع مسأله «تعلّق امر و نهی به طبایع یا افراد» است. یعنی کسی که در آن مسئله قائل به «تعلّق امر و نهی به طبیعت» است، در مسأله «اجتماع امر و نهی» قائل به جواز اجتماع می‌شود و کسی که در آن مسئله قائل به «تعلّق امر و نهی به فرد» می‌شود، در مسأله «اجتماع امر و نهی» چاره‌ای جز قول به امتناع ندارد. بیان مطلب: قائل به «تعلّق امر و نهی به طبیعت» می‌گوید: «امر و نهی از نفس طبیعت به عوارض و خصوصیات فردیّه تجاوز نمی‌کند». در این صورت اتحاد صلاهٔ و غصب در مرحله خارج و مقام امتثال و مخالفت، ربطی به مرحله امر و نهی نخواهد داشت. مرحله امر و نهی، قبل از مرحله خارج و قبل از موافقت و مخالفت مطرح است.

به طور کلّی موافقت امر و مخالفت نهی- حتی در غیر عبادات- در مرحله متأخر از امر و نهی قرار دارد. بنابراین مجرّد اتحاد صلاهٔ و غصب در مرحله‌ای بعد از امر و نهی، ضربه‌ای به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۸۴

مرحله امر و نهی- که قبل از مرحله اتّحاد است- وارد نخواهد کرد. امّا قائل به «تعلّق امر و نهی به افراد»- به آن معنایی که مرحوم آخوند برای فرد مطرح کردند- می‌گوید: «امری که به صلاهٔ تعلّق گرفته، خصوصیات و عوارض فردیّه صلاهٔ را نیز در بر می‌گیرد و یکی از آن عوارض فردیّه، عبارت از اتحاد صلاهٔ با غصب- در بعضی اوقات- است. همچنین نهی متعلّق به غصب، خصوصیات فردیّه غصب را نیز در بر می‌گیرد و یکی از آن خصوصیات فردیّه، عبارت از اتحاد غصب با صلاهٔ- در بعضی اوقات- است». در این صورت، امر به صلاهٔ و نهی از غصب، مانند این است که مولا از اوّل بگوید: «صلّ فی المکان المغصوب و لا تغصب فی حال الصلاهٔ» و چنین چیزی ممتنع است. در نتیجه کسی که قائل به «تعلّق امر و نهی به افراد است» است، در مسأله «اجتماع امر و نهی» باید قائل به امتناع شود. بنابراین، اصراری که مرحوم آخوند بر قطع ارتباط بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «تعلّق امر و نهی با طبایع یا افراد» دارند، قابل قبول نیست و مسأله «اجتماع امر و نهی» مبتنی بر مسأله «تعلّق امر و نهی به طبایع یا افراد» است.

مخصوصاً که مرحوم آخوند در مقدّمه دوّم بحث «اجتماع امر و نهی» وقتی در مقام بیان فرق بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «نهی متعلّق به عبادت» برآمدند فرمودند: «آنچه در مسأله «اجتماع امر و نهی» مورد بحث است، مسأله سرایت است.

یعنی می‌خواهیم ببینیم آیا امر، از طبیعت صلاهٔ سرایت به خصوصیات فردیّه آن- مثل صلاهٔ متحد با غصب- هم می‌کند؟ آیا نهی، از طبیعت غصب، سرایت به خصوصیات فردیّه آن- مثل غصب متحد با صلاهٔ- هم می‌کند؟» و روشن است که مسأله سرایت و عدم سرایت چیزی جز قول به فرد و قول به طبیعت نیست. قائل به «تعلق امر و نهی به طبیعت» می‌گوید: «حکم از طبیعت به خصوصیات فردیّه سرایت نمی‌کند» ولی قائل به «تعلّق امر و نهی به افراد» می‌گوید: «حکم از طبیعت به خصوصیات فردیّه سرایت می‌کند».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۸۵

مقدّمه هشتم اعتبار وجود مناط امر و نهی در محلّ اجتماع

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: «اگر چیزی بخواهد مثال برای مسأله «اجتماع امر و نهی» باشد باید از قبیل متزاحمین باشد، که در محلّ

اجتماع، ملاک هر دو حکم وجود داشته باشد امّا اگر از باب متعارضین باشد نمی‌تواند در بحث اجتماع امر و نهی داخل شود».[۲۳۲] در اینجا لازم است ابتدا دو عنوان تزاحم و تعارض را مورد بررسی قرار دهیم:

فرق باب تزاحم و باب تعارض از جهت حکم

تزاحم، گاهی بین دو حکمِ متماثل است، مثلًا اگر مکلّفی با دو نفس محترمه مواجه شود که در حال غرق شدن می‌باشند، دو «أنقذ الغریق» متوجّه او می‌شود. ولی با توجه به این که- فرض این است- مکلّفْ قادر به جمع بین این دو انقاذ نیست، بین این دو انقاذ تزاحم پیدا می‌شود و قاعده کلّی باب تزاحم، تقدیم اهمّ یا محتمل الأهمیّهٔ است. و در غیر این صورت، مسأله تخییر جریان دارد. اما در باب تعارض باید به مقام اثبات حکم مراجعه کرده و دلیلی که نسبت به دلیل دیگر اظهریت دارد مقدّم بداریم. و اگر دو دلیل با هم مساوی بودند، قاعده اقتضای سقوط هر دو را می‌کند. بله در ارتباط با خصوص خبرین متعارضین، قواعد خاصی وجود دارد که از مقبوله عمر بن حنظله استفاده می‌شود. ولی این قواعد، اختصاص به خبرین متعارضین داشته و در غیر خبرین متعارضین- مثل دو آیه قرآن، اگر فرض کنیم از نظر دلالت ظاهری با هم تعارض داشته باشند- جریان پیدا نمی‌کند. بلکه در چنین موردی باید توقّف کرده و برای پی بردن به حکم، سراغ راه‌های دیگر برویم.

اصول فقه شیعه، ج‌۵، ص: ۲۸۶

فرق باب تزاحم و باب تعارض از جهت موضوع

در باب تزاحم خواه بین دو حکم متماثل باشد یا دو حکم غیر متماثل- ملاک و مناط حکم در هر دو طرف وجود دارد ولی مکلّف نمی‌تواند بین آن دو جمع کند. مثلًا وقتی دو نفس محترمه در حال غرق شدن هستند، واقع این است که انقاذ هرکدام دارای صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء است ولی این که مکلّف نمی‌تواند هر دو را نجات دهد، موجب نمی‌شود که یکی از آن دو انقاذ مصلحت خود را از دست داده باشد.

در تزاحم بین امر و نهی هم همین‌طور است. موردی که در آن تزاحم پیش آمده به لحاظ امر دارای صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء و به لحاظ نهی دارای صددرجه مفسده لازم الاجتناب است. امّا در باب تعارض،[۲۳۳] بیش از یک ملاک وجود ندارد. ولی برای ما روشن نیست که آن ملاک کدام است؟ مثلًا در «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق» که نسبت عموم و خصوص من وجه وجود دارد و در مورد «عالم فاسق» تعارض پیدا می‌کنند، یعنی «أکرم العلماء» اکرام او را واجب و «لا تکرم الفساق» اکرام او را حرام می‌کند. معنای تعارض این است که ما می‌دانیم در «عالم فاسق» یک ملاک وجود دارد. ولی نمی‌دانیم آیا آن ملاک، ملاک وجوب اکرام است یا ملاک حرمت اکرام؟ اکنون که فرق بین تزاحم و تعارض معلوم گردید، به سراغ اصل کلام مرحوم آخوند می‌رویم: مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر چیزی بخواهد مثال برای مسأله اجتماع امر و نهی باشد باید از قبیل متزاحمین باشد و مورد متعارضین- مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق»- نمی‌تواند در بحث «اجتماع امر و نهی» داخل شود. یعنی باید ما احراز کرده باشیم که آن عنوان واحدی که متصادقین در آن جمع شده‌اند، ملاک هر دو حکم را دارا

اصول فقه شیعه، ج‌۵، ص: ۲۸۷

می‌باشد. مثلًا در «صلاهٔ در دار غصبی» که به عنوان مثال برای مسأله «اجتماع امر و نهی» مطرح می‌شود، باید احراز کرده باشیم که هم تمام ملاک امر به صلاهٔ وجود دارد و هم تمام ملاک نهی از غصب. در این صورت کسی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی

می‌شود می‌گوید: «مانعی ندارد که هریک از دو ملاک مستلزم حکم مربوط به خود باشد و وجوب و حرمت در صلاهٔ در دار غصبی جمع شده باشد». ولی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می‌گوید: «در اینجا نمی‌تواند دو حکم وجود داشته باشد بلکه هریک از دو ملاک که اقوای از دیگری بود، حکم هم تابع آن ملاک خواهد بود». قبل از این که به بررسی کلام مرحوم آخوند در این زمینه بپردازیم لازم است مقدّمه نهم را نیز مطرح کنیم، زیرا این دو مقدّمه ناظر به یک مطلب هستند ولی مقدّمه هشتم مربوط به مقام ثبوت و مقدّمه نهم مربوط به مقام اثبات است.

مقدّمه نهم مرحوم آخوند در این مقدّمه پیرامون مقام اثبات بحث می‌کند

اشاره

و آن بحث این است که ما از چه راهی تزاحم و تعارض را بدست آوریم؟

بررسی کلام مرحوم آخوند در مقدّمه هشتم و نهم:

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما باید ببینیم آیا هدف مرحوم آخوند از این دو مقدّمه چیست؟ در این زمینه دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: مرحوم آخوند بخواهند در محل نزاع در باب «اجتماع امر و نهی» این قید را اضافه کنند که طرح مسأله «جواز یا عدم جواز تعلق امر و نهی به دو عنوان متصادق در واحد» مشروط به این است که ملاک هر دو حکم در آنِ واحد وجود داشته باشد و الّا از محلّ نزاع خارج است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۸۸

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگر مرحوم آخوند چنین چیزی را اراده کرده باشد، ما از ایشان سؤال می‌کنیم: چه فرقی بین این قید با قید مندوحه وجود دارد؟ شما (مرحوم آخوند) در مورد قید مندوحه فرمودید: «قید مندوحه ربطی به محلّ نزاع ندارد، زیرا قید مندوحه مربوط به متعلَّق- یعنی مکلّف به- است و مستلزم تکلیف به محال است. در حالی که در باب «اجتماع امر و نهی» در ارتباط با محال بودن نفس تکلیف بحث می‌شود نه در ارتباط با محال بودن مکلّف به. درست است که ما- در مقابل اشاعره- تکلیف به محال را جایز نمی‌دانیم ولی این مسئله ربطی به محلّ نزاع در باب اجتماع امر و نهی ندارد». ما عین همین حرف را در اینجا به مرحوم آخوند برگردانده و می‌گوییم: آیا اجتماع دو ملاک- که شما آن را در محلّ نزاع معتبر می‌دانید- در حیثیت محلّ بحث در باب اجتماع امر و نهی دخالتی دارد یا در ارتباط با پیاده شدن مسأله اجتماع امر و نهی است؟ اگر مرحوم آخوند بفرماید: «اجتماع دو ملاک در ارتباط با پیاده شدن مسأله اجتماع امر و نهی است، به این معنا که اگر چیزی بخواهد مصداق مسأله اجتماع امر و نهی باشد باید از متزاحمین باشد». ما به ایشان می‌گوییم: «در باب قید مندوحه هم همین‌طور است. مسأله اجتماع امر و نهی در جایی پیاده می‌شود که مندوحه وجود داشته باشد. پس چرا شما قید مندوحه را در محلّ نزاع معتبر نمی‌دانید». و اگر ایشان بفرماید: «ما کاری به صغری و پیاده شدن امر و نهی نداریم، بحث ما در ارتباط با کبری و نفس تعلّق امر و نهی به عناوین متصادقین در واحد است». در پاسخ می‌گوییم: «در این صورت چه ضرورتی دارد که مسأله تزاحم و وجود ملاکین در ماده اجتماع را در اینجا مطرح کنید؟». احتمال دوّم در کلام مرحوم آخوند: مرحوم آخوند با ذکر این دو مقدّمه درصدد اضافه کردن قید به مسأله اجتماع امر و نهی نیست. بلکه کلام ایشان ناظر به مقام تطبیق و پیاده شدن امر و نهی است. و در واقع ایشان می‌خواهد پاسخ یک سؤال

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۸۹

مقدّری را مطرح کند. بیان مطلب: گویا کسی از مرحوم آخوند سؤال می‌کند: با وجود این که نسبت بین دو عنوان در «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق» عبارت از عموم و خصوص من وجه است، چرا مادّه اجتماع آن دو را به عنوان باب تعارض مطرح کرده و احکام تعارض را پیاده می‌کنید ولی در مسأله «صلّ» و «لا تغصب»، مسأله اجتماع امر و نهی را مطرح می‌کنید با وجود این که نسبت بین این دو عنوان هم عموم و خصوص من وجه است؟ مرحوم آخوند با ذکر این دو مقدّمه می‌خواهد در پاسخ آن سؤال بفرماید: علت این است که در مادّه اجتماع «صلّ» و «لا تغصب» هم ملاک وجوب صلاهٔ تحقق دارد و هم ملاک حرمت غصب. امّا در مادّه اجتماع «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» نتوانسته‌ایم وجود دو ملاک را احراز کنیم. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگر کلام مرحوم آخوند ناظر به چنین چیزی باشد ما به ایشان می‌گوییم: مسأله تزاحم را نباید در ردیف تعارض قرار داد، زیرا مسأله تزاحم در هیچ دلیل شرعی مطرح نشده است بلکه مسأله تزاحم مسأله‌ای عقلی است و دارای احکام خاصی می‌باشد. اگر یکی از دو ملاک اقوی بوده یا احتمال اقوی بودن آن وجود داشته باشد، حکم تابع همان ملاک است و اگر هر دو ملاک مساوی باشند، عقلْ حکم به تخییر می‌کند. بنابراین، تزاحم یک عنوانی است که به عنوان موضوع در یک مسأله عقلیّه قرار گرفته است، که عقل، هم موضوعش را معنا می‌کند و هم حکم آن را بیان می‌کند. ولی مسأله تعارض این‌گونه نیست. در اخبار علاجیه عنوان خبران متعارضان و حدیثان مختلفان وارد شده و احکامی هم در ارتباط با آنها مطرح شده است. به‌همین‌جهت برای پی بردن به معنای تعارض باید به عرف مراجعه کرد.[۲۳۴]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۹۰

بله، بعضی از موضوعات هستند که باید توسط شارع بیان شوند- که از آنها به موضوعات مستنبطه تعبیر می‌شود- مثل صلاهٔ و حجّ. شارع همان‌طور که حکم صلاهٔ و حجّ را بیان می‌کند، کیفیت آن دو را نیز تبیین می‌کند.[۲۳۵] اشکال بر کلام امام خمینی رحمه الله: ما قبول داریم که مسأله تعارض در اخبار علاجیه موضوع قرار گرفته و برای پی بردن به معنای آن باید به عرف مراجعه کرد ولی اخبار علاجیّه، متعارضان را در محدوده «خبران» مطرح کرده و خبران متعارضان غیر از مطلق دلیلان متعارضان است. بنابراین ما برای پی بردن به معنای تعارض در خصوص خبران متعارضان باید به عرف مراجعه کنیم. و این بدان معنا نیست که تعارضْ مفهوم عرفی بوده و هیچ حکم عقلی برآن مترتب نیست. تعارض دو بیّنه، دو ظاهر- غیر از خبرین مربوط به اخبار علاجیّه نیست و مسأله‌ای عقلی است. به‌همین‌جهت در مباحث تعادل و ترجیح قبل از این که اخبار علاجیه مورد بحث قرار گیرد، بحثی عقلی مطرح می‌شود و آن این است که آیا در خبران متعارضان قاعده چه اقتضاء می‌کند؟ روشن است که مقصود از این قاعده حکم عقل است. ظاهراً حکم عقل در خبران متعارضان عبارت از تساقط است. بدیهی است که در قضیّه عقلیّه «قاعده در خبران متعارضان اقتضای تساقط می‌کند» برای پی بردن به معنای خبران متعارضان باید به عقل مراجعه کرد نه به عرف، زیرا این مسئله هم از جهت موضوع و هم از جهت حکم مربوط به عقل است. پس ما تعارض در مورد خبرین متعارضین را نباید در ردیف تزاحم مطرح کنیم، امّا چرا مطلق تعارض را نتوانیم بر تزاحم عطف کنیم؟ گویا در اینجا خلطی صورت گرفته

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۹۱

است. نزاع ما در ارتباط با خبرین متعارضین نیست بلکه نزاع ما در مورد حکمین متعارضین است. دو حکم متعارض گاهی از راه خبران متعارضان بدست می‌آیند که باید به اخبار علاجیه مراجعه کنیم و گاهی هم از غیر راه خبران متعارضان- مثلًا از راه ظاهر کتاب- بدست می‌آیند، که در این صورت دیگر اخبار علاجیه مطرح نیست. در اینجا چرا ما نتوانیم تعارض را عطف بر تزاحم کنیم و هر دو را به یک صورت حلّ نماییم؟ لذا به نظر می‌رسد اگر مراد مرحوم آخوند این احتمال دوّم باشد- که ظاهر هم همین است ۲۳۶]- اشکال حضرت امام خمینی رحمه الله بر ایشان وارد نخواهد بود.[۲۳۷]

مقدّمه دهم ثمره نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی

اشاره

در اینجا در دو مقام بحث می‌کنیم: ۱- ثمره نزاع بنـا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی. ۲- ثمره نزاع بنا بر قول به عدم جواز اجتماع امر و نهی.

مقام اوّل: ثمره نزاع بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی

اشاره

قائلین به جواز اجتماع امر و نهی دو دسته‌اند: مشهور معتقدند که ثمره پذیرفتن قول به جواز اجتماع امر و نهی، حکم به صحت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۹۲

صلاهٔ در دار غصـبی است. هرچنـد مکلّف- از نظر غصب- مسـتحق عقوبت است. به عبـارت دیگر: صـلاهٔ در دار غصـبی، از جهت صلاهٔ دارای عنوان مقرّبیّت و از جهت غصب دارای عنوان مبعِّـدیت است و- بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی- مانعی نـدارد که شیء واحـد دارای دو عنوان باشـد. ولی جمعی از محقّقین مثل مرحوم بروجردی ۲۳۸]- بـا وجود این که قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌باشند- صلاهٔ در دار غصبی را باطل می‌دانند.

کلام مرحوم نائینی:

مرحوم نائینی در کلام خودشان دو هـدف را تعقیب می‌کنند: یکی اصل مسأله جواز اجتماع امر و نهی ۲۳۹] و دیگری صحت صلاهٔ در دار غصبی، بنا بر مبنای جواز اجتماع. ایشان برای بیان نظریه خود سه مقـدّمه مطرح می‌کنند: مقدّمه اوّل: مقولات نه‌گانه عرضـیه، امـوری بسیط و خـالی از هرگـونه ترکیـب می‌باشـند، زیرا لازمه ترکیـب ایـن مقولاـت ایـن اسـت که همه آنهـا دارای یـک «مـا به الاـشتراک» و هریـک از آنهـا دارای یـک «مـا به الامتیاز» باشـد که آن را از مقولات دیگر جـدا کنـد. همان‌طور که در باب جواهر، مسأله جنس و فصل مطرح است و انواع هر جنسـی دارای جزء مشترکی به نام جنس و جزء ممیّزی به نام فصل هستند. اگر قرار باشد مقولات نه‌گانه دارای «ما به الاشتراک» باشند، لازم می‌آید که این «ما به الاشتراک» فوق این مقولات باشد- همان‌طور که جنس در مرحله فوق نوع قرار دارد- در حالی که خود عنوان «مقوله» به معنای آخرین حـدّ است. «مقولات نه‌گانه عرضـیّه» یعنی اموری که به عنوان آخرین حدّ در باب اعراض قرار گرفته‌اند. ممکن است سؤال شود: پس شما چگونه بین این دو مطلب جمع می‌کنید که از

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۹۳

طرفی مسأله ترکیب را نفی کرده و از طرفی مقولات نه‌گانه را مطرح می‌کنیـد؟ مرحوم نائینی در پاسـخ می‌فرمایـد: جمع بین این دو مطلب به این است که بگـوییم: «مـا به الاـشتراک این مقولاـت، عین مـا به الامتیـاز آنهـاست». یعنی این‌گونه نیست که این مقولاـت دارای دو جزء باشـند که یکی جزء مشترک و دیگری جزء ممیز باشـد بلکه مـا به الاـشتراک و مـا به الامتیـاز این‌هـا یـک چیز است. همـان‌طور که در نـور ضـعیف و نـور قـوی، فرق وجـود دارد ولی این فرق ناشـی از ترکّب نیست. این‌گونه نیست که نـور ضـعیف،

مرکّب از نـور و ضـعف بـوده و نور قوی، مرکب از نور و قوّت باشـد. و نیز اختلاف بین وجود قوی- یعنی واجب الوجود- و وجود ضعیف- یعنی ممکن الوجود- ناشی از ترکّب نیست که یک جزء آن وجود و جزء دیگر آن قوّت یا ضعف باشد. وجود قوی، شیء واحـد و وجود ضـعیف هم شـیء واحـد است و فرق آنهـا از ناحیه ترکّب و فرق بین ما به الاشتراک با ما به الامتیاز آنها نیست. فرق هست ولی به این کیفیت که ما به الاشتراک آنها عین ما به الامتیاز آنهاست. مقدّمه دوّم: این مقولات اگرچه بسیط هستند ولی بین آنهـا کمال مغایرت وجود دارد، زیرا در غیر این صورت لازم می‌آیـد که برای آنها مافوقی فرض کنیم و چنین چیزی موجب خروج این مقولات از عنـوان «مقوله بودن» می‌شود. درحـالی‌که عنوان «مقوله» به این معنـاست که چیزی مـا فوق آن وجود نـدارد. مقـدّمه سوّم: حرکت ۲۴۰] در هر مقوله‌ای عین آن مقوله است، نه به عنوان ذاتی یا عرضـی آن مقوله. زیرا اگر حرکت در هر مقوله‌ای عین آن مقوله نباشـد، لازم می‌آیـد که حرکتْ- که مشترک بین مقولات است- یـا جزء هر مقوله و یـا به عنوان یـک عرض- که برآن مقوله عارض شده- بدانیم و هیچ‌یک از آن دو احتمال قابل قبول نیست، زیرا:

اگر حرکت را جزء هر مقوله به حساب آوریم، لازم می‌آیـد که همه مقولات در یـک جزء مشترک باشـند و در این صورت بـاید ملتزم شویم که ما فوق این مقولات قدر مشترکی-

به نـام حرکت- وجـود دارد که همه مقولات در آن مشترکنـد. درحـالی‌که مـا گفـتیم: «معنـای مقـوله این است که مـا فوق آن چیز دیگری وجود نـدارد». و اگر حرکت را به عنوان یـک عرض بـدانیم که بر این مقولاتْ عـارض شـده است، لازم می‌آیـد چیزی که عرض است- یعنی مقولات- عنوان معروض پیدا کند. در حالی که این مقولات عرضیّه، عرضـند و نیاز به معروض جوهری دارند و نمی‌توان تصور کرد که یک عرض بر عرض دیگر عارض شده باشد. چنین چیزی با معنای عرض منافات دارد. معنای عرض عبارت از چیزی است که تقوّم به معروض جوهری دارد. بیاض، متقوّم به جسم است. پس چگونه می‌شود مقولات نه‌گانه عرضـیه، معروض برای عرض دیگری- به نـام حرکت- باشـند؟ پس مـا ناچـاریم بگوییم: «حرکت در هر مقوله، عین همـان مقوله است و مغایر بـا آن نیسـت تـا بخـواهیم بحث کنیم که آیـا به عنـوان جزء آن مقـوله است یـا به عنـوان عرض برآن مقـوله؟ ذکر این نکته لازم است که مقصود از حرکت در اینجـا، حرکت در مقابل سـکون نیست، بلکه این حرکت دارای معنای دقیق‌تری- شبیه حرکت فلسـفی- اسـت که ناظر به تـداوم و استمرار آن مقوله است و شامل سـکون هم می‌شود. مرحوم نائینی پس از بیان مقـدّمات فوق می‌فرماید: ما ابتدا باید ملاحظه کنیم صـلاهٔ و غصب داخل در کدام یک از مقولات نه‌گانه عرضـیه می‌باشـند؟ می‌فرماید: صلاهٔ از مقوله «وضع» است، هرچنـد در حقیقت رکوع و سـجود بین من (مرحوم نـائینی) و صـاحب جواهر رحمه الله اختلاف وجود دارد[۲۴۱] ولی این اختلاف مانع از

این نیست که رکوع و سـجود از مقوله وضع باشـند. امّـا غصب از مقوله «این» است، زیرا غصب به معنـای شـاغلیت و بودن در مکان مغصوب است و مقوله «این» عبارت از بودن شیء در مکان است. پس می‌فرماید: با توجه به مقدّمه سوّم- که گفتیم: «حرکت در هر مقوله‌ای عین آن مقوله است»- باید بگوییم: اگر خود صـلاهٔ از مقوله «وضع» باشد، حرکت صـلاتی هم از مقوله «وضع» خواهد شد. معنای حرکت صـلاتی، حرکت‌های محسوس و مشاهد نیست، بلکه حالت تداوم صـلاتی است که با سـکون و سکوت هم می‌سازد. به مجرّد این که انسان نیّت می‌کنـد و تکبیرهٔ الاحرام را می‌گوید، حرکت صـلاتی شـروع می‌شود و تا آخر نماز ادامه دارد و اگر در لحظـه‌ای ایسـتاد و نـه حرکـتی کرد و نـه حرفی زد، آن لحظـه، خـارج از حرکـت صـلاتی نیسـت. هم چنین معنـای حرکت غصـبی، حرکت‌های مشاهد و محسوس در دار غصبی نیست، بلکه معنای حرکت غصبی، استمرار «بودن در مکان غصبی» است، هرچند هیچ حرکت محسوسـی از او تحقق پیـدا نکند. در نتیجه حرکت صـلاتی عین مقوله «وضع» و حرکت غصبی هم عین مقوله «أین» است و

چون بین این دو مقوله مغایرت کامل وجود دارد، بین این دو حرکت هم مغایرت کامل وجود خواهد داشت. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: نظیر این مسئله را می‌توان در مثال «زید فی الدار» مطرح کرد. در این جمله، «دار» به عنوان مکان و «زید» به عنوان مکین مطرح است و ارتباط بین «زید» و «دار» ارتباط مکانی و «این» ی است و کسی به خود اجازه نمی‌دهد که نتیجه این ارتباط مکانی را اتّحاد بین «زید» و «دار» بداند، به‌گونه‌ای که بتواند به جای قضیّه «زید فی الدار» قضیّه حملیّه «زید الدار» را تشکیل دهد. «زید» از

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۹۶

مقوله جوهر است و ارتباط آن با «دار» یک ارتباطی عرضی و به عنوان مقوله «این» است. چگونه ممکن است بین مقوله عرضی با مقوله جوهری اتحاد وجود داشته باشد.

سپس می‌فرماید: مسأله «صلاة در دار» هم به همین کیفیت است و فرقی بین «زید فی الدار» و «الصلاة فی الدار» وجود ندارد. همان‌طور که در «زید فی الدار» نمی‌توان قضیّه حملیّه «زید الدار»- که ملاکش اتحاد است را تشکیل داد، در «الصلاة فی الدار» هم نمی‌توان قضیّه حملیّه «الصلاة الدار» را تشکیل داد. از اینجا معلوم می‌شود که همان ارتباطی که بین «زید و «دار» وجود دارد، بین «صلاة» و «دار» هم وجود دارد و تنها تفاوتی که بین «زید فی الدار» و «الصلاة فی الدار» وجود دارد، این است که «زید» از مقوله «جوهر» و «صلاة» از مقوله «عرض» و «وضع» است. در نتیجه ارتباط «این» ی موجب اتحاد نمی‌شود. بلکه تغایر موجود بین این دو مقوله، در جای خود محفوظ است و امکان ندارد روزی به اتّحاد تبدیل شده و مثلًا «صلاة» متّحد با «دار غصبی» و یا «دار غصبی» متّحد با «صلاة» شود. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید:

لازمه تغایر و عدم اتحاد این دو مقوله، دو چیز است: یکی جواز اجتماع امر و نهی ۲۴۲] و دیگری صحت صلاة در دار غصبی، بر مبنای جواز اجتماع. زیرا مقوله «وضع»، معنون به عنوان صلاة و محبوب برای مولا و مقرّب عبد به مولا بوده و- در محدوده خودش- همه آثار صلاتی برآن مترتب می‌شود. و مقوله «این»، معنون به عنوان غصب و مبغوض برای مولا- و مبعِّد عبد از مولا- بوده و- در محدوده خودش همه آثار غصبی برآن مترتب می‌شود. ولی هیچ‌گونه ارتباط اتحادی بین این دو مقوله مشاهده نمی‌شود و هر مقوله‌ای در محدوده خودش، نقش دارد. در نتیجه، بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی، گویا صحت صلاة در دار غصبی از واضحات است و تردیدی در آن وجود ندارد.[۲۴۳]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۹۷

اشکال بر کلام مرحوم نائینی: امور اعتباری را نباید به عنوان مصداق واقعیات قرار داده و احکام واقعیات را برآن مترتب کرد.[۲۴۴] مقولات نه‌گانه عرضیّه، مربوط به واقعیات و امور حقیقیّه است ۲۴۵] و این مطلب فلسفی را نباید در مورد امور اعتباری مطرح کرد. مرحوم نائینی می‌فرماید: «صلاة، از مقوله وضع است، زیرا رکوع و سجود- که از اجزاء رکنیّه صلاتند- داخل در مقوله وضع می‌باشند». ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: «مگر صلاة فقط رکوع و سجود است که شما فقط این دو را ملاحظه کردید؟ صلاة، مرکّبی اعتباری است. یعنی شارع مقدس مجموعه‌ای از واقعیات را- که از مقولات مختلف و متباین و غیر قابل اجتماع هستند- با دید وحدت ملاحظه کرده و آن را صلاة نامیده است. آیا این را در کدام مقوله می‌توانیم داخل کنیم؟ مقولات مختلف که قابل اجتماع نیستند. پس باید بگوییم: این از مقسم مقوله بیرون است. مقوله در مورد واقعیات است. بله، حالت انحنای رکوع، داخل در مقوله «وضع» و بودن در مکان در حال صلاة، داخل در مقوله «این» است ولی صلاة که خصوص این‌ها نیست. صلاة، یک مجموعه واحد- به وحدت اعتباری- است و امکان ندارد بتوانیم وحدت حقیقی در مورد آن مطرح کنیم». در نتیجه صلاة نه تنها داخل در مقوله وضع نیست بلکه داخل در هیچ مقوله‌ای از مقولات نه‌گانه عرضیّه نیست. در باب غصب هم همین‌طور است. غصب عبارت از «استیلاء عدوانی بر مال غیر» است و استیلاء، امری اعتباری است. این استیلاء مشابه همان استیلائی است که انسان بر مال خودش دارد. ملکیت- که موضوع برای استیلاء است- امری اعتباری

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۹۸

است که شارع و عقلاء آن را اعتبار کرده‌اند و به دنبال ملکیت، قاعده‌ای وجود دارد به نام «قاعده سلطنت» که از دلیل «الناس مسلّطون علی أموالهم»[۲۴۶] استفاده می‌شود. جمله «الناس مسلطون علی أموالهم»، قصد اخبار ندارد بلکه در مقام انشاء استیلای مردم بر اموال خودشان است و این استیلاء، جنبه تکوینی ندارد بلکه امری اعتباری است. اصولًا همه مسائل انشائیه از امور اعتباریه‌اند و امکان ندارد انسان بتواند واقعیتی را انشاء کند. استیلاء در باب غصب هم همین‌طور است، زیرا: اوّلًا: معنای این که غاصب چیزی را غصب می‌کند، این نیست که استیلایی تکوینی برای او پیدا می‌شود بلکه همین مقدار که عرف ملاحظه می‌کند این مال در اختیار غاصب است- به این معنا که این مال در تصرف غاصب است و امر و نهی غاصب در آن جریان پیدا می‌کند- از این مسئله به استیلاء تعبیر می‌کند. و با توجه به این که مال، مال غیر است و این شخص بدون اجازه او چنین تصرفاتی می‌کند، از این مجموعه به غصب تعبیر می‌کند. ثانیاً: مرحوم بروجردی می‌فرمودند: در ارتباط با مال غیر دو عنوان مطرح است:

یکی عنوان غصب و دیگری عنوان تصرف در مال غیر بدون اذن او. نسبت بین این دو عنوان، عموم و خصوص من وجه است. ممکن است در جایی غصب و استیلاء تحقق پیدا کند ولی تصرف در عین مغصوبه نباشد. و نیز ممکن است کسی در مال غیر بدون اذن او تصرف کند ولی عنوان غصب و استیلاء تحقق پیدا نکند. مثل این که کسی به مهمانی رفته و در غیبت صاحب‌خانه- و با عدم رضایت او کتاب یا شیء دیگر صاحب خانه را مورد استفاده قرار می‌دهد به گونه‌ای که وقتی متوجه آمدن صاحب خانه می‌شود، فوراً تصرف را کنار گذاشته و به گونه‌ای وانمود کند که گویا هیچ‌گونه تصرفی انجام نشده است. این نگرانی و اضطراب، شاهد بر عدم استیلاء است. هرچند این تصرف حرام است. در نتیجه هیچ بعید نیست که ما ملتزم شویم اگر غاصب در عین مغصوبه تصرف

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۲۹۹

کرد، مرتکب دو حرام شده است: یکی غصب و دیگری تصرف در مال غیر بدون اذن او. به خلاف غاصب غیر متصرف که مرتکب یک حرام شده است. سپس مرحوم بروجردی می‌فرمودند: در مسأله صلاة در دار غصبی، ما باید ملاحظه کنیم آیا صلاة با چه چیزی اتحاد پیدا کرده است؟ روشن است که صلاة نمی‌تواند با غصب به معنای استیلاء اتحاد پیدا کند، زیرا ارتباطی بین این دو مشاهده نمی‌شود. چیزی که صلاة با آن اتحاد پیدا می‌کند، عنوان «تصرف در مال غیر، بدون اذن او» می‌باشد، زیرا خود صلاة هم نوعی تصرف در مال غیر بدون اذن اوست. و حتی اگر غصب هم در کار نباشد، مثل این که انسان به منزل کسی رفته و صاحب خانه بگوید: «من راضی نیستم در منزلم نماز بخوانی». در اینجا اگرچه غصبی در کار نیست و منزل در استیلای خود صاحب خانه است ولی این مسئله داخل در مسأله اجتماع امر و نهی است، زیرا صلاة از طرفی مأمور به است و از طرفی- به عنوان تصرف در مال غیر- محکوم به حرمت است. بنابراین نباید طرف مقایسه صلاة را عبارت از غصب قرار داد، بلکه باید طرف مقایسه را عبارت از «تصرف در مال غیر بدون اذن او» قرار داد. حال که چنین است به سراغ عنوان «تصرف در مال غیر بدون اذن او» می‌رویم. «تصرف در مال غیر» داخل در «مقولات» نیست بلکه عنوانی است که از مقولات مختلفی انتزاع می‌شود. مثلًا مال غیر، اگر خانه باشد تصرف در آن گاهی به نشستن، گاهی به ایستادن، گاهی به راه رفتن، گاهی به خوابیدن و ... است و اگر مواد غذایی باشد، تصرف در آن به خوردن آنهاست. و اگر لباس باشد، تصرف در آن به پوشیدن است و ... ملاحظه می‌شود که هریک از این مصادیق داخل در مقوله خاصی است که با یکدیگر متباین می‌باشند. ولی یک جامع انتزاعی همه آنها را در بر می‌گیرد و آن عبارت از «تصرف در مال غیر» است. و همان‌طور که صلاة را نمی‌توان داخل در مقوله دانست، تصرف در مال غیر هم نمی‌تواند داخل در مقوله باشد. امّا با توجه به این که متعلّق احکام شرعیه می‌تواند از امور اعتباری باشد، در اینجا هم حرمت به عنوان «تصرف در مال غیر» تعلّق گرفته

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۰۰

است ولی حرمت از این عنوان به مصادیق آن سرایت نمی‌کند. مثلًا کسی که لباس شخص دیگر را بدون اذن او می‌پوشد، آنچه برایش حرام است پوشیدن نیست بلکه تصرف در مال غیر است و در اینجا «پوشیدن» به عنوان مصداق و محقِّق این تصرف است. در جای دیگر ممکن است خوردن و در جای دیگر مطالعه کردن و ... باشد. و ما احکام متعدّده نداریم. یک حکم داریم و آن «حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن او» است و عناوینی که این تصرف را تحقّق می‌بخشند، از جهت خود عنوان محکوم به حرمت نیستند. اگر گفتیم: «پوشیدن لباس غیر بدون اذن او حرام است» باید در تعلیل آن بگوییم: «چون این پوشیدن، تصرف در مال غیر بدون اذن اوست». بنابراین عنوان «تصرف در مال غیر بدون اذن او» محکوم به حرمت است و صلاهٔ با این عنوان اتحاد پیدا نکرده است بلکه صلاهٔ با مصداق این عنوان- یعنی بودن در مکانی که صاحب آن راضی نیست- اتحاد پیدا کرده است. و این مصداق، حرام نیست. لذا همان‌طور که صلاهٔ با غصب اتحاد ندارد با عنوان «تصرف در مال غیر بدون اذن او» هم اتحاد ندارد.[۲۴۷] نکته اضافه «مال» به «غیر» در عنوان «تصرف در مال غیر» مانند اضافه «مال» به «نفس» است و همان‌طور که اضافه «مال» به «نفس» امری اعتباری است، اضافه «مال» به «غیر» هم امری اعتباری است، زیرا ملکیت، امری اعتباری است. در این صورت چگونه می‌توانیم عنوان «تصرف در مال غیر» که دو جهت اعتباری در آن وجود دارد- یکی نفس عنوان تصرف و دیگری اضافه مال به غیر- را داخل در مقولات بدانیم؟ در نتیجه شما نه در باب صلاهٔ می‌توانید مقوله «وضع» را درست کنید و نه در باب غصب می‌توانید مقوله «این» را درست کنید پس دیگر نوبت به این نمی‌رسد که تغایر

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۰۱

بین این دو مقوله را مطرح کرده و بگویید: «حرکت در هر مقوله‌ای با آن مقوله عینیت دارد». لذا با توجه به این راهی که ما مطرح کردیم- و مطابق با واقع است- هم مسأله اجتماع امر و نهی درست می‌شود و هم مسأله صحت صلاهٔ در دار غصبی، بدون این که پای مقوله در میان باشد. اشکال: ممکن است کسی که در دفاع از مرحوم نائینی بگوید: ما صلاهٔ را به این عنوان مطرح نمی‌کنیم تا شما بگویید: «صلاهٔ، واحدی اعتباری است» بلکه خود رکوع و سجود را در مقابل غصب قرار می‌دهیم. بیان مطلب: رکوع و سجود دو جزء رکنی برای صلاتند و صلاهٔ، به عنوان اقلّ و اکثر ارتباطی است و بین اجزاء آن ارتباط وجود دارد و فساد یک جزء آن- آن‌هم جزء رکنی- سبب می‌شود که همه صلاهٔ اتصاف به بطلان پیدا کند. مستشکل می‌گوید: تردیدی نیست که رکوع و سجود، دو واقعیت تکوینی و داخل در مقولات می‌باشند. حال رکوع و سجود را با «بودن در مکانی که صاحب آن راضی نیست»- هرچند عنوان غصب در کار نباشد- ملاحظه کرده می‌گوییم: رکوع و سجود از مقوله «وضع» و بودن در مکانی که صاحب آن راضی نیست از مقوله «این» است. پس بالاخره پای مقولات در میان است و حرف مرحوم نائینی در این حد صحیح است. ما در پاسخ این اشکال می‌گوییم: اولًا: اگرچه بطلان جزء رکنی، مقتضی بطلان همه صلاهٔ است ولی شما در مقام اثبات صحت صلاهٔ هستید و باید اثبات کنید که اتصاف یک جزء رکنی به صحت، مقتضی صحت همه صلاهٔ است در حالی که اگر همه ارکان صلاهٔ هم به طور صحیح واقع شوند ولی عمداً به یک جزء غیر رکنی خلل وارد شود، موجب بطلان صلاهٔ خواهد بود. ثانیاً: مبنای مرحوم نائینی در ارتباط با رکوع و سجود غیر از مبنای صاحب جواهر رحمه الله بود. مرحوم نائینی فرمودند: طبق مبنای صاحب جواهر رحمه الله- که رکوع و سجود را عبارت از حالت انحناء می‌دانست- رکوع و سجود، از مقوله «وضع» است و طبق

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۰۲

مبنای ما (مرحوم نائینی) هم- که رکوع و سجود عبارت از فعل رکوع و سجود باشد- رکوع و سجود از مقوله «وضع» است. ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: اگر رکوع و سجود در رابطه با خودش ملاحظه شود، مثلًا خم شدن سر و کمر، در این جهت که عملی بر سر و کمر انجام شده است، در این صورت، قبول می‌کنیم که رکوع و سجود از مقوله وضع است. ولی اگر همین اعمال- یعنی فعل رکوع و سجود- را در ارتباط با آن مکانی که رکوع و سجود در آن تحقق دارد ملاحظه کنیم، داخل در مقوله «این» خواهد شد.

زیرا مراد از مکـان، زمین نیست بلکه مراد، فضایی است که رکوع و سـجود آن فضا را اشـغال می کنـد. آن فضا در حالت قیام انسان وضعیت مخصوص و در حالت رکوع و سجود، وضعیت دیگری دارد. و همه این‌ها در ارتباط با آن فضا به عنوان مقوله «این» مطرح است.

مقوله «این» منحصـر به این نیست که انسـان روی زمین بایسـتد یـا بنشـیند یا خم شود بلکه تغییر و تحولی هم که انسان در فضا ایجاد می کند، داخل در مقوله «این» است.

در حالی که شـما غصب را نیز داخل در مقوله «این» دانستید، در نتیجه هم رکوع و سجود و هم غصب از مقوله «این» می‌شوند، پس چرا شـما می‌فرماییـد: «رکوع و سـجود از مقوله «وضع» و غصب از مقوله «این» است و بین آنهـا نمی‌شود اتحادی تحقق پیـدا کنـد»؟ ولی این‌ها همه فرضی است و واقعیت این است که مسأله «اجتماع امر و نهی» در ارتباط با امور اعتباری است و نباید آن را داخل در وادی «مقولات» بدانیم.

کلام مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی از جمله کسانی است که قائل به جواز اجتماع امر و نهی است و برآن تأکید دارد ولی صلاهٔ در دار غصبی را باطل می‌دانـد. ایشان می‌فرمایـد: با توجه به این که متعلّق اوامر و نواهی عبارت از طبایع است و چیزی اضافه بر ماهیت در آن وجود ندارد و در این مرحله، هیچ‌گونه ارتباطی بین ماهیت صلاهٔ و ماهیت غصب- و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۰۳

به تعبیر ما «تصـرف در مال غیر بدون اذن او»- وجود ندارد. به‌همین‌جهت ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم و تردیدی در آن نـداریم. ولی در مـادّه اجتمـاع و تصادق این امر و نهی در خارج اگر عبادت باشـد- مثل «صـلاهٔ در دار غصبی»- دو عنوان دیگر نیز مطرح خواهـد شد که ربطی به ماهیت- و یا حتی به وجود ذهنی ماهیت- ندارد، بلکه موضوع آن وجود خارجی ماهیت است. و آن مسأله مقرّبیت و مبعّدیت است.

روشن است که ماهیت صـلاهٔ و حتی وجود ذهنی صـلاهٔ، مقرّبیت نـدارد و تا وقتی صـلاهٔ در خارج تحقق پیـدا نکند، عنوان مقرّبیت تحقق پیدا نمی‌کند. همین‌طور نفس ماهیت غصب یا وجود ذهنی آن، جنبه مبعّدیت ندارد. بلکه مبعّدیتْ شأن وجود خارجی غصب است. سـپس می‌فرمایـد: اگرچه صـلاهٔ و غصب از نظر عـالم عنـوان و عـالم مفهـوم و عـالم تعلّـق امر و نهی، متعدّدنـد ولی در ظرف مقرّبیت و مبعّـدیت- یعنی تحقق «صـلاهٔ در دار غصـبی» بیش از یـک وجود مطرح نیست و وجود واحـد نمی‌توانـد هم جنبه مقرّبیّت داشـته باشد و هم جنبه مبعّدیّت. در حالی که در صـحت عبادت معتبر است که این وجود- به عنوان این که وجود است- صـلاحیت مقرّبیت داشته باشد.

به‌همین‌جهت صـلاهٔ در دار غصبی نمی‌توانـد صـحیح باشد.[۲۴۸] بررسـی کلاـم مرحوم بروجردی مـا اگرچه مراحـل فرمایش ایشان ۲۴۹] در ارتباط با جواز اجتماع امر و نهی را می‌پذیریم و مسأله جواز اجتماع امر و نهی را از همین راه حلّ می کنیم ولی نتیجه‌ای که ایشان گرفته‌انـد مورد قبول ما نیست، زیرا اگر صـلاهٔ در دار مباح تحقّق پیدا می‌کرد، اباحه دار نقشـی در مقرّبیّت آن نداشت. صـلاهٔ در دار مباح از نظر وجود خارجی دارای

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۰۴

وحـدت است ولی همین وجود واحد، دارای دو عنوان است: یکی این که مصداق برای عنوان صـلاهٔ است. و دیگری این که در دار مباح واقع شده است. آنچه در مقرّبیّت نقش دارد، همان جهت اوّل است و وقوع آن در دار مباح نقشـی در مقرّبیّت ندارد. «صلاهٔ در

دار غصبی» هم اگرچه وجود واحدی است ولی دارای دو عنوان است: عنوان صلاهٔ و عنوان غصب. اگر در وجود خارجی واحدی دو عنوان تحقق پیدا کند که یکی موضوع برای مقرّبیّت و دیگری موضوع برای مبعّدیت است، چه مانعی دارد که ما آن وجود واحد را هم مقرّب و هم مبعّد بدانیم؟ پس چرا بگوییم: «مبعِّد نمی‌تواند مقرِّب باشد»؟ ما که نمی‌خواهیم مبعِّد را مقرِّب و یا مقرِّب را مبعِّد قرار دهیم. مقرّبیت، شأن وجود خارجی مضاف به صلاهٔ و مبعّدیت، شأن وجود خارجی مضاف به غصب است. نتیجه بحث در مورد قول به جواز اجتماع امر و نهی از آنچه گفته شد معلوم گردید که لازمه پذیرفتن قول به جواز اجتماع این است که صلاهٔ در دار غصبی صحیح باشد همان‌طور که مشهور و صاحب کفایه رحمه الله قائل شدند.

و کلام مرحوم بروجردی در این زمینه قابل قبول نیست.

مقام دوّم: ثمره نزاع بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی

اشاره

قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی بر دو دسته‌اند: ۱- گروهی جانب امر را مقدّم بر نهی می‌دانند. ۲- گروهی جانب نهی را مقدّم بر امر می‌دانند.

نظریه اوّل: تقدیم جانب امر بر نهی

اگر کسی اجتماع امر و نهی را ممتنع دانسته و بگوید: «ملاک امر، اقوی از ملاک

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۰۵

نهی است،[۲۵۰] به‌همین‌جهت امر مقدّم بر نهی است». قاعدتاً باید صلاهٔ در دار غصبی را صحیح بداند و مناقشه مرحوم بروجردی هم جریان پیدا نمی‌کند. زیرا لازمه چنین عقیده‌ای این است که صلاهٔ در دار غصبی فقط به عنوان مأمور به بوده و عنوان منهی عنه نداشته باشد و در این صورت وجهی برای بطلان آن تصور نمی‌شود. ولی با توجه به این که بحث ما در مورد ثمره عملیه و مقام پیاده شدن بحث اجتماع امر و نهی است، چنانچه امتناعی شده و جانب امر را مقدّم بداریم، در صورتی این بحث پیاده می‌شود که مکلّف دارای مندوحه نباشد، زیرا اگر دارای مندوحه باشد، و هم بتواند در دار غصبی نماز بخواند و هم در غیر دار غصبی و- به تمام معنا- مختار باشد، تقدیم جانب امر بر جانب نهی معنایی نخواهد داشت.[۲۵۱]

نظریه دوّم: تقدیم جانب نهی بر جانب امر

اشاره

اگر کسی اجتماع امر و نهی را ممتنع دانسته و بگوید: «ملاک نهی، اقوی از ملاک امر است،[۲۵۲] به‌همین‌جهت نهی مقدّم بر امر است». آیا مسئله صلاهٔ در دار غصبی چه حکمی پیدا می‌کند؟ در اینجا چند صورت مطرح است: صورت اوّل: مکلّفی که در دار غصبی نماز می‌خواند، هم عالم به موضوع باشد

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۰۶

هم عالم به حکم. یعنی هم بداند که این دار غصبی است و هم عالم به حرمت غصب- و یا جاهل مقصّر[۲۵۳]- باشد. در این صورت تردیدی در بطلان صلاهٔ او نیست. صورت دوّم: مکلّفی که در دار غصبی نماز می‌خواند، جاهل قاصر باشد. یعنی می‌داند که این دار غصبی است ولی معتقد به حلّیت غصب بوده و احتمال حرمت آن را نمی‌داد.

و یا اگر احتمال حرمت می‌داد راهی برای پی بردن به حکم برای او وجود نداشت. آیا بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، نماز این شخص چه حکمی دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: راهی برای بطلان این نماز به نظر نمی‌رسد، چون او جاهل قاصر به حرمت غصب بوده و جاهل قاصر معذور است.[۲۵۴] بررسی کلام مرحوم آخوند: اگرچه- به نظر بدوی- کلام ایشان صحیح به نظر می‌رسد ولی باید دقّت بیشتری در آن به عمل آید، زیرا فرض این است که ما از طرفی امتناعی هستیم و از طرف دیگر جانب نهی را بر جانب امر ترجیح می‌دهیم و لازمه چنین چیزی این است که صلاهٔ در دار غصبی به هیچ عنوان مأمور به نباشد، پس چگونه می‌توان حکم به صحت صلاهٔ کرد؟ روشن است که اگر ما قائل شدیم که صحت عبادت نیاز به امر دارد، چاره‌ای جز التزام به بطلان صلاهٔ در دار غصبی نداریم و همین‌جا پاسخ مرحوم آخوند داده شده است، زیرا معنای ترجیح جانب نهی این است که صلاهٔ در دار غصبی هیچ امری ندارد و چیزی جز نهی ندارد و نتیجه جهل از روی قصور این است که نهی گریبان او را نمی‌گیرد یعنی استحقاق عقوبت پیدا نمی‌کند نه این که حکم صلاهٔ در دار غصبی تغییر کند. و در حقیقت، جهل از روی قصور، مانع از تنجّز تکلیف به حرمت می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۰۷

ممکن است مرحوم آخوند بفرماید: «ما در باب صحت عبادت نیازی به امر فعلی نداریم، بلکه همین مقدار که ملاک امر وجود داشته باشد، برای صحت عبادت کافی است». همان‌طور که در مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است یا نه؟» ایشان از همین راه پیش آمده و فرمودند: «در صورت قول به عدم اقتضاء، چنانچه کسی به جای ازاله- که وجوب فوری دارد- اقدام به نماز کرد، نمازش صحیح است، زیرا هرچند در چنین نمازی امر فعلی وجود ندارد ولی ملاک امر- یعنی مصلحتی که در سایر نمازها وجود دارد- در آن نیز تحقّق دارد و همین مقدار کفایت می‌کند».

مخصوصاً با توجه به این که ایشان در مقدّمه هشتم و نهم بحث اجتماع امر و نهی فرمودند: «مسأله اجتماع امر و نهی در خصوص متزاحمین پیاده می‌شود و در ماده اجتماع متزاحمین باید ملاک هر دو حکم وجود داشته باشد». در نتیجه در مورد «صلاهٔ در دار غصبی» باید هم ملاک صلاهٔ وجود داشته باشد و هم ملاک غصب. یعنی هم دارای صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء باشد و هم صددرجه مفسده لازم الاجتناب. ما در پاسخ مرحوم آخوند می‌گوییم: اوّلًا: آیا بنا بر قول به امتناع و تقدیم جانب نهی از کجا بدانیم که ملاک امر در مادّه اجتماع وجود دارد؟ و آیا اصولًا امکان دارد که ملاک وجود داشته باشد؟ و برفرض که بتوانیم وجود ملاک را ثابت کنیم، آیا صلاهٔ در دار غصبی مانند صلاهٔ به جای ازاله است تا اگر ما در آن مسئله وجود ملاک امر را کافی دانستیم، لازم باشد در این مسئله هم کافی بدانیم؟ ما باید این دو جهت را تحلیل کنیم، پس می‌گوییم: قائلین به جواز اجتماع امر و نهی- که ما نیز جزء آنان هستیم- معتقدند در مادّه اجتماع دو عنوان ۲۵۵] وجود دارد: عنوان صلاهٔ و عنوان غصب.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۰۸

عنوان صلاهٔ، متعلّق امر و عنوان غصب، متعلّق نهی قرار گرفته است. لذا مانعی ندارد که صلاهٔ در دار غصبی هم عنوان مأمور به داشته باشد و هم عنوان منهی عنه. در این صورت ما از راه اجتماع امر و نهی بدست می‌آوریم که در صلاهٔ در دار غصبی هر دو ملاک تحقّق دارد. هم صددرجه مصلحت و هم صددرجه مفسده وجود دارد. در نتیجه بنا بر قول به اجتماع، در مادّه اجتماع امر و نهی ملاک امر وجود دارد. امّا قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی چنانچه جانب امر را بر جانب نهی ترجیح داده و بگویند: «در مادّه اجتماع، فقط امر وجود دارد» تردیدی در صحت صلاهٔ در دار غصبی وجود نخواهد داشت، زیرا هم امر وجود دارد و هم وجود امر

کاشف از ملاک امر و مصلحت ملزمه است. امّا قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی، چنانچه جانب نهی را بر جانب امر ترجیح دهند، در اینجا ما با آنان بحث داریم. ابتدا سؤال می‌کنیم: آیا دلیل شما بر امتناع اجتماع امر و نهی چیست؟ مرحوم آخوند در این زمینه ابتدا چهار مقدّمه ذکر می‌کنند:[۲۵۶] ۱- بین احکام خمسه تکلیفیه تضاد وجود دارد. ۲- متعلّق تکلیف- چه در باب اوامر و چه در باب نواهی- فعلی است که در خارج از مکلّف صادر می‌شود. ۳- تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون نمی‌شود. همان‌طور که صفات و اسماء خداوند

متعال متعدّد است ولی همه آنها به یک حقیقت اشاره می‌کنند. ۴- وجود واحد ملازم با ماهیت واحد است. اگر چیزی از نظر وجود، واحد شد از نظر ماهیت هم باید واحد باشد. ایشان از انضمام این مقدّمات نتیجه می‌گیرد که ما اگر بخواهیم صلاهٔ در دار غصبی را هم واجب و هم حرام بدانیم، اجتماع متضادین در شیء واحد لازم می‌آید. و همان‌طور که اجتماع بیاض و سواد در آنِ واحد، نسبت به جسم واحد، امتناع عقلی دارد، اجتماع وجوب و حرمت در آنِ واحد نسبت به مورد واحد هم عقلًا ممتنع است.[۲۵۷] ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: برفرض که این مقدّمات تمام باشد، شما که می‌گویید: «اگر صلاهٔ در دار غصبی بخواهد وجوب و حرمت پیدا کند، اجتماع متضادین لازم می‌آید» پس چرا می‌گویید: «صلاهٔ در دار غصبی هم صددرجه مصلحت دارد و هم صددرجه مفسده»؟ آیا بین مصلحت و مفسده تضاد وجود ندارد؟ تضاد بین مصلحت و مفسده، تضاد بین دو واقعیت است. شما که بین وجوب و حرمت- که دو امر اعتباری هستند- تضاد قائل شدید آیا بین مصلحت و مفسده- که دو واقعیت هستند- تضادی نمی‌بینید؟ اگر تضادّ وجود ندارد، باید شیء واحد بتواند هم صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء و هم صددرجه مفسده لازم الاجتناب داشته باشد. آیا چنین چیزی برای شما قابل تصور است؟ شما چاره‌ای جز پذیرفتن تضاد بین مصلحت و مفسده ندارید. در این صورت شما از طرفی صلاهٔ در دار غصبی را وجودِ واحدی می‌دانید و از طرفی معتقدید تعدد عنوان موجب تعدد معنون نیست و ماهیت وجودِ واحد هم واحد است، پس چگونه می‌توانید ملتزم شوید که صلاهٔ در دار غصبی هم دارای صددرجه مصلحت و هم دارای صددرجه مفسده است؟ شما خودتان در مقدّمه هشتم و نهم فرمودید: «اجتماع امر و نهی در جایی مطرح است که در مادّه اجتماع، هر دو ملاک وجود داشته باشد» آیا با تعدّد عنوان مسئله را حل می‌کنید؟ اگر پای تعدّد

عنوان به میان آمد باید از اصل مسأله امتناع اجتماع امر و نهی رفع ید کنید و اگر می‌گویید: «تعدّد عنوان نمی‌تواند در رفع غائله تضاد نقشی داشته باشد» پس چرا می‌فرمایید: «حتی بنا بر قول به امتناع هم در مادّه اجتماع هر دو ملاک وجود دارد»؟ اشکال به مرحوم آخوند به بیان دیگر: شما از طرفی در مقدّمات بحث می‌گویید: «ما چه قائل به اجتماع باشیم و چه قائل به امتناع، باید مادّه اجتماع را در جایی قرار دهیم که هر دو ملاک وجود دارد» و از طرفی می‌گویید: «صلاهٔ در دار غصبی، اگرچه دو عنوان دارد ولی تعدّد عنوان ملاک نیست. آنچه ملاک است تعدّد معنون است و اینجا معنون ما بیش از یک ماهیت نیست، در این صورت چگونه می‌شود که این وحدت معنون مانع از اجتماع وجوب و حرمت- که دو امر اعتباری و به نظر شما متضاد با یکدیگرند- باشد ولی در ارتباط با مصلحت و مفسده- که دو واقعیت متضاد هستند- ملتزم می‌شوید که معنونِ واحد هم دارای صددرجه مصلحت ملزمه و هم دارای صددرجه مفسده ملزمه است؟ اگر حاملِ مصلحت و مفسده دو چیز است، پس چه مانعی دارد که یکی از آن دو چیز، متعلَّق امر و دیگری متعلَّق نهی باشد؟ و اگر حاملِ ملاک امر و نهی یک چیز است، چرا این یک چیز در ارتباط با وجوب و حرمت نتوانست معروض وجوب و حرمت واقع شود- با وجود اینکه وجوب و حرمت دو امر اعتباری می‌باشند- امّا در ارتباط با مصلحت و مفسده- با این که از واقعیاتند- توانست صددرجه مصلحت و صددرجه مفسده دارا باشد؟ پس لازمه بیان شما این است که اگر ما قائل به امتناع شدیم و جانب نهی را مقدّم بر جانب امر قرار دادیم، در مادّه اجتماع فقط ملاک نهی وجود داشته باشد و در این

صورت، جاهل قاصرْ معذور خواهد بود. یعنی تکلیف حرمت نسبت به او منجّز نبوده و مستحق عقوبت نخواهد بود. ولی معذوریت جاهل قاصر و عدم تنجّز نهی نسبت به او، مستلزم این نیست که ملاک امر برای او پیدا شود. این را از کجا می‌توان استفاده کرد؟ اصلًا امکان ندارد که با وجود ملاک نهی، ملاک امر پیدا شود. جهل از روی قصور، مانع از تأثیر ملاک نهی در تنجّز است ولی اقتضا نمی‌کند که ملاک نهی کنار برود و ملاک

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۱۱

امر به‌جای آن بنشیند. بنابراین برفرض که ما در باب صحت عبادت، مجرد ملاک امر را کافی بدانیم، در صورت قول به امتناع و ترجیح ملاک نهی، راهی برای احراز ملاک امر نداریم. ثانیاً: برفرض که ما- بنا بر قول به امتناع و تقدیم جانب نهی- بپذیریم که در مادّه اجتماع، هم ملاک امر و هم ملاک نهی وجود دارد، ولی آیا صرف وجود ملاک امر، برای صحت عبادت کافی است؟ بعضی- مانند شیخ بهایی رحمه الله- معتقدند عبادتْ امر فعلی می‌خواهد و وجود ملاک امر، به تنهایی کافی نیست.[۲۵۸] ولی ما اگرچه وجود امر فعلی را لازم نمی‌دانیم امّا وجود ملاک امر را همه جا کافی نمی‌دانیم بلکه مواردْ فرق می‌کند. مثلًا در مسئله «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است یا نه؟» در مورد صلاهٔ و ازاله می‌گفتیم: کسی که برای خواندن نماز وارد مسجد شده و آلودگی مسجد را ملاحظه می‌کند، وجوب فوری ازاله نجاست از مسجد گریبان او را می‌گیرد و این واجب اهم است و اهمیت آن به جهت فوریت آن است.[۲۵۹] در اینجا اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ بداند می‌گوید: «این نماز، منهی عنه است و نهی متعلّق به عبادت موجب فساد آن است».[۲۶۰] امّا اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد ندانسته و بگوید: «اگر ازاله- به عنوان واجب اهمّ- متعلّق وجوب قرار گرفت، صلاهٔ در حال ازاله، اگرچه منهی عنه نیست ولی مأمور به هم نیست»، آیا چنانچه این شخص به جای ازاله، اقدام به خواندن نماز نماید، نمازش چه حکمی دارد؟ عدّه‌ای خواستند با مطرح کردن ترتّب، مسأله امر به صلاهٔ را درست کنند. مرحوم آخوند اگرچه از منکرین ترتّب بود ولی عقیده داشت اگر کسی به جای ازاله، اقدام به خواندن نماز نماید، نمازش صحیح است، زیرا این نماز اگرچه امر فعلی ندارد ولی ملاک امر در آن وجود دارد یعنی از نظر مصلحت صددرجه با سایر نمازها فرقی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۱۲

ندارد. و وجود ملاک امر برای تصحیح عبادت کافی است. آیا ما نحن فیه را می‌توان با مسأله ازاله و صلاهٔ مقایسه کرد؟ آیا می‌توان گفت:

«در مادّه اجتماع، هر دو ملاک وجود دارد و بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی و ترجیح جانب نهی، نهی فعلی در کار است ولی این نهی فعلی به درد آدم عالم یا جاهل مقصِّر می‌خورد و در مورد جاهل قاصر نمی‌تواند نقشی داشته و مؤثر در تنجّز نهی باشد. پس ملاک امر به قوّت خود باقی می‌ماند و صلاهٔ در دار غصبی- همانند صلاهٔ در مقابل ازاله- اتصاف به صحّت پیدا می‌کند»؟ پاسخ این است که ما اگرچه از اشکال اوّل صرف‌نظر کرده و وجود ملاک امر را در مورد «صلاهٔ در دار غصبی» بپذیریم ولی در اینجا نمی‌توانیم وجود ملاک امر را کافی بدانیم و فرق مهمی بین ما نحن فیه و مسأله صلاهٔ و ازاله وجود دارد. مرحوم نائینی در مقام بیان این فرق می‌فرماید: تزاحم بر دو قسم است: تزاحم حکمین و تزاحم ملاکین (/ تزاحم مقتضیین). تزاحم حکمین به این معناست که این دو حکم در مرحله جعل و انشاء هیچ‌گونه تقیید و محدودیتی برای آنها وجود ندارد. حکم، به ماهیت- به لحاظ جمیع افراد آن، حتی افرادی که در آینده تحقق پیدا می‌کنند- تعلّق گرفته است. مثلًا حکم وجوب انقاذ در «أنقذ الغریق»، به همه افراد غریق تعلّق گرفته و از نظر جعل حکم، هیچ‌گونه تقییدی در کار نیست. مزاحمت و تزاحم از اینجا ناشی شده که مکلّف در مقام عمل نمی‌تواند دو غریق را در آنِ واحد نجات دهد[۲۶۱] و این چیزی است که به مکلّف ارتباط دارد نه به امر مولای آمر. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: در مسأله صلاهٔ و ازاله، اگر ما قائل شدیم «امر به ازاله مقتضی نهی از صلاهٔ نیست ولی بین امر به ازاله

و امر به صلاهٔ، تزاحم وجود دارد» این تزاحم، از قبیل تزاحم بین حکمین و در ارتباط با مکلّف است، زیرا مکلّف

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۱۳

نمی‌تواند بین ازاله و صلاهٔ جمع کند. به‌همین‌جهت اگر در موردی بتواند بین ازاله و صلاهٔ جمع کند، مشکلی در کار نخواهد بود. اثر تزاحم بین حکمین: اگر کسی نسبت به وجوب ازاله، جاهل قاصر بوده و حتی احتمال وجوب را هم ندهد، چنانچه- با وجود مشاهده نجاست مسجد- اقدام به صلاهٔ نماید، صلاهٔ او هیچ مشکلی ندارد، زیرا اطلاق امر به صلاهٔ شامل این مورد می‌باشد و امر متعلّق به ازاله- به جهت جهل از روی قصور- گریبان او را نگرفته است. و فرض این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نیست. امّا در تزاحم ملاکین پای مکلّف در بین نیست و هرچه هست مربوط به خود مولا و مرحله جعل مولا، بلکه مربوط به مرحله قبل از جعل مولاست. مولا قبل از این که حکمی وضع کند ملاحظه می‌کند که در «صلاهٔ در دار غصبی» هم ملاک امر وجود دارد و هم ملاک نهی و مولا نمی‌تواند طبق هر دو ملاک، حکم جعل کند. زیرا ما بنا بر فرض امتناع اجتماع امر و نهی و تقدیم جانب نهی بر امر بحث می‌کنیم.[۲۶۲] در این صورت مولا- قبل از این که حکمی جعل کند، هر دو ملاک را ملاحظه می‌کند و می‌بیند ملاک نهی، اقوی از ملاک امر است لذا در مقام جعل حکم، فقط حکم نهی را جعل می‌کند. در نتیجه صلاهٔ در دار غصبی حکمی به جز نهی نخواهد داشت. در اینجا گویا کسی از مرحوم نائینی سؤال می‌کند: در این صورت، با اطلاق «أقیموا الصلاهٔ» چه باید کرد؟ ایشان در پاسخ می‌گوید: لازمه قول به امتناع و تقدیم جانب نهی این است که اطلاق «أقیموا الصلاهٔ» را تقیید زده بگوییم: «مراد از صلاهٔ در «أقیموا الصلاهٔ» صلاتی است که با غصب، اتحاد نداشته باشد». امّا اطلاق «لا تغصب» به قوّت خود باقی است. در چنین جایی نهی «لا تغصب» گریبان جاهل قاصر را نمی‌گیرد و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۱۴

استحقاق عقوبتی نسبت به مخالفت آن مترتب نمی‌شود. ولی چه دلیلی برای صحت نماز وجود دارد؟ اگر ما «لا تغصب» نداشتیم و مولا از همان اوّل «صلاهٔ مقیّد به غیر دار غصبی» را واجب می‌کرد، ما نمی‌توانستیم صلاهٔ در دار غصبی را محکوم به صحت کنیم، هرچند برای صحت عبادت، وجود ملاک را کافی بدانیم. در ما نحن فیه نیز نمی‌توان صلاهٔ در دار غصبی را صحیح دانست، زیرا ملاک صلاهٔ به گونه‌ای مغلوب و منکسر شده که مولا قبل از مرحله جعل آن را کنار زده و تمام حساب را برای نهی باز کرده است. در این صورت وقتی نهی نتوانست گریبان جاهل قاصر را بگیرد، لازمه‌اش این نیست که ملاک امر از مغلوبیت خارج شود. بلکه مولا با همان تقییدی که در «أقیموا الصلاهٔ» ایجاد می‌کند راه را برای صحت عبادت می‌بندد. سپس ایشان به صراحت می‌فرماید: بهتر است ما در تزاحم بین ملاکین، کلمه «تزاحم» را برداشته و به جای آن کلمه «تعارض» را بگذاریم،[۲۶۳] زیرا آنچه در ارتباط با مولا و انشاء حکم از ناحیه مولا- نقش دارد، فقط یک ملاک است و آن‌هم- بنا بر قول به امتناع و تقدیم جانب نهی- عبارت از ملاک نهی است. در حالی که در تزاحم بین حکمین، هر دو ملاک نقش داشتند و مولا برطبق هر دو ملاک حکم می‌کرد و حکم مولا هم اطلاق داشته و دارای هیچ‌گونه تقییدی نبود. و مشکل، از ناحیه مکلّف بود که قدرت بر جمع بین دو حکم نداشت. پس در حقیقت، ایشان می‌فرماید: در تزاحم بین حکمین، که در مثل مسأله صلاهٔ و ازاله مطرح است، جهل از روی قصور نسبت به تکلیفِ متعلّق به واجب اهم، سبب عدم تنجّز تکلیف به اهمّ می‌شود ولی تکلیف به مهم با امر روشن و واضح خودش وجود دارد، بدون این که امر آن دارای تقییدی باشد. دلیل وجوب ازاله، نیامده امر

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۱۵

«أقیموا الصلاهٔ» را قید بزند و بگوید: «مقصود از صلاهٔ در «أقیموا الصلاهٔ»، صلاتی است که مزاحم با ازاله نباشد» به‌همین‌جهت جاهل قاصر می‌تواند نماز بخواند و نمازش هم صحیح است. امّا در تزاحم بین ملاکین- که به قول ایشان به تعارض برگشت می‌کند- فقط یک ملاک وجود دارد و آن‌هم ملاک نهی است. و هنگامی که جهل از روی قصور، مانع از تنجّز حرمت شد، نمی‌توانیم راهی

برای صحّت صلاهٔ پیدا کنیم.[۲۶۴]

اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم نائینی

در تزاحم بین ملاکین- مثل مسأله صلاهٔ در دار غصبی- شما (مرحوم نائینی) می‌گویید: مولا در مقام جعل، مقایسه‌ای بین ملاک امر و ملاـک نهی می‌نمایـد و ملاـحظه می‌کنـد که ملاـک نهی، راجـح بر ملاک امر و غالب برآن است به‌همین‌جهت حکم را مطابق با ملاکِ غالب جعل می‌کند. ایشان می‌فرماید: معنای مرجوحیت و مغلوبیت ملاک امر این نیست که ملاک امر از صفحه واقعیت کنار رفته و معـدوم شود، بلکه معنایش این است که ملاک امر نمی‌تواند در مقابل ملاک نهی مقاومت کند و ملاک نهی، راجح و غالب است و همین غلبه و رجحان سبب می‌شود که حکم برطبق ملاک نهی جعل شود. امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: حال که ملاک امر وجود دارد و ما هم وجود ملاک را برای صحت عبادت کافی دانستیم و نهی هم- به خاطر جهل از روی قصور- نمی‌تواند تنجّز داشته باشد، پس چرا حکم به بطلان صلاهٔ در دار غصبی بنماییم؟ و این که ایشان در ذیل کلامشان فرمودند: «ما نحن فیه به تعارض برمی‌گردد» درست نیست، زیرا در تعـارض بیش از یک ملاک وجود نـدارد در حالی که ما نحن فیه را خود مرحوم نائینی به عنوان «تزاحم بین ملاکین» مطرح کرده است. پس چگونه می‌فرماید:

«ملاک امر- به جهت مغلوبیت- منعدم می‌شود»؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۱۶

ممکن است مرحوم نائینی بفرمایـد: بین ما نحن فیه و مسأله صـلاهٔ و ازاله، فرق وجود دارد، زیرا در تزاحم بین ملاکین، بعـد از آنکه ملاک امر مغلوب ملاک نهی شـد و حکم، برطبق ملاک نهی جعل شـد، نتیجه‌اش تقییـد «أقیموا الصـلاهٔ» توسط «لا تغصب» می‌شود ولی «أقیموا الصـلاهٔ» نمی‌توانـد «لاـ تغصب» را تقییـد بزنـد. پس نتیجه این می‌شود: «لا تغصب مطلقاً» و «أقیموا الصـلاهٔ فی غیر الـدار المغصوبهٔ». امّا در تزاحم بین حکمین هیچ‌گونه تقییدی در کار نیست و مشـکل از ناحیه مکلّف است که در مقام عمل نمی‌تواند بین آن دو حکـم جمع کنـد. حضـرت امـام خمینی رحمـه الله در پاسخ می‌فرمایـد: مـا نمی‌تـوانیم چنیـن حرفی را قبـول می‌کنیـم. بلکه همان‌طور که دلیل «لا تغصب»، دلیل «أقیموا الصـلاهٔ» را مقیّد می‌کند به «صلاهٔ در غیر دار غصبی» دلیل وجوب ازاله نیز دلیل وجوب صلاهٔ را تقیید می‌زند، زیرا مولای عالم به همه امور می‌داند که این صـلاهٔ، زمانی با ازاله- که واجب اهمّ است- مزاحم واقع می‌شود و روشن است که صلاهٔ مزاحم با ازاله امری ندارد[۲۶۵] و در این صورت چاره‌ای جز التزام به تقیید در دلیل «أقیموا الصـلاهٔ» نیست. برای این که عدم تعلّق امر به صلاهٔ مزاحم با ازاله، با اطلاق «أقیموا الصلاهٔ» قابل جمع نیست.

لازمه عـدم تعلّق امر به صـلاهٔ مزاحـم با ازاله، خروج آن از دایره «أقیموا الصـلاهٔ» است و این به معنای تقیید است. در نتیجه همان‌طور که دلیل «لا تغصب» بر اطلاق خود باقی مانـده و این اطلاق سبب تقیید در «أقیموا الصـلاهٔ» می‌شود، دلیل وجوب ازاله نیز- به جهت اهمیت ازاله- دارای اطلاق است و لازمه این اطلاق این است که نماز مزاحم با ازاله نتوانـد مأمور به باشـد، چون امر به ضـدّین لازم می‌آید. پس صلاهٔ مزاحم با ازاله، از دایره «أقیموا الصلاهٔ» بیرون آمده و این چیزی جز تقیید نیست. در نتیجه «أقیموا الصلاهٔ»

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۱۷

به معنای «أقیموا الصـلاهٔ التی لا تکون مزاحمـهٔ للإزالـهٔ» می‌باشـد. ممکن است مرحوم نائینی بفرماید: بله، ما می‌پذیریم که در هر دو صـورت، تقییـد وجود دارد ولی بین تقییـد در تزاحم حکمین بـا تقییـد در تزاحم ملاـکین فرق وجود دارد. زیرا تقییـد در تزاحم بین ملاـکین، در ارتبـاط بـا مرحله انشـاء (/ قانون‌گـذاری) و در تزاحم بین حکمین، در ارتبـاط با مرحله فعلیت (/ اجراء) است.[۲۶۶] در مورد تزاحم بین ملاـکین، مولا وقتی ملاک نهی و ملاک امر را بررسـی کرده، ملاحظه کرده که ملاک نهی ترجیـح دارد بر ملاک

امر،[۲۶۷] لـذا در مقام انشاء حکم، «أقیموا الصـلاة» را مقیّد به غیر دار غصبی کرد. ولی «لا تغصب» را به صورت مطلق و بـدون قید انشاء کرد، زیرا در مادّه اجتماع، ملاک «لا تغصب» تقـدّم بر ملاک «أقیموا الصـلاة» دارد. امّا تقییـد، در تزاحم بین حکمین به مرحله انشـاء برنمی‌گردد. انشـاء در هر دو حکم دارای اطلاـق است. بلکه تقییـد مربوط به مرحله فعلیت وجوب اقامه صـلاة است. یعنی در مقام پیاده شدن حکم در خارج، «أزل النجاسة»- به خاطر اهم بودنش- می‌تواند پیاده شود ولی «أقیموا الصـلاة» نمی‌تواند پیاده شود. در پاسخ می‌گوییم: ما هم این فرق را قبول داریم ولی این مقدار از فرق نمی‌تواند در جهتِ مورد بحث ما به عنوان فارق باشد. دلیل صحت صـلاة به جـای ازاله، خصوص وجود یـک حکم انشـائی غیر فعلی نیست، بلکه آنچه نقش در صـحت دارد، ملاکی است که این حکم انشائی برطبق آن جعل شده است. و این ملاک همان‌طور که در مورد صـلاة مزاحم با ازاله وجود دارد، در مورد صلاة در دار غصبی هم وجود دارد، زیرا در صلاة در دار غصبی، فرض این است که ملاک امر، مغلوبیت دارد نه این که به طور کلّی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۱۸

منعـدم باشد. و ملاک نهی هم- به علت جهل از روی قصور- نتوانسـته است گریبان مکلّف را بگیرد. پس چرا حکم به بطلان چنین عبادتی بنماییم؟[۲۶۸] یـادآوری: بحث دوّمی که مـا در آن وارد شـدیم بـا قطع نظر از مسأله اوّل بود و الّـا آنچه عمـده بحث ما بود همان مرحله اوّل بود که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی چنانچه جانب نهی را مقـدّم بدارد، نمی‌تواند قائل به وجود ملاک امر شود. امتناع با اجتماع ملاکین سازگار نیست. اگر اجتماع ملاکین امکان‌پـذیر باشد، اجتماع حکمین به طریق اولی امکان‌پذیر است. معنای قول به امتنـاع و تقـدیم جـانب نهی این است که در مـادّه اجتماع- یعنی صـلاة در دار غصبی- فقط ملاک نهی وجود دارد. بنابراین اگر این ملاـک- به جهت جهـل از روی قصور- نتوانست گریبـان مکلّف را بگیرد، معنـایش این نیست که ملاک امر پیـدا می‌شود. بلکه بنابراین فرض، ملاک امر اصلًا وجود ندارد.

بنـابراین بطلاـن صـلاة در مورد جهل از روی قصور، به جهت عـدم وجود ملاک امر است نه به جهت تزاحم بین ملاکین که مرحوم نائینی می‌فرمود.

مقدّمه یازدهم آیا نسبت بین دو عنوان محلّ بحث چیست؟

اشاره

۱- تردیـدی نیست که اگر نسبت بین دو عنوان عبارت از تباین باشـد و هیچ مادّه اجتماع وجود نداشـته باشد، از محلّ نزاع ما خارج است. زیرا اجتماع امر و نهی بر دو عنوان متباین هیـچ مانعی نـدارد. اکثر واجبات و محرمات شـرعیه داخل در این قسم می‌باشـند که بین عنوان واجب و عنوان حرام هیـچ ارتبـاطی وجود نـدارد. مثـل نگـاه کردن به زن نـامحرم و صـلاة، که هرچنـد ممکن است با هم مقارنت پیدا کنند ولی بین آنها اتحاد پیدا نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۱۹

۲- اگر بین دو عنوان، نسـبت تسـاوی برقرار باشـد، مثـل عنوان انسان و عنوان ضاحک،[۲۶۹] آیـا این مورد می‌توانـد داخل در محل نزاع باشـد، مثلًا مولا می‌توانـد بگوید: «أکرم کلّ انسان» و «لا تکرم کلّ ضاحک»؟ در دوره قبل در پاسخ این سؤال گفتیم: در مسأله ضـدّ، بعضـی از راه مقـدّمیت وارد شـده و عقیـده داشـتند که «عـدم یکی از دو ضـدّ، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است» امّا مرحوم آخونـد مقـدّمیت را نپـذیرفته و از راه ملازمه وارد شدند. ایشان عقیده داشـتند که بین عدم بیاض و وجود سواد، ملازمه تحقق دارد، ولی می‌فرمودند: متلازمین نمی‌توانند محکوم به دو حکم الزامی مغایر با یکدیگر- مثل وجوب و حرمت- باشند.

بله، می‌شود یکی واجب و دیگری مستحب یا مباح و یا حتی مکروه باشد. مرحوم آخوند در آنجا می‌فرمود: ما قبول داریم که ترک ازاله ملازم با فعل صلاهٔ است و ترک صلاهٔ هم ملازم با فعل ازاله است، امّا وجوب ازاله به معنای وجوب ترک صلاهٔ نیست، بلکه معنایش این است که ترک صلاهٔ، حکم لزومی منافی با وجوب نداشته باشد. امّا حتماً لازم نیست عین حکم یکی از متلازمین، در ملازم دیگر وجود داشته باشد. بر اساس این مبنا، ما نحن فیه نیز همین‌طور است. انسان و ضحک، متلازمین می‌باشند. ضحک به عنوان عرض خاص مطرح است و معروض آن خصوص انسان است. در این صورت چگونه ممکن است انسان و ضحک دارای دو حکم لزومی متضاد باشند؟ پس این صورت هم از محل نزاع اجتماع امر و نهی خارج است، ولی خروج آن عکس صورت اوّل است. آنجا جواز اجتماع مسلّم بود و اینجا عدم جواز اجتماع مسلّم است. ولی در این دوره مطلب دیگری به نظر می‌رسد. بیان مطلب: بعضی در ما نحن فیه قید مندوحه را شرط می‌دانستند و می گفتند:

«جایی که مندوحه وجود ندارد- یعنی مکلّف نمی‌تواند در غیر دار غصبی نماز

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲۰

بخواند- از محلّ نزاع خارج است». مرحوم آخوند در جواب آنان می‌فرمود: مسأله مندوحه و عدم مندوحه، در ارتباط با متعلّق تکلیف است و بحث ما در مسأله اجتماع امر و نهی در مورد محال بودن خود تکلیف است نه محال بودن متعلّق تکلیف. درست است که اگر ما- برخلاف اشاعره- تکلیف به محال را قبیح دانسته و قبیح را برای مولا ممتنع بدانیم، در تکلیف به محال، خود تکلیف هم محال می‌شود، ولی این‌گونه تکلیف محال- که منشأ آن محال بودن مکلّف به است- محلّ بحث ما نیست، بحث ما- در مسأله اجتماع امر و نهی- در ارتباط با نفس کار مولاست که آیا مولا می‌تواند دو عنوانی را که می‌داند تصادق در محلّ واحد دارند، یکی را متعلّق امر و دیگری را متعلّق نهی قرار دهد؟ اگر بحث در چنین جایی متمرکز است و وجود مندوحه و عدم وجود آن نمی‌تواند فرقی ایجاد کند، چرا در متساویین نتوانیم این مطلب را پیاده کنیم؟ انسان و ضاحک، اگرچه متلازمند ولی ملاک نزاع در اینجا وجود دارد. در محلّ نزاع گفتیم:

«تصادق دو عنوان در واحد به معنای وجود مادّه افتراق نیست». لذا عنوان مورد بحث شامل متساویین هم می‌شود و ملاک هم در اینجا وجود دارد. ممکن است گفته شود: اینجا هم- مثل مورد عدم وجود مندوحه- تکلیف به محال لازم می‌آید، زیرا امکان ندارد کسی انسان را اکرام کرده ولی ضاحک را اکرام نکرده باشد. در پاسخ می گوییم: این عدم امکان، مربوط به متعلَّق تکلیف است یعنی مکلّف، قدرت ندارد که انسان را اکرام کند و ضاحک را اکرام نکند و فرض این است که چنین چیزی در محل بحث ما نقشی ندارد. محلّ بحث ما در ارتباط با مولا و تعلّق امر و نهی- با قطع‌نظر از قدرت مکلّف- است. در صورت عدم قدرت مکلّف، تکلیف به محال لازم می‌آید در حالی که بحث ما در مورد تکلیف محال است. لذا- برخلاف آنچه در دوره قبل گفتیم- به نظر می‌رسد متساویین هم داخل بحث است. اگرچه بنا بر نظر ما- که مخالف اشاعره هستیم- چنین چیزی پیاده نمی‌شود ولی بحث در اصل مسئله است، نه در پیاده شدن آن، ممکن است مسأله اجتماع امر و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲۱

نهی، اصلًا مصداق خارجی نداشته باشد ولی از نظر علمی قابلیت بحث دارد. ۳- آیا اگر بین دو عنوان نسبت عموم و خصوص مطلق باشد- مثل حیوان و انسان- در محلّ بحث اجتماع امر و نهی داخل است؟ صاحب قوانین رحمه الله،[۲۷۰] مرحوم نائینی [۲۷۱] و جماعتی از بزرگان معتقدند که عموم و خصوص مطلق، خارج از محلّ نزاع است ولی صاحب فصول رحمه الله [۲۷۲] عقیده دارد که عموم و خصوص مطلق داخل در محلّ نزاع است. با توجه به این که عموم و خصوص مطلق بر دو قسم است، ما باید ببینیم کدام‌یک از این دو قسم مورد بحث طرفین واقع شده است؟ قسم اول: آن است که مفهوم عام، در مفهوم خاص اخذ نشده باشد. مثل حیوان و انسان که مفهوم حیوان در مفهوم انسان اخذ نشده است. مفهوم، غیر از ماهیت است.

حیوان، به عنوان جنس و ناطق، به عنوان فصل در ماهیت انسان دخالت دارنـد ولی در مفهوم آن دخالت ندارنـد. نسبت بین انسان و نـاطق، عبارت از تساوی است. همان‌طور که نسبت بین انسان و ضاحک عبارت از تساوی است. با این تفاوت که ضـحک به عنوان عرض خـاص و خـارج از ماهیت انسان است امّا نطق به عنوان فصل ممیّز و داخل در ماهیت انسان است. ولی ناطق و ضاحک از این جهت با هم مشترکنـد که مفهوم آنها غیر از مفهوم انسان است. پس اگر ما انسان و حیوان را متغایر دانستیم، کسـی نگویـد: «چگونه می‌شود این دو متغایر باشـند درحالی‌که حیوان جزء ماهیت انسان است؟». جزء ماهیت بودن، غیر از مسأله مفهوم و عنوان است. پس گاهی عموم و خصوص مطلق به این صورت است که از نظر مفهومی به هم ربطی ندارنـد. شاهدش این است که از شـنیدن یکی از این دو- انسان و حیوان- به دیگری انتقال پیدا نمی‌کنیم. امّا از نظر تصادق، بین آنها نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. هر

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲۲

چیزی که انسان برآن صدق کند، حیوان هم برآن صدق خواهد کرد ولی این‌طور نیست که هرچه را حیوان برآن صدق کند، انسان هم برآن صـادق باشـد. از کلاـم صـاحب فصول رحمه الله استفاده می‌شود که این مورد داخـل در محلّ نزاع در اجتمـاع امر و نهی است. قسم دوّم: آن است که مفهوم عام، در مفهوم خاص اخذ شده باشد، مثل «رقبه» و «رقبه مؤمنه» و در ما نحن فیه مانند «صـلاهٔ» و «صـلاهٔ در دار غصبی». از کلاـم صـاحب فصول رحمه الله دخول این قسم در محلّ نزاع در باب اجتماع امر و نهی اسـتفاده نمی‌شود. بررسی دو قسم عام و خاص مطلق با بیانی که در ارتباط با متساویین- مثل انسان و ضاحک- مطرح کردیم، قسم اوّل از عام و خاصّ داخل در محلّ نزاع خواهد بود. مثل این که یک دلیل می‌گوید:[۲۷۳]

اصول فقه شیعه ؛ ج‌۵ ؛ ص۳۲۲

اکرم عالمـاً» و دلیـل دیگر می‌گویـد: «لاـ تکرم إنساناً». نسبت بین انسان و عالم، عموم و خصوص مطلق از قسم اوّل است که مفهوم انسان در مفهوم عالم اخذ نشده است. ما وقتی کلمه «عالم» را می‌شـنویم، در عالَم مفهومی انتقال به کلمه «انسان» پیدا نمی‌کنیم. امّا- از نظر تصـادق- نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق است. این قسم داخل در محلّ نزاع است زیرا «عنوانین متصادقین فی واحـد» تحقّق دارد و اینجـا از متسـاویین روشن‌تر است، زیرا در متسـاویین، مـاده افتراقی وجود نـداشت و تصادق در جمیع افراد بود ولی در عموم و خصوص مطلق، هم مـادّه اجتماع وجود دارد وهم مادّه افتراق- که از ناحیه عام است- هرچنـد وجود مادّه افتراق در بحث ما ضرورتی ندارد. امّا در مورد قسم دوّم قدری مشکل وجود دارد. اگر مولا از طرفی بگوید:

«أقیموا الصـلاهٔ» و از طرفی بگویـد: «لا تصـلّوا فی الـدار المغصوبـهٔ» و نهی آن جنبه ارشاد به مانعیت و ارشاد به بطلان صـلاهٔ نداشـته باشد،[۲۷۴] آیا در محلّ نزاع ما داخل است؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲۳

از طرفی ممکن است گفته شود: در اینجا «أقیموا الصـلاهٔ» اطلاق دارد و «لا تصـلّوا فی الدار المغصوبهٔ» مقیّد است و بین مطلق و مقیّد تغـایر وجـود دارد، پس در محـلّ نزاع داخـل است. از سـوی دیگر ممکن است گفته شـود: معنـای اطلاـق، چیزی نیست که قـدمای اصولیین مطرح کرده‌اند. آنان معتقدند: اطلاق عبارت از معنایی است که مقیّد به شـمول و سریان باشد. یعنی همان‌طور که در ناحیه مقیّـد، قیـدی وجود دارد، در ناحیه مطلق هم قیـد وجود دارد و آن عبارت از اطلاق و سـریان است. به‌همین‌جهت معتقدنـد که تقیید اطلاق، مستلزم مجازیت است، زیرا تقیید اطلاق مانند این است که لفظ موضوع برای مقیّد به قید اطلاق را بدون قید اطلاق استعمال کنیم. ولی محققین از متأخرین عقیـده دارنـد که اطلاق به معنای خالی بودن از قید است، یعنی مطلق به چیزی گفته می‌شود که هیچ قیـدی- حتی قیـد اطلاـق- نـدارد و «لاـ بشـرط» است. و لاـزمه این حرف این است که تقییـد مطلق مسـتلزم مجازیت نیست، زیرا «لا بشـرط» با هر شـرطی می‌تواند اجتماع پیدا کند. یعنی بین «لا بشـرط» و «شـرط» مغایرتی وجود ندارد تا مسـتلزم مجازیت باشد. وقتی

مراد از معنای مطلق روشن شد، مولا چگونه می‌تواند «أقیموا الصلاة» و «لا تصلّوا فی الدار المغصوبة» را بگوید؟ اگر صلاة در «أقیموا الصلاة» مقیّد به قید اطلاق بود، می‌توانستیم بگوییم: «بین مطلق و مقیّد، تغایر مفهومی وجود دارد و مانعی ندارد که یکی متعلّق امر و دیگری متعلّق نهی باشـد». امّا اگر «صـلاة» در «أقیموا الصـلاة» مقیّـد به قید اطلاق نبود، دیگر تغایری بین مطلق و مقیّد وجود نخواهد داشت، زیرا «لاـ بشـرط» بـا هر شـرطی قابـل اجتماع است و در این صورت نمی‌توان «صـلاة» را متعلّق امر و «صـلاة در دار غصبی» را متعلّق نهی قرار داد. «صـلاة در دار غصبی» همان متعلَّق امر است و با آن مغایرتی ندارد. پس بر اساس این بیان ممکن است این قسـم از عام و خاص را- که عنوان عام در خاص اخذ شده است- ممتنع و خارج از محلّ نزاع بدانیم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲۴

ولی در عین حال ما معتقـدیم این قسم هم داخل در محلّ نزاع است. ما اگرچه نظر محققین در مورد مطلق را قبول داریم ولی به نظر ما آنچه در اساس این مسئله نقش دارد، تعـدد عنوان از یک طرف و تصادق در واحـد از طرف دیگر است، که تصادق آن- بـدون تردیـد- وجود دارد و بحث در تعـدد عنوان است. بحث در این است که آیا «صـلاة» و «صـلاة در دار غصبی» دو عنوان می‌باشـند یا یـک عنوان؟ چـاره‌ای نیست که این‌هـا را دو عنوان بـدانیم. پس وقتی دو عنوان است و تصـادق هم وجود دارد، چرا آن را خارج از محلّ نزاع بـدانیم؟ لذا به نظر می‌رسد هر دو قسم عموم و خصوص مطلق داخل در محلّ نزاع است. قائل به جواز اجتماع، بنا بر تعدّد عنوان حکم به جواز می‌کنـد و قائل به امتناع هم بنا بر تصادق، حکم به امتناع می‌کند. ۴- آیا دو عنوانی که بین آنها نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است، داخـل در محلّ نزاع می‌باشـند؟ مرحوم نائینی معتقـد است که عموم و خصوص من وجه بایـد دارای سه شـرط باشـد تا بتوانـد در محلّ نزاع داخل شود و حتی اگر یک شـرط هم منتفی باشـد، از محلّ بحث خارج می‌شود: شـرط اوّل: نسبت عمـوم و خصوص من وجه، بین دو متعلَّق باشـد، نه بین دو موضوع. مراد ایشـان از متعلَّق، عبـارت از فعـل مکلّف است و مراد ایشان از موضوع، عبارت از چیزی است که فعل مکلّف به آن اضافه می‌شود. مثلًا در «لا تشـرب الخمر»، متعلّق نهی عبارت از «شرب خمر» و موضـوع حکم، عبـارت از «خمر» است. صـلاة و غصب به عنوان فعـل مکلّف و متعلّق تکلیف می‌باشـند و بین آن دو نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است و داخل در محلّ نزاع می‌باشـد. امّا مثل «أکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق»، که متعلّق امر و نهی در آن یـک چیز- یعنی اکرام- است ولی بین موضوع این دو تکلیف- یعنی عـالم و فـاسق- نسـبت عموم و خصوص من وجه برقرار است، از محلّ نزاع خارج است، زیرا ما (مرحوم نائینی) سابقاً گفتیم: علّت این که ما قائل به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲۵

اجتماع امر و نهی هستیم این است که صـلاة، از یک مقوله و غصب، از مقوله دیگر است و بین مقولات تباین تحقق داشـته و امکان اجتماع وجود ندارد. بنابراین جایی داخل در مسأله اجتماع امر و نهی است که متعلّق امر و نهی از دو مقوله باشـند، درحالی‌که متعلّق در «أکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق» عبارت از «اکرام» است و برای «اکرام» نمی‌توان تعـدّد مقوله را قائل شـد. اضافه اکرام به عالم یا فاسق، مقوله آن را تغییر نمی‌دهد. پس ما باید مسئله را جایی فرض کنیم که متعلّق تکلیفین از دو مقوله باشند. در نتیجه نسبت عموم و خصوص من وجه اگر بین دو متعلّق نباشد- بلکه بین دو موضوع باشد- کفایت نمی‌کند. شرط دوّم: در افعال تولیدیه، تعلّق قدرت باواسـطه کافی است. یعنی در تعلّق تکلیف لازم نیست که مسبّب و متعلّق تکلیف، مقدور بلاواسـطه باشد بلکه اگر مقدور باواسـطه هم باشـد کفایت می‌کنـد. لکن ما معتقـدیم که در افعال تولیدیه، هرچند به‌حسب ظاهر عبارت مولا، حکم روی مسبّب رفته ولی به حسب بـاطن، حکم روی سـبب- یعنی همـان مقـدور بلاواسـطه- رفته است. مرحوم نـائینی بـا توجه به مطلب فوق می‌فرمایـد: عـام و خاص من وجه در صورتی داخل در محلّ نزاع اجتماع امر و نهی است که مربوط به مسبّب نباشد و اگر در ارتباط با مسبّب بود و در ارتباط با سـبب نبود، داخل در محلّ نزاع نخواهد بود. به بیان دیگر: بعضی از تکالیف، صورتا به مسبّب- فعلِ باواسطه مکلّف- تعلّق گرفته است و ما هم به حسب ظاهر می‌بینیم که بین این دو مسبّب، نسـبت عموم و خصوص من وجه برقرار است ولی با توجه به این

که تکلیف در مسبّبات، در حقیقت مربوط به اسباب است و متعلّق واقعی عبارت از سبب است و در ارتباط با سبب، عموم و خصوص من وجه وجود ندارد، ما اینجا را خارج از محلّ نزاع می‌دانیم. مثلًا در «أکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق»،[۲۷۵] اکرام، یک فعل تسبیبی و مسبّبی است، آنچه در اختیار

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲۶

مکلّف است این است که اگر عالمی وارد مجلس شد، انسان به قصد تعظیم او بایستد.

این قیام به قصد تعظیم، سبب برای تحقّق اکرام عالم است. پس اگرچه مولا می‌گوید:

«أکرم العالم» ولی این در ارتباط با سبب است، گویا مولا گفته است: «إِذا ورد العالم یجب علیك القیام بقصد التعظیم». حال اگر مولا در کنار این «اکرم العالم» بگوید:

«لا تکرم الفاسق» و مکلّف در مجلسی نشسته و در زمان واحدی هم عالم و هم فاسق وارد مجلس شوند و او به قصد تعظیم هر دو قیام کند، اینجا مثل صلاهٔ در دار غصبی نخواهد بود.[۲۷۶] این مورد از محلّ بحث خارج است، و انسان در اینجا باید امتناعی شود، زیرا آنچه مأمور به است قیام به قصد تعظیم و آنچه منهی عنه است قیام به قصد تعظیم است و قیام به قصد تعظیم نمی‌تواند دو مقوله داشته باشد. ما باید جایی را فرض کنیم که در مادّه اجتماع، دو مقوله وجود داشته باشد، مثل صلاهٔ در دار غصبی. در نتیجه عموم و خصوص من وجه در صورتی داخل در محلّ بحث است که از افعال تولیدیه نباشد. در افعال تولیدیه، گویا در باطنْ حکم به اسباب تعلّق گرفته است و در این مثال، بیش از یک سبب وجود ندارد و آن قیام به قصد تعظیم است. شرط سوّم: ممکن است کسی به مرحوم نائینی بگوید: شما از طرفی مادّه اجتماع را مطرح می‌کنید و از طرفی می‌گویید: «باید دو مقوله در کار باشد». درحالی‌که دو مقوله قابل اتحاد نیستند. ایشان در جواب می‌فرماید: ترکیب بین دو مقوله در مادّه اجتماع، باید ترکیب انضمامی باشد نه ترکیب اتحادی. ترکیب انضمامی به این معناست که دو جزء مرکب، استقلال خود را حفظ کرده و ماهیت خود را از دست ندهند بلکه فقط یک اتصال و اجتماعی با هم پیدا کرده‌اند، مثلًا صلاهٔ از یک مقوله و غصب از مقوله دیگر است و در مورد صلاهٔ در دار غصبی اگرچه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲۷

صلاهٔ و غصب در یکجا جمع شده‌اند ولی این‌گونه نیست که صلاهٔ یا غصب، ماهیت و استقلال خود را از دست داده باشد. امّا ترکیب اتحادی به این معناست که اجزاء مرکب، استقلال خود را از دست بدهند و گویا شیء سوّمی تحقق پیدا کرده است. مرحوم نائینی می‌فرماید: در مسأله اجتماع امر و نهی باید شرط کنیم که این دو عنوانی که بینشان عموم و خصوص من وجه برقرار است، در مادّه اجتماعشان ترکیب انضمامی تحقق داشته باشد تا تعدّد مقوله محفوظ بماند. امّا اگر ترکیبشان ترکیب اتحادی بود از محلّ بحث ما خارج است. مثلًا اگر مولا از طرفی بگوید: «اشرب الماء» و از طرفی بگوید: «لا تغصب» در اینجا اجتماع بین شرب ماء و غصب، دو مصداق پیدا می‌کند: الف: شرب ماء در دار غصبی، که این مانند صلاهٔ در دار غصبی و محلّ بحث ماست. ب: شرب ماء غصبی، که این از محلّ بحث ما خارج است. هرچند ممکن است کسی ابتداءً تصور کند که شرب ماء غصبی هم از طرفی موافقت با «اشرب الماء» و از طرفی مخالفت با «لا- تغصب» است ولی با توجه به این که ترکیب بین این دو، ترکیب اتحادی است و آنچه را شرب می‌کند غصبی است، نمی‌توان حیثیت غصب را جدا از حیثیت شرب ماء فرض کرد و از محلّ بحث ما خارج است.[۲۷۷]

بررسی کلام مرحوم نائینی

به نظر ما هر سه شرطی که ایشان مطرح کردند، دارای مناقشه است: امّا شرط سوّم: این که ایشان می‌فرماید: «ترکیب در مادّه اجتماع باید انضمامی باشد نه اتحادی»، برای این است که دو مطلب زیر را نزد خودشان مسلّم فرض کردند: ۱- ترکیب، مربوط به خارج

است و در عالم عنوان و طبیعت، نه ترکیب اتحادی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲۸

وجود دارد و نه ترکیب انضمامی. در این صورت اگر کسی متعلّق احکام را عبارت از وجودات خارجیّه بدانند، جای بحث ترکیب انضمامی یا اتحادی وجود دارد. امّا اگر متعلّق احکام را نفس عناوین و طبایع و ماهیات بدانند، دیگر جایی برای این بحث وجود نخواهد داشت، زیرا در عالم طبیعت، بین طبیعت مأمور بها و طبیعت منهی عنها، ترکیبی تحقق ندارد که بخواهیم از انضمامی یا اتحادی بودن آن بحث کنیم. ۲- ایشان (مرحوم نائینی) چون قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند، مسأله ترکیب انضمامی را مطرح می کنند، زیرا ترکیب اتحادی نمی‌تواند هم مأمور به و هم منهی عنه قرار گیرد. بنابراین مرحوم نائینی با توجه به این دو مسئله ترکیب انضمامی را مطرح کرده است و اگر کسی یکی از این دو مبنا را قبول نداشته باشد ضرورتی ندارد که ترکیب انضمامی را مطرح کند. امّا شرط دوّم که ایشان مطرح کردند، نیز صحیح نمی‌باشد، زیرا ایشان می‌فرماید:

«عموم و خصوص من وجه در صورتی داخل در محلّ نزاع است که از افعال تولیدیه نباشد، چون اگرچه حکم می‌تواند به افعال تولیدیه تعلّق بگیرد ولی عقیده ما (مرحوم نائینی) این است که در عین این که تکلیف، در ظاهر، به فعل تولیدی و مسبّب تعلّق می گیرد، امّا در باطن به اسباب تعلق می گیرد، یعنی به مقدور بلاواسطه تعلّق می گیرد نه به مقدور باواسطه». ما در پاسخ مرحوم نائینی می گوییم: هیچ ضرورتی وجود ندارد که در افعال تولیدیه حکم را از ظاهر خودش منصرف کرده و آن را روی سبب بیاوریم. وقتی که مولا به عبد خودش دستور می‌دهد: «این قفل را باز کن»، چرا ما حکم را از ظاهر خودش برگردانده و بگوییم: «مراد مولا این است که این کلید را در قفل به حرکت درآور»؟ چه ضرورتی برای این کار وجود دارد؟ اگر نظر شما (مرحوم نائینی) چنین چیزی است ما چگونه می‌توانیم در مسأله‌ای که مورد بحث همه اصولیین است آن را پیاده کنیم؟ امّا شرط اوّل ایشان فرمودند: «نسبت عموم و خصوص من وجه، باید بین دو

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۲۹

متعلّق باشد و اگر بین دو موضوع باشد از محلّ بحث خارج است مثلًا متعلّق تکلیف در «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» عبارت از اکرام است ولی بین دو موضوع- یعنی «العلماء» و «الفسّاق»- نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است». ما در پاسخ مرحوم نائینی می گوییم: در یکی از مقدّماتی که مرحوم آخوند مطرح کردند- و ما نیز آن را مورد بحث قرار دادیم- گفتیم: علّت خروج «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» از محلّ نزاع این است که ما در ماده اجتماع، وجود هر دو ملاک را احراز نکرده‌ایم. اگر ما در «اکرام عالم فاسق» هم ملاک وجوب و هم ملاک حرمت را احراز کنیم، چه فرقی با مسأله صلاة و غصب می‌تواند داشته باشد؟ علّت فرق گذاشتن بین این دو مسئله این نیست که در صلاة و غصب، نسبت بین دو متعلّق عبارت از عموم و خصوص من وجه است ولی در «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» نسبت بین دو موضوع عبارت از عموم و خصوص من وجه است. بلکه فرق از این جهت است که در مورد «صلاة در دار غصبی» ملاک وجوب صلاة و ملاک حرمت غصب را احراز کرده‌ایم ولی در «اکرام عالم فاسق» وجود دو ملاک را احراز نکرده‌ایم. و اگر در اینجا هم هر دو ملاک را احراز کنیم، داخل در محلّ نزاع خواهد بود. مرحوم نائینی با توجه به این که مبنای قول به اجتماع را عبارت از تعدّد مقوله قرار داده است، ناچار شده محلّ نزاع را در جایی قرار دهد که نسبت بین دو متعلّق، عموم و خصوص من وجه باشد ولی ما که بر تعدّد مقوله تکیه نمی کنیم و قول به اجتماع را بر مبنای تعدّد عنوان مطرح می کنیم، «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» را خارج از محلّ نزاع نمی‌دانیم، به شرط این که وجود ملاکین را در ماده اجتماع احراز کرده باشیم. در نتیجه این سه شرطی را که مرحوم نائینی در مورد ماده اجتماع مطرح کردند، قابل قبول نیست، بلکه مطلق عموم و خصوص من وجه،[۲۷۸] داخل در محلّ نزاع است به شرط این که وجود ملاکین را در ماده اجتماع احراز کرده باشیم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳۰

نتیجه بحث در مقدّمه یازدهم از آنچه گفته شد معلوم گردید که از نسبت‌های اربعه، فقط نسبت تباین است که از محلّ بحث خارج است و سایر نسبت‌ها داخل در محلّ نزاع است و ملاک اثبات و نفی در همه آنها می‌تواند جریان پیدا کند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳۱

اقوال در مسأله اجتماع امر و نهی

اشاره

پس از فارغ شدن از مقدّمات بحث اجتماع امر و نهی، وارد اصل بحث می‌شویم.

مرحوم آخوند قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است.[۲۷۹] ولی جمعی از محققین بعد از ایشان قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌باشند.[۲۸۰] مقتضای تحقیق عبارت از جواز اجتماع امر و نهی است.

نظریه اول: جواز اجتماع امر و نهی

اشاره

برای اثبات این مدّعا، باید سه مطلب را مورد توجه قرار داد: مطلب اوّل: حکمی که به یک عنوان تعلّق می‌گیرد، معلولِ یک ملاکی است که در متعلّق این حکم وجود دارد، چه در باب اوامر و چه در باب نواهی. مثلًا تعلّق امر به صلاة، کاشف از این است که در صلاة، ملاکی وجود دارد که ایجاب می‌کند شارع مقدّس آن را مأمور به قرار دهد.[۲۸۱] و در اموری که متعلّق امر قرار نگرفته‌اند، این ملاک

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳۲

وجود ندارد. و نیز تعلّق نهی به شرب خمر کاشف از این است که در شرب خمر، مفسده‌ای وجود دارد که آن مفسده ایجاب می‌کند شارع مقدّس آن را منهی عنه قرار دهد. و چون این مفسده در شرب ماء وجود ندارد شارع آن را منهی عنه قرار نداده است. این مطلب، جای هیچ تردیدی ندارد. و اگر بخواهیم مسئله را قدری برهانی‌تر مطرح کنیم می‌گوییم: تحقق اراده تکوینیّه و تعلّق آن به مراد، نمی‌تواند بدون تحقّق مبادی اراده- از قبیل تصور و تصدیق به فایده و ...- باشد. وجدان، بین عمل ارادی و عمل غیر ارادی فرق قائل است. حرکت ارادی با تکیه بر مبادی اراده تحقّق پیدا می‌کند ولی حرکت غیر ارادی بدون مبادی تحقق پیدا می‌کند.[۲۸۲] در اراده تشریعی هم همین‌طور است. اراده تشریعی معنایش این است که خداوند متعال نسبت به اموری بعث و نسبت به امور دیگری زجر کرده است. به عبارت دیگر:

خداوند اراده کرده که بعث اعتباری- یعنی وجوب- را متوجه نماز و زجر اعتباری- یعنی حرمت- را متوجه شرب خمر کند. تعلّق این اراده به بعث اعتباری یا زجر اعتباری، نمی‌تواند بدون مقدّمه باشد. آن مقدّمه عبارت از همان جهتی است که در مبعوث الیه یا مزجور عنه تحقّق دارد. اکنون این بحث مطرح می‌شود که اگر به خاطر خصوصیتی که در یک طبیعت وجود داشت حکمی به آن تعلّق گرفت، آیا حامل این خصوصیت عبارت از چیست؟

مثلًا اگر امر به صلاة تعلّق بگیرد- به عنوان این که صلاة، ناهی از فحشاء و منکر است- آیا خصوصیت نهی از فحشاء و منکر مربوط

به نفس عنوان صلاهٔ است یا در

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳۳

ارتباط با بعضی از جهاتی است که با صلاهٔ در خارج اتحاد وجودی پیدا می‌کند، بدون این که در عالم طبیعت بین آنها ارتباطی وجود داشته باشد؟ به عبارت روشن‌تر: در مثال معروف صلاهٔ و غصب ما ملاحظه می‌کنیم که صلاهٔ و غصب از امور اعتباری می‌باشند و در عالم ماهیت، هیچ ارتباطی بین آنها وجود ندارد. با شنیدن کلمه صلاهٔ، هیچ‌گاه غصب به ذهن انسان نمی‌آید. علاقه و ارتباطی که احیاناً بین این‌ها پیدا می‌شود، به این جهت است که گاهی از اوقات در وجود خارجی اتحاد پیدا می‌کنند. مثل این که کسی در دار غصبی نماز خوانده و شما بخواهید خصوصیات صلاهٔ او را حکایت کنید می‌گویید: «این شخص در دار غصبی نماز خوانده است». این خصوصیت، مربوط به این فرد از صلاهٔ است که در خارج از این شخص غاصب تحقّق پیدا کرده است. حال سؤال این است که در جایی که صلاهٔ و غصب اتحاد پیدا کرده است و قابل جدا شدن نیست، آیا چه چیزی موجب تعلّق امر به صلاهٔ شده است؟ و چه چیزی ناهی از فحشاء و منکر است؟ آیا خصوصیت اتحاد آن با غصب دخالتی در ناهی از فحشاء و منکر بودن آن دارد یا دخالتی ندارد؟ به عبارت دیگر: آیا مجموعه «صلاهٔ در دار غصبی» ناهی از فحشاء و منکر است یا تنها خصوصیت صلاتی آن به عنوان ناهی از فحشاء و منکر مطرح است؟ احتمال سوّمی هم وجود ندارد. واقعیت مسئله این است که تنها خصوصیت صلاتی است که در فحشاء و منکر نقش دارد. حال که چنین است می‌گوییم: «آیا ممکن است امر از متعلّق خودش- و از آن جهتی که آن جهت ناهی از فحشاء و منکر است- پا فراتر گذاشته و به چیزی که در مسأله نهی از فحشاء و منکر نقشی ندارد سرایت کند؟ با مراجعه به عقل در می‌یابیم که چنین چیزی ممکن نیست. وقتی «أقم الصلاهٔ» با استناد به «إِنّ الصلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر» دلالت بر مأمور به بودن صلاهٔ کرد، هیچ عقلی اجازه نمی‌دهد که این امر از دایره مأمور به و متعلّق خودش پا فراتر گذاشته و بگوید: «غصبی که ناهی از فحشاء و منکر نیست- بلکه خودش منکر است- به جهت اتحاد خارجی‌اش با صلاهٔ، عنوان مأمور به پیدا می‌کند».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳۴

اگر کسی بگوید، «اتحاد صلاهٔ با غصب، سبب سرایت امر به غصب می‌شود».

می‌گوییم: در این صورت، مأمور به ما فقط صلاهٔ نیست بلکه صلاهٔ مقیّد به غصب به عنوان مأمور به بوده و غصب هم داخل در دایره مأمور به خواهد بود. درحالی‌که هیچ دلیلی نیامده غصب را داخل در دایره امر کند. مطلب دوّم: شرط تمسک به اصالهٔ الاطلاق این است که مقدّمات حکمت جریان داشته باشد. حال بحث در این است که آیا معنای اطلاق چیست؟ آیا اطلاق به معنای شمول و سریان حکم در جمیع افراد طبیعت است به گونه‌ای که مفاد اصالهٔ الاطلاق با مفاد اصالهٔ العموم، یک چیز است ولی راه آنها فرق می‌کند؟ یا این که بین اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق، اختلاف ماهوی وجود دارد؟ توضیح: اگر اطلاق به معنای شمول و سریان حکم در جمیع افراد طبیعت باشد، مفاد «أحلَّ اللّه البیع» عبارت از «احلّ اللّه کلّ بیع» می‌شود و چون «کلّ» یکی از الفاظ دالّ بر عموم است پس مفاد اصالهٔ الاطلاق با مفاد اصالهٔ العموم یک چیز خواهد شد ولی راه آنها فرق می‌کند. شمول و فراگیری در «أحلّ اللّه کلّ بیع» از طریق اصالهٔ العموم و در «أحلّ اللّه البیع» از طریق اصالهٔ الاطلاق و مقدّمات حکمت به دست می‌آید. ولی نتیجه در هر دو این است که خداوند همه افراد و مصادیق بیع را نافذ و مورد امضاء قرار داده است. واقعیت مسئله این است که اصالهٔ الاطلاق و اصالهٔ العموم نه تنها طریقشان فرق می‌کند بلکه بین آنها اختلاف ماهوی وجود دارد. زیرا مفاد اصالهٔ العموم برای ما روشن است. اگر مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم»، کلمه «کلّ» دلالت بر شمول و سریان نسبت به همه افراد دارد و حکم به وجوب اکرام روی همه مصادیق و افراد رفته است. امّا در مورد اصالهٔ الإطلاق، «أحلّ اللّه البیع» نمی‌تواند ناظر به مصادیق باشد و شمول و سریان نسبت به افراد را برساند. مگر این که ما قبول کنیم که مفرد معرّف به «ال» جنس دلالت بر عموم می‌کند. ولی ما روی این

مبنا بحث می‌کنیم که مفرد معرّف به «ال» جنس دلالت بر عموم نمی‌کند. در این صورت کلمه «البیع»- که به عنوان مفعول در «أحلّ اللّه البیع» قرار گرفته است- مفرد معرف به «ال» جنس بوده و بر

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳۵

نفس طبیعت دلالت می‌کند بدون این که ناظر به افراد و مصادیق باشد.[۲۸۳] البته این بحث که «آیا اوامر و نواهی متعلّق به طبایع است یا متعلّق به وجودات و افراد است؟» بحث دیگری است که ما فعلًا با آن کاری نداریم. ما فعلًا می‌خواهیم «البیع»- که مفرد معرف به «ال» جنس است- را معنا کنیم. و «ال» تعریف جنس، معنایی زاید بر خود جنس و ماهیت و طبیعت ندارد. پس «البیع» به حسب معنای لغوی خودش عبارت از نفس طبیعت بیع- یعنی جنس و فصل آن- می‌باشد.[۲۸۴] در این صورت از چه راهی می‌توان مسأله شمول و سریان را مطرح کرد؟ در «أحلّ اللّه کلّ بیع»، مضاف الیه کلمه کلّ، عبارت از طبیعت است و کلّ، دلالت بر استیعاب افراد طبیعت می‌کند و این دلالت از طریق وضع است. پس حساب استیعاب و شمول، مربوط به کلّ است و ربطی به کلمه بیع ندارد. ولی در باب اطلاق، ما چیزی به جز «البیع» نداریم. مفرد معرّف به «ال» هم دلالت بر عموم نمی‌کند. کلمه بیع فقط بر طبیعت دلالت می‌کند و «ال» هم تعریف همان طبیعت است و نمی‌تواند پای افراد را به میان آورده و جنس را مرتبط به افراد کند. بنابراین نمی‌توان «أحلّ اللّه البیع» را این گونه تفسیر کرد که: «خداوند بیع را امضاء کرده، خواه با صیغه باشد یا معاطاة و خواه صیغه آن عربی باشد و یا غیر عربی و خواه بیع سلم باشد یا بیع صرف و ...»، بله اگر خداوند می‌فرمود: «أحلّ اللّه کلّ بیع» می‌توانستیم این‌ها را در ارتباط با کلمه «کلّ» مطرح کنیم.[۲۸۵]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳۶

در نتیجه در باب اطلاق نباید سراغ افراد و مصادیق رفت بلکه معنای «أحلّ اللّه البیع» این است که آنچه محکوم به حلّیت و نفوذ است چیزی جز نفس طبیعت بیع نیست. در این صورت، هر فردی از افراد این طبیعت که در خارج تحقق پیدا کرد، چون مصداقی از طبیعت بیع است، عقلْ می‌گوید: «حکم به حلیت، بر چنین مصداقی انطباق پیدا می‌کند». همان‌طور که اگر کسی نمازی موافق با دستور مولا انجام دهد، عقل می‌گوید، «خواسته مولا حاصل شده و امتثالْ موجب سقوط امر مولا شده است» ولی این بدان معنا نیست که نماز مذکور، داخل در مأمور به است. اصلًا نباید پای وجود را در دایره مأمور به آورد. نه وجود ذهنی و نه وجود خارجی را. بنابراین اصالة الاطلاق و اصالة العموم، نه تنها طریقشان با هم فرق می‌کند بلکه نتیجه آنها هم با یکدیگر فرق دارد. اصالة العموم از طریق وضع پیش می‌آید و نتیجه‌اش مسئله عموم استیعاب و شمول نسبت به افراد طبیعت است ولی اصالة الاطلاق از طریق مقدّمات حکمت به میان آمده و نتیجه‌اش این است که حکم روی طبیعت رفته و افراد و مصادیق آن طبیعت مطرح نمی‌باشند. فرق دیگری که بین اصالة العموم و اصالة الاطلاق مطرح است این است که اصالة العموم به عنوان اصلی لفظی و عرفی و عقلایی مطرح است، یعنی مولا لفظی را که برای عموم وضع شده در متعلّق حکمش اخذ کرده است. امّا اصالة الاطلاق اصلی عقلی است و پای لفظ در مورد آن مطرح نیست. عقلْ چند مقدّمه را به صورت صغری و کبری به هم ضمیمه کرده و نتیجه می‌گیرد. اصالة الاطلاق هم شبیه این کار را انجام داده و نتیجه می‌گیرد. عقل می‌گوید: «مولا- یک مولای عاقل مختار و در مقام بیان حکم است و می‌خواهد تمامی متعلَّق حکم را برای عبید خودش بیان کند و هیچ‌گونه قرینه‌ای هم برای تقیید اقامه نکرده و قدر متیقّن در مقام تخاطب هم در کار نیست» سپس نتیجه می‌گیرد که تمام متعلّق حکم مولا- همین طبیعت به صورت مطلق است. مطلب سوّم: آیا اوامر و نواهی به نفس طبایع تعلّق می‌گیرد یا به طبایع با تقیّد به وجود ذهنی تعلّق می‌گیرند؟ یا این که به طبایع با تقیّد به وجود خارجی تعلّق می‌گیرند؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳۷

در اینجا سه احتمال وجود دارد که قبل از بررسی آنها لازم است به مقدّمه ذیل توجّه شود: سؤال: در بین قضایا، جایی که محمول ما

غیر ماهیت باشد- یعنی نه جنس باشد، نه فصل و نه مجموعه جنس و فصل- بلکه به عنوان یک عرض مطرح باشد، آیا معروض آن می‌تواند خود ماهیت باشد و مسأله وجود ذهنی و وجود خارجی در این عروض نقشی نداشته باشد و در عین حال، واقعیت هم داشته باشد، تا بتوانیم شبیه آن را در مورد «الصلاهٔ واجبهٌ» و «الغصب حرامٌ» پیاده کنیم؟ پاسخ: مواردی وجود دارد که ما ناچاریم ملتزم شویم به این که موضوع در قضیّه حملیّه یا موصوف در قضیّه وصفیّه، عبارت از نفس ماهیت و طبیعت است، مثل قضیّه «الانسان کلّی». «کلّی» به این معناست که صادق بر مصادیق کثیره و افراد متکثره است. تردیدی نیست که موضوع در این قضیّه عبارت از طبیعت و ماهیت انسان است، زیرا تقیّد ماهیت به وجود ذهنی یا وجود خارجی سبب می‌شود که ماهیت، تشخّص و جزئیت پیدا کرده و از صدق بر کثیرین خارج شود. در فلسفه ثابت شده است که «وجود، مساوق با تشخّص است». تشخّص به معنای جزئیت و جزئیت در مقابل کلّیت است.

بنابراین وقتی کلّیت به معنای صدق بر کثیرین است، جزئیت به معنای عدم صدق بر کثیرین است. و در تشخّص، فرقی بین وجود ذهنی و وجود خارجی نیست. همان‌طور که زید موجود در خارج نمی‌تواند بر کثیرین صدق کند، انسان موجود در ذهن هم- با قید تصور ذهنی- نمی‌تواند صادق بر کثیرین باشد. حتی اگر «انسان» را چند مرتبه تصور کنیم، متصوّرهای ما- با وصف تصوّر- مغایر با یکدیگرند. همان‌طور که زید و عَمرو و بکر با یکدیگر مغایرند و نمی‌توان بین زید و عَمرو قضیّه حملیه تشکیل داد- نه به حمل اوّلی و نه به حمل شایع صناعی- در مورد وجود ذهنی هم همین‌طور است.

وقتی ماهیت انسان را تصور کردیم یک وجود ذهنی برای انسان پیدا شده است و هنگامی که برای بار دوّم آن را تصور کنیم، وجود ذهنی دیگری برای آن پیدا می‌شود که با وجود ذهنی اوّل مغایر است و نمی‌توان بین آنها قضیّه حملیه تشکیل داد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳۸

همان‌طور که تشکیل قضیّه حملیّه بین یک موجود ذهنی با یک موجود خارجی امتناع دارد. وجود ذهنی، قسیم وجود خارجی است و اختلاف بین آن دو مانند اختلاف بین دو نوع از یک ماهیت است. و همان‌طور که بین دو نوع از یک ماهیت- مانند انسان و بقر از ماهیت حیوان- تباین کلّی وجود دارد و امکان اجتماع آنها در یک محلّ وجود ندارد و نمی‌توان بین آنها قضیّه حملیه‌ای تشکیل داد، وجود ذهنی- با قید ذهنی بودن- مغایر با وجود خارجی- با تقیّد به خارجی بودن- است. به‌همین‌جهت تصور موجود خارجی به این معنا نیست که موجود خارجی به وصف وجود خارجی‌اش در ذهن ما بیاید، بلکه در اینجا یک معلوم بالذات وجود دارد و یک معلوم بالعرض.

معلوم بالذات ما عبارت از صورت مرتسم و مماثل با آن موجود خارجی است و موجود خارجی هم معلوم بالعرض است و نمی‌تواند معلوم بالذات واقع شود. معقول نیست چیزی با وصف وجود خارجی، اتصاف به وجود ذهنی و یا با وصف وجود ذهنی، اتصاف به وجود خارجی پیدا کند. بنابراین در قضیّه «الإنسان کلّی» اگرچه کلمه «کلّی» نه جنس برای انسان است و نه فصل برای آن بلکه به عنوان یک عرض برای انسان مطرح است، ولی معروض آن عبارت از خود ماهیت است و نمی‌تواند چیزی غیر از آن باشد، زیرا به مجرّد این که پای وجود به میان آمد- چه وجود ذهنی، چه وجود خارجی- محمولْ تشخّص و جزئیت پیدا کرده و نمی‌توان «کلّی» را برآن حمل کرد. ممکن است کسی بگوید: مگر قضیّه «الإنسان کلّی» در ذهن تشکیل نمی‌شود؟ در پاسخ می‌گوییم: درست است که ما این قضیّه را در ذهن تشکیل می‌دهیم ولی در همان مرحله ذهن وقتی می‌خواهیم موضوع را مطرح کنیم، خودِ موضوع را مطرح می‌کنیم و به عنوان معروض برای کلّیت قرار می‌دهیم. معنای تشکیل یک قضیّه در ذهن این نیست که در موضوع آن قضیّه، قید «وجود ذهنی» هم مطرح باشد.

مثلًا قضیّه «شریک الباری ممتنع» در ذهن تشکیل می‌شود و به این معناست که «شریک الباری در خارج ممتنع است». ولی این «شریک الباری» که موضوع برای

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۳۹

«ممتنع» قرار می گیرد، قید وجود ذهنی ندارد. اگر بخواهیم قضیّه فوق را این‌گونه معنا کنیم که «شریک الباری مقیّد به وجود ذهنی، در خارج ممتنع است»، بایـد «الانسان» هم ممتنع باشد، چون انسان مقیّد به وجود ذهنی هم در خارج ممتنع است، زیرا وجود ذهنی با وجود خـارجی تبـاین و تغـایر دارنـد. این که گفته می‌شود: «شـریک البـاری ممتنع فی الخـارج» و گفته نمی‌شود: «الإنسان ممتنع فی الخارج»، کاشف از این است که در این قضـیّه، تقیّد به وجود ذهنی مطرح نیست، هرچند خود این قضـیّه در ذهن تشـکیل شده ولی نمی‌توان پـای تقیّـد به وجود ذهنی را به میـان آورد. نفس «شـریک البـاری» و ماهیت آن اتصاف به امتناع در خارج دارد ولی نفس مـاهیت انسان را نمی‌توان متصف به امتناع در خارج دانست. در نتیجه ما قضایایی داریم که محمول و وصف در آنها نه ذات ماهیت است و نه اجزاء مـاهیت بلکه از عوارض مـاهیت است ولی معروض و موصوف آن خود مـاهیت است، بـدون این که وجود ذهنی یا وجود خارجی کمترین نقش را داشته باشد و الّا جلوی صدق قضـیّه حملیه یا وصـفیّه گرفته می‌شود. ممکن است گفته شود: شما از طرفی می گوییـد: در «الإنسـان کلّی» معروض برای کلّیـت عبـارت از ذات مـاهیت اسـت و از طرفی در فلسـفه ثـابت شـده است که «الماهیـهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومـهٔ ... و لا کلّیّهٔ و لا غیر کلّیّـهٔ» پس چگونه بین این دو جمع می کنید؟ در پاسـخ می گوییم: قضـیّه فلسـفی «الماهیـهٔ من حیث هی هی لیست إلّـا هی ...» به این معناست که «ماهیت در عالم ذات و ذاتیاتش چیزی جز خودش نیست» و به تعبیر روشن‌تر: ماهیت در عالم حمل اوّلی ذاتی، از محدوده خودش تجاوز نمی کند. در محدوده حمل اوّلی ذاتی، قضایـای «الإنسـان حیوان نـاطق»، «الإنسـان حیوان» و «الإنسان ناطق» درست است ولی در همین محـدوده، قضیّه «الإنسان موجود» غلط است، چون وجود نه جنس انسان است و نه فصل آن. و به عبارت دیگر: وجود، در

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴۰

دایره مـاهیت انسـان نیست بلکه عـارض بر مـاهیت است.[۲۸۶] امّـا در محـدوده حمـل شایع صـناعی، قضـیّه «الإنسان موجود» قضـیّه صادقی است. در این صورت معنای «الإنسان موجود» این است که این ماهیت در خارج اتصاف به وجود خارجی پیدا کرده است.

چنین قضـیّه‌ای صـادق است و هیـچ منافاتی با قضـیّه «الماهیـهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومـهٔ ...» نـدارد. «لا موجودهٔ» به این معنـاست که وجودْ در ذات ماهیت دخالتی نـدارد، امّا «موجود» در «الإنسان» به این معناست که وجود به عنوان یک امر خارج از ماهیت و عارض بر ماهیت، با ماهیت اتحاد پیدا می کند. قضـیّه «الإنسان کلّی» نیز همین‌طور است. اگرچه معروضْ نفس مـاهیت است و پـای وجود ذهنی و وجود خارجی در آن نیست ولی همین قضـیّه را به دو صورت می‌توان تشـکیل داد: ۱- اگر قرار باشـد کلّیت به عنوان ذات و ذاتی- یعنی جنس و فصل- ماهیت انسان مطرح باشد، چنین قضـیه‌ای کاذب خواهد بود. ۲- اگر کلّیت به عنوان عرض برای انسـان مطرح باشـد- آن‌هم «عرض» ی که اختصاص به انسان نـدارد بلکه در بقر، غنم، بعیر و سایر انواع حیوان هم مطرح است- در این صورت قضیّه «الإنسان کلّی» مانند قضیّه «زید إنسان» خواهد بود.

همان‌طور که قضـیّه «زید إنسان»- با توجه به این که زید یکی از مصادیق انسان است- قضـیّه حملیّه به حمل شایع صـناعی و صحیح است، قضـیّه «الإنسـان کلّی» نیز همین‌طور است. و این که موضوع در آن، نفس طبیعت است و وجود ذهنی و وجود خـارجی در آن نقش نـدارد، بدان معنا نیست که حمل در قضـیّه «الإنسان کلّی» حمل اوّلی ذاتی است بلکه حمل آن حمل شایع صـناعی است. مثال دیگر: در قضـیّه «الإنسان موجود» که وجود عارض ماهیّت می‌شود، موضوع در این قضـیّه عبارت از ذات ماهیت و نفس طبیعت انسان است و موجودیّت، عارض بر

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴۱

خود طبیعت انسان است. به‌همین‌جهت قضـیّه «الإنسان موجود» قضـیّه ضـروریه است ولی نه قضـیّه ضـروریه بشـرط محمول. توضیح: قضـیّه ضروریه بر دو قسم است: ۱- قضـیّه ضـروریه به این معنا که ثبوت محمول برای موضوع بـدیهی و واضـح است، مثل «الإنسان

حیوان ناطق». ۲- قضیّه ضروریه‌ای که در آن محمول را قید برای موضوع قرار دهیم، در این صورت، ثبوت محمول برای چنین موضوعی ضروری خواهد بود. قضیّه «زید کاتب» قضیّه ضروریه نیست، امّا قضیّه «زید الکاتب کاتب» قضیّه ضروریه است و از آن به «قضیّه ضروریه به شرط محمول» تعبیر می‌شود. اکنون می گوییم: در قضیّه «الإنسان موجود»، اگر موضوعْ نفس طبیعت باشد، این قضیّه، قضیّه ضروریه به شرط محمول نخواهد بود، چون نسبت وجود و عدم در ارتباط با ماهیت یکسان است. امّا اگر موضوع را مقیّد به وجود کنیم، یک وقت آن را مقیّد به وجود ذهنی و یک وقت مقیّد به وجود خارجی می کنیم و در هریک از این دو صورت، یک وقت مراد از محمول، «موجود در ذهن» است و یک وقت «موجود در خارج»، که چهار صورت پیدا می‌شود: الف- «الإنسان المقیّد بالوجود الذهنی موجود فی الذهن»، این قضیّه، قضیّه ضروریه به شرط محمول است. ب- «الإنسان المقیّد بالوجود الخارجی موجود فی الخارج»، این قضیّه نیز قضیّه ضروریه به شرط محمول خواهد بود. ج- «الإنسان المقیّد بالوجود الذهنی موجود فی الخارج» چنین قضیّه‌ای محال است، زیرا انسان مقیّد به وجود ذهنی، نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد، چون وجود ذهنی و وجود خارجی قسیم یکدیگرند و بین آنها تباین وجود دارد. د- «الانسان المقیّد بالوجود الخارجی موجود فی الذهن»، این نیز محال است، زیرا موجود خارجی- با ابعاد جسمی و خصوصیاتی که دارد- نمی‌تواند در ذهن تحقّق پیدا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴۲

کند. بلکه آنچه در ذهن تحقّق پیدا می کند صورتی از آن موجود خارجی است. در نتیجه اگر ما در قضیّه «الإنسان موجود» موضوع را نفس طبیعت فرض کنیم، نه قضیّه ضروریه به شرط محمول خواهد بود و نه امتناع و استحاله‌ای در آن مطرح است. امّا اگر در موضوع پای وجود- ذهنی یا خارجی- به میان آید، یا ضروریه به شرط محمول خواهد بود و یا استحاله خواهد داشت. درحالی‌که بدون اشکال، قضیّه «الإنسان موجود» نه ضروریه به شرط محمول است و نه دارای استحاله است. به عبارت دیگر: قضیّه «الإنسان موجود» مانند قضیّه «الإنسان کلّی» است. قضیّه «الإنسان موجود را اگر بخواهیم به صورت حمل اوّلی ذاتی تشکیل دهیم، کاذب خواهد بود، چون وجود، هیچ نقشی- نه به عنوان جنس، نه به عنوان فصل- در ماهیت انسان ندارد امّا به صورت حمل شایع صناعی ۲۸۷] صادق خواهد بود، زیرا «موجود» عنوانی کلّی و «انسان» یکی از مصادیق آن می‌باشد، همان‌طور که بقر، غنم و سایر موجودات، از مصادیق آن می‌باشند. پس ما قضایایی داریم که موضوع در آنها نفس ماهیت و حمل آنها حمل شایع صناعی است نه حمل اوّلی. و این که ما معمولًا برای حمل شایع صناعی به قضیّه «زید إنسان» مثال می‌زنیم، نباید ما را از ضابطه کلّی در قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی منحرف کند. قضیّه «الإنسان کلّی» و «الإنسان موجود» قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی و موضوع آن نفس ماهیت است بدون این که چیزی از وجود ذهنی یا وجود خارجی در آن نقش داشته باشد. پس از بیان مقدّمه فوق به اصل بحث بازمی گردیم. بحث در این بود که آیا متعلّق احکام چیست؟ مثلًا در مورد «الصلاة واجبة» آیا چه چیزی معروض وجوب قرار گرفته است؟ گفتیم در اینجا سه احتمال وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴۳

۱- معروض وجوب، نفس طبیعت صلاة باشد. ۲- معروض وجوب، وجود ذهنی صلاة باشد. ۳- معروض وجوب، وجود خارجی صلاة باشد. و احتمال چهارمی در اینجا وجود ندارد. بنابراین اگر ما دو احتمال اخیر را ابطال کنیم، احتمال اوّل تعیّن پیدا کرده ۲۸۸] و قضیّه «الصلاة واجبة» مانند قضیّه «الصلاة موجودة» خواهد شد و همان‌طور که موضوع در قضیّه «الصلاة موجودة» نفس طبیعت صلاة است، موضوع در قضیّه «الصلاة واجبة» هم نفس طبیعت صلاة خواهد بود. بطلان احتمال دوّم: اگر معنای «الصلاة واجبة» بخواهد این باشد که «صلاة مقیّد به وجود ذهنی، واجب است در خارج اقامه شود»، می گوییم: صلاة برای آثار و برکاتش- مثل معراجیت، قربانیت و نهی از فحشاء و منکر- واجب شده است و وجود ذهنی صلاة دارای چنین آثار و برکاتی نیست. اگر گفته شود: هرچند دلیل حکم می گوید: «الصلاة المتقیّدة بالوجود الذهنی واجبة» ولی در مقام عمل و امتثال باید به وجود خارجی صلاة

تحقّق بخشید و آن را در خارج اتیان کرد. در پاسخ می گوییم: در این صورت، آنچه در خارج آورده‌ایم نه تنها با مأمور به موافقت ندارد، بلکه امکان موافقت مأمور به در خارج وجود ندارد، زیرا «صلاهٔ مقیّد به وجود ذهنی» نمی‌تواند بر صلاتی که در خارج تحقق پیدا می کند منطبق باشد، چون وجود ذهنی و وجود خارجی، دو نوع از وجود و قسیم یکدیگرند همان‌طور که ماهیت انسان نمی‌تواند بر بقر صادق باشد، صلاهٔ مقیّد به وجود ذهنی هم نمی‌تواند بر صلاهٔ خارجی منطبق شود. لذا هیچ تردیدی در بطلان این احتمال وجود ندارد و اصلًا جای چنین احتمالی وجود ندارد و فقط در مقام تصویر است که مطرح می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴۴

بطلان احتمال سوّم: اگر گفته شود: متعلّق حکم، عبارت از همان صلاتی است که در خارج تحقق پیدا کند و به تعبیر دیگر: صلاهٔ مقیّد به وجود خارجی، معروض برای وجوب است. این همان چیزی است که مرحوم آخوند در مقدّمه دوّم- از مقدّماتی که برای اثبات امتناع اجتماع امر و نهی مطرح کرده- ذکر می کنند. ایشان می‌فرماید:

«متعلّق حکم، همان چیزی است که در خارج از مکلّف تحقّق پیدا می کند».[۲۸۹] مؤید ایشان این است که این آثار و خواص بر وجود خارجی صلاهٔ ترتیب پیدا می کند نه بر ماهیت آن. به عبارت دیگر: بحث در این که آیا معروض وجوب چیست؟ فقط در «الصلاهٔ واجبهٔ» مطرح است و الّا در قضیّه «الصلاهٔ معراج المؤمن» کسی نمی‌تواند ادعا کند که ماهیت صلاهٔ، معراج مؤمن است، اگرچه آن ماهیت تحقق پیدا نکند. بلکه تنها وجود صلاهٔ- آن‌هم وجود خارجی نه وجود ذهنی- است که در معراجیت نقش دارد. اگر هزار بار هم ماهیت صلاهٔ را تصور کرده و به آن وجود ذهنی بدهیم، نه برای ما معراجیت حاصل شده و نه نهی از فحشاء و منکر. البته ما عبارت مرحوم آخوند را به عنوان «الطبیعهٔ المتقیّدهٔ بالوجود الخارجی» تعبیر می کنیم. ما در اینجا چند دلیل بر بطلان کلام مرحوم آخوند داریم، که اگر یکی از آنها هم مورد قبول واقع شود برای ردّ کلام مرحوم آخوند کافی خواهد بود: دلیل اوّل: هرچند مسأله موضوع و محمول، مانند مسأله معروض و عرض نیست.

در مسأله معروض و عرض، یک مطلب بدیهی وجود دارد و آن این است که وقتی شما جسمی را بخواهید معروض بیاض قرار داده و بگویید: «الجسم أبیض»، هرچند در عبارت، قید «الموجود فی الخارج» را دنبال «الجسم» ذکر نکرده‌اید ولی این قید به همراه معروض شما هست و امکان ندارد جسمی در خارج وجود نداشته باشد ولی در عین حال، معروضْ عرض بیاض واقع شود. این معنا در قضایای حملیه نیز مطرح است

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴۵

اگرچه به وضوحِ عرض و معروض نیست. موضوع در قضیّه حملیه، گویا معروض برای محمول است و مسأله تقدّم رتبی موضوع بر محمول در قضایای حملیه، مورد تصریح منطقیین واقع شده است. در این صورت از مرحوم آخوند سؤال می کنیم: شما که «الصلاهٔ واجبهٔ» را به «الصلاهٔ الموجودهٔ فی الخارج واجبهٔ» معنا می کنید، وجود صلاهٔ در خارج، قبل از محمول است. و اگر صلاهٔ در خارج وجود پیدا کرد، چه معنا دارد که مولا آن را واجب کند؟ چنین چیزی تحصیل حاصل است. در ناحیه محرّم آن اشکال دیگری نیز لازم می‌آید و آن این است که اگر معنای «شرب الخمر حرام» این باشد که «شرب الخمر الموجود فی الخارج حرام»، سؤال می‌شود که اگر این شرب خمر در خارج تحقّق پیدا کرده، مولا با تحریم آن چه هدفی را دنبال می کند؟ آیا می‌خواهد کاری کند که این شرب خمر موجود در خارج، گویا در خارج تحقق پیدا نکرده است؟ چنین چیزی محال است. اگر چیزی در خارج وجود پیدا کرد، دیگر کسی نمی‌تواند واقع را به گونه‌ای تغییر دهد که گویا اصلًا تحقق پیدا نکرده است. دلیل دوّم: همان‌طور که در بحث حجیّت ظواهر خواهیم گفت، شارع مقدّس اسلام در باب تفهیم و تفهّم طریقه خاصّی اتخاذ نکرده، بلکه همان روش عقلاء را در پیش گرفته است و یکی از ادلّه ما بر حجیّت ظواهر- حتی ظواهر قرآن- عبارت از همین معناست. در مسأله قانون گذاری نیز همین‌طور است. «لا تشرب الخمر» در لسان شرع، همان مفادی را دارد که در لسان سایر عقلاء دارد و از نظر متعلّق حکم، فرقی بین آن دو

وجود ندارد. در احکام الزامیّه نیز همین‌طور است. اگر یک دستور الزامی در لسان شارع باشد و عین آن دستور یا نظیر آن در قوانین عقلائیه وجود داشت، از نظر مفاد و متعلّق حکم، فرقی بین آن دو وجود نخواهد داشت. بله، مقنِّن در یکی خداوند و در دیگری بشر است. حال که چنین است ما باید ابتدا قوانین عقلائیه را بررسی کنیم و ببینیم آیا متعلّق احکام نزد عقلاء چیست و مراحلی که حکم تا زمان موافقت یا مخالفت طی می‌کند کدامند؟ آنچه وجداناً ملاحظه می‌شود این است که در زمان صدور قانون و بعث از

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴۶

ناحیه مولا، هیچ اثر و نشانه‌ای از تحقّق مبعوث الیه در خارج وجود ندارد. پس صدور بعث به تنهایی کافی نیست، بلکه باید بعث به گوش مبعوث و مکلّف برسد و اگر مکلّفْ جاهل به صدور بعث از ناحیه مولا باشد، انبعاث او معنا نخواهد داشت و عقل هم از راه قبح عقاب بلابیان می‌گوید: «مؤاخذه جاهل توسط مولا، قبیح است». مجرّد آگاه شدن مکلّف هم کافی نیست بلکه مکلّف باید پس از آگاهی ملاحظه کند که آیا تخلّف از این دستور مولا چه کیفرهایی را به دنبال دارد که با انجام دستور مولا از آن کیفرها رها می‌شود؟[۲۹۰] وقتی عبد ملاحظه کرد که مخالفت دستور مولا موجب استحقاق عقوبت است و موافقت آن- در شرعیات- موجب استحقاق ثواب است، برای عبد انگیزه‌ای پیدا می‌شود که مأمور به را در خارج ایجاد می‌کند و پس از آن، مأمور به ایجاد می‌شود. حال با توجه به این که قانون‌گذاری شرعی، از این جهت فرقی با قانون‌گذاری عقلایی ندارد و ما ملاحظه می‌کنیم که در زمان قانون‌گذاری عقلایی هیچ اثری از وجود طبیعت به چشم نمی‌خورد، در مورد قانون‌گذاری شرعی نیز همین‌طور است.

موقع جعل قانون، اثری از صلاهٔ مشاهده نمی‌شود. بلکه وقتی قانون جعل شد و به اطّلاع مکلّف رسید و مکلّفْ آثار و عواقب موافقت و مخالفت آن را ملاحظه کرد، یا عزم بر فعل آن پیدا می‌کند یا هوای نفس بر او غلبه کرده و عزم بر مخالفت با آن تکلیف پیدا می‌کند. در نتیجه مرحله وجود مأمور به در خارج، دو مرحله از بعث مولا تأخّر دارد و رتبه بعث مولا دو مرتبه مقدّم بر وجود مأمور به در خارج است و چیزی که مربوط به دو رتبه متأخر از بعث است چگونه می‌تواند در دایره متعلّق بعث وارد شود؟

بنابراین در هنگام بعث، چیزی جز طبیعت نمی‌تواند مطرح باشد. ابتدا بعث به طبیعت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴۷

تعلّق می‌گیرد، سپس عبد از آن اطلاع پیدا می‌کند و اگر عبد مطیعی باشد، انبعاث پیدا کرده و دستور مولا را موافقت می‌کند. و گاهی هم هوای نفس بر او غلبه کرده و با دستور مولا مخالفت می‌کند. دلیل سوّم: اگر از مولای عرفی که عبد خود را مخاطب به خطاب «ادخل السوق و اشتر اللّحم» قرار داده سؤال کنیم که انگیزه شما از توجّه این امر به عبد چیست؟ او در جواب می‌گوید: می‌خواهم راهی برای تحقّق خارجی دخول سوق و اشتراء لحم- که در خارجْ وجود ندارد- پیدا کنم.[۲۹۱] و چیزی که وجود نداشته و بخواهد وجود پیدا کند، جز طبیعت نمی‌تواند باشد. طبیعت، دارای دو حالت است: عدم و وجود. و غیر از طبیعت، چیزی نداریم که دارای این دو حالت باشد. اگر «زید» به معنای «وجود خارجی متشخّص به عوارض شخصیّه» باشد، دیگر معنا ندارد که با حفظ تقیّد به وجود خارجی، حالت عدم برآن پیدا شود. این مانند «الموجود معدوم» است که نمی‌تواند قضیّه صادقی باشد. مگر این که گفته شود: «زید، با وجود این که فردیت و خارجیّت دارد، مانند طبیعت است که گاهی معدوم و گاهی موجود است و در معنای آن تقیّد به وجود خارجی مطرح نیست». این حرف، تناقض است. امکان ندارد چیزی فردیّت داشته باشد ولی عوارض فردیه و وجود خارجی نداشته باشد. فردیّت دارای سه خصوصیت است: طبیعت، وجود و خصوصیات فردیّه.

لذا فرد با لحاظ تقیّدش به وجود خارجی نمی‌تواند دارای دو حالت وجود و عدم باشد.

تنها چیزی که موضوعش محفوظ و دارای دو حالت عدم و وجود است عبارت از ماهیت و طبیعت است. ممکن است در اینجا گفته شود: غرض مولاـ تنها با وجود خارجی مأمور به حاصل می‌شود. ماهیت و وجود ذهنی آن هیچ‌گونه دخالتی در تحقق غرض مولا ندارد. در پاسخ می‌گوییم: این که وجود خارجی مؤثر در تحصیل غرض مولاست،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴۸

دلالت نمی‌کند که متعلّق امر و نهی هم بایـد وجود خارجی باشـد. امر و نهی برای رسیدن به این هدف است. مولا ملاحظه می‌کند که راه تهیه لحم عبارت از اشتراء آن است و برای رسیدن به این هـدف بایـد دستوری نسبت به طبیعت صادر کند و آن دستور به گوش عبـد برسـد و عبد ملاحظه کند که اگر دستور مولا را مخالفت کند، عقلًا و عرفاً استحقاق مؤاخذه و عقوبت پیدا می‌کند. لذا برای فرار از استحقاق عقوبت به سوی بـازار حرکت کرده و لحم را خریـداری می‌کنـد. منشأ اشـکال این است که خیال شـده آنچه مؤثر در حصول غرض مولاـست، عبـارت از وجود خـارجی است، پس امر هم بایـد به وجود خارجی تعلّق بگیرد نه به طبیعت. و در حقیقت، مستشکل نتوانسته است تفکیک بین مؤثر در حصول غرض و متعلّق امر و نهی را تصور کنـد. درحـالی‌که مـا هم دلیل آوردیم برای این که متعلّق احکام عبارت از طبایع است و حتی ثابت کردیم که تعلّق احکام به غیر از طبیعت، محال است و در اینجا هم می‌خواهیم بگوییم: «مراجعه به مولای عرفی نیز این معنا را تأییـد می‌کنـد که ما باید بین مؤثر در حصول غرض و متعلَّق تفکیک قائل شویم. مؤثر در حصول غرض، عبارت از وجود خـارجی است ولی متعلَّق، عبـارت از نفس طبیعت است بـدون این که پـای وجود- ذهنی یا خارجی- در میان باشـد. از آنچه گفته شد پاسخ یک اشـکال دیگر نیز معلوم می‌شود و آن این است که: اگر متعلَّق امر، نفس طبیعت باشـد، وقتی مولا متعلَّق امر خود را طبیعت صـلاهٔ قرار داد، این صـلاهٔ بایـد واقعیت پیدا کند و راه واقعیت یافتن آن منحصـر به وجود خارجی نیست بلکه وجود ذهنی هم یک واقعیت است. پس شـما باید ملتزم شوید که وجود ذهنی مأمور به هم در مقـام امتثـال امر مولاـ کفایت می‌کنـد. در پاسـخ می‌گوییم: اگرچه وجود ذهنی یک واقعیت است ولی انگیزه مولا برای ما مشـخص است. مولایی که می‌گویـد: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، می‌خواهـد غـذا تهیه کند، لذا وقتی از مولا درباره انگیزه او سؤال می‌کنیم می‌گوید: «من عبد را مأمور کردم به طبیعت تا آن را در خارج ایجاد کند»، بنابراین ملاحظه می‌شود خود مولا قید «در

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۴۹

خارج» را به عنوان انگیزه و هـدف خودش مطرح کرده است. بنابراین ما وقتی می‌بینیم خداونـد متعال در آیات مکرّر قرآن ما را امر بـه صـلاهٔ کرده و در جـای دیگر فرمـوده: «إنّ الصـلاهٔ تنهی عـن الفحشـاء و المنکر» و آنچه نـاهی از فحشـاء و منکر است عبـارت از صلاتی است که در خارج تحقق پیدا کند و وجود ذهنی صلاهٔ هیچ نقشی در این گونه آثار ندارد، در می‌یابیم که هدف خداوند از متعلق کردن امر به طبیعت صـلاهٔ این است که صـلاهٔ در خـارج تحقق پیـدا کنـد، لـذا اگر کسـی هزار بار هم صـلاهٔ را در ذهن خود تصور کنـد و به آن وجود ذهنی ببخشـد، نتوانسته است غرض مولاـ را تحصـیل کنـد و تـا زمـانی که این طبیعت را در خـارج ایجاد نکرده، امر به قوت خودش باقی است.

نتیجه مقدمات سه‌گانه

نـتیجه این مقـدمات این است که اجتمـاع امر و نهی در عنـوان واحـد جـایز است و به تعـبیر دقیـق‌تر- که در عنوان محـل نزاع مطرح کردیم-: تعلق امر و نهی به دو عنوانی که در مورد واحـد تصـادق دارنـد جـایز است، زیرا: در مقـدمه اول ثـابت کردیم که حکم از متعلق خود به چیزی خارج از آن سرایت نمی‌کنـد، چون حکم دارای ملاک است. وجوب صـلاهٔ، به جهت نهی از فحشاء و منکر و اوصـاف دیگر است و پیـداست که این اوصاف از محـدوده صـلاهٔ بیرون نیست و معنا نـدارد چیزی از دایره صـلاهٔ خارج باشـد ولی حکمی که روی عنوان صـلاهٔ- به جهت نهی از فحشاء و منکر و اوصاف دیگر- رفته، به آن چیز هم سرایت کند. در مورد محرمات نیز همین‌طـور اسـت. حرمـت غصب به جهت ملاـک و مفسـده‌ای است که در غصب وجـود دارد و معنـا نـدارد که ملاـک تنهـا در محدوده غصب باشد ولی شـخص همین حکم به حرمت، از محدوده غصب فراتر رفته و به چیز دیگری که خارج از محدوده غصب است سرایت کند. و در مقدمه دوم ثابت کردیم که معنای اصالهٔ الاطلاق در «الصلاهٔ واجبهٔ» این

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۵۰

نیست که «صلاة، با همه مصادیقش- خواه در دار غصبی باشد یا غیر آن- واجب است» بلکه معنای اطلاق- در صورت ثبوت مقدمات حکمت- این است که حکم وجوب روی نفس عنوان صلاة رفته است و صلاة، تمام متعلق است. به‌همین‌جهت اصالة الاطلاق به عنوان یک اصل عقلی مطرح است و مقدمات آن‌هم به «مقدمات حکمت» تعبیر می‌شود. عنوان «حکمت»، به این معناست که این مسئله با عقل سر و کار دارد و عقلی است نه لفظی. اطلاق با عموم فرق دارد. عموم، ناظر به تعدد است، آن‌هم با نظارت لفظی و وضعی، ولی در اطلاق، هیچ‌گونه نظارتی به خصوصیات و مقارنات و لوازم مطرح نیست. و در مقدمه سوم ثابت کردیم که متعلق احکام، عبارت از نفس طبیعت و ماهیت است و هیچ تقیدی به وجود ذهنی یا وجود خارجی مطرح نیست و اصولًا چنین تقیدی نمی‌تواند مطرح باشد. بلکه حکم هم مانند سایر عوارضی است که عارض طبیعت می‌شود. فرقی بین «الصلاة موجودة» و «الصلاة واجبة» وجود ندارد. همان‌طور که موضوع در «الصلاة موجودة» عبارت از نفس طبیعت است و وجودْ عارض بر نفس طبیعت است، در «الصلاة واجبة» نیز وجوبْ عارض بر نفس طبیعت صلاة شده است.[۲۹۲] پس از روشن شدن مقدمات سه‌گانه می‌گوییم: شارع مقدس از طرفی «أقیموا الصلاة» را مطرح کرده و حکم به وجوب اقامه را متعلق به نفس طبیعت صلاة کرده و از طرفی «لا تغصب» را مطرح کرده و حکم به حرمت غصب نموده است.[۲۹۳] در اینجا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۵۱

می‌خواهیم ببینیم آیا بین «أقیموا الصلاة» و «لا تغصب» در چه جایی برخورد وجود دارد که حالت امتناع پیش می‌آید؟ در مورد سایر محرمات- مثل نظر به اجنبیه، غیبت و ...- ملاحظه می‌کنیم که کسی نیامده برخورد آنها با «أقیموا الصلاة» و مسأله امتناع اجتماع را مطرح کند. حال باید ببینیم آیا برخورد «أقیموا الصلاة» با «لا تغصب» در چه مرحله‌ای است؟ روشن است که این برخورد نمی‌تواند مربوط به مرحله تعلق حکم باشد، زیرا مرحله تعلق حکم همان مرحله طبایع و ماهیات و عناوین است و در آن مرحله هیچ اصطکاکی بین امر به صلاة و نهی از غصب وجود ندارد. عنوان صلاة، عنوانی مستقل و عنوان غصب هم عنوانی مستقل است و چه‌بسا اگر مولای عادی- که احاطه علمی شارع را ندارد- بخواهد این دو را متعلق حکم خود قرار دهد، هنگام امر به صلات، عنوان غصب به فکر او خطور نمی‌کند و در حال نهی از غصب هم عنوان صلاة به فکر او خطور نمی‌کند. بله وقتی انسان به سراغ مرحله خارج می‌آید می‌بیند این دو عنوان گاهی از اوقات در یک وجود خارجی با هم جمع می‌شوند. در مورد صلاة در دار غصبی، هم طبیعت صلاة تحقق پیدا کرده و هم طبیعت غصب. ما وقتی صلاة را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم می‌بینیم وقوع آن در دار غصبی از لوازم وجودی این صلاة خارجی است و نیز وقتی غصب را ملاحظه کنیم می‌بینیم اتحاد صلاة با غصب از لوازم وجودی این غصب خارجی است. ولی این اتحاد، مربوط به خارج است و خارج ربطی به تعلق حکم ندارد. ارتباط خارج با حکم، ارتباط مخالفت یا موافقت است و مسأله موافقت و مخالفت در مرحله متأخر از تکلیف و عامل مؤثر در سقوط و از بین رفتن تکلیف است. در این صورت، تصادق در خارج چگونه می‌تواند روی اصل تکلیف تأثیر بگذارد؟ چگونه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۵۲

می‌توان گفت: «صلاة و غصب، چون ممکن است در خارج متصادق باشند، پس از اوّل معنا ندارد که امر به طبیعت صلاة و نهی به طبیعت غصب تعلق بگیرد»؟ پس در عالم تعلق حکم، هیچ مشکلی وجود ندارد و اتحاد صلاة و غصب در خارج، ارتباطی به مرحله تعلق حکم ندارد. در مرحله تصادق- که مرحله خارج است- مرحله تعلق حکم نیست و در مرحله تعلق حکم هم ما چیزی جز دو مفهوم متغایر و متباین ملاحظه نمی‌کنیم. با این بیان مسأله تعلق امر و نهی به دو عنوان متغایر- که گاهی در خارج تصادق در واحد پیدا می‌کنند- حل می‌شود. بلکه ما از این بالاتر را هم مطرح کردیم و آن این بود که اگر تصادق دائمی هم باشد در آن جهت مورد بحث ما فرقی نمی‌کند، زیرا بحث ما در مورد «تکلیف به محال» نیست بلکه ما در «تکلیف محال» بحث داریم. و این راه

بهترین راه برای اثبات جواز اجتماع امر و نهی است.

کلام مرحوم نائینی

مرحوم نائینی در یکی از مقدمات بحث اجتماع امر و نهی می‌فرمود: «صلاهٔ و غصب، دو مقوله از مقولات نه‌گانه هستند و بین مقولات نه‌گانه، تباین ذاتی وجود دارد و امکان اتحاد آنها در خارج وجود ندارد. به‌همین‌جهت ترکیب بین صلاهٔ و غصب در خارج، ترکیب انضمامی است و نمی‌تواند ترکیب اتحادی باشد. ترکیب اتحادی بین دو مقوله متباین امکان ندارد و ترکیب انضمامی به این معناست که این دو به یکدیگر متصل شده‌اند و در حقیقت ترکیبی وجود ندارد. کلمه «انضمام»، حاکی از این است که این‌ها به هم مخلوط نشده‌اند بلکه گویا حالت اتصال و چسبندگی بین آنها پیدا شده است». ایشان بر اساس این مبنا فرمودند: اگر ما عقیده پیدا کنیم که امر و نهی روی طبایع استقرار پیدا نمی‌کنند بلکه به خارج از امر و نهی سرایت می‌کنند و- همان‌طور که مرحوم آخوند معتقد است- وجود خارجی صلاهٔ، به عنوان مأمور به و وجود خارجی

غصب به عنوان منهی عنه می‌باشند؛ در عین حال هیچ مانعی ندارد که «صلاهٔ در دار غصبی» هم واجب و هم حرام باشد، زیرا غصب و صلاهٔ با یکدیگر اتحاد پیدا نکرده‌اند تا گفته شود: «صلاهٔ خارجی مأمور به نمی‌تواند با غصب خارجی منهی عنه اجتماع پیدا کند» بلکه ترکیب آنها انضمامی است یعنی فقط نوعی اتصال بین آنها برقرار شده است بدون این که کمترین اتحادی در بین آنها مطرح باشد و در ترکیب انضمامی مانعی ندارد که یک طرف را واجب و طرف دیگر را حرام بدانیم، زیرا این‌ها با هم ربطی ندارند. لذا مرحوم نائینی با وجود این که امر و نهی را به خارج می‌کشاند ولی با مطرح کردن ترکیب انضمامی، می‌خواهد مسأله جواز اجتماع امر و نهی را ثابت کند.[۲۹۴] اشکالات کلام مرحوم نائینی کلام مرحوم نائینی اگرچه جواز اجتماع امر و نهی را ثابت می‌کند ولی به نظر ما ناتمام است و اشکالاتی برآن وارد است: اشکال اول: این راه مبتنی بر این است که ما قبول کنیم اوامر و نواهی به خارج سرایت می‌کند و متعلق احکام، طبایع موجود در خارج است. یعنی «صلاهٔ واقع در دار غصبی»- که وقوع در دار غصبی از عوارض مشخصه وجودی آن است- متعلّق امر و نهی قرار می‌گیرد. در حالی که ما ثابت کردیم ۲۹۵] که در عالم تعلق حکم، چیزی غیر از ذات طبیعت نمی‌تواند مطرح باشد. نه ارتباط با وجود ذهنی می‌تواند نقشی در متعلق داشته باشد و نه ارتباط با وجود خارجی. اشکال دوم: ایشان صلاهٔ و غصب را از دو مقوله متباین می‌داند، به‌همین‌جهت معتقد است اتحاد بین صلاهٔ و غصب امکان ندارد و ترکیب بین این دو، ترکیب اتحادی نخواهد بود، زیرا اگر دو مقوله بخواهند در یک وجود خارجی اتحاد پیدا کنند، از وصف

بین مقولات- که عبارت از تباین کلی و عدم امکان اجتماع و اتحاد است- خارج می‌شوند. لذا چاره‌ای نیست که ترکیب بین صلاهٔ و غصب را ترکیب انضمامی دانسته و بگوییم: گویا در اینجا دو وجود تحقق دارد. یکی برای مقوله صلاهٔ و دیگری برای مقوله غصب ولی خصوصیت در این جهت است که این‌ها با هم متصل شده و کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند اما اتحاد- که به معنای یکی شدن است- نمی‌تواند بین دو مقوله تحقق پیدا کند. لذا ایشان معتقد بود که محل نزاع در جایی است که کیفیت اجتماع دو مقوله- در ماده اجتماع- به نحو انضمام باشد نه به نحو اتحاد. این کلام مرحوم نائینی قابل قبول نیست، زیرا: اولًا: ما در بعضی از مقدمات که کلام ایشان را مطرح کردیم، این معنا را نپذیرفتیم و در آنجا گفتیم: «اگرچه در این بحث معمولًا مثال صلاهٔ و غصب مطرح می‌شود ولی- همان‌طور که مرحوم بروجردی فرمود- باید عنوان «تصرف در مال غیر» را با صلاهٔ مطرح کنیم و تصرف و صلاهٔ، داخل در مقولات نیستند، زیرا صلاهٔ از امور اعتباری است و امور اعتباری خارج از دایره مقولاتند. «تصرف در مال غیر» هم یک

جامع انتزاعی و خارج از دایره مقولات است. ثانیاً: برفرض که ما در باب صلاهٔ، بعضی از افعال صلاهٔ- مثل رکوع و سجود- که جزء واقعیات تکوینیه است ۲۹۶] را در نظر بگیریم و در باب غصب هم به جامع انتزاعی آن کاری نداشته و منشأ انتزاع آن- یعنی تصرف در دار غیر- را که واقعیتی تکوینی است در نظر بگیریم، هر دو از مقوله «این» خواهند بود. رکوع از مقوله «این» است و تصرف رکوعی- که در فضای غصبی حالت مخصوصی برای مصلی به وجود می‌آید- هم از مقوله «این» است. ثالثاً: برفرض که ما صلاهٔ و غصب- یا تصرف- را دو مقوله دانسته و بگوییم:

«ترکیب بین این دو مقوله، نمی‌تواند ترکیب اتحادی باشد، بلکه- نهایتاً- ترکیب

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۵۵

انضمامی خواهد بود»، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در ترکیب انضمامی- که دو مقوله وجود دارد- کسی می‌تواند قائل به امتناع اجتماع شود؟ مرحوم آخوند که در رأس قائلین به امتناع است، می‌گوید: «اتحاد صلاهٔ و غصب در خارج، سبب می‌شود که امر از دایره صلاهٔ به غصب سرایت کرده و نهی از دایره غصب به صلاهٔ سرایت کند و نتیجه این شود که شیء واحد هم مأمور به و هم منهی عنه واقع شود». ملاحظه می‌شود که ایشان مبنای امتناع را عبارت از اتحاد صلاهٔ و غصب دانسته است و اگر مسأله انضمام- بدون هیچ‌گونه اتحادی- مطرح شود، دیگر اجتماع امر و نهی را ممتنع نخواهد دانست، زیرا مجرد اتصال و مجاورت موجب نمی‌شود که امر از متعلق خودش سرایت به متعلق نهی کند. و نهی از متعلق خودش سرایت به متعلق امر کند. بر اساس این مبنا به مرحوم نائینی می‌گوییم: چیزی را که شما محل نزاع قرار داده و در مورد آن قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدید، چیزی نیست که کسی بتواند در آن قائل به امتناع شود، بلکه قائلین به امتناع هم در آنجا قائل به جوازند. و در حقیقت، آنچه شما مطرح کرده‌اید، به عنوان محل بحث بین قائلین به جواز و قائلین به امتناع نیست. محل بحث عبارت از جایی است که این دو عنوان تصادق در واحد داشته و بین آنها ترکیب اتحادی وجود داشته باشد. لذا ما در عنوان محل بحث گفتیم: «معنای تصادق در عبارت «هل یجوز تعلق الأمر و النهی بالعنوانین المتصادقین فی واحد»، همان «اتحاد» و «انطباق» است. به این معنا که این دو عنوان، منطبق بر یک وجود خارجی و متحد در یک وجود خارجی بشوند».

کلمه «تصادق» با ترکیب انضمامی سازگار نیست. به‌همین‌جهت ما معتقدیم که جواز اجتماع در مورد ترکیب انضمامی از بدیهیات است و کسی نمی‌تواند در آن قائل به امتناع شود. وقتی صلاهٔ، مستقل است و غصب هم مستقل است و تنها بین آنها اتصالی برقرار شده، بدون این که تصادق و اتحادی در کار باشد، حتی اگر فرض کنیم امر و نهی به خارج تعلق گرفته است، مانعی ندارد که «صلاهٔ در دار غصبی» هم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۵۶

مأمور به باشد و هم منهی عنه. و جایی برای قول به امتناع وجود ندارد. ممکن است کسی بگوید: اگر در ترکیب انضمامی، جواز اجتماع بدیهی است، باید در ترکیب اتحادی هم، امتناع اجتماع بدیهی باشد. در پاسخ می‌گوییم: ما ترکیب را ترکیب اتحادی دانسته و انضمام را هم قائل نیستیم ولی روی این مبنا که حکم ربطی به خارج ندارد بلکه مرحله تعلق حکم، همان مرحله طبیعت است و دو طبیعت هرچند از یک مقوله باشد- امکان اتحاد خارجی بین آنها وجود دارد، با وجود این، ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم، زیرا امر و نهی به مقوله و خارج تعلق نگرفته است. امر به صلاهٔ و نهی به غصب تعلق گرفته و صلاهٔ و غصب در عالم عنوان و طبیعت متغایرند و حکم هم از مرحله طبیعت به خارج سرایت نمی‌کند. و اتحاد خارجی آنها- به علت این است که هر دو از یک مقوله‌اند- مانع از جواز اجتماع امر و نهی نمی‌شود. به عبارت روشن‌تر: در همین‌جا که مقوله واحد است و ترکیب در خارج، ترکیب اتحادی است، دو مبنا وجود دارد: مبنای ما این است که حکم از مرحله طبیعت به خارج سرایت نمی‌کند، لذا ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم. ولی کسانی که معتقدند حکم از مرحله طبیعت به خارج سرایت می‌کند، قائل به امتناع اجتماع امر

و نهی می‌شونـد، چون در خـارجْ اتحـاد وجودی مطرح است. در نتیجه اگر ما در فرض ترکیب انضـمامی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شـده بلکه آن را بـدیهی دانستیم، لازمه‌اش این نیست که در فرض ترکیب اتحادی قائل به عـدم جواز اجتماع امر و نهی شـده و آن را بدیهی بدانیم. بلکه در همین فرض ترکیب اتحادی و وحدت مقوله هم دو مبنا وجود دارد.

نظریه دوّم: امتناع اجتماع امر و نهی

قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی نیز راه‌هایی را پیموده‌اند

اشاره

که باید آنها را مورد بررسی قرار دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۵۷

راه اول: لازمه قول به جواز اجتماع این است که صلاهٔ در دار غصبی، هم مأمور به باشد و هم منهی عنه،

در حالی که یک وجود- و حتی یک عنوان- نمی‌توانـد هم مأمور به باشـد و هم منهی عنه». پاسخ راه اوّل ما در بحث‌های گذشـته پاسـخ ایـن شـبهه را به طـور مفصـل مطرح کردیم و خلاـصه آن این است که «صـلاهٔ در دار غصـبی» نه واجب است و نه حرام، زیرا واجب، عنوان صلاهٔ است بدون این که قید «در دار غصبی» همراه آن باشد و ما گفتیم:

«معنـای اطلاـق «أقیموا الصـلاهٔ» این نیست که «خواه در دار غصبی باشـد یـا در غیر دار غصبی» بلکه معنای اطلاق این است که تمام متعلق برای حکم به وجـوب، عبـارت از نفس طـبیعت صـلاهٔ است، لـذا صـلاهٔ در دار غصـبی واجب نیست. هم چنین صـلاهٔ در دار غصبی، حرام هم نیست، زیرا آنچه حرام است عبارت از غصب می‌باشد نه صـلاهٔ در دار غصبی. و معنای اصالهٔ الاطلاق که در اینجا جریان پیدا می‌کند این است که تمام متعلق برای حکم به حرمت، نفس طبیعت غصب است نه این که «خواه در ضـمن صلاهٔ باشد یا در ضمن صلاهٔ نباشد»، این‌ها هیچ نقشی در معنای اطلاق ندارد و الا مسئله به اصالهٔ العموم برگشت می‌کند». در نتیجه «صلاهٔ در دار غصبی» متعلق وجوب یـا حرمت واقع نشـده است. پس چگونه قائل به امتناع اجتماع می‌گویـد: «لازمه قول به جواز اجتماع این اسـت که صلاهٔ در دار غصبی هم واجب باشد هم حرام»؟

راه دوم: لازمه قول به جواز اجتماع این است که موجود خارجی واحد، که- به قول شما قائلین به جواز- دارای ترکیب اتحادی است، برای مولا هم محبوبیت و هم مبغوضیت داشته باشد.

چون امر، کاشف از محبوبیت و نهی، کاشف از مبغوضیت است و مرحله

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۵۸

محبوبیت و مبغوضـیت هم مربوط به وجود خـارجی است و ربطی به مرحله تعلق احکـام نـدارد که پـای طبـایع به میان آیـد. چگونه می‌شود یک موجود خارجی هم محبوبیت برای مولا داشته باشد و هم مبغوضیت؟ در حالی که محبوبیت و مبغوضیت، دو امر متضاد هسـتند و- هماننـد سواد و بیاض- نمی‌توانند در آن واحد، در شـیء واحد اجتماع پیدا کنند. پاسخ راه دوم: این راه اگرچه ظاهراً راه

خوبی است ولی بـا دقت و تحقیق درمی‌یـابیم که این راه نمی‌توانـد تمـام باشـد و بین حب و بغض با سواد و بیاض فرق وجود دارد. اولًا: در مورد سواد و بیـاض، اگرچه امکـان اجتمـاع وجود نـدارد ولی خصوصـیات آنجا را نیز بایـد مورد ملاحظه قرار داد. سواد و بیاض، دو واقعیت خارجی هسـتند. واقعیت خارجی، منحصر به جوهر نیست بلکه اعراض هم واقعیات خارجیه هستند و معروض آنها هم باید یک واقعیت خارجی باشد. یعنی جسم تا زمانی که وجود خارجی نداشـته باشد، نمی‌تواند معروض بیاض و سواد واقع شود. جمله «الجسم أبیض» به این معناست که «الجسم الموجود فی الخارج فعلا معروض للبیاض فعلًا». به‌همین‌جهت ممکن نیست که یک جسم موجود در خارج، در آن واحـد، هم معروض برای بیاض واقعی و خارجی باشد و هم معروض برای سواد واقعی و خارجی. اما حب و بغض- هماننـد علم- از اوصاف قائم به نفس انسان است. ولی اوصاف قائم به نفس بر دو قسم می‌باشـند: ۱- اوصافی که در عین قیـام به نفس، دارای اضـافه به خـارج نیز هسـتند، یعنی دارای متعلّق بوده و بـا خـارج ارتبـاط دارنـد. این اوصاف را به «اوصاف نفسانیه ذات اضافه» تعبیر می کننـد. ۲- اوصـافی که قیـام به نفس دارنـد ولی دارای اضافه به خارج نیسـتند. این دسـته از اوصاف، از محل بحث ما خارجند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۵۹

علم و حب و بغض از اوصـاف دسـته اول می‌باشـند و بایـد در آنهـا دو جنبه را ملاحـظه کرد: یکی قیـام به نفس و دیگری اضـافه به خـارج. متعلق علم و حب و بغض، در نـاحیه قیـام به نفس، مثـل مسأله سواد و بیاض است، یعنی اگر نفس تحقق نداشـته باشـد، معنا نـدارد که حب و بعض و علم تحقق پیـدا کنـد. امـا در نـاحیه اضـافه به خـارج- که همان ناحیه ارتباط به معلوم و محبوب و مبغوض است- این گونه نیست. یعنی لازم نیست ابتدا شـیء در خارج تحقق پیدا کند تا انسان بتواند نسبت به آن حب یا بغض یا علم داشته باشد بلکه در بسیاری از موارد انسان نسبت به چیزی کمال محبت یا بغض را دارد، در حالی که آن چیز وجود خارجی ندارد و حتی گاهی وجود خارجی آن امکان نـدارد، زیرا ظرف زمانی آن در آینده است. در مورد علم این مسـئله روشن است، زیرا مسائل آینده از همین‌الان برای ما معلوم است به گونه‌ای که ما برآن آثاری مترتب می کنیم. در حالی که هنوز آینـده وجود پیـدا نکرده است. در باب اراده نیز یکی از مبادی اراده عبارت از «شوق به مراد» است و این شوق همان حب است که ما داریم پیرامون آن بحث می کنیم. این اشتیاق، عامل محرک برای تحقق مراد و شـیء مورد علاقه است، در حالی که زمان آن قبل از وجود خارجیِ مراد است و با این اشتیاق می‌خواهیم به شیء مورد علاقه خود، وجود خارجی بدهیم. و از این روشن‌تر مطلبی است که در باب تقسیم علل به علت‌های چهارگانه مطرح می‌شود. یکی از علل چهارگانه، عبارت از علت غایی است. علت غایی چیزی است که انسان عمل را برای رسـیدن به آن انجـام می‌دهـد. خصوصـیت علت غـایی این است که در مرحله وجود خـارجی، تـأخر از معلول دارد ولی در مرحله تحقق این عمل، تقدیم بر عمل دارد. یعنی غایتی که متعلق حب ماست، با این که از نظر وجود خارجی مترتب بر معلول است ولی از نظر تأثیر، تقدّم بر معلول دارد. پس اشتیـاق، قبـل از معلول تحقق دارد. در نتیجه این مطلب بـدیهی است که متعلق حب و بغض و علم و امثال این‌ها، لازم نیست یک شیء موجود در خارج باشد، بلکه چیزی هم که بعداً تحقق پیدا می کند،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۶۰

الآـن می‌توانـد متعلق حب یـا بغض یـا علم مـا قرار گیرد. بلکه در بـاب علم گـاهی علم انسـان به امور ممتنع تعلق می گیرد مثلًا ما که می گوییم: «شـریک البـاری ممتنع»، بایـد شـریک الباری را تصور کرده باشـیم و تصور، شـعبه‌ای از علم است.[۲۹۷] بنابراین شریک البـاری ممتنع، به عنوان متعلق برای علم مـا واقع شـده است. ممکن است کسـی بگویـد: اگرچه این حرف‌هـا قابـل انکـار نیست ولی چگونه می‌شود علم- که صـفت قائم به نفس است- الآن وجود داشته باشد ولی معلوم و مضاف الیه آن بعداً واقعیت پیدا کند؟ مگر علم از اوصـاف ذات الإضافهٔ نیست؟ در پاسخ می گوییم: در همان جایی که معلوم ما در خارج وجود دارد، معلوم نمی‌توانـد همان موجود خارجی باشد، موجود خارجی نمی‌تواند ارتباط با نفس پیدا کند.

وجود ذهنی و وجود خارجی قسیم یکدیگرند و موجود خارجی- به عنوان موجود خارجی- نمی‌تواند در ذهن بیاید. ما که زید موجود در خارج را تصور می‌کنیم، به این معنا نیست که زید به وجود خارجی‌اش در ذهن ما بیاید بلکه معنایش این است که صورتی از این موجود خارجی- که حاکی و مرآت از آن موجود خارجی است- در ذهن ما نقش می‌بندد. لذا بزرگان فلاسفه در این زمینه می‌گویند: «در جایی که علم به یک وجود خارجی تعلق می‌گیرد، دو معلوم وجود دارد: معلوم بالذات و معلوم بالعرض. موجود خارجی، به عنوان معلوم بالعرض و صورتی که در ذهن ما نقش بسته- و حاکی از معلوم بالعرض است- به عنوان معلوم بالذات می‌باشد». پس جمله «من به این موجود خارجی علم دارم»، دارای مسامحه است و- بنا بر دقت فلسفی- علم به صورت آن موجود خارجی حاصل شده نه به خود آن. در این صورت چه فرقی وجود دارد بین این که معلوم ما در خارج وجود داشته باشد یا وجود نداشته و در آینده تحقق پیدا کند و یا این که- مانند شریک الباری- ممتنع الوجود باشد؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۶۱

در باب حب و بغض هم همین‌طور است. حب ما به طور مستقیم به موجود خارجی تعلق نگرفته است. موجود خارجی، سنخیت و اشتراکی با نفس ما ندارد. بلکه محبوب نیز- مانند معلوم- بر دو قسم است: محبوب بالذات و محبوب بالعرض. موجود خارجی به عنوان محبوب بالعرض و صورتی که در ذهن ما نقش می‌بندد به عنوان محبوب بالذات است. در باب بغض هم همین‌طور است. در نتیجه در عالم حب و بغض و علم فرقی نمی‌کند که محبوب و مبغوض و معلوم ما بالفعل در خارج وجود داشته باشد یا آینده بخواهد وجود پیدا کند. اکنون به اصل بحث برمی‌گردیم. در مورد «صلاهٔ در دار غصبی» که دو عنوان صلاهٔ و غصب، در خارج اتحاد پیدا کرده و در یکجا جمع شده‌اند، وقتی مسئله را در ارتباط با نفس ملاحظه کنیم می‌بینیم در نفس دو صورت برای این موجود خارجی هست. صلاهٔ و غصب همان‌طور که از نظر ماهیت متغایرند، از نظر صورت ذهنی نیز متغایرند و این موجود خارجی، دارای دو صورت است: صورت صلاتی، که به تمام معنا متعلق حب نفسانی است و صورت غصبی که به تمام معنا متعلق بغض نفسانی است. و اتحاد دو صورت در نفس معنا ندارد. پس چگونه ما می‌توانیم مسئله حب و بغض را با مسئله بیاض و سواد مقایسه کنیم؟ بیاض و سواد، مربوط به خارج است و جسم واحد خارجی نمی‌تواند در آن واحد، هم معروض سواد و هم معروض بیاض قرار بگیرد. اما مسأله حب و بغض این گونه نیست. بلکه از این بالاتر، ما در مسأله علم گاهی ملاحظه می‌کنیم که یک موجود خارجی، در ارتباط با جنس و فصلش- که کمال اتحاد بین آنها وجود دارد[۲۹۸]- دارای یک جهت معلوم و یک جهت مجهول است، مثل این که ما شبحی را از دور مشاهده کنیم و ندانیم که آیا انسان است یا بقر؟ در اینجا با وجود این که یقین به حیوان بودن آن داریم ولی فصلش برای ما مجهول است. ملاحظه می‌شود که یک موجود خارجی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۶۲

هم برای ما معلوم است و هم مجهول و علم و جهل به یک چیز- یعنی شبح خارجی- تعلق گرفته است. این برای این است که معلوم ما، صورت جنسیت مرتسم در نفس و مجهول ما صورت فصلیت آن شبح است. و در عالم نفس، صورت جنسیت و صورت فصلیت، دو صورت می‌باشند، هرچند در خارج امکان جدایی بین جنس و فصل وجود ندارد. وقتی در باب جنس و فصل توانستیم این گونه تفکیک کنیم، در باب صلاهٔ در دار غصبی نیز تفکیک امکان دارد. صورت صلاتی چه ربطی با صورت غصبی دارد؟ آنچه متعلق حب است صورت صلاتی و آنچه متعلق بغض است صورت غصبی است و در محل نفس، این‌ها دو صورت هستند نه یک صورت. ثانیاً:[۲۹۹] در مسأله امتناع اجتماع ضدین، فرقی وجود ندارد که این اجتماع از ناحیه شخص واحد باشد یا از ناحیه اشخاص متعدد، درهرصورتْ اجتماع ضدین امتناع دارد.

ولی در مسأله حب و بغض این گونه نیست. ما اگر شیء واحدی را نسبت به شخص واحدی ملاحظه کنیم، نمی‌تواند از جهت واحد هم محبوب و هم مبغوض آن شخص باشد ولی اگر همان شیء را در ارتباط با دو نفر در نظر بگیریم، ممکن است برای یکی

محبوب و برای دیگری مبغوض باشد، در حالی که شیء، یک شیء است و محبوبیت و مبغوضیت هم در آنِ واحد است. و اگر حب و بغض مانند سواد و بیاض بود، امکان اجتماع آنها در شیء واحد، حتی از ناحیه دو شخص هم ممتنع بود. در نتیجه این راهی که قائل به امتناع پیمود، نمی‌تواند مانعی برای اجتماع امر و نهی باشد.

راه سوم برای اثبات امتناع: ممکن است گفته شود: وجود امر، کاشف از مصلحت ملزمه در مأمور به

و وجود

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۶۳

نهی، کاشف از مفسده ملزمه در منهی عنه است و اگر بخواهیم «صلاهٔ در دار غصبی» را هم مأمور به و هم منهی عنه بدانیم باید ملتزم شویم که موجود خارجی واحد- یعنی «صلاهٔ در دار غصبی»- هم دارای مصلحت ملزمه و هم دارای مفسده ملزمه است و چنین چیزی امکان ندارد که شیء واحد، در آنِ واحد و در شرایط واحد، هم صددرجه مصلحت ملزمه لازم الاستیفاء و هم صددرجه مفسده ملزمه لازم الاجتناب دارا باشد. به عبارت دیگر: برفرض که مسأله حب و بغض را بپذیریم ولی این جای تردید نیست که تضاد بین مصلحت و مفسده، همانند تضاد بین سواد و بیاض است و همان‌طور که شیء واحد نمی‌تواند در آنِ واحد هم معروض سواد باشد هم معروض بیاض، در آنِ واحد نیز نمی‌تواند هم واجد مصلحت ملزمه و هم واجد مفسده ملزمه باشد. این راه- به حسب ظاهر- بهتر از راه دوم است، زیرا در آنجا ما ثابت کردیم که بین حب و بغض با سواد و بیاض فرق وجود دارد، و محبوب بالذات و مبغوض بالذات، غیر از محبوب بالعرض و مبغوض بالعرض است، همان‌طور که معلوم بالذات غیر از معلوم بالعرض است. و نیز گفتیم «معمولًا حب و بغض، قبل از تحقق شیء محبوب و مبغوض تحقق پیدا می‌کند» ولی در مسأله مفسده و مصلحت جای این حرف‌ها نیست و بالذات و بالعرض نمی‌تواند پیاده شود و مصلحت و مفسده قبل از وجود، معنا ندارد آنچه دارای مصلحت است، صلاهٔ متحقق در خارج و آنچه دارای مفسده است، غصب متحقق در خارج است. در نتیجه شباهت مصلحت و مفسده به بیاض و سواد، شباهت تامی است و این دو عنوان نباید در آنِ واحد در شیء واحد اجتماع پیدا کنند. پاسخ راه سوم: به‌نظر ما مقایسه مصلحت و مفسده به بیاض و سواد، مقایسه درستی نیست، زیرا:

در قضیه حملیه «هذا الجسم أبیض» ما نمی‌خواهیم ماهیت جسم را متصف به ابیض بودن بنماییم و اصولًا در ماهیت، مسأله تضاد مطرح نیست. در فلسفه می‌گویند:

«الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومهٔ» به‌همین‌جهت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۶۴

نسبت به ماهیت انسان در آنِ واحد هم می‌توان وجود را مطرح کرد و هم عدم را. وجود آن با توجه به جمعیت موجود انسان در جهان و عدم آن با توجه به مصادیقی که وجود پیدا نکرده‌اند. نسبت ماهیت به وجود و عدم، مساوی است، هم عنوان «موجودهٔ» برآن حمل می‌شود و هم عنوان «معدومهٔ» و هر دو به لحاظ مصادیق و افراد ماهیت می‌باشند، نه به لحاظ خود ماهیت. بنابراین هیچ مانعی ندارد که ماهیت انسان در آنِ واحد هم موجود باشد و هم معدوم، همان‌طور که نسبت به افراد ماهیت، با توجه به خصوصیات افراد و تضاد بین آن خصوصیات، ماهیت به همه این خصوصیات متضاد اتصاف پیدا می‌کند. انسان در آنِ واحد هم طویل القامهٔ است، هم قصیر القامهٔ و هم متوسط القامهٔ و هریک از این اوصاف به لحاظ بعضی از افراد آن می‌باشد و نیز انسان در آنِ واحد هم ابیض است، هم اسود، هم اصفر و هم احمر و هرکدام به لحاظ بعضی از افراد آن است. پس در مرحله ماهیت، این تضادها مطرح نیست و خود ماهیت- به لحاظ تکثر افراد- اتصاف به این امور متضاد پیدا می‌کند. در نتیجه در قضیه «هذا الجسم

أبیض» آنچه به عنوان موضوع قضیه مطرح است، ماهیت جسم نیست بلکه موضوع، جسم خارجی متشخص به خصوصیات فردیه است. و این جسم خارجی با اتصافش به بیاض نمی‌تواند اتصاف به سواد هم داشته باشد. حال به سراغ مصلحت و مفسده می‌رویم. مسأله مصلحت و مفسده مانند حسن و قبح است. در جمله «هذا الشیء حسن»، مسامحه وجود دارد و- به تعبیر دیگر- واسطه در کار است، در حالی که در «هذا الجسم أبیض» واسطه‌ای در کار نیست. وقتی ما می‌بینیم کسی سیلی به گوش یتیم می‌زند می گوییم: «هذا قبیح» و اگر از علت قبح از ما سؤال کنند می گوییم: «لأنّه ظلم و الظلم قبیح» یعنی موضوع برای قبح را عنوان ظلم قرار می‌دهیم و این عمل چون مصداق ظلم واقع می‌شود قبح برای آن ثابت می‌شود و اگر چنین صغری و کبرایی- به عنوان واسطه- در کار نباشد نمی‌توانیم به طور مستقیم بگوییم: «هذا العمل الصادر من هذا الشخص قبیح». باید صغری و کبرایی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۶۵

در کار باشد و معنای تشکیل صغری و کبری این است که موضوع برای قبح، عبارت از یک عنوان کلی است و این عمل به جهت مصداق بودن برای آن عنوان کلی، اتصاف به قبح پیدا می کند و اگر انطباق در کار نبود، این عنوان نمی‌توانست اتصاف به قبح داشته باشد. در عنوان حسن نیز همین‌طور است. اگر کسی لطفی در حق یتیمی انجام دهد می گوییم: «هذا العمل حسن» و وقتی از دلیل آن سؤال شود می گوییم: «لأنّه إحسان إلی الغیر و الإحسان حسن». بنابراین در قضیه «هذا قبیح» و «هذا حسن»، قبح و حسن، روی هذا نرفته، بلکه بر کلی مسئله- یعنی ظلم و احسان- مترتب شده است. همین امر است که ما نحن فیه را از مسأله «الجسم أبیض» جدا می کند. در «هذا الجسم أبیض» واسطه‌ای در کار نیست و عنوان ابیض بر خود «هذا» مترتب شده و دیگر از علت آن سؤال نمی‌شود و کبرای کلی در مورد آن وجود ندارد و این «هذا» بودن در مسأله تضاد نقش دارد. اگر «هذا» بودن محفوظ باشد، جای تضاد هست، «هذا الجسم الأبیض» نمی‌تواند «الأسود» هم باشد. اما اگر «الجسم» را به صورت کلی فرض کردیم، در آنِ واحد هم می‌تواند ابیض باشد و هم اسود، زیرا آنچه معروض بیاض است، جسم است و آنچه معروض سواد است هم جسم می‌باشد. در معروضیت جسم، هر دو مشترکند ولی فرقشان این است که «هذا الجسم معروض للبیاض» و «ذاک الجسم معروض للسواد» یعنی در هذا و ذاک بین آنها مغایرت تحقق پیدا می کند. پس در باب تضاد، مسأله «هذا» بودن دخالت دارد و مشار الیه معین- که متشخص به خصوصیات فردیه است- نمی‌تواند در آن واحد هم معروض سواد و هم معروض بیاض باشد. حال به سراغ ما نحن فیه می‌رویم. ما نحن فیه مانند مسأله سواد و بیاض نیست، زیرا وقتی ما می‌خواهیم «صلاهٔ در دار غصبی» را متصف به مصلحت ملزمه بنماییم، «هذا» بودن نقش در آن ندارد بلکه این مانند حسن و قبح است و مسأله صغری و کبری در کار است. حتی در اینجا دو صغری و کبری مطرح است: ۱- هذا العمل صلاهٔ، و الصلاهٔ مشتملهٔ علی المصلحهٔ، فهذا العمل مشتمل علی المصلحهٔ.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۶۶

۲- هذا العمل غصب، و الغصب مشتمل علی المفسدهٔ، فهذا العمل مشتمل علی المفسدهٔ. کبرای این دو قیاس با یکدیگر فرق دارند. در یکی صلاهٔ مشتمل بر مصلحت و در دیگری غصب مشتمل بر مفسده مطرح است ولی در صغرای هر دو «هذا العمل» مطرح شده است. بنابراین مصلحت و مفسده در «هذا» وجود پیدا نکرده است بلکه در کبرای کلی مطرح شده است و اگر چیزی صغری برای یک کبرایی واقع شد، معنایش این نیست که محمول در کبری، مستقیماً عارض بر موضوع در صغری می‌شود، بلکه محمول در کبری، عارض بر همان موضوع در کبری است و انطباقش بر صغری از باب مصداقیت است و اگر بخواهیم محمول در کبری را مستقیماً بر موضوع در صغری حمل کنیم تسامح و تجوز لازم می‌آید. در اینجا ممکن است کسی به ما اشکال کرده بگوید: مگر شما نمی گفتید:

«متعلق احکام عبارت از طبایع است ولی آثار مربوط به وجودات است. نهی از فحشاء و منکر، اثر وجود خارجی صلاهٔ است و وجود ذهنی آن چنین نقشی را ندارد؟ پس چگونه در اینجا می گویید: «مصلحت و مفسده در ارتباط با کلی و ماهیت است»؟ اگر مصلحت

مربوط به ماهیت صلاهٔ است، چه ضرورتی دارد که آن را در خارج ایجاد کنیم؟ و اگر آثار مربوط به وجود خارجی صلاهٔ است، پس مصلحت هم باید در ارتباط با وجود خارجی صلاهٔ باشد و چون وجود واحد است، مصلحت و مفسده در آن جمع می‌شوند. در پاسخ این اشکال می‌گوییم: ما غیر از ماهیت و خصوصیات فردیه عنوان برزخی سومی هم داریم و آن «وجود طبیعت» می‌باشد که هیچ‌یک از خصوصیات و عوارض در آن نقش ندارد بلکه فقط وجود در آن دخالت دارد. وجود طبیعت نمی‌تواند متعلق امر و نهی واقع شود، زیرا اگر بخواهد متعلق امر واقع شود، تحصیل حاصل لازم می‌آید و اگر بخواهد متعلق نهی قرار گیرد، تغییر شیء از واقع آن لازم می‌آید و چنین چیزی محال است. اما مصلحت به وجود طبیعت متقوم است نه به ماهیت و نه به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۶۷

عوارض فردیه. وجود صلاهٔ است که ناهی از فحشاء و منکر است ولی خصوصیات دیگر آن- مثل این که در فلان مکان یا به فلان کیفیت باشد- نقشی ندارد. و نیز مفسده، متقوم به وجود طبیعت غصب است. اما در باب تضاد، وجود به تنهایی کافی نیست بلکه وجود خاصی از طبیعت به عنوان موضوع برای تضاد مطرح است. در موضوع متضادین، علاوه بر وجود، خصوصیات فردیه هم نقش دارد به طوری که باید به کلمه «هذا» به آن اشاره کنیم.

«الجسم الموجود» هم می‌تواند ابیض باشد و هم اسود ولی «هذا الجسم» نمی‌تواند هم ابیض باشد و هم اسود. اما در باب مصلحت و مفسده ما «هذا» نداریم. حتی اگر گفتیم: «هذه الصلاهٔ ناهیهٔ عن الفحشاء و المنکر» کلمه «هذه» در آن زاید است و خصوصیتی ندارد بلکه وجود صلاهٔ است که ناهی از فحشاء و منکر است. اما در ابیض بودن این جسم، «هذا» بودن نقش دارد، زیرا این جسم در مقابل جسم دیگری است که اتصاف به سواد دارد. پس باید «هذا» بودن آن را لحاظ کنیم. لذا به نظر می‌آید که در باب صلاهٔ سه مرحله وجود دارد. ۱- مرحله ماهیت: مثلًا در «الصلاهٔ واجبهٔ»، «ماهیت صلاهٔ» به عنوان موضوع قرار گرفته است. ۲- مرحله وجود ماهیت در خارج: مثلًا در «إنّ الصلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر»، «وجود صلاهٔ در خارج» به عنوان موضوع قرار گرفته است و اگر به جای وجود خارجی، وجود ذهنی در کار باشد، فایده‌ای ندارد. مصلحت و مفسده هم در ارتباط با این مرحله است. ۳- مرحله تضاد: ماهیت موجود متخصص به خصوصیات فردیه، نمی‌تواند در آن واحد هم موجود باشد هم معدوم، هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده. پس جمع بین این دو مطلب، که ما از طرفی گفتیم: «آثار و خواص مربوط به وجودات است» و از طرفی گفتیم: «کلی صلاهٔ، معروض برای نهی از فحشاء و منکر و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۶۸

مصلحت و مفسده- در ما نحن فیه- است» این است که در تضاد نباید عنوان کلی مطرح باشد بلکه در تضاد، جسم موجود متشخص به خصوصیات فردیه مطرح است و چنین چیزی نمی‌تواند در آن واحد هم ابیض باشد و هم اسود. ولی اگر تشخص آن را بگیرند- و لو این که قید وجود خارجی هم همراه آن باشد- این به عنوان کلی مطرح است و می‌تواند در آنِ واحد، هم ابیض و هم اسود باشد. در نتیجه هیچ مانعی ندارد که «صلاهٔ در دار غصبی» هم مشتمل بر مصلحت و هم مشتمل بر مفسده باشد. مصلحت آن به عنوان صلاهٔ و مفسده آن به عنوان غصب است و هیچ تضادی هم لازم نمی‌آید.

تضاد بین احکام تکلیفیه

اشاره

مقدمه بحث: راهی که ما پیمودیم و منتهی به جواز اجتماع امر و نهی شدیم، مبتنی بر تعدد متعلق امر و نهی بود. به این صورت که می‌گفتیم: «متعلق امر، عبارت از طبیعت صلاهٔ و متعلق نهی عبارت از طبیعت غصب است و این دو در عالم طبیعت و عالم عنوان با

یکدیگر مغایرت دارند» و در حقیقت گویا ما در این راه تضاد بین وجوب و حرمت را پذیرفته و برای رفع آن تضاد از ناحیه اختلاف متعلق پیش آمدیم. در حقیقت ما این گونه فرض کردیم که هرچند بین وجوب و حرمت تضاد وجود دارد ولی لازمه تضاد این است که متعلق واحد نتواند معروض وجوب و حرمت واقع شود اما اگر متعلق متعدد شد، موضوعی برای تضاد باقی نمی‌ماند. مسأله تضاد بین احکام تکلیفیه را مرحوم آخوند به عنوان اولین مقدمه برای اثبات امتناع اجتماع امر و نهی مطرح کرده است و ما خواستیم ثابت کنیم که اگر این مقدمه مرحوم آخوند هم پذیرفته شود، مانعی از اجتماع امر و نهی وجود نخواهد داشت. ولی اصل این مسئله باید مورد بحث قرار گیرد که:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۶۹

«آیا بین احکام تکلیفیه خمسه، تضاد وجود دارد»؟ برای پاسخ به این سؤال باید دو مطلب را ملاحظه کرده و نتیجه‌گیری کنیم: یکی این که آیا تضاد چیست؟ و دیگر این که آیا ماهیت حکم چیست؟

مطلب اول: تضاد چیست؟

فلاسفه در تعریف متضادان گفته‌اند: «المتضادان هما الماهیتان النوعیتان المشترکتان فی جنس قریب مع البعد بینهما» یا «کمال البعد بینهما».[۳۰۰] یعنی متضادان عبارت از دو ماهیت نوعیه هستند[۳۰۱] که در جنس قریب با هم اشتراک دارند و- به تعبیر قدمای از فلاسفه- بین آنها بعد و اختلاف فاصله وجود داشته باشد و یا- به تعبیر متأخرین از فلاسفه- بین آنها کمال بعد و اختلاف وجود داشته باشد به گونه‌ای که اگر یکی از آنها در جایی وجود پیدا کرد، دیگری نتواند در آنجا تحقق پیدا کند.

مطلب دوم: حقیقت و ماهیت حکم چیست؟

اشاره

در باب حکم سه احتمال وجود دارد و شاید دو احتمال آن قائل هم داشته باشد:

احتمال اول: حکم عبارت از اراده‌ای است که دارای دو خصوصیت باشد:

۱- متعلق آن اراده، بعث به سوی شیء یا زجر از شیء باشد. ۲- آن اراده، ظاهر شده و در نفس باقی نمانده باشد. و ظهور اراده به این است که بعث و زجر از ناحیه مولا صادر شده باشد، زیرا ظهور اراده، به مراد است و مراد در این

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷۰

جا همان بعث و زجر است. مرحوم نائینی قائل به چنین معنایی است. بررسی احتمال اول: اگر اراده متعلق به بعث را وجوب و اراده متعلق به زجر را حرمت بنامیم آیا تعریف متضادین در مورد وجوب و حرمت صادق است؟ اراده متعلق به بعث و اراده متعلق به زجر، دو ماهیت نوعیه یا حتی دو صنف از اراده هم نیستند بلکه دو شخص از اراده می‌باشند، زیرا در باب اراده گفته می‌شود:

«تشخص اراده، به مراد است» و کسی نمی‌گوید: «تنوع اراده، به مراد است»، تا مراد، در نوعیت اراده نقش داشته باشد. بلکه مراد در شخصیت اراده نقش دارد. قیام و قعود، دو امر متضادند ولی اراده متعلق به قیام با اراده متعلق به قعود، متضاد نیستند، زیرا آنها دو نوع از اراده نیستند. درست است که قیام و قعود متضادند ولی قیام و قعود در تشخص اراده نقش دارند. نه در تنوع آن، به طوری

که اراده متعلق به قیام، نوعی از جنس اراده باشد و اراده متعلق به قعود، نوع دیگری از جنس اراده باشد. اراده، مانند علم است. تشخّص علم، به معلوم است، اما اختلاف و تضاد معلوم‌ها با یکدیگر سبب نمی‌شود که علم دو ماهیت پیدا کند. علم، یک ماهیت دارد، خواه متعلق به این معلوم شود یا متعلق به معلوم دیگری که مباین با این معلوم است. تعلق علم و اضافه آن به معلومات مختلف سبب تغییر ماهیت علم نمی‌شود. بلکه تشخصات علمی فرق می‌کند همان‌طور که زید و عَمرو و بکر، در جهات شخصیه با هم تباین کامل دارند ولی در عین حال زید و عَمرو دو ماهیت نوعیه نیستند بلکه تحت نوع واحد- یعنی ماهیت انسان- می‌باشند. پس اختلاف مراد و اختلاف معلوم سبب نمی‌شود که در ماهیت اراده یا علم تغییری به وجود آید. از این گذشته، قائل به تضاد بین احکام همان‌طور که بین وجوب و حرمت قائل به تضاد است بین وجوب و استحباب هم قائل به تضاد است. آیا در ناحیه وجوب و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷۱

استحباب مسئله را چگونه حل می‌کند؟ اصلًا وجوب و استحباب را چگونه معنا می‌کند؟

هر دو، اراده مظهَره و متعلق به بعث است و زجری در کار نیست. چاره‌ای نیست جز این که گفته شود: «وجوب، عبارت از اراده قویه مظهَره متعلق به بعث و استحباب عبارت از اراده غیر قویه مظهَره متعلق به بعث است». پس هر دو متعلق به بعث است و اختلاف آنها در شدت و ضعف است. آیا در شدت و ضعف می‌توان دو ماهیت را مطرح کرد؟

شدت و ضعف- حتی در باب وجود و همه کلیات مشککه- تحت یک ماهیت می‌باشند. در ارتباط با حقیقت وجود- با این که مسأله وجوب وجود و امکان وجود قابل مقایسه نیستند و بین آنها کمال فاصله وجود دارد- این گونه نیست که وجود در باب ممکن معنای خاصی و در باب واجب معنای دیگری داشته باشد و حقیقت وجود در ارتباط با ممکن و واجب، دو حقیقت باشد. پس بر اساس این احتمال نمی‌توان مسأله تضاد بین احکام را مطرح کرد.

احتمال دوم: حکم، ارتباطی با اراده ندارد. بلکه حکم عبارت از بعث و زجر مولاست

اشاره

ولی بعث و زجر بر دو قسم است: تکوینی خارجی و اعتباری. بعث و زجر تکوینی به این معناست که مولا دست عبد را بگیرد و او را به کاری وادار کرده یا از عملی ممانعت کند. و این ارتباطی به بحث ما ندارد. اما بعث و زجر اعتباری با «افعل» و «لا تفعل» تحقق پیدا می‌کند یعنی مولاـ دستوری صادر کند و عبد خود را نسبت به انجام کاری تحریک کرده یا از انجام کاری بازدارد. بعث اعتباری را وجوب و زجر اعتباری را حرمت می‌نامند. بر اساس این تفسیر، حکم هیچ‌گونه ارتباطی با اراده ندارد.[۳۰۲] این احتمال را ما در مواضع متعددی مطرح کردیم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷۲

بررسی احتمال دوم: آیا اگر ما وجوب و حرمت را به بعث و زجر معنا کردیم، بین آنها تضاد وجود دارد؟ مرحوم آخوند معتقد است که بین بعث و زجر تضاد وجود دارد.[۳۰۳] ابتداءً به نظر می‌رسد که بعث و زجر دو ماهیت نوعیه هستند و بین آنها تضاد وجود دارد ولی در اینجا ادله‌ای وجود دارد بر این که تضاد اصطلاحی نمی‌تواند بین بعث و زجر تحقق داشته باشد:

ادله عدم وجود تضاد بین بعث و زجر:

دلیل اول:

در مورد سواد و بیاض- که مثال معروف متضادین است و تردیدی در تضاد بین آنها وجود ندارد- باید ببینیم آیا موضوع و معروض

عبارت از چیست؟ به تعبیری که ما داشتیم، عنوان «هذا» بودن در موضوع این‌ها اخذ شده است.

«هذا الجسم الموجود فی الخارج» اگر معروض بیاض قرار گرفت، نمی‌تواند در همان لحظه معروض سواد هم واقع شود. بنابراین اگر بخواهیم در این مورد قضیه‌ای تشکیل دهیم باید بگوییم: «این جسم موجود در خارج، یا سفید است و یا سیاه» و نمی‌توانیم بگوییم: «این جسم موجود در خارج، هم سفید است و هم سیاه». چنین قضیه‌ای کاذب و غیر معقول است. اما اگر «هذا» را مطرح نکرده و مسئله را به صورت کلی فرض کنیم،[۳۰۴] می‌توانیم بگوییم: «ماهیت جسم، هم سفید است و هم سیاه»، زیرا ماهیت جسم هم دارای مصادیق سفید است و هم دارای مصادیق سیاه. و از نظر مصداقیت برای ماهیت جسم، فرقی بین مصادیق سفید و مصادیق سیاه وجود ندارد. در مرحله ماهیت، جای تضاد نیست، بلکه جای تناقض هم نیست با وجود این که اساس تمام

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷۳

قضایا بر پایه استحاله اجتماع نقیضین استوار است به گونه‌ای که اگر استحاله اجتماع نقیضین از ما گرفته شود، هیچ قضیه‌ای نمی‌توانیم تشکیل دهیم.[۳۰۵] ما می‌توانیم در آنِ واحد بگوییم: «در این مسجد ماهیت انسان هم وجود دارد و هم وجود ندارد»، وجود آن به لحاظ افرادی است که در آنجا حضور دارند و عدم آن به لحاظ افرادی است که حضور ندارند. آنها هم ماهیت انسانند ولی در آنجا حضور ندارند به‌همین‌جهت اگر از ما سؤال کنند: «آیا ماهیت انسان، موجود است یا معدوم؟» باید بگوییم:

«هم موجود است و هم معدوم». وجود آن به لحاظ افرادی است که بالفعل وجود دارند و معدوم بودن آن به لحاظ افرادی است که وجود ندارند ولی امکان داشت که وجود پیدا کنند. بنابراین در مسأله سواد و بیاض- که مثال معروف برای اجتماع ضدین است- اجتماع ضدین با توجه به خصوصیت معروض و تشخص آن است ولی اگر مسئله را از «هذا» بودن بالاتر برده و به مرحله ماهیت کشاندیم، هیچ‌گونه تضادی تحقق ندارد. این مسئله برای ما راهی باز می‌کند که بگوییم: «بین بعث و زجر، تضادی تحقق ندارد»، زیرا بعث و زجر، مربوط به مرحله ماهیت می‌باشند. به عبارت روشن‌تر: در قضیه بیاض و سواد ما به دو صورت می‌توانستیم قضیه تشکیل دهیم: یکی این که موضوع را «هذا الجسم» قرار دهیم و دیگر این که موضوع را «ماهیة الجسم» قرار دهیم. در صورت اول نمی‌توانستیم «أبیض و أسود معاً» را مطرح کنیم بلکه باید بگوییم «أسود أو أبیض»، در حالی که در صورت دوم می‌توانستیم «أسود و أبیض معاً فی آنٍ واحد» را مطرح کنیم. اما در ارتباط با بعث و زجر ما فقط در رابطه با ماهیت می‌توانیم قضیه تشکیل دهیم، زیرا بعث و زجر نمی‌تواند به غیر ماهیت متعلق شود.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷۴

بعث و زجر اگر بخواهد به وجود خارجی تعلق بگیرد باید اول وجود خارجی تحقق پیدا کند، سپس بعث و زجر به آن تعلق بگیرد.[۳۰۶] و در باب بعث و زجر چنین چیزی معقول نیست که اول صلاة در خارج تحقق پیدا کند، سپس بعث به آن تعلق بگیرد و یا اول شرب خمر در خارج تحقق پیدا کند و بعد زجر به آن تعلق بگیرد. پس در مسأله بعث و زجر نمی‌توان دو جور قضیه تشکیل داد و تنها قضیه‌ای که می‌توان تشکیل داد، در ارتباط با ماهیت است، «ماهیة الصلاة مبعوث إلیها» و «ماهیة شرب الخمر مزجور عنها» و در مرحله ماهیت، جای تضاد- و تناقض- نیست. اشکال: اگر در مرحله ماهیت، تضاد و تناقض مطرح نیست، پس باید ماهیت واحد هم بتواند متعلق بعث واقع شود و هم متعلق زجر. یعنی باید مولا بتواند بگوید:

«صلّ» و «لا تصلّ». جواب: به طور مسلم، ماهیت واحد نمی‌تواند هم متعلق بعث واقع شود و هم متعلق زجر. ولی علت محال بودن آن، مسأله تضاد نیست بلکه علت استحاله این است که مکلف نمی‌تواند چنین تکلیفی را امتثال کند. مکلف قادر نیست بین این دو تکلیف جمع کرده و هم نماز بخواند و هم نماز نخواند. لذا در جایی هم که دو تکلیف وجود ندارد، این مسئله مطرح است. مثلًا اگر مولا به عبد بگوید: «اجمع بین الضدین»، چنین تکلیفی محال است ولی استحاله آن ربطی به مسأله تضاد ندارد، بلکه بدان جهت است که مکلف قادر به امتثال چنین تکلیفی نیست. پس صدور چنین تکلیفی از مولا محال است. در نتیجه اگر طبیعت واحده نتواند

در آن واحـد هم متعلـق بعث و هم متعلـق زجر قرار گیرد، کـاشف از تحقق تضـاد بین بعث و زجر نیست بلکه اسـتحاله آن به جهت عدم قدرت بر موافقت و امتثال است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷۵

دلیل دوم:

در مسـأله سواد و بیاض که گفته می‌شود: «جسم واحـد، در آنِ واحـد، نمی‌توانـد هم معروض بیاض وهم معروض سواد واقع شود»، فرقی نمی‌کند که این کار از ناحیه شـخص واحد باشد یا از ناحیه دو نفر، مثل این که زید بخواهد شـیء واحدی را رنگ سفید بزند و در همان زمان، بکر بخواهـد همان شـیء را رنگ سیاه بزند. چنین چیزی در خارج امکان ندارد، زیرا یا یکی از این دو بر دیگری غلبه کرده و طرف مقابـل را از صـحنه خارج کرده و آنچه در نظر دارد پیاده می‌کنـد و یا این که هیچ‌کـدام غلبه نمی‌کننـد و منظور هیچ‌کدام حاصل نمی‌شود و نمی‌توان فرض کرد که در آنِ واحد، هر دو بتوانند به هدف خود نائل آمده و هم سفیدی و هم سیاهی حاصل شود. ولی در باب بعث و زجر این گونه نیست. ماهیت واحد، بدون هیچ قید و شـرط، می‌تواند توسط مولایی مورد بعث قرار گرفته و همان ماهیت در همان زمان توسط مولای دیگر متعلق زجر قرار گیرد. مثل اینکه پـدری به فرزندش بگوید: «اشـرب اللبن» و در همان آن، پدر دیگری به فرزندش بگوید: «لا تشـرب اللبن»، در اینجا طبیعت «شـرب اللبن» هم متعلق بعث قرار گرفته و هم متعلق زجر، ولی از نـاحیه دو شـخص. در حـالی که که در باب ضـدین، حتی از ناحیه دو شـخص هم جمع بین سواد و بیاض در آنِ واحد نسبت به یک جسم امکان نداشت. در نتیجه بین بعث و زجر تضادی وجود ندارد.

دلیل سوم:

مسأله تضاد، مربوط به تکوینیات است و در امور اعتباریه جریان ندارد. فلاسفه در تعریف متضادان عنوان «ماهیتان نوعیتان» را مطرح می‌کردند، و امور اعتباریه، ماهیت نیستند. علمای منطق، برای امور اعتباری ماهیت و جنس و فصل مطرح نمی‌کنند.

مـاهیت مربوط به اموری است که وقتی وجود پیـدا می‌کننـد، واقعیت عینیه و خـارجیه داشـته باشـند، مثـل سواد و بیـاض، که هرچند عرض می‌باشند و در تحقق خود نیاز به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷۶

معروض دارند ولی در عین حال دارای واقعیت مشـهود و ملموس هسـتند. اما در امور اعتباریه جایی برای تضاد نیست. آیا اگر فرض کنیم زنی دارای دو شوهر باشد، اسـتحاله عقلی پیش می‌آید؟ خیر، بلکه این امری است که شارع آن را اعتبار نکرده است و چه‌بسا بعضی از عقلای عالَم- که مقید به شرع نیستند- چنین زوجیتی را اعتبار کنند.

مسأله اجتماع ضدین و اجتماع مثلین و امثال این‌ها مربوط به واقعیات است که دارای ماهیت نوعیه‌اند، جنس و فصـلی دارند و ربطی به عالم اعتبار ندارد. و این که ما گاهی ماهیت را در مورد امور اعتباریه استعمال می‌کنیم- مثل بحث در مورد ماهیت احرام- از باب تجوز است و الا امر اعتباری فقط تابع اعتبار- عقلایی یا شرعی یا هر دو- است.

این که گاهی بین اعتبار عقلاء و شـرع اختلاف پیش می‌آیـد- و مثلًا چیزی را عقلاء اعتبار می‌کنند ولی شارع اعتبار نمی‌کند- دلیل بر این است که امور اعتبـاریه واقعیت ندارنـد و الاـ معنـا نـداشت که بین عقلاـء و شـرع اختلاـف به وجود آیـد. حـال که چنین شـد می‌گوییم: بعث و زجر از امور اعتباریه هسـتند و اصولًا همه احکام- چه تکلیفی، چه وضـعی- از امور اعتباریه‌اند و بین امور اعتباریه نمی‌توان مسـأله تضـاد را مطرح کرد. آن‌هم در مسأله‌ای که اصل آن مربوط به عقل است. مسأله اجتماع امر و نهی، مسأله‌ای مربوط

به عقل است و عقل می گوید: «تضاد، مربوط به واقعیات و حقایق است و ربطی به امور اعتباریه ندارد».

دلیل چهارم:

قائلین به تضاد اگرچه مسأله وجوب و حرمت را مطرح می کنند ولی ادعایشان این است که بین همه احکام خمسه تضاد وجود دارد، یعنی همان‌طور که بین وجوب و حرمت، تضاد وجود دارد، بین استحباب و کراهت و بین وجوب و استحباب و بین کراهت و حرمت هم تضاد وجود دارد و ظاهر کلام آنان این است که احکام خمسه نه تنها در اصل تضاد مشترکند بلکه در رتبه هم یکسان هستند بنابراین کسی خیال نکند که تضاد بین وجوب و حرمت، شدیدتر از تضاد بین وجوب و استحباب و ... است. در

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷۷

این صورت ما می گوییم: برفرض که ما از دلایل سه گانه قبلی صرف نظر کرده و تضاد بین بعث و زجر را بپذیریم، آیا مسأله تضاد بین وجوب و استحباب را چگونه بپذیریم؟

وجوب و استحباب هر دو دارای عنوان بعث هستند با این تفاوت که وجوب عبارت از بعث ناشی از اراده قوی و استحباب عبارت از بعث ناشی از اراده ضعیف است.[۳۰۷] ممکن است قائل به تضاد بگوید: «تغایر منشأ و ارادتین، سبب تغایر بین این دو بعث می‌شود». می گوییم: «ما این حرف را می‌پذیریم ولی آیا تغایر بین دو بعث، قوی‌تر از تغایر بین دو اراده- که منشأ این دو بعث است- می‌باشد؟ ما در پاسخ کسانی که حکم را عبارت از «اراده مظهره» می‌دانستند گفتیم: «اراده قویه و اراده ضعیفه، تعدد ماهیت ندارند، بلکه هر دو تحت یک ماهیت و یک کلی قرار دارند ولی کلی گاهی متواطی و گاهی مشکک است و مصادیق کلی مشکک، ماهیت‌های نوعیه متعدد نیستند بلکه همه تحت عنوان یک ماهیتند و آن کلی بر آنها انطباق دارد». در حالی که در تعریف تضاد، عنوان «ماهیتان نوعیتان» اخذ شده بود. وقتی خود ارادتین دو ماهیت نوعیه نباشند و بین آنها تضاد اصطلاحی تحقق نداشته باشد، چگونه می‌تواند بعث ناشی از اراده قویه با بعث ناشی از اراده ضعیفه دارای تضاد باشند؟ این تضاد از کجا می‌آید؟ در خود بعث که تضادی وجود ندارد. منشأ آن‌هم که دو ماهیت نوعیه نیست بلکه ماهیت واحده مشککه است، پس چگونه می‌شود بعث ناشی از اراده قویه با بعث ناشی از اراده غیر قویه تضاد داشته باشد؟ برای تحقق تضاد باید ماهیتان نوعیتان وجود داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷۸

نکته: با توجه به این که مرحوم آخوند در بحث اجتماع امر و نهی، تضاد بین همه احکام را مطرح می کند، این اشکال در اینجا بر ایشان وارد است ولی مرحوم آخوند در استصحاب کلی قسم ثالث وقتی مسأله اختلاف مرتبه را مطرح می کند می‌فرماید:

«مسأله وجوب و استحباب را اگر از نظر عرف ملاحظه کنیم، بین آنها کمال مغایرت و مباینت وجود دارد ولی از نظر عقل بین آنها اختلاف مرتبه وجود دارد یعنی هر دو تحت یک ماهیت هستند و در تحت یکی کلی مشکک قرار دارند».[۳۰۸] ملاحظه می‌شود که ایشان در باب استصحاب بر عرف تکیه کرده‌اند، زیرا استصحاب از روایات اخذ شده و حاکم در باب الفاظ و مفاهیم وارد در کتاب و سنت، عبارت از عرف است. اما در مسأله اجتماع امر و نهی کاری به عرف نداریم و مسئله را از دیدگاه عقل مورد بحث قرار می‌دهیم و لازمه بیان ایشان در باب استصحاب کلّی قسم ثالث این است که در باب اجتماع امر و نهی- که بر پایه عقل مبتنی است- مسأله تضاد را مطرح نکنیم. پس بین بیان مرحوم آخوند در اینجا و بیان ایشان در باب استصحاب کلی قسم ثالث اختلاف وجود دارد. نتیجه بحث در مورد احتمال دوم: از آنچه گفته شد معلوم گردید که اگر ما حکم را عبارت از بعث و زجر بدانیم، هیچ تضادی بین احکام وجود نخواهد داشت.

احتمال سوم:

اشاره

حکم عبارت از خود بعث و زجر نیست بلکه به دنبال بعث و زجر مولا، عقلاء چیزی را اعتبار می‌کنند که آن چیز عبارت از حکم است. بنابراین حکم شبیه ملکیت و زوجیتی است که در باب بیع و نکاح اعتبار می‌شود. یعنی بعد از تحقق ایجاب و قبول،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۷۹

چیزی به عنوان ملکیت یا زوجیت اعتبار می‌شود. در اینجا هم مولاـ عبد خود را به سوی چیزی بعث می‌کند و به دنبال این بعث، عقلاء چیزی را اعتبار می‌کنند که ما آن را وجوب می‌نامیم و یا مولا عبد خود را از چیزی زجر می‌کند و به دنبال این زجر، عقلاء چیزی را اعتبار می‌کنند که ما آن را حرمت می‌نامیم.

بررسی احتمال سوم:

همه ادله‌ای که در بررسی احتمال دوم، برای اثبات عدم تضاد بین بعث و زجر مطرح کردیم، در اینجا نیز جریان پیدا می‌کنند. مخصوصاً دلیل سوم که می‌گفتیم:

تضاد در ارتباط با ماهیات نوعیه مطرح است و ماهیات نوعیه، مربوط به واقعیات و حقایق می‌باشند، اما امور اعتباری که جز در عالم اعتبار برای آنها تحصل و تحققی وجود ندارد، دارای ماهیت نبوده و خارج از دایره تضاد می‌باشند و اگر ما در ارتباط با آنها به ماهیت تعبیر می‌کنیم، از باب تجوز و تسامح است. خلاصه بحث: ما جواز اجتماع امر و نهی را از دو راه ثابت کردیم: ۱- اگر ما- همانند مرحوم آخوند- تضاد بین احکام را بپذیریم، لازمه تضاد بین وجوب و حرمت، عدم امکان اجتماع آن دو در متعلق واحد است، در حالی که در ما نحن فیه متعلق وجوب و متعلق حرمت دو عنوان متغایر و متمایز می‌باشند و در عالم مفهومیت- که عالم تعلق احکام است- هیچ ارتباطی با هم ندارند. ۲- اگر ما تضاد بین احکام را نپذیریم، باز هم اجتماع امر و نهی جایز است، زیرا: اولًا: مشکلی که در «صلّ» و «لاـ تصلّ»- از غیر راه تضاد- وجود داشت،[۳۰۹] در مورد «صلّ» و «لاـ تغصب» وجود نخواهد داشت، نمی‌توان گفت: «به علت عدم امکان امتثال، «صلّ» و «لا تغصب» جایز نیست».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸۰

ثانیاً: در مسأله اجتماع امر و نهی ما روی «تکلیف محال» بحث داریم نه روی «تکلیف به محال» و اگر مسأله تضاد از میان برداشته شود، راهی برای تحقق «تکلیف محال» وجود ندارد. به عبارت روشن‌تر: اگر مسأله تضاد کنار برود، «صل» و «لا تصل» هم تکلیف محال نخواهد بود و در جهت مورد بحث ما- یعنی تکلیف محال- مشکلی وجود ندارد. و مسأله «تکلیف به محال» هم از بحث ما خارج است.

دلیلی دیگر از قائلین به جواز اجتماع امر و نهی ۳۱۰]

اشاره

این دلیل می‌گوید: اگر اجتماع امر و نهی جایز نباشد، نباید نظیر آن در شریعت و فقه واقع شده باشد و چون نظیر آن در فقه واقع شده و فقهاء برآن فتوا داده‌اند، باید ملتزم به جواز اجتماع امر و نهی شویم، برای این که بهترین دلیل بر امکان شیء و عدم استحاله

آن، عبارت از وقوع آن شیء است. به عبارت دیگر: در بحث اجتماع امر و نهی، از امکان و عدم امکان بحث می‌شود، در حالی که ما مواردی در فقه داریم که نه تنها امکان دارد بلکه وقوع هم پیدا کرده و فقهاء هم فتوا داده‌اند و فرقی با ما نحن فیه ندارد. البته در این موارد، امر و نهی جمع نشده‌اند، بلکه دو حکم دیگر جمع شده‌اند که آنها هم در تضاد مانند امر و نهی می‌باشند. ۱- اگر کسی نماز واجب خود را در حمام بخواند، وجوب و کراهت با یکدیگر اجتماع پیدا می‌کنند، زیرا صلاهٔ در حمام متعلق نهی تنزیهی و کراهتی واقع شده است و اگر نماز مستحبی را در حمام بخواند، استحباب و کراهت اجتماع پیدا می‌کنند. ۲- اگر کسی روز عاشورا را روزه بگیرد، استحباب و کراهت اجتماع پیدا می‌کنند، زیرا این روزه از طرفی مستحب است- چون روزه استحباب دارد- و از طرفی کراهت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸۱

دارد- چون در روز عاشورا واقع شده است-. ۳- اگر کسی نماز واجب خود را در مسجد بخواند، اجتماع وجوب و استحباب پیدا می‌شود و اگر نماز مستحبی را در مسجد بخواند اجماع استحبابین می‌شود و اجتماع استحبابین، اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین- همانند اجتماع ضدین- دارای استحاله است. این موارد چیزهایی است که فقهاء برآن فتوا داده‌اند و ملاحظه می‌کنیم که- بنا بر مسأله تضاد- در آنها دو حکم جمع شده و در بیشتر موارد آن، دو حکم متقابل جمع شده است پس باید اجتماع امر و نهی در صلاهٔ در دار غصبی نیز جایز باشد، چون فرقی بین آن مسئله با موارد مذکور وجود ندارد.

بررسی دلیل فوق:

اشاره

ما چون قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم و این دلیل هم در راستای هدف ماست، نباید خیلی نسبت به آن حساس شویم ولی بنا بر بعضی از مبانی، بعضی از موارد این دلیل دچار اشکال می‌شود که ما باید برای حل آن چاره‌ای بیندیشیم، زیرا آنچه، بیشتر روی آن تکیه می‌کردیم، مسأله تعدد عنوان بود. ما گفتیم: در مسأله «صلاهٔ در دار غصبی» دو عنوان وجود دارد: عنوان صلاهٔ و عنوان غصب. و این‌ها در عالم مفهومیت- و به تعبیر دیگر: در عالم ماهیت و طبیعت- هیچ ارتباطی با هم ندارند. صلاهٔ دارای یک ماهیت و غصب دارای ماهیت دیگری است و تعلق حکم، در ارتباط با مرحله ماهیت است. متعلق احکام همان طبایع و عناوین و مفاهیم است و ارتباط بین صلاهٔ و غصب، در مرحله بعد از تعلق حکم است. این‌ها در وجود خارجی با هم متحدند، و وجود خارجی ظرف مخالفت یا موافقت تکلیف است و مسأله موافقت و مخالفت، در رتبه متأخر از اصل تکلیف قرار دارد. پس عمده راهی که ما برآن تکیه کردیم، مسأله تعدد عناوین بود. در حالی که در بعضی از مثال‌های مذکور، تعدد عنوان وجود ندارد. مثلًا صوم روز عاشورا، به عنوان

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸۲

صوم دارای استحباب و به همین عنوان دارای کراهت است و این گونه نیست که ما دو عنوان داشته باشیم تا بگوییم: «در عالم تعلق امر، دو عنوان مطرح است». چگونه می‌شود در عنوان واحد، دو حکم متغایر جمع شده باشند؟ لذا برای این گونه موارد باید چاره‌ای اندیشید.

[جواب مرحوم آخوند به این دلیل

اشاره

مرحوم آخوند- که از قائلین به امتناع است- در مقام جواب از این دلیل، عبادات مکروه را تقسیم کرده ۳۱۱] و فرموده است: عباداتی که متعلق نهی تنزیهی و کراهتی واقع می‌شوند[۳۱۲] بر سه قسم می‌باشند: قسم اول: جایی است که دارای دو خصوصیت باشد: ۱- نهی تنزیهی به نفس عنوان عبادت تعلق گرفته باشد. ۲- بدل و جانشین نداشته باشد. به عبارت دیگر: مندوحه و راه فرار نداشته باشد. مثلًا در صوم روز عاشورا، آنچه متعلق نهی تنزیهی قرار گرفته نفس صوم این روز است ۳۱۳] و از طرفی امر استحبابی به صوم همه روزهای سال به جز عید فطر و قربان، که روزه در آنها حرام است و به جز ماه رمضان که روزه در آن واجب است- تعلق گرفته است. و روز عاشورا هم یکی از روزهای سال است که روزه‌اش هم امر استحبابی دارد

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸۳

و هم نهی تنزیهی و مندوحه و راه فرار هم ندارد. یعنی هیچ روزی نمی‌تواند جانشین روز عاشورا باشد، زیرا هرروزی روزی را که در نظر بگیریم برای خودش مستقلًا استحباب دارد و عنوان بدلیت از روزه روز عاشورا ندارد. قسم دوم: جایی است که دو خصوصیت زیر را دارا باشد: ۱- نهی تنزیهی به نفس عنوان عبادت تعلق گرفته باشد. ۲- بدل و جانشین (/ مندوحه) داشته باشد. مثلًا در مورد صلاۀ در حمام، آنچه متعلق نهی تنزیهی قرار گرفته نفس صلاۀ در حمام است و «بودن در حمام» کراهت ندارد، و چه‌بسا- به جهت مقدمه نظافت- مطلوبیت شرعی هم داشته باشد. اما صلاۀ در حمام دارای مندوحه است، یعنی انسان می‌تواند نمازش را در غیر حمام بخواند. قسم سوم: جایی است که نهی تنزیهی در ظاهر به نفس عبادت تعلق گرفته ولی در واقع به عنوان دیگری تعلق گرفته است که آن عنوان، با عبادت اتحاد وجودی پیدا کرده یا در وجودْ ملازم با آن شده است. مثلًا در ظاهر می‌بینیم «صلاۀ در مواضع تهمت» مورد نهی واقع شده ولی در واقع «بودن در مواضع تهمت» به عنوان منهی عنه و مکروه است، حتی اگر انسان در آنجا نماز هم نخواند، زیرا «بودن در مواضع تهمت» موجب بدبینی به انسان و اتهام او و سوءظن دیگران نسبت به او می‌شود.

بنابراین اگرچه «لا تصل فی مواضع التهمۀ» در ظاهر مانند «لا تصل فی الحمام» است ولی در باطن بین این‌ها فرق وجود دارد. در «لا تصل فی الحمام» واقعاً «صلاۀ فی الحمام» به عنوان منهی عنه است ولی در «لا تصل فی مواضع التهمۀ» آنچه واقعاً منهی عنه است «بودن در مواضع تهمت» است و کسی که در چنین مکانی نماز بخواند عنوان «بودن در مواضع تهمت» با صلاۀ مأمور به اتحاد پیدا می‌کند، مثل «بودن در مکان غصبی» که با صلاۀ مأمور به متحد می‌شود.[۳۱۴]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸۴

بررسی کلام مرحوم آخوند:

بنای بر مبنای ما، این قسم سوم نه تنها جوابی لازم ندارد، بلکه مؤید همان راهی است که ما طی کردیم. ما معتقدیم در مورد «صلاۀ در دار غصبی» وجوب و حرمت اجتماع پیدا کرده و در مورد «صلاۀ در موضع تهمت» هم وجوب و کراهت اجتماع پیدا کرده‌اند. البته این در صورتی است که «بودن در آن مکان» متحد با صلات باشد و اگر عنوان «ملازم» مطرح باشد، دلالتی بر تأیید حرف ما ندارد، زیرا ما در صورت اتحاد، قائل به جوازیم. پس این قسم، مؤید راه ماست. در مورد «صلاۀ در دار غصبی» ما می‌گفتیم: «اتحاد وجودی صلاۀ مأمور به و غصب منهی عنه، ضربه‌ای به وجوب نماز نمی‌زند» در اینجا هم می‌گوییم: «اتحاد وجودی صلاۀ مأمور به و «بودن در مواضع تهمت» منهی عنه، ضربه‌ای به وجوب یا استحباب نماز نمی‌زند. بنابراین پس از آنکه ما برای جواز اجتماع امر و نهی، برهان اقامه کردیم، اگر کسی شاهدی برای وقوع آن از ما مطالبه کند، ما می‌توانیم این قسم سوم را به عنوان شاهد مطرح کنیم. قسم دوم یعنی مسأله «صلاۀ فی الحمام»- نیز از مصادیق ما نحن فیه است، زیرا ما وقتی در مورد نسبت بین «دو عنوان متغایر» که محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی است، بحث می‌کردیم، گفتیم: «بعضی از محققین- مانند صاحب فصول رحمه الله- محل نزاع را اختصاص به مورد عموم و خصوص من وجه داده‌اند. ولی به نظر ما محل نزاع اختصاص به مورد عموم و خصوص من وجه

نـدارد- اگرچه قـدر متیقن جایی است که نسبت عموم و خصوص من وجه باشـد- بلکه شامل نسبت‌های عموم و خصوص مطلق و تساوی [۳۱۵] نیز می‌شود و فقط عنوان متباینین از محل نزاع خارج است، زیرا دو

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸۵

عنوان متباین نمی‌توانند تصادق در واحد داشته باشند. و در حقیقت، جواز اجتماع امر و نهی در دو عنوان متباین، بدیهی بود و کسی نمی‌توانست آن را انکـار کنـد. همـان‌طور که ملاـحظه می‌شود، امر به صـلاهٔ و نهی به زنـا تعلق می‌گیرد. بنابراین، خروج متباینین از محـل نزاع، به معنـای اسـتحاله اجتمـاع نیست بلکه در آنجـا جواز اجتمـاع بـدیهی است. بنـابراین قسم دوم نیز از مصادیق ما نحن فیه است، زیرا متعلق امر، طبیعت و مطلق صـلاهٔ و متعلق نهی، صـلاهٔ مقید به وقوع در حمام است و «مطلق صـلاهٔ» و «صـلاهٔ در حمام» دو عنوان متغایر می‌باشـند. معنای تغایر این نیست که در عنوان دوم هیچ اشاره‌ای به عنوان اول نشده باشد، بلکه تغایر، در مقابل وحدت است. و «صـلاهٔ» بـا مـاهیت مطلقه‌اش، مغایر با صـلاهٔ مقیـد به وقوع در حمام است. هرچنـد بین این‌ها نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است و هنگـامی که دو عنـوان شدنـد و مـا هم قائـل به جواز اجتمـاع امر و نهی شـدیم، همـان‌طور که «صـلاهٔ در دار غصـبی» مشـکلی نـدارد، «صـلاهٔ در حمـام» هم مشـکلی نخواهـد داشت، زیرا صـلاهٔ- به عنوان صـلاتی- واجب یـا مسـتحب است و به عنوان وقوعش در حمام- که عنوان دیگری است- مکروه می‌باشد.

اشکال بر مرحوم آخوند و صاحب فصول رحمه الله:

مـا که عموم و خصوص مطلق را داخـل در محـل نزاع دانستیم، مـانعی از اجتمـاع وجوب و کراهت یـا اسـتحباب و کراهت در مورد «صـلاهٔ در حمـام» نمی‌بینیم ولی صـاحب فصـول رحمه الله که محـل نزاع را اختصـاص به عمـوم و خصوص من وجه داده و عموم و خصوص مطلق را داخل در محل نزاع نمی‌داند و اسـتحاله اجتماع امر و نهی را در مورد آن مسلم می‌داند و نیز مرحوم آخوند که در مسأله صلاهٔ در دار غصبی، قائل به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸۶

امتنـاع اجتماع امر و نهی است، در مورد «صـلاهٔ در حمام» بایـد چاره‌ای بیندیشـند،[۳۱۶] زیرا بر حسب فتوای فقهـاء اگر کسـی نماز واجب یا مستحب را در حمام بخواند، وجوب و کراهت یا اسـتحباب و کراهت در یک عمل جمع شده‌اند. مرحوم آخوند برای حل اشـکال فوق می‌فرمایـد: شارع مقدس وقتی امر خود را متوجه اقامه صـلاهٔ می‌کند، هیچ‌یک از خصوصـیات فردیه و جهات مشخصـه زمـانیه و مکـانیه و امثـال این‌ها مطرح نیست. مرحوم آخونـد حتی در آنجا که می‌فرمود: «ماهیت نمی‌توانـد متعلق امر واقع شود بلکه آنچه متعلق امر قرار می‌گیرد، وجود ماهیت است» تصـریح داشت که عوارض همراه وجود، خارج از دایره مأمور به می‌باشند». ایشان معتقـد بود که «أقیموا الصـلاهٔ» به معنـای «أوجـدوا الصـلاهٔ»- یعنی نمـاز را ایجاد کنیـد- می‌باشـد و خصوصـیات مکانی و زمانی در «أقیموا الصـلاهٔ» مطرح نیست. ولی شارع مقدس که عالم به حقایق است می‌داند که صـلاهٔ، به جهت اشـتمالش بر مصلحت ملزمه، به عنوان مأمور به قرار گرفته و وقتی بخواهد در خارج واقع شود، در خانه یا حمام یا مسجد یا ...

واقع می‌شود و این خصوصـیات- در ارتبـاط بـا صـلاهٔ- بـا یکـدیگر فرق دارنـد. بعضـی از آنها- مثل نماز در خانه- هیـچ نقشـی در مصـلحت صـلاهٔ ندارنـد ولی بعضـی از آنها- مثل نماز در مسـجد- مصـلحت نماز را بالا می‌برنـد و مثلًا آن را از صددرجه به صد و بیست درجه می‌رسانند و بعضی دیگر- مثل نماز در حمام- مصلحت نماز را پایین می‌آورند.

البته نه به صـورتی که از ملزمه بودن خـارج کننـد، مثلًا آن را از صـددرجه به نود و پنـج درجه می‌رساننـد. شـارع مقـدس ملاـحظه می‌کنـد که مکلف اطلاـعی از این امور نـدارد و اگر «أقیموا الصـلاهٔ» بـدون توضـیح بـاقی بمانـد، مکلف بین خصوصـیات آن فرقی نخواهد گذاشت. در این صورت آیا برای بیان خصوصـیات نماز چه راهی برای شارع وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در این

صورت تنها یک راه برای شارع وجود دارد و آن

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸۷

این است که حکمی ارشادی به عنوان «لا تصلّ فی الحمام» جعل کند. نهی در اینجا، جنبه مولویت- تحریمی یا تنزیهی- ندارد بلکه ارشاد به این معناست که اگر این طبیعت مأمور بها با خصوصیت مکانی حمام همراه باشد، قدری از مصلحت آن کم می‌شود و معنای «صلّ فی المسجد» این نیست که نماز خواندن در مسجد استحباب مولوی- مثل استحباب نماز شب- دارد بلکه به این معناست که اگر نماز خودت را در مسجد بخوانی قدری به مصلحت آن اضافه می‌شود. بنابراین مرحوم آخوند، روی مبنای امتناع اجتماع امر و نهی، وجود دو حکم مولوی را نفی کرده و معتقد است در این موارد یک حکم مولوی وجود دارد، که متعلق به خود طبیعت، و به قول مرحوم آخوند، متعلق به وجود طبیعت است و در کنار آن حکمی ارشادی وجود دارد و وجود حکم ارشادی در کنار حکم مولوی مانعی ندارد، زیرا حکم ارشادی- در واقع- حکم نیست، بلکه ارشاد به زیاد شدن یا کم شدن مصلحت است. مرحوم آخوند- در حقیقت- در مقابل کسی که با این دلیل می‌خواهد جواز اجتماع امر و نهی را ثابت کند می‌گوید: «این دلیل منطبق بر مدعا نیست، زیرا مدعا اجتماع دو حکم مولوی است در حالی که مفاد این دلیل اجتماع حکمی مولوی و حکمی ارشادی است و شما نمی‌توانید از این راه ما را ملزم کنید که در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز شویم».[۳۱۷] خلاصه بحث در قسم دوم این شد که بنا بر مبنای ما- که مبتنی بر جواز اجتماع امر و نهی و دخول عموم و خصوص مطلق در محل نزاع است- «نماز در حمام» دو عنوان است: یکی نماز- به عنوان نماز بودن- است که واجب یا مستحب است و دیگری نماز در حمام است که مکروه می‌باشد. و نیز نماز در مسجد دو عنوان دارد:

یکی نماز- به عنوان نماز بودن است که واجب یا مستحب است و دیگری نماز در مسجد است که مستحب می‌باشد و اجتماع آنها به لحاظ دو عنوان بودن مانعی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸۸

اما اگر کسی این دو مبنا را نپذیرفت، بهترین راه حل همان چیزی است که مرحوم آخوند مطرح کردند. اما قسم اول از همه این‌ها مشکل‌تر است و آن این است که نهی به خود عنوان عبادت تعلق گرفته و بدل و مندوحه هم ندارد، مثل روزه روز عاشورا. در اینجا نیز بنا بر مبنای ما- که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بوده و عموم و خصوص مطلق را داخل در محل نزاع می‌دانیم- مشکلی وجود ندارد، زیرا شارع از طرفی حکمی استحبابی را به عنوان «صوم»- غیر از ماه رمضان و روزه عیدین- متعلق کرده است و ادله می‌گوید: «صوم همه ایام سال به جز ماه رمضان و عیدین- استحباب دارد» و از طرفی روزه مقید به روز عاشورا را متعلق نهی قرار داده و آن را مکروه دانسته است و هیچ مانعی ندارد که طبیعت صوم، متعلق امر استحبابی بوده و صوم مقید به روز عاشورا، متعلق نهی تنزیهی مولوی باشد. ممکن است کسی بگوید: در اینجا هم بین استحباب و کراهت جمع شده است، زیرا وقتی روزه همه ایام سال مستحب شد، یکی از آن روزها نیز روز عاشوراست پس روزه عاشورا از طرفی مستحب و از طرفی مکروه خواهد بود. در پاسخ می‌گوییم: روزه روز عاشورا به عنوان روزه استحباب دارد و عاشورا بودن نقشی در استحباب آن ندارد. همان‌طور که تاسوعا بودن نقشی ندارد. بله، بعضی از عناوین- مانند اول، وسط و آخر هر ماه و ...- در تأکد استحباب نقش دارد. ولی از این گونه عناوین که بگذریم، در سایر ایام سال، آنچه متعلق استحباب است عبارت است از نفس عنوان صوم می‌باشد. اما همین روزه روز عاشورا متعلق نهی تنزیهی کراهتی است.

پس در متعلق امر استحبابی هیچ‌گونه تقیدی دخالت ندارد اما در متعلق نهی تنزیهی تقید دخالت دارد. پس بر اساس مبنای ما مشکلی وجود ندارد اما کسانی- مانند مرحوم آخوند- که قائل به امتناع هستند و کسانی- مانند صاحب فصول رحمه الله- که اجتماع امر و نهی را جایز می‌دانند ولی عموم و خصوص مطلق را داخل در محل نزاع ندانسته و امتناع آن را مسلم می‌دانند باید برای

این گونه موارد چاره‌ای بیندیشند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۸۹

راه حل مرحوم آخوند: ایشان می‌فرماید: با توجه به دو مطلب مسلم، می‌توانیم راه حلی پیدا کنیم: ۱- این گونه نیست که روزه روز عاشورا- مانند روزه عیدین- باطل باشد، بلکه اگر کسی روز عاشورا روزه بگیرد و شرایط روزه را مراعات کند، عبادت صحیح انجام داده که حد اقل آن رجحان و استحباب است. نمی‌شود کسی عبادت صحیح انجام داده باشد و عمل او رجحان و استحباب نداشته باشد. ۲- ائمه اطهار علیهم السلام و بزرگان دین ما مداومت بر ترک روزه عاشورا داشته‌اند. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چگونه ائمه علیهم السلام مداومت بر ترک یک عبادت مستحب و صحیح داشته‌اند؟ مرحوم آخوند برای حل این اشکال می‌فرماید: روزه روز عاشورا از ناحیه فعلش- که عبارت از عنوان صوم و وجود طبیعت صوم است- امری راجح و مشتمل بر مصلحتی است که آن مصلحت موجب شده تا امر استحبابی به آن تعلق بگیرد. ولی از ناحیه ترکش عنوانی وجود دارد که نه تنها رجحان دارد بلکه رجحانش بیش از رجحانی است که در ناحیه فعل وجود دارد. البته این رجحان در خود ترک نیست بلکه رجحان، به جهت عنوان دیگر- یعنی مخالفت با بنی امیه- می‌باشد. بنی امیه، روز عاشورا را به عنوان روز پیروزی خود می‌دانستند و به شکرانه این پیروزی، آن روز را روزه می‌گرفتند. این عنوانی که در ارتباط با ترک وجود دارد، یا متحد با ترک صوم است و یا ملازمی است که از ترک صوم جدا نمی‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: چنین موردی همانند دو مستحب متزاحم است. اگر دو مستحب با هم تزاحم کنند و قابل جمع نباشند، چنانچه در یک ردیف باشند، انسان مخیر است و اگر یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد، معمولًا انسان همان جانب ارجح را انتخاب می‌کند هرچند اگر غیر ارجح را اختیار کرد، استحباب آن باقی است و اگر عبادت باشد به صورت صحیح واقع می‌شود. در اینجا هم همین‌طور است و خصوصیتی که در اینجا وجود دارد این است که طرفین استحباب عبارت از فعل و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹۰

ترک است، و جانب ترک ارجح بر جانب فعل است. پس اینجا مسأله مستحبین متزاحمین است و هیچ ربطی به مسأله اجتماع امر و نهی ندارد و ما (مرحوم آخوند) که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می‌باشیم، نسبت به مستحبین متزاحمین- هرچند یکی از آنها فعل و دیگری ترک باشد- مانعی نمی‌بینیم. در نتیجه اگر کسی روز عاشورا روزه بگیرد، عبادت صحیح و عمل مستحبی انجام داده و مستحق ثواب خواهد بود. اما با توجه به این که ائمه علیهم السلام مداومت بر ترک روزه عاشورا داشته‌اند، معلوم می‌شود که ترک آن نیز مستحب است و استحباب ترک، قوی‌تر از استحباب فعل است و ثواب بیشتری برآن مترتب می‌شود.[۳۱۸]

اشکال امام خمینی رحمه الله بر کلام مرحوم آخوند:

اشکال حضرت امام خمینی رحمه الله بر مرحوم آخوند، بر اساس مبنایی است که ایشان در بسیاری از موارد آن را مطرح می‌کنند[۳۱۹] و آن مبنایی است فلسفی نه اصولی. امام خمینی می‌فرماید: ترک و عدم، چیزی نیست تا عنوانی بتواند برآن منطبق شده یا ملازم با آن باشد و اصولًا تقسیم عدم به عدم مطلق و عدم مضاف و عدم ملکه، دارای مسامحه و تجوز است. عدم، چیزی نیست که بخواهیم آن را متصف به مطلق و ... بنماییم. امام خمینی حتی به مرحوم کمپانی- که از محققین علم اصول است و در فلسفه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹۱

هم تخصص داشته- اشکال کرده و می‌فرماید: آنچه مرحوم کمپانی فرموده که «اعدام مضافه، حظی از وجود دارند»، بنا بر دقت فلسفی، صحیح نیست. همان‌طور که عدم مطلق، چیزی نیست و حظی از وجود ندارد، عدم مضاف نیز همین‌طور است. اصولًا عنوان

«عدم» حتی با استشمام رائحه وجود هم نمی‌سازد.[۳۲۰] به‌همین‌جهت در بحث نواهی، محققین علم اصول، بـا این مطلب که «متعلق نهی عبارت از ترک طبیعت است» به شـدت مخالفت کرده و می گویند: «عدم، چیزی نیست که بتواند اتصاف به مطلوبیت پیدا کند، بلکه متعلق نهی، همـان «وجود» است و تفـاوت بین امر و نهی این است که امر، بعث اعتبـاری به وجود است و نهی، زجر اعتباری از وجود است. امـا متعلق هر دو عبارت از «وجود» است». امام خمینی رحمه الله با توجه به این مبنا خطاب به مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: «ترک صوم روز عاشورا» چیزی نیست که شـما معتقدید عنوانی راجح- بلکه ارجح- برآن انطباق پیدا کرده یا ملازم با آن می‌شود؟ [۳۲۱]

راه دیگر برای مناقشه در کلام مرحوم آخوند

آیا اگر ما مبنای امام خمینی رحمه الله را نپذیریم، راهی برای اشکال در کلام مرحوم آخوند وجود دارد؟ بلی، راه دیگری هم وجود دارد که بیان آن متوقف بر یک مقـدمه است. مقـدمه: آنچه در اذهان ارتکاز پیدا کرده که «ترک واجب، حرام است»، حرف باطلی است و مـا در مورد واجبـات، بیش از یک حکم نـداریم و آن وجوب است. اگر کسـی واجب را اتیان کرد، که به وظیفه خود عمل کرده است و اگر اتیان نکرد، استحقاق عقاب پیدا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹۲

می کنـد ولی استحقاق عقاب به جهت ارتکاب عمل حرام نیست بلکه به جهت ترک واجب است. ترک واجب- همانند فعل حرام- دارای استحقاق عقوبت است. و نیز در مورد محرمات، بیش از یک حکم نداریم و آن حرمت است، نه این که «ترک حرام، وجوب داشته باشد». و به عبارت اصطلاحی و علمی: امر به شیء، نه مقتضی نهی از ضد خاص است و نه مقتضی نهی از ضد عام.[۳۲۲] از این گذشـته، اگر در مورد واجبات دو حکم- وجوب فعل و حرمت ترک- مطرح باشـد، لازم می‌آید که اگر کسـی واجب را ترک کرد، دو حکم را مخـالفت کرده باشـد: یـک حکم وجوبی و یک حکم تحریمی. و روشن است که کسـی نمی‌توانـد ملتزم به چنین چیزی بشود و اگر در مورد محرمـات دو حکم- حرمت فعل و وجوب ترک- مطرح باشـد، لازم می‌آیـد که اگر کسـی عمل حرامی انجـام داد، دو حکم را مخـالفت کرده باشـد: یـک حکم تحریمی و یـک حکم وجوبی و روشن است که کسـی نمی‌توانـد ملتزم به چنین چیزی بشود. این معنا در مورد استحباب و کراهت هم پیاده می‌شود. اگر چیزی مستحب شد، معنایش این نیست که ترک آن کراهت دارد. بلکه به این معنـاست که اگر آن مستحب را انجـام نـداد، ثواب آن از دسـتش رفته است، نه این که مکروهی مرتکب شـده باشـد و نیز اگر چیزی مکروه شـده، بـه ایـن معنـا نیسـت کـه ترک آن اسـتحباب دارد. پس از مقـدمه فـوق به مرحـوم آخـوند می‌گوییم: ما از اشکال امام خمینی رحمه الله صرف نظر می‌کنیم. نتیجه‌ای که شما از راه حل خود گرفتید ارجاع «صوم روز عاشورا» به مستحبین متزاحمین بود: یکی فعل صوم و دیگری ترک آن در روز عاشورا. ما این‌ها را از شما قبول می‌کنیم ولی بحث این است که ما غیر از مسأله

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹۳

استحباب، در اینجـا یـک نهی تنزیهی و کراهـتی هـم داریـم که این نهی به روزه روز عـاشورا تعلـق گرفته است. آیـا منشأ این نهی چیست؟ آیا تعلق این نهی تنزیهی به خود عبادت- یعنی صوم روز عاشورا- چگونه حل می‌شود؟ اسـتدلال قائلین به جواز اجتماع امر و نهی این بود که اگر اجتمـاع امر و نهی جـایز نبود، نبایـد در شـریعت واقع می‌شـد و چون ما می‌بینیم چنین چیزی در شـریعت واقع شده است، پس وقوع شـیء بهترین دلیل بر امکان شـیء است. سپس می گفت: «صوم روز عاشورا، هم مستحب است و هم مکروه و نفس این عنوان، متعلق نهی تنزیهی قرار گرفته است». و بیـان شـما نتوانست مشـکل او را حل کنـد. به عبارت دیگر: مرحوم آخونـد، عبـادات مکروهه را بر سه قسم تقسیم کرد و آنچه در بین همه این اقسام مشترک بود این بود که در همه آنهـا نهی به عبـادت تعلق

گرفته است. ولی در قسم سوم- مثل «لا تصلّ فی مواضع التهمهٔ»- مرحوم آخوند این گونه توجیه کرد که نهی به صلاهٔ تعلق نگرفته بلکه به «بودن در مواضع تهمت» تعلق گرفته و صلاهٔ در مواضع تهمت، چون مصداقی از مصادیق «بودن در مواضع تهمت» است، مصحح این معناست که بگوییم: «نهی به خود صلاهٔ تعلق گرفته است». و در مورد قسم دوم- مثل «لا تصلّ فی الحمام»- هم نهی به عبادت تعلق گرفته است ولی نهی آن را نهی ارشادی می‌دانستند. این نهی، ارشاد به این معناست که اگر بخواهید مصالح نماز در اختیار شما قرار گیرد و هیچ انحطاطی در مرتبه مصلحت نماز پیش نیاید، باید از خصوصیت مکانی حمام در ارتباط با صلاهٔ استفاده نکنید. اما در مورد قسم اول- مثل «لا تصم یوم العاشور»- مرحوم آخوند می‌فرماید:

«فعل صوم، مستحب و ترک آن نیز- به اعتبار انطباق یک عنوان ارجح یا ملازم بودن یک عنوان ارجح- مستحبی قوی‌تر است و در واقع در اینجا تزاحم مستحبین در کار است». ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا نهی تنزیهی متعلق به صوم روز عاشورا را چگونه حل می‌کنید؟ شما نتوانستید برای عنوان نهی راه حلی پیدا کنید. حل اشکال: این اشکال را از دو راه می‌توان حل کرد و هرکدام از این دو راه را که

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹۴

اختیار کنیم، مشکل فوق بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی، حل شده و استدلال مستدل به این راه تمام می‌شود. یعنی ما می‌توانیم این را به عنوان یک دلیل در مقابل قائل به امتناع قرار دهیم، چون قائل به امتناع هیچ راه حلی برای این مشکل نمی‌تواند ارائه کند. راه اول: اگر ما مبنای خودمان را اختیار کرده و مطلق و مقید را- مانند عموم و خصوص من وجه- داخل در محل نزاع بدانیم، برای حل اشکال می‌گوییم: «صوم روز عاشورا، به عنوان این که صوم است، مستحب و به عنوان این که مقید به روز عاشورا است، متعلق نهی تنزیهی کراهتی واقع شده است». راه دوم: اگر ما از مبنای خودمان عدول کرده و- همانند صاحب فصول رحمه الله- بگوییم: محل نزاع اختصاص به جایی دارد که نسبت بین دو عنوان عموم و خصوص من وجه باشد و مورد عموم و خصوص مطلق از محل نزاع خارج و اجتماع امر و نهی در آن ممتنع است» در این صورت نیز راهی برای حل اشکال وجود دارد که این راه مبتنی بر یک مقدمه است. مقدمه: بنی امیه «لعنهٔ اللّه علیهم اجمعین» برای روز عاشورا احترام خاصی قائل بودند و آن را به عنوان عید و مبارک می‌دانستند[۳۲۳] و آثاری برآن مترتب می‌کردند. یکی از آثار این بود که روز عاشورا را به شکرانه موفقیت خیالی خود[۳۲۴] روزه می‌گرفتند. و نیز ما یحتاج سال خود را در این روز تهیه می‌کردند و نظافت و خضاب کرده، لباس نو می‌پوشیدند و به دید و بازدید همدیگر می‌رفتند و سایر برنامه‌های اعیاد را در این روز انجام می‌دادند. از سوی دیگر ملاحظه می‌کنیم که نه تنها از نظر ائمه علیهم السلام و از نظر فقهای ما روزه روز عاشورا مکروه است و ائمه علیهم السلام مداومت بر ترک آن داشته‌اند بلکه احکام فقهی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹۵

دیگری نیز در ارتباط با روز عاشورا وجود دارد که از جمله آنها کراهت کسب و تجارت در روز عاشورا است. با ملاحظه مجموع این مسائل درمی‌یابیم که آنچه در روز عاشورا محکوم به کراهت است، عبارت از «تشبه به بنی امیه» است و تشبه، عنوانی قصدی نیست، کسی که این گونه اعمال را در روز عاشورا انجام بدهد، خواه‌ناخواه تشبه به بنی امیه پیدا کرده است و کسی نمی‌تواند ادعا کند من با انجام این اعمال قصد تشبه به بنی امیه نداشته‌ام. همان‌طور که اگر مردی لباس زنانه بپوشد، تشبه به زنان پیدا کرده است، حتی اگر چنین قصدی هم نداشته باشد. بنابراین «لاـ تصم یوم العاشور» مانند «لاـ تصل فی مواضع التهمهٔ» است. در «لا تصلّ فی مواضع التهمهٔ» آنچه حقیقتاً متعلق نهی واقع شده «بودن در موضع تهمت» است و صلاهٔ به عنوان این که مصداق «بودن در موضع تهمت» قرار گرفته، متعلق نهی واقع شده است. در ما نحن فیه نیز متعلق نهی- حقیقتاً- عبارت از «تشبه به بنی امیه» است و روزه روز عاشورا به عنوان این که مصداق «تشبه به بنی امیه» قرار گرفته، متعلق نهی واقع شده است. در نتیجه ما در اینجا دو عنوان داریم: یکی عنوان «صوم مطلق» است که در غیر ماه رمضان و غیر عیدین محکوم به استحباب است و دیگری عنوان «تشبه به بنی امیه در روز

عـاشورا» است که این هم عنوان مطلقی است. گاهی این عنوان در ضـمن صوم، گاهی در ضـمن ذخیره ما یحتاج سال در آن روز و گـاهی در ضـمن امور دیگر تحقق پیـدا می‌کنـد. نسبت بین این عنوان و عنوان صوم، عموم و خصوص من وجه است. نکته: این راه حـل، دلیـل دیگری برای قول به جواز اجتمـاع امر و نهی است و مـا می‌توانیم آن را در مقابـل مرحوم آخونـد ارائه نمـاییم. ایشان از طرفی قائـل به تضـاد بین احکـام می‌باشـند و از طرفی اجتمـاع امر و نهی، اسـتحباب و کراهت و امثال این‌ها را جایز نمی‌داننـد. ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما در مورد «صوم روز عاشورا» چه پاسخی دارید؟

در «صوم روز عاشورا» از طرفی مسأله استحباب مطرح است و از طرفی نهی تنزیهی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹۶

کراهتی به آن تعلق گرفته است. شـما گر چه از راه مطرح کردن مستحبین متزاحمین وارد شدید ولی بالاخره نتوانستید راه حلی برای نهی تنزیهی پیدا کنید. لذا ما این راه را دلیل محکمی در مقابل قائل به امتناع قرار می‌دهیم و قائل به امتناع نمی‌تواند راهی برای فرار از این اشکال پیدا کند.

تبصره‌ای در ارتباط با عنوان محل نزاع

تا اینجا ما به این نکته رسـیدیم که اجتماع امر و نهی جایز است و ادله قائلین به امتناع، دارای مناقشه است. ولی نکته‌ای را بایـد مورد توجه قرار دهیم و آن نکته این است که ما در مقـدمات بحث اجتماع امر و نهی و مباحث بعـد از آن بر این مطلب تأکیـد داشتیم که محـل نزاع مـا در بـاب اجتمـاع امر و نهی، در ارتباط با «تکلیف محال» است نه «تکلیف به محال». و می‌گفتیم: «در جایی که مکلف به، محال باشـد- مثل جایی که مندوحه وجود نداشته باشد- ابتداءً تکلیف به محال تحقق دارد و به دنبال آن، «تکلیف محال» تحقق پیـدا می‌کنـد ولی بحث مـا در مسـئله اجتمـاع امر و نهی در ارتبـاط بـا آن «تکلیف محال» ی است که محال بودن آن از ناحیه عـدم مقدوریت مکلف پیش نیامده باشد و به عبارت دیگر: بحث ما در «تکلیف محال» بلاواسطه است نه در «تکلیف محال» با واسطه، که محالیت آن به واسـطه محال بودن مکلف به باشد». اکنون می‌گوییم: همه این حرف‌ها بنا بر مبنای ثبوت تضاد بین احکام است. ولی ما که مسأله تضاد بین احکام را انکار کردیم، بایـد بگوییم: محل نزاع ما در «تکلیف محال» نیست، برای این که تکلیف محال، روی مبنـای تضاد بین امر و نهی است و زمانی که ما تضاد را نپـذیریم، نه تنها در عنوانین متصادقین بلکه حتی عنوان واحـد هم اگر متعلق بعث و زجر واقع شود،[۳۲۵] «تکلیف محال» بدون واسطه- که ناشی از تضاد

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹۷

بین بعث و زجر باشـد- لازم نمی‌آیـد، بلکه تکلیف محـال با واسـطه- از ناحیه عـدم قـدرت بر مکلف به، یعنی ایجاد و ترک شـیء واحد- لازم می‌آید.

تذییل مسأله اجتماع امر و نهی

اشاره

اگر کسی به سوء اختیار خودش- یعنی بدون اضطرار و اجبار از طرف کسی- وارد دار غصبی شد،

بدون اشکال، کار حرامی انجام داده است، چون با اراده و اختیار و توجه چنین کاری را انجام داده است. ولی بحث در این است که

در این صورت آیا خروج از دار غصبی چه حکمی دارد؟ قبل از این که اقوال مسئله را مورد بررسی قرار دهیم باید توجه داشته باشیم که: اولًا: خروج از دار غصبی هم- مانند دخول در آن- تصرف در دار غصبی و حرام است. ثانیاً: چنین شخصی چاره‌ای جز خروج از این دار ندارد و راه منحصر به فرد تخلص از حرام، این است که چنین تصرفِ خروجی را انجام دهد، زیرا باقی ماندن او در مکان غصبی مستلزم این است که هر لحظه حرام جدیدی مرتکب شده باشد. و برفرض که در آنجا باقی بماند، بالاخره برای تخلص از حرام ناچار است این تصرف خروجی را انجام دهد. ثالثاً: اضطراری که این شخص نسبت به خروج دارد، به سوء اختیار است،[۳۲۶] زیرا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹۸

فرق است بین خروج کسی که با اختیار داخل دار غصبی شده و خروج کسی که او را بدون اختیار وارد در دار غصبی کرده‌اند. خروج چنین شخصی، اگرچه اضطراری است ولی به سوء اختیار او نیست. رابعاً: تخلّص از حرام، منحصراً به این خروج حاصل می‌شود و راه دیگری برای تخلّص از حرام و عدم ادامه حرام برای او وجود ندارد. با توجه به عناوین فوق، آیا خروج این شخص از دار غصبی چه حکمی دارد؟

اقوال در مسئله

اشاره

در اینجا شش قول وجود دارد[۳۲۷]: قول اول: این قول مبتنی بر جواز اجتماع امر و نهی است و می‌گوید: «خروج از دار غصبی، همانند صلاهٔ در دار غصبی است، یعنی وجوب و حرمت در مورد آن اجتماع پیدا کرده‌اند». این قول را بعضی از بزرگان اصولیین عامّه اختیار کرده‌اند و صاحب قوانین رحمه الله نیز آن را پذیرفته و به اکثر متأخرین، بلکه ظاهر فقهاء نسبت داده است.[۳۲۸] معنای ابتنای این قول بر جواز اجتماع امر و نهی این است که کسی می‌تواند این قول را در اینجا اختیار کند که در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز شده باشد و اگر در آنجا قائل به امتناع شده باشد، اینجا نمی‌تواند خروج را هم مأمور به و هم منهی عنه بداند و کسی که در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز شد، لازم نیست در اینجا ملتزم به اجتماع وجوب و حرمت شود، بلکه ممکن است در اینجا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۳۹۹

بگوید: «ما دو حکم نداریم تا بحث کنیم که آیا اجتماع پیدا می‌کنند یا اجتماع پیدا نمی‌کنند؟» قائل به جواز اجتماع امر و نهی نمی‌گوید: «همه جا امر و نهی وجود دارد و مجتمع می‌شوند». بلکه می‌گوید: «جایی که امر و نهی وجود داشته باشد، می‌توانند مجتمع شوند» ولی ممکن است در جایی امر وجود نداشته باشد، در اینجا قائل به جواز اجتماع امر و نهی، از جانب خودش «امر» ی درست نمی‌کند و بگوید: «امر و نهی در اینجا اجتماع پیدا کرده‌اند». قول دوم: چیزی جز امر وجود ندارد، پس خروج از دار غصبی فقط به عنوان مأمور به است. قول سوم: خروج، از یک طرف به عنوان مأمور به است و از طرف دیگر، نهی فعلی منجز ندارد ولی در عین حال آثار نهی برآن مترتب است، یعنی عنوان عصیان و مخالفت در کار است و استحقاق عقوبت مطرح است. قول چهارم: خروج از دار غصبی، نه مأمور به است و نه منهی عنه. قول پنجم: چیزی جز نهی وجود ندارد، پس خروج از دار غصبی فقط به عنوان منهی عنه مطرح است. و معنای این که منهی عنه است این است که یک نهی فعلی منجز به آن تعلق گرفته است. بنابراین قول، خروج از دار غصبی نیز مانند دخول در دار غصبی است. همان‌طور که در مورد دخول، چیزی جز نهی فعلی منجز مطرح نیست، در مورد خروج هم همین‌طور است و اضطرار نمی‌تواند جلوی تعلق نهی را بگیرد. قول ششم: مرحوم آخوند معتقد است که

این خروج نه مأمور به است و نه نهی فعلی منجز دارد بلکه منهی عنه است اما نه به نهی فعلی- که الآن که در وسط خانه است گریبان او را بگیرد- بلکه این شخص، قبل از این که وارد خانه شود، دو نهی نسبت به او وجود داشت: یکی در ارتباط با دخول و دیگری در ارتباط با خروج. وقتی داخل خانه شد، نهی از خروج- به جهت اضطراری که پیدا کرده- ساقط شده است ولی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰۰

در عین حال، چون قبلًا نهی از خروج وجود داشته است، اثر آن- یعنی استحقاق عقوبت- برآن مترتب می‌شود.

بررسی اقوال شش‌گانه

اشاره

قول اول و دوم و سوم در این جهت مشترک بودند که پای امر را به میان می‌آوردند. ما باید ببینیم آیا این «امر از کجا آمده و وجوبی که در ارتباط با خروج مطرح می‌شود چه وجوبی است؟ به عبارت دیگر: در مسأله «صلاهٔ در دار غصبی» ما متکی به دو دلیل بودیم: دلیل «أقیموا الصلاهٔ»، که بر وجوب صلاهٔ دلالت می‌کرد، و دلیل «لا تغصب»، که بر حرمت غصب دلالت می‌کرد. اما در مسأله «خروج از دار غصبی»، دلیل بر وجوب چیست؟ و آیا این وجوب، وجوب نفسی است یا وجوب غیری؟ آیا می‌توان گفت: «خروج از دار غصبی، وجوب نفسی دارد»؟ روشن است که ما آیه یا روایتی نداریم که دلالت بر تعلّق وجوب به عنوان «خروج از دار غصبی» بنماید. و نیز اجماعی بر این معنا قائم نشده که «خروج از دار غصبی»- با همین عنوان و مفهوم- یکی از واجبات است. آنچه در این زمینه وجود دارد، روایت معروف «لا یحلّ لأحدٍ أن یتصرّف فی مال غیره بغیر إذنه»[۳۲۹] می‌باشد. در این روایت، ملاحظه می‌شود که «لا یحلّ» به معنای «حرام بودن» است و حرمت هم به عنوان «تصرف در مال غیر» تعلّق گرفته است.

حتی آن‌قدر مسئله دقیق است که نه تنها در ارتباط با خروج، بلکه در ارتباط با دخول هم ما دلیلی نداریم که «دخول در دار غصبی»- به عنوان دخول- را حرام کرده باشد، بلکه حرمت دخول، از باب مصداقیت آن برای «تصرف در مال غیر» است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰۱

بدیهی است که حرمت تصرف در مال غیر، ربطی به وجوب خروج از دار غصبی ندارد. بله، از یک راه می‌توان وجوب غیری را برای «خروج از دار غصبی» درست کرد و این راه مبتنی بر دو مبنای ذیل است که ما هیچ‌کدام از این دو مبنا را نپذیرفتیم: مبنای اول: «امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عامّ آن است». نتیجه این مبنا عبارت از «حرمت ترک واجب» خواهد بود. ما این مبنا را قبول نکردیم ولی اگر کسی چنین مبنایی را بپذیرد، در عکس آن نیز خواهد گفت: «نهی از شیء، مقتضی امر به ضدّ عامّ آن است». و این به معنای وجوب ترک حرام خواهد بود. در این صورت، وقتی تصرف در مال غیر، حرام باشد، ترک این تصرفْ واجب خواهد بود. مبنای دوم: «مقدّمه واجب، واجب است». ما این مبنا را نیز قبول نکردیم ولی اگر کسی آن را بپذیرد و مبنای اوّل را نیز قبول کند، با انضمام این دو مبنا می‌گوید: وقتی ترک تصرف در مال غیر، وجوب پیدا کرد، خروج از دار غصبی نیز واجب خواهد شد، زیرا خروج از دار غصبی به عنوان مقدّمه منحصره برای ترک تصرف در مال غیر است و مقدّمه واجب هم واجب است. بنابراین اگر کسی هر دو مبنای فوق را بپذیرد می‌تواند یک وجوب غیری برای خروج از دار غصبی درست کند. ولی اگر کسی حتی یکی از دو مبنای فوق را نپذیرد نمی‌تواند وجوب را ثابت کند، چه رسد به ما که هیچ‌یک از دو مبنا را قبول نکردیم. در نتیجه در اینجا به هیچ عنوان نمی‌توان وجود امر- آن‌هم امر نفسی که قائل به جواز معتقد است- را ثابت کرد، پس قول اول و دوم و سوم- از اقوال شش‌گانه- کنار می‌رود و سه قول دیگر باقی می‌ماند. ظاهر این است که ما باید قول پنجم را اختیار کرده بگوییم: «نهی منجز فعلی به خروج از دار غصبی تعلّق گرفته و اضطرار هم نمی‌تواند آن نهی را بر طرف کند». دلیل ما، مطلبی اساسی است که امام خمینی

رحمه الله مطرح کرده و ثمرات مهمّی برآن مترتب

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰۲

کرده‌اند و ما نیز در بعضی از مباحث گذشته از آن استفاده کردیم.[۳۳۰] و در اینجا لازم می‌دانیم این مطلب اساسی را مطرح نماییم:

استفاده از کلام امام خمینی رحمه الله:

بحثی در اصول مطرح است که آیا خطابات عامّه، انحلال پیدا می‌کند به خطابات متعدّد- به عدد افراد مکلّفین- یا انحلال پیدا نمی‌کند؟ در خطابات شخصیّه و تکالیفی که متوجه اشخاص- با خصوصیات آنان- می‌شود، شرایطی وجود دارد که ما نمی‌توانیم شرطیت آن شرایط را در این گونه خطابات انکار کنیم. مثلًا اگر مولایی عرفی نسبت به عبد خاصّی تکلیف «ادخل السوق و اشتر اللّحم» را صادر کند،[۳۳۱] اگر این تکلیف بخواهد گریبان این عبد را بگیرد- به گونه‌ای که در صورت مخالفت، مولا بتواند او را مؤاخذه کند و استحقاق عقوبت پیدا کند- چند شرط باید وجود داشته باشد: ۱- مکلّف، علم به این تکلیف پیدا کند، و الّا قاعده «قبح عقاب بلابیان» می‌گوید:

مولا حقّ مؤاخذه ندارد. ۲- مکلّف به، مقدور برای مکلّف باشد و الّا معنا ندارد که این تکلیف گریبان او را بگیرد. ۳- مکلّف اضطرار به ترک این مأمور به نداشته باشد و الّا تکلیف نمی‌تواند گریبان او را بگیرد. این‌ها شرایط عامّه‌ای است که در لسان فقهاء مشهور است ولی ما شرط چهارمی نیز مطرح کرده و معتقدیم که اگر غرض مولا از امر و نهی عبارت از انبعاث و انزجار

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰۳

مکلّف باشد،[۳۳۲] چنانچه مولا- بداند که این مکلّف، تحت تأثیر امر و نهی او قرار نمی‌گیرد، امر و نهی او از نظر عقلاء صحیح نیست. مؤیّد ما برای این حرف مطلبی است که مرحوم شیخ انصاری در مسأله «ابتلاء به اطراف علم اجمالی» مطرح می‌کند.

ایشان می‌فرماید: «هر تکلیفی- هرچند ظاهراً قیدی ندارد- قیدی به همراه آن می‌باشد و آن، قیدِ «ابتلاء» است. وقتی مولا می‌گوید: «لا تشرب الخمر»، معنایش این است که «آن خمری که مورد ابتلای توست، شُربش حرام است». اما خمری که در اقصی نقاط عالم است و مورد ابتلای ما نیست، معنا ندارد که مولا ما را از شرب آنها نهی کند، زیرا تعلّق نهی به شیء غیر مورد ابتلاء، مستهجن است». ما می‌گوییم: اگر چنین چیزی مستهجن است، در جایی که ما یقین داشته باشیم مکلّف تحت تأثیر امر و نهی ما قرار نمی‌گیرد نیز امر و نهی او- به غرض انبعاث و انزجار- مورد قبول عقلاء نخواهد بود. اما در خطابات عامّه، مثل «أقیموا الصلاهٔ» آیا انحلال وجود دارد؟ یعنی آیا این خطابات، با وجود این که عام هستند، انحلال به خطابات متعدد- به تعدّد مکلفین از وقت نزول آیه تا قیامت- پیدا می‌کنند، به گونه‌ای که گویا خداوند متعال همه مکلفین را در صف واحدی قرار داده و نسبت به یکایک آنان خطاب «أقم الصلاهٔ» را مستقلًا مطرح کرده است؟ اگر چنین چیزی در کار باشد، همه خطابات عامّه به خطابات شخصیّه رجوع پیدا می‌کند و شرایط معتبر در خطابات شخصیه در مورد آنها مطرح خواهد شد. و در این صورت، با توجه به شرط چهارمی که ما برای خطابات شخصیه مطرح کردیم، مشکل پیش می‌آید. زیرا در این صورت ما باید ملتزم شویم که کفّار و عصاهٔ- هرچند کافر نباشند- مورد توجه تکلیف نیستند، چون تردیدی نیست که این تکالیف برای غرض انبعاث و انزجار می‌باشند و خداوند متعال هم می‌داند که این گونه افراد به تکالیف عمل نمی‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰۴

واقعیت این است که خطابات عامّه دارای شرایط خاصّی بوده و نباید آنها را با خطابات شخصیّه مقایسه کرد. و در خطابات عامّه، انحلال وجود ندارد. اگر کسی وارد مجلسی شود و به صورت عامّ بگوید: «فردا در فلان مجلس شرکت کنید»، آیا شخصی که

قدرت برای شرکت در آن مجلس ندارد، در مقابل این خطاب چه عکس‌العملی نشان می‌دهد؟ روشن است که او نمی گوید: «خطاب شامل حال من نشده است» بلکه می گوید: «من عذر دارم»، در حالی که اگر انحلال در کار بود باید می گفت: «این خطاب شامل حال من نیست زیرا قدرت انجام تکلیف را ندارم». ما نیز با مراجعه به وجدان خودمان و آن جهت عقلایی که در ارتباط با امر و نهی در وجود ما ارتکاز دارد وقتی با چنین خطاب عامّی برخورد می کنیم، افراد غیر قادر را معذور می‌دانیم نه این که تکلیف شامل حال آنها نباشد. بنابراین در خطابات عامّه لازم نیست همه افراد مخاطبین شرایط توجّه تکلیف- یعنی قدرت، اطاعت و علم به تکلیف- را دارا باشند، بلکه همین مقدار که کثیری از آنها شرایط را دارا باشند برای صحت صدور خطاب عام- و شمول آن نسبت به غیر قادر، غیر مطیع و غیر عالم- کفایت می کند. در حالی که اگر ما قائل شویم که خطابات عامّه انحلال پیدا می کند و در ارتباط با هر مکلّفی شرایط خاصّ خودش باید ملاحظه شود، لازم می‌آید که تکلیفْ- از همان ابتدا- نتواند متوجّه غیر قادر و غیر عالم و نیز کسی که مولا علم به عصیان او دارد، بشود.

شواهد دیگر بر عدم انحلال تکالیف عامّه

غیر از جنبه ارتکازی عقلایی که در ما وجود دارد، شواهد دیگری نیز بر عدم انحلال تکالیف عامّه وجود دارد: شاهد اوّل: اگر واجبی مشروط به شرطی باشد و ما شک کنیم که آیا آن شرط تحقّق پیدا کرده یا نه؟ این شک، به شکّ در خود وجوب برگشت می کند و شکّ در وجوب، مجرای اصالهٔ البراءهٔ است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰۵

مثلًا در «إن جاءک زیدٌ فأکرمه»، اگر در مورد مجیء زید شک کردیم، این شک، به شک در وجوب اکرام برگشت کرده و اصالهٔ البراءهٔ پیاده می‌شود. بر این اساس کسانی که در خطابات عامّه قائل به انحلال هستند و مسئله قدرت و علم و سایر جهات را به عنوان شرط مطرح می کنند، اگر در مورد یک خطاب عمومی، کسی شک کند که آیا قدرت بر انجام مأمور به دارد یا نه؟ طبق قاعده باید اصالهٔ البراءهٔ را جاری کند، چون شک در تحقّق شرط تکلیف، به شک در خود تکلیف برگشت کرده و شک در تکلیفْ مجرای اصالهٔ البراءهٔ است. در حالی که مشهور در مورد شک در قدرت، اصالهٔ الاحتیاط را مطرح می کنند و می گویند: «کسی که شک در قدرت دارد، واجب است احتیاط کند». چه فرقی بین شک در قدرت و شک در مجیء زید در مثل «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» وجود دارد که در یکی اصالهٔ الاحتیاط و در دیگری اصالهٔ البراءهٔ را پیاده می کنند؟ راهی غیر از این نیست که ما مسئله قدرت را از شرطیت خارج کرده و بگوییم:

«تکالیف عامّه، شامل غیر قادر هم می‌شود ولی عجز او مانع از این است که استحقاق عقوبت گریبان او را بگیرد» و با احراز اصل تکلیف و شک در وجود مانع، نمی‌توان اصالهٔ البراءهٔ را جاری کرد، بلکه اینجا جای اصالهٔ الاحتیاط است. و جریان اصالهٔ الاحتیاط، جز با قول به عدم انحلال سازگار نیست، زیرا بنا بر قول به انحلال باید اصالهٔ البراءهٔ را جاری کرد چون در صورت انحلال، هریک از افراد مکلفین، تکلیف مستقلی داشته و در خطابات شخصیّه، قدرتْ یکی از شرایط تکلیف است و شک در قدرت، منجرّ به شک در اصل مشروط- یعنی تکلیف- شده و اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود. شاهد دوّم: اگر کسی در جمیع وقت یک نماز، در خواب بود، از نظر فقهی قضای نماز بر او واجب است، در حالی که اگر ما قائل به انحلال شویم باید بگوییم: «کسی که در جمیع وقت، نائم است، تکلیفْ نمی‌تواند به او توجّه پیدا کند و اداء نماز، برای او واجب نمی‌باشد چون نائم را نمی‌توان مخاطب به خطاب شخصی نمود، پس «اقض ما فات» هم نمی‌تواند گریبان او را بگیرد، چون چیزی از او فوت نشده است تا قضایش بر او واجب باشد».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰۶

بنا بر این، حکم به وجوب قضا راهی جز قول به عدم انحلال ندارد. پس «أقیموا الصلاهٔ» به عنوان یک خطاب عام شامل نائم و غیر

نـائم می‌شود ولی نائم، در این جهت که نماز در وقت از او فوت شـده، معـذور است امّا بالاخره صـلاهٔ از او فوت شـده و بایـد قضاء کنـد. اشـکال: اگر کسـی که اداء بر او واجب نبوده، قضاء هم برایش واجب نیست، پس چرا حائض بایـد صوم خود را قضا کنـد؟ با این که صوم در ایـام حیض بر او واجب نبوده، بلکه حرام بوده است. جواب: در مورد صوم حائض، دلیل خاصّ داریم و در آن دلیل عنوان «فوت» مطرح نیست تـا از آن عنوان، وجوب اداء اسـتفاده شود، امّـا در بـاب نـائم این گونه نیست بلکه دلیل عام «اقض ما فات کمـا فـات» دلالـت بر وجوب قضا می‌کنـد و معنایش این است که صـلاهٔ از نائم فوت شـده است و فوت، جز با توجه تکلیف به اداء نمی‌توانـد تحقّق پیـدا کند. شاهد سوم: شـیخ انصاری رحمه الله در کتاب فرائد الاصول در مسأله تنجیز علم اجمالی می‌فرماید: «یکی از شـرایط منجّزیت علم اجمالی این است که طرفین علم اجمالی مورد ابتلای مکلّف باشـند و الّا اگر انسان علم اجمالی پیدا کرد که یا این مایعی که نزد اوست خمر است و یا مایعی که در اقصـی نقاط عالم نزد فلان شخص وجود دارد خمر است، چنین علم اجمالی اثری ندارد، زیرا طرفین آن، مورد ابتلای مکلّف نیستند و شرط منجّزیت علم اجمالی و لزوم احتیاط این است که طرفین علم اجمالی باید مورد ابتلای مکلّف باشـند، دلیل بر این مطلب این است که تکالیف تحریمی- اگرچه ظاهراً قیدی نداشـته باشـند ولی در واقع- قیـدی همراه آنهـاست و آن قیـد این است که منهی عنه در آنهـا بایـد مورد ابتلای مکلّف باشـد و الّـا اسـتهجان لـازم می‌آیـد». این فرمـایش مرحوم شـیخ انصاری در مورد تکالیف شخصـیّه درست است. و اگر ما تکالیف عامّه را منحل به خطابات شخصـیّه بـدانیم، حق با شیخ انصاری رحمه الله است. ولی اگر ما قائل به عدم انحلال شدیم، ابتلاء و عدم ابتلاء را باید در ارتباط با مجموع

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰۷

مخـاطبین مطرح کنیم. بله اگر تکلیـف تحریمی عـام- که به گروهی از مکلّفین تعلّق گرفته است- مـورد ابتلـای هیچ‌کـدام از آنـان نباشـد، چنین تکلیفی مسـتهجن خواهـد بود. و هم چنین است اگر مورد ابتلـای اکـثر آنـان نباشـد. امّـا اگر چیزی مورد ابتلـای اکـثر مکلّفین باشد، تکلیف تحریمی عام نسـبت به همه مکلفین، هیچ‌گونه اسـتهجانی ندارد. اگر مجموعه‌ای صدنفری وجود داشـته باشـد که شـرب خمر مورد ابتلـای اکثر آنـان است، چه مـانعی دارد که همه آنـان را- به نحو خطـاب عـام- مخـاطب به «لا تشـربوا الخمر» بنماینـد بـدون این که مسأله ابتلاء هم مطرح باشـد. مؤیّد این مطلب این است که حتی کسانی که پای قدرت و علم و امثال این‌ها را در تکـالیف بـاز کرده‌انـد، ابتلـاء را به عنوان یکی از شـرایط عـامّه تکـالیف تحریمیه مطرح نکرده‌انـد، در حـالی که که در تکالیف شخصـیّه قیـد ابتلاء مطرح است و اگر چنین قیـدی در کار نباشـد، استهجان لازم می‌آیـد. علّت این که ابتلاء را مطرح نکرده‌اند این است که در تکـالیف عـامّه نبایـد حـال تک‌تـک افراد را ملاحظه کرد، بلکه کسـی که مکلّف به مورد ابتلایش نیست، هم داخل در دایره تکلیف است. و نتیجه دخول او در دایره تکلیف، در مسأله علم اجمالی ظاهر می‌شود. اگر مکلّف علم اجمالی پیـدا کرد که یا این مـایع نزد او خمر است یـا آن مـایعی که در اقصـی نقـاط عـالم نزد فلان شـخص وجود دارد خمر است، این علم اجمالی برای او منجّز تکلیف است، زیرا- به لحاظ این که تکلیف عمومی است و انحلالی در کار نیست- ابتلاء شـخص این مکلّف نقشـی در توجه تکلیـف به او نـدارد. شاهـد چهـارم: اگر در مـورد خطابـات عـامه قائـل به انحلـال شویم، بایـد همـان‌طور که این مسـئله را در مورد خطابـات تکلیفیه عـامه پیـاده می‌کنیم، در مورد خطابـات وضـعیّه عـامّه نیز بتوانیم پیاده کنیم. در این صـورت مسأله ابتلاء که مرحوم شـیخ انصاری در مورد خطابات شخصـیه مطرح می‌کرد در اینجا نیز جریان پیدا خواهد کرد. یعنی همان‌طور که نمی‌توانیم نسـبت به خمری که مورد ابتلای مکلّف نیست، خطاب «اجتنب عن

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰۸

ذلـک الخمر» را متوجّه او بنماییم، نسـبت به نجاستی که مورد ابتلای مکلّف نیست، هم نمی‌توانیم خطاب «اجتنب عن ذلک النجس» را متوجه او بنماییم. زیرا نجاست، اگرچه یک حکم وضعی و مستقل است و تابع احکام تکلیفی نمی‌باشد، ولی در عین حال، احکام وضـعیّه به عنوان موضوع برای احکـام تکلیفیه می‌باشـند و اگر جـایی مـا ملاحظه کنیم که هیـچ‌گونه حکم تکلیفی مترتب نمی‌شود،

جعل حکم وضعی هم مستلزم لغویت خواهد بود.[۳۳۳] از اینجا معلوم می‌شود که وقتی شارع مقدس حکم وضعی نجاست را برای خمر جعل می‌کند، یک یک افراد مکلّفین و شرایط آنان را در نظر نمی‌گیرد، بلکه مسئله را به صورت عام مطرح می‌کند و در تکالیف عامه- همان‌طور که گفتیم- قید ابتلاء مطرح نیست. همان‌طور که «اجتنبوا عن الخمر» حکم عامّی است، «الخمر نجس» نیز حکم عامی است و اگر انحلال را مطرح نکنیم، هم حکم تکلیفی آن صحیح است و هم حکم وضعی آن. ولی اگر انحلال مطرح شود، در مورد حکم وضعی، لغویت پیش می‌آید، در حالی که هیچ فقیهی در مسأله حکم وضعی قائل به تفصیل نشده است. در ذهن ما هم- به عنوان متشرّعه- این معنا ارتکاز دارد که در مورد «الخمر نجس» نمی‌گوییم: «خمرهای مورد ابتلای ما نجس است و خمری که از دایره ابتلای ما خارج است، نجس نیست». همان گونه که در مورد احکام وضعیه چنین تفصیلی داده نمی‌شود و قید ابتلاء در آنها نقشی ندارد، در احکام تکلیفیه نیز همین‌طور است. بنا بر این چاره‌ای نداریم جز این که حساب احکام عامّه- تکلیفی و وضعی- را از خطابات شخصیه جدا کنیم و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۰۹

انحلال را در مورد آنها مطرح ننماییم. لذا در جمیع مواردی که- در مورد خطابات عامّه- تکلیف را نفی می‌کنیم، واقعش این است که تکلیفْ وجود دارد ولی مکلّف- در ارتباط با مخالفت با آن تکلیف- معذور است. به‌همین‌جهت در مورد دلیل برائت عقلیه، مسأله قبح عقاب بلابیان را مطرح می‌کنند نه «قبح تکلیف بلابیان» را. از اینجا معلوم می‌شود که «بیان» در صحت عقوبت و عدم معذوریت نقش دارد، اما در اصل توجه تکلیف نقشی ندارد. عالم، جاهل، عاجز، قادر، مضطرّ و مختار، همه مکلّفند ولی جاهل، عاجز و مضطرّ، در مخالفتْ معذورند، هم عقلًا و هم شرعاً. و نیز کسی که در تمام وقت نماز نائم بوده و نماز او ترک شده، معذور است، نه این که این گونه افراد مکلّف نباشند. در حالی که اگر تکلیف شخصی مطرح بود، نائم را نمی‌توان به آن مکلّف کرد.[۳۳۴] رجوع به اصل بحث: اکنون که از بیان این مسأله اساسی فارغ شدیم، به اصل بحث برمی‌گردیم و نتیجه مسأله فوق را در آن پیاده کرده می‌گوییم: کسی که با اختیار و اراده و توجه وارد دار غصبی شده و عالم به حرمت غصب است، اگرچه نسبت به خروج از دار غصبی حالت اضطرار برای او پیش می‌آید و چاره‌ای جز خروج ندارد ولی آن اضطراری برای او معذوریت می‌آورد که به سوء اختیار او نباشد. و اضطراری که به سوء اختیار باشد، نه عقلًا و نه شرعاً نمی‌تواند برای انسان معذوریت بیاورد. بنابراین خروج از دار غصبی نه روی جهت یک خطاب شخصی بلکه روی عنوان «لا یحلّ لأحد أن یتصرف فی مال غیره بغیر إذنه»[۳۳۵]- که یک حکم عام است- برای او حرام خواهد بود و همان‌طور که از نظر ورود، هیچ‌گونه معذوریتی در کار نیست، در مورد خروج نیز همین‌طور است. نه ورود- به عنوان ورود- حرام است و نه خروج- به عنوان خروج- حرام است، بلکه هر دو به عنوان این که مصداق «تصرف

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱۰

در مال غیر، بدون اذن او» هستند حرام می‌باشند. حکم حرمت، بر روی عنوان «تصرف در مال غیر بدون اذن او» رفته است و حکم هم به صورت کلّی است و خطاب به شخص نیست و انحلال هم پیدا نمی‌کند. اگر کسی این خطاب را مخالفت کند و برای مخالفت خودش عذری داشته باشد، استحقاق عقوبت ندارد ولی اگر عذری نداشته باشد، حکم حرمت به قوّت خودش باقی است و مسأله استحقاق عقوبت مطرح است. و ما معتقدیم این دلیل عامّ، هم شامل ورود وهم شامل خروج می‌شود و همان‌طور که این شخص در ورودش معذور نبوده، در خروج هم معذور نمی‌باشد و اضطراری که نسبت به خروج دارد، نمی‌تواند برای او معذوریتی ایجاد کند، چون این اضطرار به سوء اختیار او بوده است. خلاصه بحث خلاصه آنچه گفتیم این است که اگر ما سه مبنای ذیل را بپذیریم، نتیجه این می‌شود که فرقی بین دخول در دار غصبی و خروج از دار غصبی وجود ندارد و همان‌طور که دخول در دار غصبی- به عنوان «تصرف در مال غیر»- منهی عنه است و جز مسأله نهی چیزی وجود ندارد، خروج از دار غصبی هم همین‌طور

خواهد بود و چیزی جز مسأله نهی- آن‌هم نهی فعلی منجّز- در مورد آن وجود نخواهد داشت. و اضطراری که برای او پیش می‌آید، نمی‌تواند موجب معذوریت او شود تا- به گفته مرحوم آخوند- موجب سقوط نهی فعلی گردد، چون این اضطرار، به سبب سوء اختیار او بوده است. آن سه مبنا عبارتند از: ۱- امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نباشد و نهی از شیء هم مقتضی امر به ضدّ عام نباشد. ۲- مقدّمه واجب، واجب نباشد. ۳- خطابات عامّه، انحلال به خطابات شخصیّه پیدا نکنند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱۱

تکمیل بحث

اشاره

اگر ما از مبانی سه‌گانه فوق صرفنظر کرده و مقابل آنها را بپذیریم، آیا می‌توانیم بگوییم: «خروج از دار غصبی، همانند صلاهٔ در دار غصبی است و مسأله اجتماع امر و نهی در مورد آن مطرح است»؟ ابو هاشم [۳۳۶] و اتباعش معتقدند مسأله «خروج از دار غصبی» همانند مسأله «صلاهٔ در دار غصبی» بوده و امر و نهی در آن اجتماع پیدا کرده‌اند.[۳۳۷]

کلام مرحوم آخوند:

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: برفرض که ما در مسأله «اجتماع امر و نهی» قائل به جواز شویم، مسأله «خروج از دار غصبی» نمی‌تواند از مصادیق «اجتماع امر و نهی» باشد، زیرا در مسأله اجتماع امر و نهی، این مطلب بین قائلین به جواز و قائلین به امتناع مورد توافق بود که ما دو عنوان داریم: عنوان صلاهٔ، که متعلق امر واقع شده و عنوان غصب، که متعلق نهی واقع شده است. و اختلاف در سرایت و عدم سرایت هریک از امر و نهی از عنوان خود به عنوان دیگری بود.[۳۳۸] امّا در مسأله خروج از دار غصبی، ما دو عنوان نداریم، بلکه فقط عنوان خروج

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱۲

مطرح است و ابو هاشم و اتباعش می‌خواهند بگویند: «این خروج، هم متعلّق نهی قرار گرفته- چون تصرف در دار غصبی است- و هم متعلّق امر قرار گرفته، چون راه تخلّص از حرام منحصر به آن است». ما نحن فیه مثل مسأله «صلّ» و «لا تصلِّ» است و کسی در امتناع آن تردیدی ندارد. هرچند در علّت امتناع، اختلاف وجود داشت.

مرحوم آخوند- که قائل به تضادّ بین احکام بود- عقیده داشت، «صلّ» و «لا تصلِّ»، اجتماع ضدّین است و مثل این است که جسم واحد، در آنِ واحد، هم معروض بیاض باشد وهم معروض سواد. ولی ما که تضاد را انکار کردیم عقیده داشتیم که امتناع «صلّ» و «لا تصلِّ»، به جهت اجتماع ضدّین نیست، بلکه برای این است که مکلّف قدرت بر امتثال ندارد. و در حقیقت، تکلیف به محال است.[۳۳۹]

بررسی کلام مرحوم آخوند:

اشاره

به نظر ما اشکال مرحوم آخوند به ابو هاشم و اتباع او وارد نیست، و در مسأله «خروج از دار غصبی» تعدّد عنوان مطرح است و مسئله از مصـادیق مسأله اجتمـاع امر و نهی است، زیرا: اولّـا: همـان‌طور که در بحث‌های گذشـته مطرح کردیم، آنچه در روایات به عنوان موضـوع برای حرمت قرار گرفته، عنوان «تصـرف در مـال غیر» است و این عنوان نه تنهـا در ارتبـاط بـا «خروج از دار غصـبی» مطرح است بلکه حتّی در مورد «دخول در دار غصبی» که با اختیار و اراده انسان واقع شود نیز مطرح است و حرمت «دخول در دار غصبی» نیز از باب مصداقیت برای «تصـرف در مال غیر» است. همان گونه که حتی مسأله دار هم دخالت نداشته و آنچه دخالت دارد، عنوان «تصرف در مال غیر» است.

«دخول در دار غصبی» یک مصـداق آن و «خروج از دار غصبی»، مصـداق دیگر آن و باقی مانـدن در دار غصبی هم مصـداق دیگر آن می‌باشد. نه این که در اینجا سه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱۳

عنـوان وجـود داشـته باشـد. پس این چه حرفی است که مرحـوم آخونـد مطرح کرده و خروج را به عنـوان خروج، منهی عنه دانسـته است. خیر، هیـچ‌یک از دخول و خروج و بقاء، به عنوان خودشان متعلّق نهی نیسـتند بلکه به عنوان مصـداقیت برای «تصـرف در مال غیر» متعلّق نهی قرار گرفته‌انـد. ثانیـاً: وجوبی که در ارتبـاط بـا خروج مطرح است، وجوب مقـدّمی است. به این بیـان که ما از مبنای خودمان در مسأله ضـدّ و مسأله مقدّمه واجب عدول کرده و بگوییم: نهی از تصـرف در مال غیر، مستلزم وجوب ضدّ عامّ آن- یعنی ترک تصـرف- است و چون «خروج از دار غصبی» به عنوان مقدّمه منحصـره برای ترک تصـرف است پس خروج از دار غصبی هم واجب است. اکنـون ببینیم آیـا متعلَّق وجوب غیری در بـاب مقـدّمه واجب چیست؟ مثـال معروفی که در بـاب مقـدّمه واجب مطرح می‌شود این است که «نصب نردبـان، مقـدّمه برای بودن بر پشت بام است». در اینجا سه عنوان مطرح است: ۱- «وجود خارجی نصب نردبان». ۲- «مفهوم و ماهیت نصب نردبان». همان چیزی که وجود را به آن اضافه می‌کنیم. ۳- «مقدّمه بودن بر پشت بام». یعنی مولا «بودن بر پشت بـام» را واجب کرده و مـا بیـاییم بگوییم: متعلّق وجوب غیری عبـارت از «مقـدّمه بودن بر پشت بـام» است. این عنوان، عنـوانی غیر از «نصب نردبـان» است، شاهـدش این است که مـا وقـتی عنـوان «نصب نردبـان» را در ذهن خـود تصور می‌کنیم، عنوان «مقـدّمه بودن بر پشت بام» به ذهن ما نمی‌آیـد. آیا کـدام یک از این سه عنوان، متعلّق وجوب غیری قرار گرفته‌انـد؟ عنوان اوّل یعنی وجود خارجی نصب نردبان- نمی‌توانـد متعلّق وجوب قرار گیرد، زیرا در این صورت بایـد ابتـدا متعلَّق در خارج وجود پیـدا کرده و سپس تکلیف به آن تعلّق

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱۴

بگیرد و چنین چیزی در بـاب تکـالیف ممتنع است. همـان‌طور که تـا وقتی، جسم در خارج وجود پیـدا نکرده است، عروض بیاض و سواد برآن معنـا نـدارد. امّـا نسبت به عنوان دوم و سوم لازم است مثالی را مطرح کنیم: اگر در ادلّه بفرماینـد: «لا تشـرب الخمر لأنّه مسـکر»، با توجه به این که «العلّهٔ تعمّم الحکم» معنای «لا تشـرب الخمر لأنّه مسـکر» این می‌شود که حرمتْ اختصاص به شـرب خمر نـدارد بلکه شامـل مسـکرات دیگر هم می‌شود. حـال بحث این است که آیا متعلَّق حکم به حرمت چیست؟ ظاهر این است که وقتی حکمی را معلَّل به یـک علتی بنماینـد، متعلّق حکم عبـارت از همان علّت است. اگر ما غیر از خمر چهار مسـکر دیگر داشـته باشـیم، معنایش این نیست که در اینجا پنج حکم وجود دارد، بلکه ما یک حکم داریم و آن «المسکر حرام» است که یک مصداق آن خمر و مصـادیق دیگرش سـایر مسـکرات می‌باشـند. ایـن یـک مطلـب عرفی و عقلاـیی و ارتکـازی است. اینجـا هم همین حرف را پیـاده می‌کنیم. مـا یـک عنوان «نصب نردبـان» داریم و یـک عنوان «مقـدّمه بودن بر پشت بام» و اگر از ما سؤال شود: علّت وجوب «نصـب نردبان چیست؟ ما در پاسـخ آن، علّت را ذکر کرده ۳۴۰] می‌گوییم: «چون نصب نردبان مقـدّمه برای بودن بر پشت بام است و بودن بر پشت بام هم واجب است». پس وجوب مسـتقیماً روی عنوان مقـدّمه رفته و «نصب نردبان»، به عنوان مصداقیت، محکوم به وجوب

شده است و الّا «نصب نردبان» به عنوان خودش واجب نیست. ذکر این نکته لازم است که علّت در «الخمر حرام لأنّه مسکر» در کلام ذکر شده است ولی در «نصب نردبان واجب است چون مقدّمه واجب است» در کلام ذکر نشده و عقل آن را برای ما روشن می‌کند، زیرا- بنا بر قول به وجوب مقدّمه- وجوبی که عارض

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱۵

بر مقدّمه می‌شود، وجوب شرعی ولی ملازمه، ملازمه عقلیه است. و مسأله مقدّمه واجب، به عنوان یک مسأله عقلی مطرح است. طرفین وجوبْ شرعی، ولی نزاع در باب ملازمه مربوط به عقل است. وقتی عقل، حکم می‌کند و علّت را مسأله مقدّمیّت می‌داند، پیداست که متعلّق وجوب شرعی مقدّمی از نظر عقل، عبارت از عنوان «مقدّمهٔ الواجب» است. عقل می‌گوید: «من نمی‌دانم چه چیزی مقدّمه است و چه چیزی مقدّمه نیست، بلکه این شارع است که باید مشخص کند که- مثلًا- وضوء مقدمه صلاهٔ است، طهارت بدن و لباس مقدّمه نماز است. آنچه من درک می‌کنم این است که «مقدّمه صلاهٔ» به همین عنوان مقدّمیت معروض برای وجوب غیری و شرعی است. لذا این حرف مرحوم آخوند که در بحث مقدّمه واجب مطرح کرد و علّت عدم دخول اجزاء را در باب مقدّمه واجب این دانست که «در صورت دخول اجزاء در محلّ نزاع، لازم می‌آید که اجزاء، از طرفی وجوب نفسی پیدا کنند- چون در ماهیت ذی المقدّمه دخالت دارند- و از طرفی وجوب غیری پیدا کنند، چون به عنوان مقدّمه واجب مطرح می‌شوند. و نمی‌توان بین وجوب نفسی و وجوب غیری جمع کرد».[۳۴۱] قابل قبول نیست. ایشان در توضیح آن فرموده‌اند: در باب مقدّمه واجب، عنوان «مقدّمه» و عنوان «مقدّمه واجب»، وجوب غیری ندارد بلکه آنچه به عنوان مصداق برای این عنوان است و این عنوان، با حمل شایع برآن حمل می‌شود، متّصف به وجوب غیری است. گویا از مرحوم آخوند سؤال می‌شود: مگر وجوب غیری، به علّت مقدّمیّت نیست؟

ایشان گویا جواب می‌دهد: «بین حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی فرق وجود دارد. اگر مولا بگوید: «أکرم رجلًا عالماً» و «عالماً» را به عنوان قیدیت مطرح کند، معنایش این است که این قید در متعلّق تکلیف دخالت دارد، امّا در حیثیت تعلیلی این گونه نیست.

حیثیت تعلیلی سبب می‌شود که حکم روی حیثیت تعلیلی تمرکز پیدا نکند، بلکه حیثیت تعلیلی به عنوان واسطه‌ای است تا حکم را روی صاحب آن حیثیت بار کند».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱۶

کلام مرحوم آخوند سبب شده است که فرق بین حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی در اذهان رسوخ پیدا کند، در حالی که چنین فرقی نه از نظر عقلاء قابل قبول است و نه از نظر عقل. وقتی مولا می‌گوید: «لا تأکل الرمّان لأنّه حامض»، آنچه واقعاً و بدون واسطه متعلّق نهی شده، عبادت از «أکل الحامض» است، و «أکل الرمان» به عنوان مصداق برای «أکل الحامض» مطرح است، نه این که متعلّق نهی عبارت از «أکل الرمان» بوده و «حموضت» به عنوان واسطه باشد. در «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» نیز آنچه عرف می‌فهمد، این است که «مسکر»، متعلّق نهی است و خمر- به عنوان خمر بودن- نقشی در متعلّق نهی ندارد. بله، اگر شارع علّت را ذکر نمی‌کرد و فقط می‌فرمود: «لا تشرب الخمر» ما استفاده می‌کردیم که متعلّق نهی عبارت از نفس عنوان شرب خمر است. امّا وقتی خود شارع علّت را مطرح می‌کند و ما فهمیدیم که مسکریت، علّت است، دیگر چه معنا دارد که بگوییم: عنوان شرب خمر، مستقیماً متعلّق نهی قرار گرفته است؟ و در جایی- مثل مقدّمه واجب- که پای عقل در میان است، با توجه به این که عقلْ اهل تسامح نیست و با ذرّه‌بین دقیق مسائل را ملاحظه می‌کند، وقتی به عقل می‌گوییم: «چرا نصب نردبان وجوب غیری دارد؟»، می‌گوید: «چون مقدّمه برای «بودن بر پشت بام» است» در این صورت از نظر عقل عنوان «مقدّمه بودن بر پشت بام» متعلّق وجوب شرعی است و «نصب نردبان» به عنوان مصداق برای این مقدّمه است و به‌همین‌جهت ما- از روی تسامح- وجوب غیری شرعی را به آن نسبت می‌دهیم. و الّا متعلَّق حقیقی برای وجوب غیری شرعی عبارت از «مقدّمه واجب» است. با این بیان ما، پاسخ یک اشکال فقهی نیز داده می‌شود. بیان اشکال: اگر

ما در مسأله مقدّمه واجب، ملازمه را پذیرفتیم، در مورد آن دسته از مقدّمات واجب که جنبه عبادی دارند- مثل وضو و غسل و تیمم- اگر بخواهیم خود وضو و غسل و تیمم را متعلّق وجوب غیری بدانیم، با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا دلیلی نداریم که وضو یا غسل یا تیمّم را- به عنوان خودش- متعلّق وجوب غیری

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱۷

بدانیم.[۳۴۲] امّا اگر متعلّق وجوب را عبارت از «مقدّمه واجب» قرار دهیم، مشکلی وجود ندارد، زیرا- بنا بر قبول ملازمه- عقلْ حکم به وجود ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدّمه آن می‌کند. و در این صورت وضو و غسل و تیمم به عنوان مصادیق مقدّمه واجب، محکوم به وجوب خواهند بود. مؤیّد این مطلب این است که اگر ما واجبی را فرض کنیم که ده مقدّمه لازم دارد و هر مقدّمه‌ای هم عنوان خاص و اسم خاصّی دارد، آیا به خودمان اجازه می‌دهیم بگوییم: «اینجا، ده وجوب غیری به ده عنوان تعلّق گرفته است، وضو- با عنوانش- یک وجوب غیری دارد، طهارت ثوب با عنوانش یک وجوب غیری دارد ...»؟

خیر، بلکه عقل در اینجا یک حکم دارد و آن این است که «وقتی شارع مقدّس صلاهٔ را واجب کرد، مقدّمه آن‌هم واجب خواهد شد». یک حکم کلّ روی عنوان «مقدّمه واجب» رفته است ولی هر چیزی که بتواند مصداق برای این عنوان باشد، به عنوان مصداقیت، وجوب پیدا می‌کند. و این شارع است که باید مصادیق را برای ما بیان کند. در نتیجه فرقی بین حیثیات تقییدیه و حیثیات تعلیلیه وجود ندارد و متعلّق اصلی حکم در هر دو، نفس عنوان «علّت» است. و هرجا که علّتْ وجود پیدا کرد، باید حکم را پیاده کرد. خلاصه بحث: ابو هاشم و اتباع او می‌گفتند: «خروج از دار غصبی» هم مأمور به است و هم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱۸

منهی عنه و از مصادیق اجتماع امر و نهی است. مرحوم آخوند اشکال کرد که «خروج از دار غصبی» نمی‌تواند از مصادیق مسأله اجتماع امر و نهی باشد، زیرا در مسأله اجتماع امر و نهی، دو عنوان باید وجود داشته باشد، در حالی که در مسأله «خروج از دار غصبی» تنها یک عنوان وجود دارد. ما در پاسخ به مرحوم آخوند گفتیم: در مسأله «خروج از دار غصبی» هم- مانند صلاهٔ در دار غصبی- دو عنوان وجود دارد و این مسئله از مصادیق مسأله اجتماع امر و نهی است. عنوان «تصرف در مال غیر»، که محکوم به حرمت است و- بنا بر پذیرفتن مسأله ضدّ- «ترک تصرف در مال غیر»، واجب خواهد بود و- بنا بر پذیرفتن ملازمه در مقدّمه واجب- «مقدّمه ترک تصرف در مال غیر» نیز واجب خواهد بود. پس در واقع، عنوان واجب ما «مقدّمه ترک تصرف در مال غیر» است و خروج از دار غصبی به عنوان مصداق آن و محکوم به وجوب است. بنابراین، خروج- با عنوان خودش- نه مأمور به است و نه منهی عنه. ولی با عنوان تصرف در مال غیر، محکوم به حرمت و با عنوان مقدّمه ترک تصرف در مال غیر، محکوم به وجوب است. و مسأله «خروج از دار غصبی» داخل در مسأله «اجتماع امر و نهی» است. در نتیجه ما تا اینجا با قطع نظر از مبانی سه‌گانه خودمان اشکال مرحوم آخوند به ابو هاشم را نپذیرفته و مسأله «خروج از دار غصبی» را داخل در مسأله «اجتماع امر و نهی» دانستیم.

اشکال بر ابو هاشم و اتباعش:

این اشکال با توجه به یکی از مقدّماتی است که ما در ابتدای بحث «اجتماع امر و نهی» مطرح کردیم. آن مقدّمه این است که بعضی معتقد بودند «در محلّ نزاع در باب «اجتماع امر و نهی» قید مندوحه اعتبار دارد، یعنی محلّ نزاع جایی است که مکلّف

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۱۹

بتواند هم در دار غصبی نماز بخواند و هم در غیر دار غصبی». ما در آنجا گفتیم: «قید مندوحه، در حیث مورد بحث ما دخالتی ندارد. زیرا حیثِ مورد بحث ما در ارتباط با خود امر و نهی است نه در ارتباط با منهی عنه. ولی در عین حال، اگر جایی بخواهد مسأله اجتماع امر و نهی پیاده شود و عینیت پیدا کند، حتماً باید قید مندوحه وجود داشته باشد. به عبارت دیگر: قید مندوحه، در

حیثِ محلّ بحث دخالت نـدارد ولی در پیاده شـدن و عینیت یافتن امر و نهی در خارج، دخالت دارد، همان‌طور که شرایط دیگر تکلیف نیز باید وجود داشته باشد». بر این اساس به ابو هاشم و اتباع او می گوییم: شما می‌خواهید بگویید: «خروج از دار غصبی»، در خارج هم مأمور به است و هم منهی عنه»، در حالی که اینجا برای مکلّف قیـد مندوحه وجود ندارد. مکلّفی که وارد دار غصبی شد، اگرچه ورودش به سوء اختیار بوده و بر همین اساس، مستحق عقوبت است ولی الآن که داخل شده، راهی به جز خروج برای او باقی نیست- ماننـد کسـی که مجبور بود در دار غصبی نمـاز بخوانـد- و در اینجا راهی برای پیاده کردن مسأله اجتماع امر و نهی نیست. پس چیزی که ما نحن فیه را از مسأله «صلاهٔ در دار غصبی» جدا می کند، این است که در مسأله «صلاهٔ در دار غصبی» چون شرایط- که از جمله آنها وجود مندوحه است- وجود دارد، مانعی نیست که کسـی صلاهٔ در دار غصبی را هم مأمور به و هم منهی عنه بداند. در حالی که در مسأله «خروج از دار غصبی» مندوحه وجود ندارد و نمی‌توان مسأله اجتماع امر و نهی را در مورد آن پیاده کرد و در خـارج به آن عینیت بخشید. البته در مـورد صـلاهٔ در دار غصـبی، دو صـورت می‌تـوانیم فرض کنیم: وجـود منـدوحه و عـدم وجـود منـدوحه، ولی در مورد خروج از دار غصـبی، به هیـچ عنوان نمی‌توان وجود منـدوحه را فرض کرد. اگر از دار غصبی خـارج نشود، مشکل بالاتری برای او به وجود می‌آید.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲۰

لـذا اگر ما از مبانی سه‌گانه خودمان ۳۴۳] هم عـدول کنیم، در درجه اوّل باید قول ابو هاشم را اختیار کنیم و اشکال مرحوم آخوند به ابو هاشم وارد نیست. ولی با توجّه به این که قول ابو هاشم از جهت دیگری دارای اشکال است، آن را نیز نمی‌توانیم اختیار کنیم. پس در اینجـا می گوییم: خروج از دار غصبی، فقـط مـأمور به است و نمی‌توانـد نهی فعلی و منجّزی به آن تعلّق گرفته باشـد ولی اثر نهی- یعنی استحقاق عقوبت- برآن جریان پیدا می کند. این قول را ظاهراً مرحوم صاحب فصول اختیار کرده است.[۳۴۴]

کلام مرحوم نائینی:[۳۴۵]

اشاره

مرحوم نائینی می‌فرمایـد: در فلسـفه قاعـده‌ای مطرح است که می گوید: الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار. اگر چیزی با اراده و اختیار انسان چهره امتناع پیـدا کرد، چنین چیزی منافات با اختیار نـدارد. یعنی اگرچه امتناع است ولی چنین امتناعی منافات با اختیار ندارد، چون ریشه آن، مسأله‌ای اختیاری و ارادی است. سـپس می‌فرماید: اگر ما «خروج از دار غصبی» را مصداق قاعده فلسفی فوق بدانیم، باید حرف مرحوم آخوند را قائل شده و بگوییم: خروج از دار غصبی، نهی فعلی ندارد، زیرا نهی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲۱

فعلی آن به واسطه حـدوث اضـطرار ساقط شده است. امّا اثر نهی- یعنی اسـتحقاق عقوبت بر مخالفت- به قوّت خودش باقی است و امری هم در کار نیست. امّا اگر «خروج از دار غصبی» را مصـداق قاعـده فلسـفی فوق ندانیم، باید در این مسـئله نظریه شـیخ انصاری رحمه الله را اختیـار کنیم که می‌فرمایـد: «خروج از دار غصبی» فقـط مأمور به است و حکم دیگری برآن مترتب نیست.[۳۴۶] مرحوم نـائینی می‌فرمایـد: مـا همین راه مرحوم شـیخ انصـاری را اختیار کرده و معتقـدیم «خروج از دار غصبی» مصـداق قاعـده فلسـفی فوق نیست، زیرا: اوّلًا: اولین عنوانی که در این قاعده فلسـفی اخذ شده، عنوان «امتناع» است و این عنوان در ما نحن فیه وجود ندارد، چون کسـی که وارد خانه غصبی می‌شود، این گونه نیست که چاره‌ای جز خروج نداشـته باشد، بلکه چنین شخصـی از نظر عمل و اراده و اختیار مخیّر بین دو راه است: خروج و بقاء. و کسـی که هم می‌توانـد خارج شود و هم می‌توانـد باقی بمانـد، چه امتناعی در مورد او مطرح است که مـا بیـاییم قاعـده فلسـفی «الامتنـاع بالاختیـار لاینافی الاختیار» را در مورد آن پیاده کنیم؟ امتناع، به معنای نهی نیسـت

بلکه در مقابل اختیار است. بحثْ بحثی فلسفی است نه فقهی، تا این که امتناع، معنای دیگری داشته باشد. ثانیاً: برفرض که از اشکال اوّل صرف نظر کنیم، قاعده فلسفی فوق در جایی پیاده می‌شود که عقل نظر خاصّی در این زمینه نداشته باشد. امّا اگر در جایی عقل- طبق ملاکی که دارد- نظر خاصّی داشته باشد، نمی‌توان قاعده فلسفی فوق را پیاده کرد و ما نحن فیه همین‌طور است. زیرا کسی که وارد خانه غصبی می‌شود و امر او دایر بین خروج و بقاء است، عقلْ به او می‌گوید: «خروج را انتخاب کن، زیرا محذور خروج، کمتر از محذور بقاء است». پس اینجا جای پیاده کردن قاعده فلسفی فوق نیست.[۳۴۷]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲۲

بررسی کلام مرحوم نائینی:

به نظر می‌رسد اگر مرحوم نائینی دقّت بیشتری در کلام مرحوم آخوند می‌کرد، باید می‌فرمود: قاعده «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» هیچ ارتباطی به بحث ما ندارد، بلکه مرحوم آخوند این قاعده را برای ابطال کلام اشاعره مطرح کرده است که می‌گویند: «افعالی که ما به عنوان فعل ارادی مطرح می‌کنیم، فعل ارادی نیستند، زیرا دو قاعده نزد فلاسفه مسلّم است: یکی قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یعنی شیء تا وقتی، واجب الوجود نشود نمی‌تواند وجود پیدا کند و دیگری قاعده «الشیء ما لم یمتنع لا یکون معدوماً» یعنی شیء تا وقتی ممتنع الوجود نشود نمی‌تواند معدوم باشد. پس گویا فلاسفه می‌گویند: هر وجودی مسبوق به وجوب وجود است و هر عدمی مسبوق به امتناع وجود است. در این صورت ارادی بودن وجود و ارادی بودن عدم چه معنایی دارد؟ دیگر نمی‌توان گفت: «قیام، چه از ناحیه وجودش و چه از ناحیه عدمش به اراده انسان است» بلکه وجود قیام، مستند به وجوب وجود قیام است و عدم قیام، مستند به امتناع وجود قیام است. اشاعره با استناد به این دو قاعده فعل ارادی را نفی کرده‌اند. برای پاسخ به اشاعره گفته شده است: مقصود از «یجب» در قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، واجب الوجود بالذات نیست، بلکه مراد واجب الوجود بالغیر است و «غیر» در آن‌هم عبارت از علّت تامّه آن می‌باشد. یعنی شیء تا وقتی که علّت تامّه‌اش تحقّق پیدا نکند و وجوب وجود از ناحیه علّت تامّه پیدا نکند، نمی‌تواند موجود شود.

علّت تامّه در افعال ارادی، به عنوان آخرین جزء و اراده انسان به عنوان مکمّل علّت تامّه است. ممکن است همه مقدّمات یک شیء فراهم شود ولی انسان آن را اراده نکند. به‌همین‌جهت در اینجا قاعده فلسفی «الإیجاب بالاختیار لاینافی الاختیار» را در مقابل اشاعره مطرح کرده‌اند و معنای آن این است: ایجابی که اختیار در آن نقش

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲۳

دارد، ایجاب به غیری که اراده به عنوان جزء مکمّل آن علّت تامّه نقش دارد، منافات با ارادیّت و اختیاریت ندارد. و مقصود از «یمتنع» در قاعده فلسفی «الشیء ما لم یمتنع لا یکون معدوماً» امتناع بالذات- مثل شریک الباری- نیست بلکه مراد امتناع بالغیر است، یعنی اگر علّت تامّه- که عبارت از غیر است- وجود پیدا نکند، ممتنع است که این شیء وجود پیدا کند. و چون اراده به عنوان جزء مکمّل علّت تامّه است پس معنای قاعده این می‌شود که اگر اراده وجود پیدا نکند، آن شیء ارادی نمی‌تواند وجود پیدا کند. در اینجا قاعده فلسفی «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» را در مقابل اشاعره مطرح کرده‌اند و معنای آن این است: امتناعی که اختیار در آن نقش دارد، امتناع به غیری که اراده به عنوان جزء مکمّل آن علّت تامّه نقش دارد، منافات با ارادیت و اختیاریت ندارد بلکه مؤید اختیار و دلیل اختیار است. بنا بر این قاعده فلسفی «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» ربطی به مسأله مورد بحث ما ندارد و مرحوم آخوند هم در عبارت کوتاهی به این مطلب اشاره کرده است که این قاعده ربطی به بحث ما ندارد.[۳۴۸] نتیجه بحث در ارتباط با مسأله خروج از دار غصبی نتیجه مباحث گذشته این شد که ما بر اساس مبانی سه‌گانه‌ای ۳۴۹] که اختیار کردیم، خروج از دار غصبی را منهی عنه به نهی فعلی منجّز دانسته و وجهی برای مأمور به بودن آن نمی‌بینیم. و برفرض که از مبانی سه‌گانه خودمان

عدول کنیم، باید بگوییم: «خروج از دار غصبی، به عنوان مأمور به است ولی اثر نهی- یعنی استحقاق عقوبت- در مورد آن پیاده می‌شود».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲۴

آیا نهی از شیء مقتضی فساد آن است؟

دو نکته در ارتباط با عنوان محلّ نزاع

نکته اوّل: هرچند کلمه «شیء» دارای اطلاق است و همه اشیاء- حتی شرب خمر- را نیز دربر می‌گیرد، ولی ذیل عبارت که مسأله فساد را مطرح کرده است قرینه می‌شود که مقصود از این شیء منهی عنه عبارت از شیئی است که دو حالت صحت و فساد بتواند در مورد آن پیاده شود، یعنی گاهی اتصاف به صحّت و گاهی اتصاف به فساد پیدا کند. لذا نهی متعلّق به شرب خمر و زنا و بسیاری از محرّمات دیگر، خارج از عبارت فوق می‌باشند. بلکه محدوده این عبارت، عبادات و معاملات است که هم می‌توانند متعلّق نهی واقع شوند و هم دارای دو حالت صحت و فساد هستند. نکته دوّم: معنای ظاهری کلمه اقتضاء عبارت از سببیت و مؤثریت است، لذا وقتی اجزاء علّت تامّه را مطرح می‌کنند، می‌گویند: «مقتضی، شرط و عدم المانع» و وقتی «مقتضی» را معنا می‌کنند می‌گویند: «مقتضی چیزی است که اثر، از آن ترشح پیدا می‌کند و نقش در حصول اثر دارد، مثل نار که مؤثر در احراق است». در حالی که این معنا با بعضی از ادلّه‌ای که در محل بحث وارد شده تطبیق نمی‌کند. مثلًا بعضی می‌گویند: «از نهی در باب معاملات، فساد استفاده می‌شود، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲۵

نهی در باب معاملات، ظاهر در ارشاد به فساد معامله است نهی در «لا تبع ما لیس عندك» غیر از نهی در «لا تشرب الخمر» است. «لا تشرب الخمر» ظهور در زجر از ارتکاب شرب خمر دارد ولی «لا- تبع ما لیس عندك» به این معنا نیست که اگر شما مال غیر را فروختید، عمل حرامی مرتکب شده‌اید، بلکه می‌خواهد بفرماید: اگر مال غیر را بدون اذن صاحبش فروختی، این معامله باطل است و اثر در نقل و انتقال و تملیك و تملّك ندارد». ما فعلًا کاری نداریم که آیا این حرف صحیح است یا نه؟ ولی می‌خواهیم بگوییم: «یقتضی را نمی‌توان در مورد ظهور در ارشاد به فساد بکار برد. ارشاد چه ربطی به سببیّت و تأثیر دارد؟ ارشاد، واقعیتی را حکایت می‌کند، وقتی طبیبی امر ارشادی برای مریض خود صادر می‌کند و می‌گوید: «فلان دارو را استفاده کن»، از یك واقعیت حکایت می‌کند، یعنی اگر بخواهی سلامتی خودت را به دست آوری باید این دارو را مورد استفاده قرار دهی. ما نمی‌توانیم بگوییم: «امر طبیب، علّت مؤثر در سلامت مریض است». هم چنین اگر ما کلمه «یقتضی» را برداشته و به جای آن کلمه «یدلّ» را بگذاریم، باز هم با اشکال مواجه می‌شویم، زیرا: اوّلًا: در این صورت چون فاعل «یدلّ» عبارت از نهی است و نهی از مقوله لفظ است، لازم می‌آید که یك دلالت لفظی وضعی در کار باشد. پس باید محدوده دلالت را مربوط به عالم لفظ دانست. در حالی که بعضی گفته‌اند: اگر نهی متعلّق به عبادت شود، از آن استفاده فساد می‌کنیم، زیرا وقتی نهی متعلّق به عبادت شد، معنایش این است که این عبادت، مبغوض مولاست و عقل می‌گوید: چیزی که مبغوض مولاست نمی‌تواند عبادت و مقرِّب مولا باشد. چیزی که انسان را از ساحت مولا دور می‌کند، چگونه می‌تواند مقرِّب انسان به سوی مولا باشد؟[۳۵۰]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲۶

ما فعلًا کاری به درستی یا نادرستی نظریه فوق نداریم ولی می‌خواهیم بگوییم:

«اگر پای عقل در میان آمـد، چگونه می‌توان کلمه «یدلّ» را به کار برد؟ دلالت به معنای دلالت لفظی مستند به ظهور لفظ و مربوط به عـالم لفـظ است. همان‌طور که قائلین به وجوب مقـدّمه واجب از راه ملازمه عقلیّه، نمی‌تواننـد بگوینـد: «وجوب صـلاهٔ، دلالت بر وجوب وضو می‌کنـد، زیرا بین وجوب ذی المقـدّمه و وجوب مقـدّمه، ملازمه در کار است». چون این مربوط به حکم عقل است و ظاهر کلمه «یدلّ» این است که خود لفظ یک چنین دلالتی دارد. بنا بر این بهتر است که ما، هم کلمه «یقتضـی» و هم کلمه «یدلّ» را کنـار گذاشـته و به جـای آن کلمه «یکشف» یـا «یسـتفاد منه» را به کـار بریم که بـا همه این‌ها سازگار است. این گونه تعبیرات هم با ارشاد در «لا تبع ما لیس عندک» سازگار است و هم با ملازمه عقلیه‌ای که بین مبغوضیت و فساد- بنا بر قول بعضی- مطرح بود.

مقدّمات بحث

مقدّمه اوّل: فرق بین مسأله نهی متعلّق به عبادت و مسأله اجتماع امر و نهی

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: فرق بین مسـأله اجتماع امر و نهی و مسأله نهی متعلّق به عبادت، در جهت و حیث مورد بحث است. حیث مورد بحث در مسأله اجتماع امر و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲۷

نهی عبارت از سرایت و عدم سرایت بود. قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می گفتند:

امر از محدوده صـلاهٔ، سـرایت به غصب نمی‌کند و نهی هم از محدوده غصب سرایت به صلاهٔ نمی‌کند. امّا قائل به امتناع اجتماع امر و نهی معتقـد به سـرایت است. امّا در مسأله تعلّق نهی به عبادت، حیثِ بحث عبارت از این است که اگر عبادتی منهی عنه واقع شـد، آیـا این نهی مسـتلزم فسـاد است یـا نه؟ این مطلب را مرحوم آخونـد در مسأله اجتماع امر و نهی نیز بیان فرمودنـد.[۳۵۱] ما در آنجا گفتیم: مطرح کردن تعدّد حیثیت برای اثبات تغایر بین دو مسئله، در صورتی درست است که- حد اقل- موضوع این دو مسئله یکی باشـد ولی محمول‌هـا بـا هم فرق داشـته باشـند تـا مـا بگوییم: «حیثیت‌هـا در اینجا فرق می‌کنـد». مثلًا مسأله «الفاعل مرفوع» و «الفاعل مقـدّم- فی الـذکر- علی المفعـول» دو مسـأله علم نحو می‌باشـد که موضوع در هر دو عبـارت از «الفاعـل» است ولی محمول آنهـا با یکـدیگر فرق دارد پس حیث بحث در آنها فرق دارد. حیث بحث در «الفاعل مرفوع»، اعراب فاعل و در «الفاعل مقـدّم- فی الـذکر- علی المفعول» محـلّ ذکر فاعـل است. در چنین مواردی تعـدد حیـثیت مطرح است. امـا بین «الفاعـل مرفوع» و «المفعول منصوب» چه اشتراکی وجود دارد تا ما بیاییم دنبال تغایر بگردیم؟ نه موضوعشان به هم ارتباط دارد و نه محمول آنها. بنا بر این دیگر نبایـد مسأله تعدّد حیثیت را مطرح کرد. مسأله اجتماع امر و نهی و مسأله نهی متعلّق به عبادت هم به‌همین‌صورت می‌باشند یعنی نه موضوعشان به هم ارتباط دارد و نه محمولشان. موضوع در مسأله اوّل «اجتماع امر و نهی» و محمول آن «ممکن أو مسـتحیل» است، ولی موضوع در مسـأله نهی متعلّق به عبـادت «تعلّق النهی بالعبـادهٔ أو المعاملـهٔ» و محمول آن «هل یقتضـی فساده أم لا» است. وقتی ما دو مسـئله با این خصوصیات داریم، دیگر نوبت به این نمی‌رسد که پیرامون تغایر آنها بحث کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲۸

مقدّمه دوم: آیا مسأله نهی متعلق به عبادات و معاملات، مسأله‌ای اصولی است؟

ظاهر این است که مسأله نهی از عبادات و معاملات، مسأله‌ای اصولی است، زیرا ضابطه مسأله اصولی برآن انطباق دارد. ضابطه مسأله اصولی این بود که آن مسئله در قیاس استنباط، به عنوان کبری واقع شود و در ما نحن فیه چنانچه اقتضاء را بپذیریم می گوییم: صغری: بیع ما لیس عند البائع یکون منهیّاً عنه. کبری: النهی المتعلّق بالعبادهٔ أو المعاملهٔ یقتضی الفساد. نتیجه: بیع ما لیس عند البائع یکون فاسداً. روشن است که «فساد بیع ما لیس عند البائع» حکم فرعی الهی است پس ضابطه مسأله اصولیه بر این مسئله انطباق دارد.

مقدّمه سوّم: آیا مسأله نهی متعلّق به عبادات یا معاملات، از مسائل لفظی علم اصول است یا از مسائل عقلی آن؟

اشاره

مسائل علم اصول بر دو قسم‌اند: ۱- مسائل لفظی، مثل مسأله «آیا هیئت افعل دلالت بر وجوب می کند یا نه؟». ۲- مسائل عقلی، مثل مسأله «آیا بین وجوب شیء و وجوب مقدّمه آن، ملازمه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۲۹

عقلیه وجود دارد یا نه؟».[۳۵۲]

کلام مرحوم حائری:

مرحوم شیخ عبد الکریم حائری می‌فرماید: با توجه به دو نکته، مسأله نهی متعلّق به عبادات و معاملات، مسأله‌ای عقلی و مانند مسأله مقدّمه واجب است: نکته اوّل: دلیلی نداریم که مسأله اصولی حتماً باید لفظی محض یا عقلی محض باشد و ضرورتی بر این تقسیم وجود ندارد. ممکن است مسأله‌ای جزء مسائل علم اصول باشد ولی در عین حال نه لفظی محض باشد نه عقلی محض، بلکه دارای دو بخش باشد که یک بخش آن لفظی و بخش دیگر آن عقلی است. نکته دوّم: ما وقتی به بحث‌های مطرح شده در این مسئله مراجعه می کنیم می‌بینیم در اینجا دو سنخ حرف وجود دارد: در باب معاملات، عده‌ای معتقدند نهی، دلالت بر فساد می کند. وقتی از آنان علتش را سؤال می کنیم، می گویند: زیرا نهی در باب معامله، ارشاد به فساد معامله است». یعنی معتقدند «لا- تبع ما لیس عندك»، بر حکم تحریمی مولوی دلالت نمی کند بلکه مفاد آن حکمی ارشادی است و آنچه به سوی آن ارشاد می کند، عبارت از بطلان و فساد است. گویا می‌خواهد بگوید: مال مردم را بدون اذن آنان مورد معامله قرار نده که این معامله به جایی نمی‌رسد. و هدف و غرض از این معامله- یعنی تملیک و تملک- تأمین نمی‌شود. با قطع نظر از درستی یا نادرستی این ادّعا، ملاحظه می کنیم که این ادّعا در ارتباط با معنای «لا تبع ما لیس عندك» و مربوط به عالم لفظ است. بحث در این است که آیا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳۰

نهی متعلّق به معامله، مانند نهی در «لا تشرب الخمر» جنبه مولوی داشته و مفید حرمت است یا مثل نهی طبیب است که جنبه ارشادی دارد؟ و روشن است که در این صورت مسأله لفظی است. ولی در باب عبادات، بعضی از قائلین به اینکه «نهی متعلّق به عبادت اقتضای فساد دارد» در مقام تعلیل نمی گویند: «نهی متعلّق به عبادت، ارشاد به فساد عبادت است» تا اینجا هم مسأله لفظی در کار باشد بلکه می گویند: «تعلّق نهی به عبادت، به معنای مبغوض بودن آن عبادت نزد مولاست و چیزی که مبغوض مولا شد، انسان را از ساحت مولا دور می کند و عقل می گوید: «چیزی که انسان را از مولا دور کند، نمی‌تواند مقرِّب به سوی مولا باشد». اینجا مثل

مسأله «صلاهٔ در دار غصبی» نیست.

در آنجا ما گفتیم: چون «صلاهٔ در دار غصبی» دارای دو عنوان است، مانعی ندارد که هم- به عنوان صلاتی- مقرِّب مولا باشد و هم- به عنوان غصبی- مبعِّد باشد. امّا در نهی متعلّق به عبادت، ما دو عنوان نداریم بلکه نفس عبادت، منهی عنه است.

همان‌طور که در مورد صلاهٔ حائض- اگر حرمت آن را ذاتی بدانیم- نفس این صلاهٔ متعلّق نهی واقع شده است و معنایش این است که صلاهٔ حائض، مبغوض مولا و مبعِّد از مولاست و چیزی که مبعِّد از مولاست نمی‌تواند به عنوان عبادتِ صحیح واقع شود، چون عبادت صحیح چیزی است که انسان را به مولا نزدیک کند و مبغوض نمی‌تواند مقرِّب باشد و دو عنوان هم وجود ندارد. با قطع نظر از درستی یا نادرستی این مطلب، ملاحظه می‌کنیم که در این استدلال‌ها پای لفظ در میان نیست و مسئله به عنوان مسأله‌ای عقلی مطرح است.

یعنی بحث در این است که آیا عبادتی که مبغوض مولاست، عقلًا می‌تواند اتصاف به صحّت پیدا کند یا نه؟ بنابراین در بحث نهی متعلّق به عبادت و معامله، هم با مسائلی برخورد می‌کنیم که جنبه لفظی محض دارد و هم با مسائلی که جنبه عقلی محض دارد. در نتیجه باید بگوییم: این مسئله، نه لفظی محض است و نه عقلی محض، بلکه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳۱

ترکیبی از این دو است. و هیچ آیه و روایتی هم قائم نشده است بر این که مسأله اصولی باید لفظی محض یا عقلی محض باشد.[۳۵۳]

مقدّمه چهارم: آیا عنوان «نهی» در محلّ بحث شامل نهی کراهتی هم می‌شود؟

اشاره

تردیدی نیست که این نهی، هم شامل نهی تحریمی و هم شامل نهی ارشادی است. ولی آیا شامل نهی تنزیهی کراهتی هم می‌شود؟ به عبارت دیگر: آیا نهی کراهتی متعلّق به عبادت یا معامله هم در محلّ نزاع داخل است؟

بعضی گفته‌اند: نهی تنزیهی کراهتی از محلّ نزاع خارج است.

اشاره

قائل به این قول برای اثبات مدّعای خودش دو دلیل ارائه کرده است:

دلیل اوّل:

در باب عبادات، ما یک نهی تنزیهی که مستقیماً متعلّق به خود عبادت باشد نداریم.

این مطلب قدری نیاز به توضیح دارد، زیرا ما در بحث سابق پیرامون عبادات مکروهه بحث کردیم و گفتیم: «مرحوم آخوند عبادت مکروه را مقسم قرار داده و آن را بر سه قسم می‌داند». پس این قائل چگونه کلام مرحوم آخوند را توجیه می‌کند؟ در توضیح این کلام باید بگوییم: قسم سوّم از عبادات مکروهه در کلام مرحوم آخوند، از قبیل «لا تصلِّ فی مواضع التهمهٔ» بود و ما در آنجا گفتیم: نهی در حقیقت به صلاهٔ تعلّق نگرفته است، بلکه آنچه کراهت دارد عبارت از «بودن در موضع تهمت» است خواه در ضمن

صلاهٔ باشد

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳۲

یا غیر صلاهٔ. قسم دوّم از عبادات مکروهه در کلام مرحوم آخوند، از قبیل «لا تصلِّ فی الحمّام» بود. قائل به این قول در توجیه این قسم می‌گوید: در اینجا هم در حقیقت نهی کراهتی به صلاهٔ تعلّق نگرفته است، بلکه متعلّق نهی کراهتی «ایقاع صلاهٔ در حمام» است نه اینکه نفس صلاهٔ- بما هی صلاهٔ- کراهت داشته باشد. به عبارت دیگر:

متعلّق نهی کراهتی عبارت از متخصّص کردن ماهیت صلاهٔ به خصوصیت «بودن در حمام» است. قسم اوّل از عبادات مکروهه در کلام مرحوم آخوند، نهی در «لا تصم یوم العاشور» بود، که در این زمینه دو راه حلّ وجود داشت: ۱- مرحوم آخوند معتقد بود که ما در اینجا گرفتار دو مستحب متزاحم هستیم:

یکی صوم- بما هو صوم- و دیگری «ترک صوم روز عاشوراء» ولی در اینجا عنوان ارجحی وجود دارد که بر «ترک صوم روز عاشوراء» منطبق است پس «ترک صوم روز عاشوراء» ترجیح بر «فعل صوم» دارد. طبق بیان ایشان در اینجا نهی وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، ارشاد به این است که روز عاشوراء را روزه نگیرید تا عنوان ارجحی را که منطبق بر ترک صوم است به دست آورید. ما این کلام مرحوم آخوند را نپذیرفتیم. ۲- به نظر ما متعلّق نهی عبارت از «تشبّه به بنی امیّه در روز عاشوراء» است نه عنوان «صوم». چون بنی امیّه روز عاشوراء را به عنوان روز متبرک و از اعیاد خود قرار داده بودند و در این روز هم روزه می‌گرفتند و هم ما یحتاج سال خود را تهیه می‌کردند و لباس نو پوشیده و به دید و بازدید یکدیگر می‌رفتند. پس در حقیقت ما جایی نمی‌توانیم پیدا کنیم که نهی تنزیهی کراهتی به‌طور مستقیم- و بدون هیچ‌گونه تسامح و تجوّز- به نفس عبادت تعلّق گرفته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳۳

مسأله دیگری که در این زمینه مطرح است، «کراهت اقتدا کردن مسافر به حاضر» است و شاید عکسش هم همین‌طور باشد.[۳۵۴] در این کراهت، دو نظریه وجود دارد: بعضی معتقدند معنای کراهت «کمتر بودن ثواب این نماز جماعت نسبت به جماعت‌های دیگر» است، یعنی اگر این مسافر به مسافر دیگری اقتدا می‌کرد شاید ثوابش بیشتر از این بود که به حاضر اقتدا کرده است. بعضی دیگر معتقدند معنای کراهت «کمتر بودن ثواب این نماز جماعت، حتی نسبت به نماز فرادی» است. حال ممکن است کسی بگوید: «اگر ما در اینجا معنای دوّم کراهت را در نظر بگیریم، یک نهی تنزیهی کراهتی به چنین نمازی تعلّق گرفته است». جواب از این مورد نیز این است که: اینجا هم نهی به خود صلاهٔ تعلّق نگرفته بلکه متعلّق نهی، عبارت از «اقتداء» است. یعنی مسافر به حاضر و حاضر به مسافر اقتداء کند. بنا بر این حتی یک مورد هم پیدا نمی‌شود که نهی تنزیهی کراهتی به خود عبادت تعلّق گرفته باشد. پاسخ دلیل اوّل: اولًا: نزاع ما منحصر به عبادات نیست- تا ادّعا شود ما در شریعت نهی تنزیهی نسبت به عبادت پیدا نکردیم- بلکه شامل معاملات نیز می‌شود. ثانیاً: در همین مثال «اقتداء مسافر به حاضر»، شما قبول کردید که «اقتداء» منهی عنه است در حالی که خود «اقتداء» عبادت است.[۳۵۵] شاهد این است که اگر کسی در نماز خود قصد ریاء نداشته باشد ولی در جماعتش قصد ریاء داشته باشد، به‌طور

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳۴

مسلّم جماعتش باطل است و بعضی معتقدند نمازش هم باطل است و باید اعاده شود.

پس «اقتداء» با وجود اینکه امری عبادی است متعلّق نهی تنزیهی کراهتی قرار گرفته است مخصوصاً اگر ما نهی تنزیهی را به معنای دوّم بدانیم، که ثواب این اقتداء، از ثواب نماز فرادی هم پائین‌تر است.

دلیل دوّم:

[در باب معاملات نمی‌توان در مورد اقتضای فساد نهی تنزیهی را بحث کرد]

برفرض که نهی تنزیهی متعلّق به عبادت وجود داشته باشد، در باب عبادات می‌توان بحث کرد که «آیا نهی تنزیهی اقتضای فساد می‌کند یا نه؟» ولی در باب معاملات نمی‌توان چنین بحثی را مطرح کرد و حتی اگر کسی بپذیرد که حرمت معامله، مستلزم فساد آن است، امّا کسی نمی‌تواند توهّم کند که معامله مکروه باطل است. مثلًا «ی‌شورفن‌فک » مکروه است و اگر کسی بخواهد کراهت را مقتضی فساد بداند، لازم می‌آید که میّت، بدون کفن دفن شود، چون راهی برای صحیح واقع شدن چنین معامله‌ای وجود ندارد. بر این اساس، قائل این قول می‌گوید: «نهی تنزیهی، از محلّ نزاع خارج است». پاسخ دلیل دوّم: مرحوم آخوند می‌فرماید: اختصاص عموم ملاک- در محلّ نزاع- به عبادات، موجب اختصاص محلّ نزاع به نهی تحریمی نمی‌شود. بلکه هم شامل نهی تحریمی است و هم شامل نهی تنزیهی. اگرچه ما در باب معاملات قائل به تفصیل شده و بگوییم: «نهی تنزیهی اقتضای فساد نمی‌کند ولی نهی تحریمی اقتضای فساد می‌کند». به بیان دیگر: در عنوان محلّ نزاع، سخنی از عبادات و معاملات به میان نیامده، بلکه عنوان «شیء» مطرح شده که شامل عبادات و معاملات می‌شود ولی اینکه کسی نمی‌تواند در مورد معاملات بگوید: «نهی تنزیهی اقتضای فساد می‌کند»، سبب نمی‌شود که نهی تنزیهی را به‌طور کلّی خارج از محلّ نزاع بدانیم. خیر، عنوان «نهی از

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳۵

شیء» همان‌طور که نهی تحریمی را دربر می‌گیرد نهی تنزیهی را نیز شامل است.[۳۵۶] نتیجه بحث در مقدّمه چهارم این شد که نهی تنزیهی کراهتی داخل در محلّ بحث است.

مقدّمه پنجم: آیا نهی غیری داخل در محلّ نزاع است؟

اشاره

همان‌طور که واجبات به دو قسم نفسی و غیری تقسیم می‌شوند، محرّمات نیز به دو قسم نفسی و غیری (/ مقدّمی) تقسیم می‌شوند. گاهی نهی، نفسی است، که مستقلًا به عبادت یا معامله‌ای تعلّق می‌گیرد و گاهی غیری است که از راه مقدّمیّت، به چیزی تعلّق می‌گیرد. در اینکه «آیا نهی غیری داخل در محلّ نزاع است یا نه؟» اختلاف مهمّی بین محقّق قمی رحمه الله و مرحوم آخوند وجود دارد.

نظریه محقّق قمی رحمه الله

مرحوم محقّق قمی می‌فرماید: نهی غیری از محلّ نزاع خارج است، زیرا همان‌طور که در فرق واجب نفسی و واجب غیری مطرح می‌شد که «واجب نفسی، استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد ولی واجب غیری استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد» در مورد نهی نفسی و نهی غیری نیز همین فرق وجود دارد. نهی نفسی استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد،[۳۵۷] امّا نهی غیری استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳۶

محقّق قمی رحمه الله می‌فرماید: چیزی که استحقاق عقوبت بر مخالفت آن وجود ندارد، نمی‌تواند داخل در محلّ نزاع باشد.[۳۵۸]

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد در پاسخ محقّق قمی رحمه الله می‌فرماید: در این مسـئله که «آیا نهی اقتضای فساد می‌کند یا نه؟» کاری به اسـتحقاق عقوبت و عـدم آن نداریم. اسـتحقاق عقوبت بر مخالفت، سـبب قول به اقتضاء نشده است. قائل به اقتضاء می‌گوید: «حرمت، اقتضای فساد می‌کنـد، و حرمت، امری است که هم در نهی نفسـی وجود دارد و هم در نهی غیری». شاهـد این مطلب این است که در مسأله «امر به شـیء اقتضای نهی از ضدّ خاصّ می‌کند یا نه؟» ثمره‌ای مطرح شد و آن این بود که اگر ضدّ خاصّ، عبادت باشد، چنانچه امر به شـیء، مقتضـی نهی از ضدّ خاصّ باشد، لازم می‌آید که چنین عبادتی باطل باشد. امّا اگر امر به شـیء مقتضـی نهی از ضدّ خاص نباشـد، این عبادت، باطل نخواهـد بود. در حالی که نهی مزبور- که از ناحیه امر به شـیء، متعلّق به ضـدّ آن شـده- نهی غیری است. چون اکثر قائلین به اقتضاء از راه مقـدّمیّت پیش آمـده بودنـد و می‌گفتنـد: «عدم احد الضدّین مقدّمهٔ لوجود الضدّ الآخر»،[۳۵۹] مثلًا: در بـاب صـلاهٔ و ازاله می‌گفتنـد: «ترک صـلاهٔ، مقـدّمه برای فعـل ازاله است و چون فعل ازاله واجب است پس ترک صـلاهٔ هم- به عنوان مقدّمیّت- واجب است و در نتیجه فعل صـلاهٔ، حرمت پیدا می‌کند». روشن است که این حرمت، چون از ناحیه «وجوب غیری» به وجود آمده است، «حرمت غیری» خواهد بود. در حالی که گفته‌اند: «ثمره بحث این است که تعلّق این حرمت غیریه، مستلزم فساد نماز است». پس نهی غیری هم داخل در محلّ بحث ماست.[۳۶۰]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳۷

تحقیق در مسئله

مـا همـان‌طور که در بحث «امر به شـیء مقتضـی نهی از ضـدّ خاصّ است یا نه؟» آن ثمره را انکار کردیم، در اینجا نیز کلام مرحوم آخونـد را نمی‌توانیم بپـذیریم و حق را بـا مرحوم محقّق قمی می‌دانیم ولی نه به دلیلی که ایشـان اسـتدلال کردنـد، زیرا دلیـل ایشـان ناتمام است و مورد مناقشه مرحوم آخوند قرار گرفته است. بلکه ما از راه دیگر وارد شده و می‌گوییم: در باب عبادات همان‌طور که مسـأله اسـتحقاق عقـوبت بر مخـالفت، ربطی به فساد نـدارد، حرمت- بمـا هی حرمـهٔ- نیز ملازمه بـا فسـاد نـدارد. قـائلین به اقتضـاء می‌گویند:

«حرمت، کاشف از مبغوضیّت و مبعِّدیت عمل حرام است و عبادتی که برای مقرّبیت و نزدیک کردن انسان به خدا وضع شده است، چگونه می‌تواند ضـمن مقرّب بودن، مبعِّد هم باشد؟ این مسئله غیر از مسأله «صلاهٔ در دار غصبی» است. آنجا دو عنوان وجود داشت ولی در اینجا عمل واحـد به عنوان واحـد مطرح است. لـذا وقتی نهی پیش آمـد بایـد مقرِّبیت کنار برود. و در حقیقت، باید حکم به بطلاـن عبـادت کنیم و عبادت باطل نمی‌توانـد مقرّبیت داشـته باشـد. در نتیجه نه مسأله اسـتحقاق عقوبت بر مخالفت ارتباطی با فساد دارد و نه مسأله حرمت- بما هی حرمهٔ- می‌تواند نقشی در فساد داشته باشد.

آنچه بـا مقرِّبیت منافـات دارد، مبغوضـیّت و مبعِّدیت است. و تمـام الملاک، همین معناست. اکنون به سـراغ نهی غیری می‌رویم. در مسأله صـلاهٔ و ازاله، بنا بر قول به اقتضاء، یک نهی غیری به صـلاهٔ تعلّق گرفته است. این نهی اگرچه کاشف از مبغوضـیّت منهی عنه است ولی مراد از این مبغوضـیّت، مبغوضـیّت ذاتی- مثـل صـلاهٔ حائض- نیست، تا چنین صـلاتی مبعِّد باشـد، بلکه مبغوضـیت آن به خاطر ازاله است یعنی مبغوضـیت آن، غیری و مقدّمی است. به عبارت دیگر: این صـلاهٔ، به جهت مزاحمت با ازاله، مبغوضیّت غیری پیدا کرده است و الّا در ماهیّت صلاهٔ و مقرِّبیت آن هیچ‌گونه تغییر و تحوّلی به وجود نیامده است. سپس می‌گوییم: مبغوضیّت غیری صلاهٔ، منافاتی با

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳۸

مقرّبیت ذاتی آن نـدارد. منافـات در جـایی است که هر دو مربوط به ذات باشـند. بنـا بر این مـا بایـد ببینیم آیـا این مبغوضـیّت- که حرمت، کـاشف از آن است- با مقرّبیت سازگار است یا نه؟ در نهی نفسـی، مبغوضـیّت با مقرّبیت سازگار نیست ولی در نهی غیری منافاتی بین مبغوضـیّت و مقرّبیت وجود ندارد. صلاهٔ، عبادت است و هیچ کمبودی در جهت مقرّبیّت ذاتی آن وجود ندارد، هرچند- به عنوان مقدّمیت برای ترک ازاله- یک مبغوضیّت غیری برای آن پیدا شده است. در نتیجه دلیل قائلین به اقتضای فساد نمی‌تواند در اینجا پیاده شود، و نهی غیری خارج از محلّ نزاع است و حقّ با محقّق قمی رحمه الله است.

آیا نهی تبعی هم داخل در محلّ نزاع است؟

یکی از تقسیماتی که در ارتبـاط بـا واجب مطرح بـود تقسـیم آن به اصـلی و تبعی بود. در آنجـا گفـتیم: «واجب غیری هم می‌تواند اصلی باشد و هم می‌تواند تبعی باشد ولی واجب نفسی دارای دو حالت نیست و فقط به عنوان واجب اصلی مطرح است».
نهی غیری هم در ردیـف واجب غیری است. در اینجـا- اگر هماننـد مرحوم آخونـد- نهی غیری را داخـل در دایره نزاع بـدانیم، این بحث مطرح می‌شـود که آیـا بین نهی غیری اصـلی بـا نهی غیری تبعی فرقی وجود دارد یـا هر دو داخـل در محـلّ نزاعنـد؟ ولی طبق مبنای ما که نهی غیری را خارج از محلّ نزاع دانستیم، جایی برای این بحث وجود نـدارد، چون مسأله اصـلی و تبعی بودن در ارتباط با نهی غیری مطرح است.

مقدّمه ششم: آیا نهی می‌تواند به عبادت تعلّق بگیرد؟

اشاره

در ابتدای بحث اشاره کردیم که هرچند کلمه «شـیء» در عنوان بحث اطلاق دارد و همه اشـیاء حتّی شـرب خمر را نیز دربر می‌گیرد ولی ذیل عبارت که مسأله فساد را

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۳۹

مطرح کرده است، قرینه می‌شود که مقصود از این شـیء منهی عنه عبارت از شیئی است که دو حالت صـحّت و فساد بتوانـد در آن پیاده شود، و صـحت و بطلاـن هم دارای معنـای وسـیعی است. یعنی گـاهی اثر برآن شـیء ترتب پیـدا می‌کنـد و گاهی ترتب پیـدا نمی‌کنـد. و چنین چیزی تنها در باب معاملات و عبادات قابل پیاده شـدن است و معنا نـدارد که شـرب خمر بخواهـد داخل در محلّ نزاع باشد، زیرا شـرب خمر اثری ندارد که- به لحاظ تعلّق نهی- برآن ترتب پیدا کند و به لحاظ ترتب اثر، عنوان صحت داشته باشد و به لحاظ عدم ترتب اثر عنوان فساد داشته باشد.

نکته:

بعضـی از اشـیاء وجود دارنـد که اثر بر آنهـا مترتب می‌شود، ولی ترتب اثر به عنوان لـازم لاینفکّ آنهاست و هیـچ‌گاه نمی‌توانـد از آن‌ها جدا شود، مثل بعضی از اسباب ضمان. مثلًا «اتلاف مال غیر» اگر متعلّق نهی قرار گیرد، نمی‌تواند داخل در محل بحث ما باشد،

زیرا اثر مترتب بر «اتلاف مال غیر»- یعنی ضمان- نمی‌تواند از «اتلاف مال غیر» جدا شود. و حتی اگر کسی در حال خواب یا در زمان کودکی مال غیر را تلف کند ضامن است. حتی در جایی که جان انسان در خطر است و ناچار است از مال غیر استفاده کند و اتلافی صورت بگیرد، این اتلاف، موجب ضمان است. محلّ بحث جایی است که در ارتباط با ترتب اثر، دو حالت بتواند وجود داشته باشد: گاهی اثر برآن مترتب شود، که ما از آن به «صحت» تعبیر می کنیم، و گاهی نتواند مترتب شود، که ما از آن به «بطلان» تعبیر می کنیم. و چنین چیزی فقط شامل عبادات و معاملات می‌شود. معاملات هم معنای وسیعی دارد که حتی نکاح و ایقاعات- مانند طلاق- را هم دربر می گیرد. اکنون این سؤال پیش می‌آید که تعلّق نهی به معامله، امر معقول و صحیحی است ولی آیا عبادت چگونه می‌تواند متعلّق نهی قرار گیرد؟ قوام عبادت به این است که حد اقل، یک امر استحبابی به آن تعلّق گرفته باشد، در این صورت چگونه می‌تواند به

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴۰

همین عنوان، متعلّق نهی نیز واقع شود. این مسئله، به مراتب از مسأله «اجتماع امر و نهی» مشکل‌تر است. در آنجا دو عنوان وجود داشت و یکی متعلّق امر و دیگری متعلّق نهی بود، و در عین حال جماعتی از محققین قائل به امتناع بودند امّا در اینجا تنها عنوان عبادت وجود دارد، که از طرفی در عبادیتش نیاز به امر دارد و از طرفی بخواهد متعلّق نهی قرار گیرد، این چگونه ممکن است. مرحوم آخوند در پاسخ از این اشکال می‌فرماید: عبادتی که متعلّق نهی قرار می گیرد، باید به یکی از دو معنای ذیل باشد: ۱- عبادت ذاتی. بعضی از افعال هستند که عبادیت آنها متوقف بر امر نیست، بلکه ماهیت آن عمل، از نظر لغت و عرف، دارای عنوان عبادت است، مثل سجود در برابر خداوند و تسبیح و تقدیس خداوند که ذاتاً عبادیت دارد و عبادیت آن متوقف بر امر نیست.

این گونه عبادات، منافاتی با تعلّق نهی ندارد، زیرا امری به آن تعلّق نگرفته است.

بنابراین ممکن است در جایی، منهی عنه واقع شود. ۲- عبادت تعلیقی. ممکن است چیزی ذاتاً عبادت نباشد، ولی اگر منهی عنه واقع شد، برآن نهی از عبادت اطلاق کنیم. عبادیت در اینجا به این معناست که اگر به جای نهی، امر به آن تعلّق می گرفت، آن امر، جنبه عبادی داشت. مثل «صلاهٔ حائض» و «صوم عیدین». صلاهٔ حائض، جز نهی فعلی چیزی ندارد ولی اگر قرار بود، به جای نهی، امری به آن تعلّق بگیرد، آن امر- مثل امری که به صلاهٔ دیگران متعلّق شده بود- جنبه عبادی داشت.[۳۶۱]

اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم آخوند:

مقدّمه: واجب را بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: تعبدی و توصّلی.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴۱

واجب تعبّدی عبارت از واجبی است که در صحت و موافقت امر آن، قصد قربت معتبر است، به گونه‌ای که اگر بدون قصد قربت واقع شود، صحیح نمی‌باشد. واجب توصّلی عبارت از واجبی است که قصد قربت، در ترتب غرض مترتب برآن، مدخلیت ندارد. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: این گونه نیست که هر واجبی که در آن قصد قربت شرط است را بتوان «عبادت» نامید. عبادت، معنایی عرفی و عقلایی و حتی لغوی دارد. عبادت، به معنای پرستش و نیایش است. در حالی که ما در شریعت مواردی داریم که قصد قربت در آنها معتبر است و به هیچ عنوان نمی‌توان پرستش را برآن اطلاق کرد. مثلًا زکات و خمس دو واجبی است که قصد قربت در آنها معتبر است و اگر کسی زکات یا خمس خود را از روی ریاء بپردازد، صحیح نخواهد بود. پرداخت زکات و خمس، اگرچه به عنوان اطاعت خداوند است ولی پرستش او نیست. اطاعت غیر از پرستش است. اطاعت پدر و مادر برای فرزند واجب است. اطاعت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام برای انسان واجب است ولی این اطاعت را نمی‌توان عبادت

نامیـد. عبادت، همان چیزی است که در آیه شـریفه (إیّاک نعبـد) مطرح است و اختصاص به ذات مقدس پروردگار دارد. در (لا إله إلا اللّه) نیز همین معنا وجود دارد، یعنی هیچ معبودی جز خداوند وجود ندارد. حضـرت امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: همه فقهاء و اصولیین معتقدند که در واجب توصّـلی، قصد قربت اعتبار ندارد ولی اگر کسی آن را به قصد قربت اتیان کرد، جنبه عبادت پیدا می‌کند. این مطلب خنده‌آور است که اگر کسی لباس خود را به قصد قربت تطهیر کند، بتوان آن را عبادت نامید. به‌همین‌جهت حضـرت امام خمینی رحمه الله به جای تقسیم واجب به تعبدی و توصلی، آن را به تقرّبی و توصلی تقسیم کرده و واجب تقرّبی را به تعبدی- مثل صلاهٔ- و غیر تعبّدی- مثل زکات- تقسیم می‌کردند. ایشان با توجه به مطلب فوق می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴۲

اینکه مرحوم آخوند در اینجا دو مصداق برای عبادت ذکر کرده است، بر این اساس است که ایشان و دیگران دایره واجب تعبدی را وسیع دانسته و تعبّدی را مطلقاً در مقابل توصلی قرار داده و فرموده‌اند: «هر واجبی که توصلی نباشد، تعبدی خواهد بود».

سپس در مورد صـلاهٔ حـائض دچـار اشـکال شـده و مسأله تعلیقی بودن را مطرح کرده و گفته‌انـد: «عبـادیت صـلاهٔ حـائض، به این معنـاست که اگر امری به آن تعلّق می‌گرفت، آن امر، امر عبـادی بود». امـا طبق بیـانی که مـا (امـام خمینی رحمه الله) مطرح کردیم، نیازی به این حرف‌ها نیست. ما صـلاهٔ حائض را هم ذاتاً و بالفعل عبادت می‌دانیم، چون نماز عبارت از رکوع و سـجود و تقـدیس و تسبیـح و امثال این‌ها است. و عبادیت این‌ها ذاتی است و نیاز به این نـدارد که بگوییم: «اگر امری به آن تعلّق می‌گرفت، آن امر، امر عبادی بود».[۳۶۲]

تحقیق بحث

اشاره

آیه و روایتی نیامـده که عنوان محلّ بحث را جایی قرار دهیم که منهی عنه، عبادت یا معامله باشـد. معاملات، با وجود اینکه امری به آنهـا تعلّق نگرفته و قصـد تقرّب در آنهـا اعتبار نـدارد، ولی چون گاهی متّصف به صـحّت و گاهی متّصف به فساد می‌شونـد، آن را داخل در محلّ بحث می‌دانیم. وقتی معاملات، مشـمول این بحث است، چه ضـرورتی دارد که عبادات را در مقابل آن قرار دهیم، تا ناچار شویم در اینجا پیرامون معنای آن بحث کنیم؟ بلکه هر چیزی که بتوانـد معروض صـحّت و فساد باشـد و متعلّق نهی قرار گیرد، داخل در محل بحث ماست. ولی بحث در مورد اینکه «آیا چه عنوانی برآن منطبق است؟» ضـرورتی نـدارد. به عبارت دیگر: بعـد از آنکه معاملات- بـا وجود اینکه امری نـدارد- داخـل در بحث ماست، عنوانِ آن چیزی که در مقابل معاملات قرار می‌گیرد، برای ما لازم نیست. هر عنـوانی برآن منطبـق شود، فرقی نمی‌کنـد. بله، اگر دلیلی داشـتیم که «آنچه در این مسئله، در مقابـل معاملات قرار می‌گیرد، عبادات است»

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴۳

مـا ناچـار بودیم عبادت را معنا کنیم ولی اکنون که دلیلی بر این مطلب نـداریم، نیازی به مطرح کردن معنای عبادت نمی‌بینیم. ما در ارتباط با عنوان محلّ نزاع بحث داریم.

البته چون مقرِّبیت، منافـات بـا مبغوضـیّت دارد، ناچـاریم خصوصـیتی را در مورد محلّ نزاع قائل شویم که پیرامون آن بحث خواهیم کرد.

اشکال بر کلام امام خمینی رحمه الله

ظاهراً ایشـان می‌خواهنـد صوم را ملحق به صـلاهٔ کننـد، نه ملحق به زکات. در حالی که صائم بودن به معنای ترک مفطرات است و

ترک، امری عـدمی و قلبی است و امر عدمی قلبی- که معلوم و مشـهود نیست- نمی‌تواند عنوان عبادت و پرسـتش پیدا کند، هرچند توأم بـا قصـد قربت باشـد و به نیت صوم تحقق پیـدا کنـد. و اگر قرار باشـد صوم از دایره عبـادات خـارج شـده و فقط به عنوان یک واجب قربی مطرح باشـد قطعاً فقهاء با آن مخالفت خواهند کرد. ولی اساس بحث همان چیزی است که ما- در ضـمن تحقیق بحث- مطرح کرده و گفتیم: وقتی بحث ما معاملات را شامل می‌شود، در مقابل معاملات هر چیزی که بتواند اتصاف به صحّت و فساد پیدا کند، در بحث ما داخل خواهد بود و نیازی به مطرح کردن عنوان عبادت و معنا کردن آن نداریم.

مقدّمه هفتم: معنای «فساد» چیست؟

اشاره

مرحوم آخونـد در اینجا بحث مفصّـلی در ارتباط با صـحّت و فساد ارائه کرده‌انـد که مختصـری از آن را در بحث صـحیح و اعم نیز مطرح کردند.[۳۶۳]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴۴

ایشـان می‌فرمایـد: صـحّت به معنای تمامیت، و فساد به معنای نقص است و لغت و اسـتعمالات عرفیّه نیز مؤیّد این معناست. اما وقتی وارد علوم مختلف می‌شویم می‌بینیم برای صـحّت و فسـاد در هر علمی معنـایی مطرح می‌شود که- به حسب ظـاهر- مغـایر با معنایی است که در علم دیگر مطرح می‌شود. و از این بالاتر، در علم واحـد نیز گاهی این مغایرت مشاهـده می‌شود، مثلًا در علم فقه صـحّت در باب عبادات به معنای عـدم وجوب اعاده یا قضاء و فساد به معنای وجوب اعاده یا قضاء می‌باشـد، در حالی که در باب معاملات، صحّت به معنـای ترتّب اثر مقصود از معـامله و فسـاد به معنـای عـدم ترتّب اثر مقصود از معامله می‌باشـد. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: تصور نشود که فقهاء در ارتباط با صـحّت و فساد اصـطلاح خاصّـی در مقابل عرف و لغت دارند. بلکه فقهاء نیز صحّت و فساد را به همـان تمـامیت و نقص بکـار می‌برنـد ولی هـدف فقیه از تمـامیت و نقص عبـارت از تشـخیص وظیفه مکلّف است، به این معنـا که می‌خواهد بداند آیا مکلّفی که نمازی را خوانده، اعاده یا قضای آن نماز بر او لازم است یا نه؟ و در حقیقت، آن اثری که در ارتباط با تمامیت عبادت برای فقهاء مطرح است، عبارت از عدم وجوب قضاء و اعاده است. به‌همین‌جهت صحّت را به «عدم وجوب اعاده و قضاء» معنا کرده‌اند. پس صحّت صلاهٔ به معنای تمامیت آن است ولی تمامیت صلاهٔ به لحاظ آن جهتی است که با فقه تناسب دارد. در باب معاملات نیز همین‌طور است. صـحّت بیع به معنای تمامیت آن است. ولی تمامیت بیع، به معنای ترتّب اثر مورد انتظار از بیع- یعنی ملکیت بایع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسـبت به مبیع- است. و ترتّب اثر، لازمه معنای صـحّت است و الّا صـحّت به همان معنای تمامیتی است که عرف و لغت بکار می‌برند. سـپس می‌فرماید: در علوم دیگر نیز همین‌طور است. مثلًا در علم کلام که در آن از مبدأ و معاد بحث می‌شود، متکلّم می‌گوید: «صحّت عبادت، به معنای موافقت امر- یا موافقت شریعت- است»، این حرف با توجه به این است که متکلّم در ارتباط با مبدأ و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴۵

معاد و مسائل مربوط به آن بحث می‌کند، لذا عبادتی را صـحیح می‌داند که اسـتحقاق عقوبتی به دنبال آن نباشد و این عبادتی است که موافق با دسـتور خداوند باشد. به عبارت دیگر: چون متکلم در ارتباط با استحقاق عقوبت و عدم آن بحث می‌کند، صحّت صلاهٔ را به معنـای موافقت امر، که لـازمه عـدم اسـتحقاق عقوبت- و یـا بالاتر از آن: «لازمه اسـتحقاق مثوبت»- است تفسـیر می‌کنـد. پس متکلّم هم عبادت صحیح را به معنای عبادت تامّ می‌داند و صحّت را به معنای تمامیت معنا می‌کند ولی تمامیتی که او دنبال می‌کند،

به این معناست که در قیامت استحقاق عقوبت در کار نیست بلکه به جای آن استحقاق مثوبت در کار است. و یا طبیب، انسانی را صحیح می‌داند که مزاج او صحیح باشد. صحّت مزاج به معنای اعتدال و عدم انحراف مزاج است. و فساد مزاج به معنای خارج شدن از اعتدال و پیدا شدن حالت انحراف برای مزاج است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در حقیقت، طبیب نیز مزاج صحیح را به مزاج تام و مزاج فاسد را به مزاج ناقص معنا می‌کند ولی صحّت و تمامیت نزد طبیب غیر از صحّت و تمامیت نزد فقیه و متکلم است. خلاصه فرمایش مرحوم آخوند این است که صحّت و فساد، در عرف و لغت و همه علوم- که صحّت و فساد در آنها بکار می‌رود- به معنای تمامیت و نقص است ولی با توجه به اینکه آثار مطلوب نزد هریک از علوم، با همدیگر تفاوت دارد، به حسب ظاهر ملاحظه می‌شود که تعریفات این‌ها اختلاف دارد در حالی که به حسب باطن هیچ‌گونه مغایرتی بین این‌ها وجود ندارد. همان‌طور که مغایرتی بین تعریف این‌ها و عرف و لغت وجود ندارد. بر اساس مبنای مرحوم آخوند باید بگوییم: تقابل میان صحّت و فساد- همانند تقابل میان تمامیت و نقص- تقابل عدم و ملکه است. یعنی ناقص به چیزی گفته می‌شود که شأنیت تام بودن را دارا باشد ولی بالفعل تمامیت نداشته باشد. اما اگر چیزی شأنیت تام بودن را دارا نباشد، نمی‌توان عنوان ناقص را برآن اطلاق کرد. بنابراین

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴۶

فاسد را به چیزی می‌توان اطلاق کرد که: اولًا: امری عدمی باشد.[۳۶۴] ثانیاً: شأنیت وجودی بودن را دارا باشد. و الّا تقابل آن، تقابل سلب و ایجاب خواهد بود.[۳۶۵]

اشکال امام خمینی رحمه الله به مرحوم آخوند:

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: صحّت و فساد در لغت و عرف به معنای تمامیت و نقص نیست، مثلًا اگر ساختمانی واجد همه خصوصیات باشد، از آن به تامّ و اگر فاقد بعضی از خصوصیات باشد از آن به ناقص تعبیر می‌کنند. تعبیر به تمامیت و نقص یک تعبیر مرتکز عرفی نزد ماست ولی در اینجا نمی‌توانیم به جای تام و ناقص، از تعبیر صحیح و فاسد استفاده کرده و خانه تمام را صحیح و خانه ناقص را فاسد بنامیم. و یا مثلًا به انسانی که از ابتدای تولدش فاقد بصر باشد، ناقص الخلقهٔ و به انسانی که همه اعضا و جوارح را داراست تامّ الخلقهٔ می‌گوییم. در اینجا تعبیر به تمامیت و نقصان، تعبیر درست و رایجی است در حالی که در اینجا نمی‌توان «تام و ناقص» را برداشته و به جای آن «صحیح و فاسد» را قرار داد. بله، اگر کسی فاقد بصر باشد، چنانچه خود بصر را موصوف برای فساد قرار دهیم می‌گوییم: «چشم این شخص، فاسد است». امّا اگر موصوف را خود انسان قرار دهیم، نمی‌توانیم- به لحاظ فقدان بصر- خود شخص را «فاسد» بنامیم. در حالی که بدون اشکال عنوان نقص را می‌توانیم به او نسبت دهیم. در مقابل، مواردی را ملاحظه می‌کنیم که کلمه «فاسد» را می‌توان استعمال کرد ولی کلمه «ناقص» را نمی‌توان استعمال کرد، مثلًا بر میوه‌ای که در اثر مرور زمان یا حرارت و امثال آن تغییر کرده، عنوان «فاسد» اطلاق می‌شود ولی عنوان

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴۷

«ناقص» را نمی‌توان به آن اطلاق کرد. در نتیجه موارد استعمال «صحیح و فاسد» و «تام و ناقص» در استعمالات عرفیّه با یکدیگر فرق دارند. امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: آنچه انسان از تتبع استعمالات کلمه تامّ و ناقص استفاده می‌کند و ارتکاز عرفی هم با آن مساعدت دارد، این است که شیء موصوف، اگر مرکّبِ مشتمل بر اجزاء و شرایط باشد و آن شیء، همه خصوصیات را دارا باشد، کلمه «تامّ» و اگر فاقد بعضی از اجزاء یا شرایط باشد، کلمه «ناقص» به کار برده می‌شود، مثل انسان، ساختمان و ... و در این‌گونه موارد عنوان «صحیح و فاسد» به کار برده نمی‌شود. و آنچه از تتبع موارد استعمال «صحّت و فساد» به دست می‌آید این است که صحّت در جایی استعمال می‌شود که فردِ متّصف به صحّت، دارای نوعی باشد که آن نوع دارای اثر و فایده‌ای است، در

این صورت به فردی که اثر مترتب بر نوع را دارا باشد، «صحیح» و به فردی که آن اثر را دارا نباشد، «فاسد» اطلاق می‌شود. مثلًا پرتقال میوه‌ای است که به حسب نوعش دارای اثر و خاصیت و غرض مطلوبی است.

حال اگر پرتقالی واجد این خصوصیات بود، عنوان «سالم» یا «صحیح» برآن اطلاق می‌شود، اما اگر بعضی از این خواصّ یا همه آنها را از دست داد، عنوان «فاسد» برآن اطلاق می‌شود. و در اینجا نمی‌توان آن را «ناقص» نامید. همان‌طور که در صورت واجد بودن خصوصیات، نمی‌توان آن را تامّ نامید. در نتیجه «صحّت و فساد» در استعمالات عرفیه، ربطی به ترکیب و اجزاء و شرایط ندارد ولی «تام و ناقص» در ارتباط با ترکیب و اجزاء و شرایط است. پس این‌ها از نظر عرف از هم جدا هستند. سپس می‌فرماید: بعید نیست که بگوییم: تقابل این‌ها نیز با هم فرق می‌کند.

تقابل تام و ناقص، تقابل عدم و ملکه است، یعنی «ناقص» به آن «غیر تام» ی می‌گویند که شأنیت تامّ بودن را دارا باشد. مثلًا خانه‌ای که از زیر دست بنّاء بیرون آمده، شأنیت تمام بودن را داراست، لذا اگر در خارج، بعضی از خصوصیات را دارا نبود به آن

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴۸

«ناقص» اطلاق می‌شود. همان‌طور که اطلاق «ناقص الخلقهٔ» بر انسان به لحاظ این است که شأنیت «تامّ الخلقهٔ» بودن را داراست. اما تقابل بین صحیح و فاسد، تقابل ضدّین می‌باشد. یعنی فاسد، امری وجودی است. فاسد به چیزی گفته می‌شود که از مسیر طبیعی خودش منحرف شده و از مقتضای خاصیّت نوعیه خودش خارج شده است و خروج، امری وجودی است. ولی «صحیح» به چیزی گفته می‌شود که بر مقتضای خاصیت نوعیّه خودش باقی است و بقاء بر خاصیت و اثر نوعی نیز یک امر وجودی است. وقتی خروج از خاصیت نوعیه و بقاء برآن، دو امر وجودی غیر قابل اجتماع هستند، تقابل آنها تقابل تضاد خواهد بود. امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: درست است که استعمالات عرفیه، «صحّت و فساد» را از «تام و ناقص» جدا می‌کرد و حتی در تقابل نیز از هم جدا می‌شدند، ولی وقتی وارد فقه می‌شویم ملاحظه می‌کنیم که بین «صحّت و فساد» و «تام و ناقص» گویا نوعی ترادف وجود دارد، مثلًا نماز- همانند ساختمان- مرکّبی دارای اجزاء و شرایط و خصوصیات است و اگر بخواهیم آن را بر اساس ملاکات عرفیه ملاحظه کنیم باید کلمه «تام و ناقص» را در مورد آن بکار بریم و نتوانیم «صحیح و فاسد» را در مورد آن اطلاق کنیم، در حالی که ما می‌بینیم در عبادات، همان‌طور که «تام و ناقص» بکار می‌رود، «صحیح و فاسد» هم بکار می‌رود. در باب معاملات نیز همین‌طور است.

معاملات، به لحاظ اسبابشان- یعنی عقود- مرکباتی دارای اجزاء و شرایط می‌باشند[۳۶۶] و طبق قاعده عرفی باید فقط بتوان «تام و ناقص» را در مورد آنها بکار برد، در حالی که استعمال «صحیح و فاسد» در مورد معاملات بیش از «تام و ناقص» است.[۳۶۷] مثلًا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۴۹

بحث می‌کنیم که آیا معاطات، صحیح است یا فاسد؟ آیا عقدی که فلان شرط را ندارد، صحیح است یا فاسد؟ آیا چه چیز باعث شده که این استعمالات با استعمالات عرفیّه فرق پیدا کرده است؟ در اینجا دو احتمال جریان دارد: احتمال اول: فقهاء در مسأله «صحّت و فساد» اصطلاح خاصی- غیر از معنای لغوی و استعمالات عرفی- داشته باشند. یعنی در فقه فرمایش مرحوم آخوند را بپذیریم که صحّت به معنای تمامیت است، هرچند در لغت و عرف، فرمایش ایشان را نپذیریم. بنابراین فرقی نیست که ما فلان صلاهٔ یا معامله را «صحیح» بنامیم یا «تامّ». احتمال دوم: فقهاء در مسأله «صحّت و فساد» اصطلاح خاصی ندارند بلکه «صحّت و فساد» را به عنوان مجاز و مسامحه بکار می‌برند و واقعیت این است که باید به جای «صحّت و فساد» از عنوان «تامّ و ناقص» استفاده کنند. به‌هرحال، این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که در جوّ فقهی، بین «صحّت و فساد» با «تمامیت و نقص» ترادف وجود دارد. ولی آیا این ترادف به چه دلیلی است؟

دانستن دلیل آن برای ما چندان ضرورتی ندارد. نکته: «تمامیت و نقص» در استعمالات عرفیه به عنوان دو امر اضافی می‌باشند.

یعنی مرکبی که دارای اجزاء و شرایط است، اگر به لحاظ اجزائش، تمامیت داشته و به لحاظ شرایطش، نقصان داشته باشد، ما هم می‌توانیم در مورد آن کلمه «تامّ» را و هم می‌توانیم کلمه «ناقص» را بکار بریم. ولی این‌گونه تعبیر می‌کنیم که «این مرکب، از جهت اجزاء، تامّ و از جهت شرایط، ناقص است». و یا در مورد ساختمان می‌گوییم: این ساختمان، از جهت بناء، تامّ است ولی از جهت انشعاب آب و برق، ناقص است. امّا در باب عبادات و معاملات، هرچند صحّت و فساد به معنای تمامیت و نقص استعمال

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۵۰

می‌شود ولی در ارتباط با صحّت و فساد، هیچ معهود نیست که ما تفکیکی قائل شویم و صلاهٔ را مثلًا از ناحیه اجزاء، صحیح و از ناحیه شرایط، فاسد بدانیم. صلاتی که در خارج واقع می‌شود، یا مطلقاً صحیح است و یا مطلقاً فاسد است. و شقّ سومی نمی‌توانیم فرض کنیم که صلاهٔ، هم صحیح و هم فاسد باشد. در باب معاملات نیز همین‌طور است. عقد زوجیت یا عقد بیع- که در خارج واقع شده- یا صحیح است و یا فاسد و نمی‌تواند مثلًا به لحاظ ایجاب و قبولش صحیح و به لحاظ بعضی شرایطش فاسد باشد.[۳۶۸]

آیا صحّت و فساد دارای واقعیت می‌باشند؟

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: صحّت و فساد، دو واقعیت نیستند، بلکه این مسأله‌ای است که ارتباط به اختلاف انظار دارد، مثلًا فقیهی نماز بدون سوره را صحیح و فقیه دیگر آن را باطل می‌داند و یا فقیهی نماز با یک تسبیحات اربعه را صحیح و فقیه دیگر آن را باطل می‌داند و معتقد است تسبیحات اربعه را سه بار باید خواند. بنابراین واقعیتی برای صحّت و فساد وجود ندارد. ما نماز بدون سوره را نمی‌توانیم صحیح یا فاسد بنامیم بلکه باید بگوییم: «نماز بدون سوره، به نظر کسی که قائل به جزئیت سوره نیست، صحیح و به نظر کسی که قائل به جزئیت سوره است، باطل می‌باشد». مرحوم آخوند سپس مسأله اجزاء را به عنوان استشهاد مطرح کرده می‌فرماید: امر بر سه قسم است: امر واقعی اوّلی، مثل صلاهٔ با وضوء؛ امر واقعی ثانوی (/ امر اضطراری)، مثل صلاهٔ با تیمم؛ و امر ظاهری، مثل صلاهٔ با استصحاب طهارت. تردیدی نیست که اتیان مأمور به، به امر واقعی اوّلی، مجزی است. اما اتیان مأمور به، به امر واقعی ثانوی و امر ظاهری محلّ بحث است. اگر کسی نماز با تیمم خواند، سپس- در وقت- آب پیدا کرد آیا نماز او مجزی است یا باید نماز با وضو

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۵۱

بخواند؟ و اگر کسی با استصحاب طهارت نماز خواند سپس کشف خلاف شد، آیا نماز او مجزی است یا باید تحصیل طهارت کرده و دوباره نماز بخواند؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: مسأله اجزاء دلیل بر این است که صحّت و فساد دو امر اضافی- یعنی خالی از واقعیت و حقیقت- می‌باشند. یعنی کسی که اتیان مأمور به به امر ثانوی را مجزی می‌داند، نماز را صحیح می‌داند و کسی که اتیان مأمور به، به امر ثانوی را مجزی نمی‌داند، نماز را فاسد می‌داند. در مورد امر ظاهری نیز همین‌طور است. سپس می‌فرماید: این مسئله که صحّت و فساد دو امر اضافی هستند، اختصاص به فقه و اصول ندارد بلکه در علم کلام نیز جریان دارد. در علم کلام، صحّت را به «موافقت امر» و بعضی به «موافقت شریعت» معنا کرده‌اند. وقتی از آنان سؤال شود که آیا مراد شما از موافقت امر، کدام امر است؟ بین آنان گویا اختلاف وجود دارد: بعضی ممکن است بگویند: معنای صحّت عبادت، موافقت امر واقعی اوّلی است. بنابراین کسی که نماز خود را با تیمم خوانده و سپس واجد الماء شد یا نماز با استصحاب طهارت خواند و سپس کشف خلاف شد، نماز او موافقت امر ندارد. ولی ممکن است بعضی دیگر بگویند: معنای صحّت عبادت، موافقت مطلق امر است، خواه امر واقعی اوّلی یا امر واقعی ثانوی یا امر ظاهری. بنابراین شبیه آنچه در علم اصول به نام مسأله اجزاء مطرح و مورد اختلاف است، در علم کلام نیز چنین

اختلافی ممکن است وجود داشته باشد. در نتیجه صحّت و فساد دو واقعیت نیست، بلکه مسأله‌ای است که به حسب اختلاف انظار مختلف است.[۳۶۹]

بررسی کلام مرحوم آخوند:

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با صحّت یا فساد نماز بدون سوره، دلیل بر عدم

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۵۲

وجود معیار واقعی برای صحّت و فساد نیست. بالاخره نماز بدون سوره به حسب واقع یا صحیح است یا فاسد و ما نمی‌توانیم ادّعا کنیم که در اینجا واقعیتی وجود ندارد. بلکه واقعیت، وجود دارد ولی هر مجتهدی ادّعا می‌کند که رأی او مطابق با واقع و رأی دیگری مخالف با واقع است. البته کسی که قولش مخالف با واقع است، معذور خواهد بود، چون تلاش و سعی خود را بکار برده است. هرچند «للمصیب أجران و للمخطئ أجر واحد». بنابراین اختلاف انظار فقهاء، کاشف از عدم واقعیت در مورد صحّت و فساد نیست. عجیب‌تر از این مسئله این است که مرحوم آخوند پای مسأله اجزاء را به میان آورده است. در حالی که این مسئله هیچ ربطی به اجزاء ندارد، زیرا موضوع بحث در مسأله اجزاء عبارت از «عبادت صحیح» است و اصولًا جایی برای مطرح کردن فساد وجود ندارد. اجزاء در جایی مطرح می‌شود که مکلّف نماز خود را به صورت صحیح انجام داده باشد، یعنی شارع به او اجازه نماز با تیمم در اوّل وقت را داده باشد. مثلًا شارع به او گفته باشد: «اگر معتقد هستی که تا آخر وقت دسترسی به آب پیدا نمی‌کنی، می‌توانی در اوّل وقت با تیمم نماز خودت را بخوانی». حال که اتفاقاً واجد الماء شده است، بحث می‌شود که آیا نمازی که خوانده از امر به نماز با وضو کفایت می‌کند یا نه؟

هیچ‌کس احتمال بطلان چنین نمازی را نمی‌دهد. و اگر نماز با تیمم او باطل باشد، جایی برای بحث اجزاء وجود ندارد. مثلًا اگر شارع به او اجازه نماز اوّل وقت را نداده باشد ولی در عین حال اقدام به انجام آن نماید و سپس واجد الماء گردد، نماز او باطل است و بحث اجزاء مطرح نمی‌شود. بنابراین در کلام مرحوم آخوند خلطی صورت گرفته است. ایشان می‌گوید: «قائل به عدم اجزاء، معتقد به بطلان نماز با تیمم است». ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم:

نمازی که شرایط را دارا بوده چرا باطل است؟ بلکه چنین نمازی صحیح است ولی در عین صحیح بودن، بحث است که آیا از نماز با وضو کفایت می‌کند یا نه؟ کفایت و عدم کفایت، ربطی به صحّت و فساد ندارد و نباید بین آنها خلط شود. مجزی نبودن، کاشف

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۵۳

از بطلان آن نماز نیست، زیرا آن نماز در عالم خودش کمبودی نداشته که شارع بخواهد حکم به بطلان بنماید. در باب استصحاب نیز همین‌طور است. کسی که با استصحاب طهارت نماز خوانده، سپس کشف خلاف شده، نماز قبلی او هیچ کمبودی نداشته است، زیرا شارع به او اجازه چنین نمازی را داده بود. ولی بحث است که آیا چنین نمازی از نماز با وضوی واقعی کفایت می‌کند یا نه؟ در نتیجه مسأله اجزاء هیچ ربطی به مسأله صحّت و فساد ندارد.

آیا صحّت و فساد به عنوان مجعول شرعی هستند؟

اشاره

مرحوم آخوند در اینجا تفصیل دقیقی را مطرح کرده‌اند که باید مورد ملاحظه قرار گیرد. ایشان می‌فرماید: اگر ما صحّت را به

«موافقت امر» یا «موافقت شریعت»- که در علم کلام مطرح می‌شود- معنا کنیم، صحّت و فساد، دو امر اعتباری و انتزاعی خواهند بود که از دو واقعیت انتزاع شده‌اند.[۳۷۰] زیرا بنابراین تفسیر، مطابقت مأتی به با مأمور به در خارج، یک واقعیت تکوینی برای عبادت خارجی است. همان‌طور که عدم مطابقت آن، یک واقعیت تکوینی است. و عنوان «موافقت امر» یا «موافقت شریعت»، از این مطابقت تکوینی انتزاع می‌شود و در علم کلام، این امر اعتباری و انتزاعی را صحّت می‌نامند و در مورد «فساد»- که نقطه مقابل صحّت است- نیز همین‌طور است. اما در فقه، صحّت را به «سقوط اعاده و قضاء» و فساد را در مقابل آن معنا می‌کنند. آیا حقیقت این صحّت چیست؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا بین نسبت دادن صحّت به مأمور به، به امر اوّلی

و نسبت دادن آن به مأمور به، به امر ثانوی یا امر اضطراری فرق می‌کند. اگر صحّت را به مأمور به به امر اوّلی- مثل نماز با وضو- نسبت دهیم، اگرچه صحّت به معنای «سقوط اعاده و قضاء» است ولی این سقوط ربطی به شارع ندارد، زیرا جعلی نسبت به آن واقع نشده و اعتبار و انتزاعی در مورد آن مطرح نیست بلکه این یکی از مستقلات عقلیّه است. همان عقلی که می‌گوید: «اگر کسی مأمور به، به امر اوّلی را انجام دهد، مستحق عقوبت نخواهد بود» حکم می‌کند که «بر چنین کسی اعاده و قضاء واجب نیست». پس صحّت به معنای فقهی، در مورد اتیان مأمور به، به امر اوّلی هیچ ارتباطی به جعل شارع ندارد، نه جعل استقلالی به آن تعلّق گرفته و نه جعل تبعی، بلکه این از مستقلات عقلیّه است. اما اگر صحّت را به مأمور به، به امر ثانوی- مثل نماز با تیمم- و یا مأمور به، به امر ظاهری- مثل نماز با استصحاب طهارت- نسبت دهیم، ارتباط مستقیم با شارع پیدا می‌کند و ربطی به عقل ندارد. کسی که فاقد الماء بوده و با تیمم نماز خوانده، سپس در وقت، واجد الماء شده است، در اینجا شارع است که می‌تواند چنین نمازی را صحیح و مجزی دانسته و اعاده و قضاء را واجب نداند، و هم اوست که می‌تواند چنین نمازی را باطل و غیر مجزی دانسته و اعاده و قضاء را واجب بداند. ملاحظه می‌شود که در اینجا جعل شرعی مستقلًا به آن تعلّق گرفته و به تبعیت تکلیف نیست. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: در همین‌جا هم باید دو مطلب را از هم تفکیک کرد. یک وقت ما موضوع صحیح و فاسد را «کلّی صلاة با تیمم» قرار می‌دهیم و یک وقت موضوع را «شخص نماز خارجی که زید آن را با تیمم انجام داده است» قرار می‌دهیم. آنچه مربوط به شارع است و جعل شرعی در آن مدخلیت دارد، قسم اوّل است، اما قسم دوّم مربوط به عقل است. اگر عقل ملاحظه کرد که این صلاة خارجی با تیمم، مصداق همان چیزی است که شارع در حکم کلّی خود آن را محکوم به صحّت یا

فساد کرده است، عقل نیز همان حکم را در مورد این فرد پیاده می‌کند. این مانند همان مطابقت مأتی به با مأمور به است که ما آن را واقعیتی تکوینی نامیدیم ولی آنجا با مشاهده می‌توان این معنا را ملاحظه کرد اما اینجا باید عقل درک کند که آیا نمازی که در خارج واقع شده، با مأمور به مطابقت دارد یا ندارد. در باب معاملات نیز حکم کلّی مربوط به شارع است. مثلًا صحّت کلّی بیع- در مقابل ربا- مربوط به شارع است.[۳۷۱] ولی صحّت معامله شخصیه‌ای که بین دو نفر واقع شده، مجعول شرعی نیست. بلکه صحیح بودن چنین معامله‌ای به معنای مطابقت با آن کلّی است که شارع آن را محکوم به صحّت کرده است. بنابراین در معاملات هم- مانند عبادات- باید بین کلّی و شخص فرق گذاشته و بگوییم: شارع حکم به صحّت را روی عنوان کلّی بیع جعل کرده است و بیع واقع بین زید و عَمرو، چون مصداق آن عنوان کلّی است، محکوم به صحّت می‌شود. ولی این حکم به صحّت، از ناحیه ماست و شارع مستقیماً روی معاملات شخصیّه حکمی ندارد.[۳۷۲]

بررسی کلام مرحوم آخوند:

مقدّمه: ما پس از دقت و تحقیق زیاد در باب احکام تکلیفیّه- مثل وجوب و حرمت- به این نتیجه رسیدیم که متعلّق وجوب در «أقیموا الصلاهٔ» چیزی جز ماهیت و طبیعت صلاهٔ نمی‌تواند واقع شود و ما نمی‌توانیم پای وجود را در متعلّق وجوب باز کنیم و الّا لازم می‌آید که اوّل نماز وجود پیدا کرده و سپس اتصاف به وجوب پیدا کند. در حالی که

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۵۶

ذهن عرفی و ذهن عقلی ما نمی‌تواند چنین چیزی را بپذیرد. ما نماز را وقتی متصف به وجوب می‌دانیم که در خارج وجود پیدا نکرده باشد و این نمی‌شود مگر اینکه طبیعت و ماهیت صلاهٔ، متعلّق وجوب واقع شده باشد. در باب محرمات نیز تا وقتی که شرب خمر در خارج تحقق پیدا نکرده است، آن را حرام می‌دانیم و هنگامی که وجود پیدا کرد، محال است بتوانیم کاری کنیم که شرب خمر، در عالم وجود، تحقق پیدا نکرده باشد. بلکه در این صورت می‌گوییم: حرام، تحقق پیدا کرد. لذا در باب احکام تکلیفیه چاره‌ای نداریم جز اینکه متعلّق احکام را عبارت از طبایع و عناوین و ماهیت بدانیم. پس از روشن شدن مقدّمه فوق، باید ببینیم آیا در باب صحّت و فساد- به عنوان دو حکم وضعی- نیز مسئله به همین کیفیت است؟ وقتی گفته می‌شود: «بیع کلّی، صحیح است» معنایش این است که اثر مقصود برآن مترتب می‌شود. در حالی که چیزی واقع نشده تا بخواهد اثر مقصود برآن مترتب شود. بیع کلّی چگونه می‌تواند صحیح باشد؟ حتی در باب عبادات نیز وقتی گفته می‌شود: «نماز کلّی صحیح است»، هنوز چیزی تحقق پیدا نکرده تا بخواهد اتصاف به صحّت پیدا کند. قبل از خواندن نماز ظهر که گفته می‌شود: «نماز ظهر واجب است» معنایش این است که «طبیعت نماز ظهر واجب است» اما نمی‌توان گفت: «نماز ظهر، صحیح است»، زیرا هنوز چیزی در خارج واقع نشده است که بخواهد اتصاف به صحّت پیدا کند. روشن است که ماهیت نمی‌تواند صحیح باشد. و الّا نیازی به خواندن نماز نبود. آنچه اتصاف به صحّت پیدا می‌کند، عبادتی است که در خارج تحقّق پیدا کرده است. بنابراین در صحّت و فساد، مسأله وجود و تشخص و فردیّت مطرح است و همین امر، کاشف از این است که صحّت و فساد از دایره جعل شارع بیرون است، زیرا احکامی که شارع مقدّس جعل می‌کند در محدوده کلیّات و ماهیات و عناوین است و صلاهٔ محقّق در خارج، ربطی به شارع ندارد. مرحوم آخوند این مطلب را در مورد اتیان مأمور به به امر اوّلی پذیرفته

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۵۷

است که اگر کسی نماز با وضو خواند، صحّت نماز او ربطی به شارع ندارد و این عقل است که باید ملاحظه کند آیا این عمل خارجی مطابق با مأمور به شرعی هست یا نه؟

اگر مطابق بود، عقل حکم به صحّت آن می‌کند و اگر مخالف بود، حکم به فاسد بودن آن می‌کند. اشکال: در بحث صحیح و اعم، که بحث می‌کردیم آیا لفظ صلاهٔ برای خصوص صحیح وضع شده است یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ طرفین اتفاق داشتند که الفاظ عبادات، همانند انسان و رجل دارای وضع عام و موضوع له عام می‌باشند و هیچ‌کدام از طرفین قائل نشده که این‌ها- همانند حروف، بنا بر نظریه مشهور- دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند. حال ممکن است در ذهن بیاید که از یک طرف قائل به صحیح می‌گوید: «لفظ صلاهٔ برای خصوص صحیح وضع شده است» و از طرف دیگر مسئله به صورت وضع عام و موضوع له عام است، و اگر ما این دو مطلب را کنار هم بگذاریم، نتیجه این می‌شود که صحّت در ارتباط با ماهیت است نه در ارتباط با فرد خارجی. و الّا نمی‌توانست دارای وضع عام و موضوع له عام باشد. به عبارت دیگر:

صحیحی می‌گوید: «شارع، صلاهٔ متّصف به صحّت را در نظر گرفته است» در حالی که شما می‌گویید: «ماهیت نمی‌تواند اتصاف به صحّت پیدا کند». اگر ماهیت، اتصاف به صحّت ندارد، پس چطور شارع نماز متصف به صحّت را به صورت کلّی در نظر گرفته و لفظ صلاهٔ را برای آن وضع کرده است؟ و اگر بگویید: «صحّت، ربطی به ماهیت ندارد، بلکه همانند عوارض فردیّه، مربوط به وجود خارجی است» پس دیگر نگویید: «الفاظ عبادات دارای وضع عام و موضوع له عام هستند». جواب: در بحث صحیح و اعم

گفتیم: صحیحی، عنوان «صحّت» را در موضوع له نمی‌آورد. بلکه موضوع له عبارت از مرکبی است که- مثلًا- مشتمل بر ده جزء و پنج شرط است ولی این موضوع له در مقام انطباق بر صلاهٔ خارجی، فقط بر نماز صحیح منطبق می‌شود، نه اینکه عنوان «صحّت» در موضوع له اخذ شده باشد، که شارع- بنا بر قول به حقیقت شرعیه- گفته باشد: «صلاهٔ را برای صلاهٔ صحیحه وضع کردم».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۵۸

پس اینکه ما در بحث صحیح و اعم از طرفی بحث می‌کنیم که آیا صلاهٔ برای خصوص صحیح وضع شده است یا برای اعم؟ و از طرفی می‌گوییم: «الفاظ عبادات، دارای وضع عام و موضوع له عام هستند» معنایش این نیست که ماهیت صلاهٔ می‌تواند متصف به صحّت بشود. بلکه صحّت و فساد مربوط به عقل و مربوط به بعد از وجود است. این مطلب را مرحوم آخوند در ارتباط با امر اوّلی پذیرفتند ولی در ارتباط با امر ثانوی و امر ظاهری قبول نکردند. ایشان فرمودند: نماز با تیمم اگر بخواهد مجزی از نماز با وضو باشد، و نماز با استصحاب وضو اگر بخواهد مجزی از نماز با وضوی واقعی باشد، این چیزی است که عقل نمی‌تواند آن را درک کند و در اینجا صحّت و عدم صحّت- به معنای اجزاء و عدم اجزاء- مستقلًا مربوط به شارع و جعل اوست. ما در بحث گذشته که پیرامون واقعیت داشتن صحّت و فساد بحث می‌کردیم گفتیم: در کلام مرحوم آخوند خلطی واقع شده است و ایشان مسأله صحّت و فساد را با اجزاء و عدم اجزاء خلط کرده‌اند، در حالی که مسأله اجزاء و عدم اجزاء هیچ ربطی به مسأله صحّت و فساد ندارد و اصولًا موضوع در مسأله اجزاء عبارت از صلاهٔ صحیح است. نماز با تیمم و نماز با استصحاب طهارت در صورتی موضوع برای اجزاء واقع می‌شوند که با اذن شارع بوده و محکوم به صحّت باشند. حال با قطع نظر از اشکال فوق و بر اساس مبنای خود مرحوم آخوند می‌گوییم: در مورد امر ثانوی هم واقعیت این است که مسأله صحّت و فساد ربطی به شارع ندارد بلکه مربوط به عقل و از مستقلات عقلیّه است. شما (مرحوم آخوند) که می‌گویید:

«عقل نمی‌تواند درک کند که نماز با تیمم، مجزی از نماز با وضوست»، ما می‌گوییم:

چرا عقل نتواند این معنا را درک کند؟ ابهامی که برای عقل وجود دارد این است که آیا آنچه شرطیت برای صلاهٔ دارد، خصوص وضو و غسل است یا اعم از وضو و غسل و تیمم است؟ اما اگر عقل این مسئله را از شارع سؤال کند، هر جوابی که شارع بدهد، عقل هم بر اساس جواب شارع حکم به صحّت و فساد می‌کند. اگر شارع بگوید: «من

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۵۹

طهارت مائیه را به عنوان شرط برای صلاهٔ جعل کرده‌ام»، عقل در اینجا ملاحظه می‌کند که این نماز با طهارت مائیه واقع نشده است و چون این مکلّف، در وقت یا در خارج از وقت، واجد الماء شده، پس صلاهٔ او باطل است. این مربوط به عقل است و ربطی به شارع ندارد. هرچند ریشه مسئله در ارتباط با شارع است. در مورد همه اجزاء و شرائط، به‌همین‌صورت است. شارع اگر سوره را جزء قرار دهد، عقل، حکم به بطلان نماز بدون سوره می‌کند. در مورد امر اوّلی هم- که مرحوم آخوند صحّت و فساد در آن را مربوط به عقل دانست- ریشه آن مربوط به شرع است. شارع نماز با وضو را واجب دانسته است پس حکم عقل به صحّت نماز، متوقف بر این است که نماز با وضو واقع شود. بنابراین همان‌طور که در امر اوّلی که مرحوم آخوند صحّت و فساد آن را مربوط به حکم عقل دانست، ریشه مسئله به دست شارع است، در مورد امر ثانوی هم همین‌طور است. اینجا باید عقل ببیند آیا شارع برای طهارت مائیه در ارتباط با نماز چه حسابی باز کرده است؟ اگر برای طهارت مائیه، خصوصیتی قائل شده باشد، عقل می‌گوید:

«درست است که اوّل وقت، نماز با تیمم را خوانده‌ای ولی با توجه به اینکه طهارت مائیه شرطیت دارد برای صلاهٔ، و نماز با تیمم، فاقد طهارت مائیه بوده و تو اکنون واجد ماء شده‌ای، پس نماز تو باطل است». این بطلان، حکم عقل است و ربطی به شرع ندارد. همان‌طور که اگر شارع بگوید: «من مطلق طهارت- چه مائیه چه ترابیه- را شرط برای نماز قرار دادم»، عقل می‌گوید: «نماز با تیمم که در اوّل وقت خوانده شده، صحیح است». بنابراین حاکم به صحّت و فساد در مورد امر ثانوی نیز عبارت از عقل است، اگرچه

ریشه مسئله- یعنی کیفیت شرطیت طهارت برای نماز- به دست شارع است. در مورد امر ظاهری نیز همین‌طور است. قائلین به اجزاء در مورد امر ظاهری می‌گویند: ما وقتی دلیل «لا تنقض الیقین بالشك» را کنار «لا صلاة إلّا بطهورٍ» قرار می‌دهیم- بنا بر اینکه مقصود از طهور، وضو و غسل باشد- دلیل «لا تنقض الیقین

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۶۰

بالشك» در دلیل «لا صلاة إلّا بطهور» توسعه می‌دهد.[۳۷۳] آن توسعه این است که طهارتی که شرطیت برای صلاة دارد، اعم از طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه- ثابت به استصحاب- است. در این صورت، عقل می‌گوید: «نمازی که با استصحاب طهارت خوانده شده، صحیح است، زیرا طهارتی که شارع به عنوان شرط برای نماز قرار داده، اعمّ از طهارت واقعیّه و طهارت ظاهریه استصحابیه است». این حکم به صحّت، حکم عقل است و ربطی به شرع ندارد. بنابراین در باب عبادات، مسأله صحّت و فساد، به‌طور کلّی- چه در امر اوّلی، چه در امر ثانوی و چه در ظاهری- مربوط به عقل است و هیچ‌گونه ارتباطی با شارع ندارد.

بله، ریشه مسئله، که اصل اعتبار جزئیت و شرطیت باشد، مربوط به شارع است. صحّت و فساد در باب معاملات: مرحوم آخوند معتقد بودند که در باب معاملات، حکم کلّی صحّت، مجعول شارع است ولی گاهی به نحو امضاء و گاهی به نحو تأسیس. اما صحّت معاملات شخصیّه خارجیه مربوط به عقل است. اگر مطابق با چیزی بود که شارع حکم به صحّت آن کرده، محکوم به صحّت و اگر مطابق نبود، محکوم به فساد است. ولی با دقت در مسئله درمی‌یابیم که مسأله صحّت و فساد در باب معاملات نیز مانند باب عبادات است و ربطی به جعل مستقیم شرعی ندارد. ممکن است کسی بگوید: چه فرقی بین (أحل اللَّه البیع) و (أقیموا الصلاة) وجود دارد؟ همان‌طور که در (أقیموا الصلاة) شارع ایجاب را متعلّق به ماهیت صلاة کرده است، در (أحل اللَّه البیع) هم- بعد از آنکه حلیتش به معنای اباحه و جواز تکلیفی نیست بلکه به معنای امضای بیعی است که متداول بین مردم و عقلاست- این انفاذ و امضاء، به طبیعت بیع تعلّق گرفته است. «البیع» مانند «الصلاة» است. همان‌طور که «الصلاة» دلالت بر طبیعت و ماهیت می‌کند، «البیع» هم دلالت بر طبیعت و ماهیت

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۶۱

می‌کند. فقهاء در بسیاری از موارد به اطلاق آیه (أحل اللَّه البیع) تمسک می‌کنند و اطلاق از شئون ماهیت است. پس (أحل اللَّه البیع) به این معناست که شارع، حکم به صحّت ماهیت بیع نموده است ولی این حکم به صحّت، حکمی تأسیسی نیست بلکه همان چیزی که بین عقلاء متداول است، مورد امضای شارع قرار گرفته است. پس این آیه دلالت می‌کند که صحّت، یك امر مجعول شرعی است ولی این صحّت در ارتباط با کلّی بیع و ماهیت بیع است. در پاسخ می‌گوییم: واقعیت مسئله در أحل اللَّه البیع این‌گونه نیست. بلکه این امضای چیزی است که بین عقلاء وجود دارد. امضای معامله بیع است. در مقابل ربا که شارع آن را امضاء نکرده است، هرچند بین عقلاء متداول است و ما وقتی به سراغ عقلاء می‌رویم می‌بینیم عقلاء در ارتباط با بیع، صحّت را جعل نکرده‌اند، بلکه آنچه را- به صورت قولی یا عملی- جعل کرده‌اند عبارت از این است که بیع را سبب برای نقل و انتقال قرار داده‌اند و این سببیّت، مربوط به ماهیت بیع است و شارع، این جعل عقلاء در مورد بیع را امضاء نکرده است. عقلاء، همین جعل را در مورد ربا نیز دارند ولی شارع آن را امضاء نکرده است. بنابراین آنچه مورد جعل عقلاء و امضای شارع قرار گرفته، همان مسأله سببیّت است، اما صحّت، متوقف بر این است که فردی از بیع در خارج تحقّق پیدا کند، در این صورت اگر شرایط را دارا بود عقل آن را صحیح می‌داند و اگر فاقد بعضی از شرایط بود، عقل آن را فاسد می‌داند. و الّا اگر بخواهیم ماهیت بیع را موضوع برای «صحیح» قرار دهیم، مثل این است که ماهیت صلاة را موضوع برای «صحیح» قرار داده باشیم و چنین چیزی معقول نیست. وقتی نماز در خارج تحقق پیدا نکرده است، چگونه می‌توان آن را صحیح دانست؟ بیع صحیح، یعنی بیعی که اثر مقصود برآن مترتب می‌شود. و زمانی که بیع در خارج وجود پیدا نکرده است، چگونه ممکن است اثر مقصود برآن مترتب شود؟ این خلط در کلام مرحوم آخوند از آنجا ناشی

شده است که ایشان خیال کرده جعل سببیّت همان جعل صحّت است، در حالی که جعل سببیّت برای بیع، مانند وجوبی است که به صلاهٔ تعلّق می‌گیرد، اما اتصاف

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۶۲

صلاهٔ به صحّت، فرع این است که صلاهٔ در خارج تحقق پیدا کرده و مطابقت با مأمور به داشته باشد و هنگامی که صلاهٔ وجود پیدا نکرده است، ما چه چیزی را موصوف برای صحّت قرار دهیم؟ در باب بیع اگرچه می‌توانیم- به‌طور مسامحه و مجاز- بگوییم: «شارع، طبیعت بیع را سبب برای حصول نقل و انتقال قرار داده است» ولی صحیح به معنای ترتّب اثر است و ترتّب اثر، متفرع بر تحقق بیع با شرایط آن می‌باشد و اثر مقصود نمی‌تواند بر ماهیت بیع ترتّب پیدا کند. بنابراین ما نمی‌توانیم أحلّ اللَّه البیع را به معنای «أصحَّ اللَّه البیع» بدانیم، هرچند «أصحّ» به معنای صحّت امضائی باشد نه صحّت تأسیسی. أحلّ در أحل اللَّه البیع اگرچه حلّیت تکلیفی نیست ولی معنای آن انفاذ و امضای همان چیزی است که نزد عقلاء مطرح بوده است و ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم عقلاء جعل صحّت برای بیع نکرده‌اند، بلکه به صورت قضیّه عامّ گفته‌اند: «هر بیعی سبب مؤثر برای نقل و انتقال است». و مسأله صحّت و فساد از عوارض فرد و وجود خارجی است. وقتی در معاملات امضائیه شارع این گونه است، اگر شارع معامله تأسیسی هم داشته باشد، جعل آن معامله، برگشت به همان سببیّت در ترتّب اثر مقصود از آن معامله می‌کند نه اینکه ارتباطی به جعل صحّت و فساد داشته باشد. نتیجه بحث در مقدّمه هفتم از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسأله صحّت و فساد- چه در باب عبادات و چه در باب معاملات- در ارتباط با حکم عقل است. عقل با ملاحظه مطابقت مأتی به با مأمور به- در عبادات- و مطابقت آنچه در خارج واقع شده با آنچه که شارع سبب مؤثر قرار داده- در معاملات- حکم به صحّت می‌کند و در غیر این صورت حکم به فساد می‌کند و در هیچ مورد مسأله صحّت و فساد به‌طور مستقیم ربطی به شارع ندارد. بله، ریشه و اساس مطلب در دست شارع است. شارع اگر عربیّت را معتبر بداند، عقل می‌گوید: «ایجاب و قبولی که فاقد عربیّت باشد، باطل است» و اگر شارع عربیّت را معتبر نداند، عقل می‌گوید: «معامله‌ای که فاقد عربیّت باشد صحیح است».

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۶۳

مقدّمه هشتم: اصل عملی در مسأله «آیا نهی دلالت بر فساد می‌کند؟»

اشاره

اگر ما در این مسئله که «آیا نهی دلالت بر فساد می‌کند؟» نتوانستیم از نظر ادلّه به جایی برسیم و در این مسئله تردید داشتیم، آیا اصل عملی وجود دارد که بتوانیم به آن تمسک کنیم؟ در اینجا در دو مقام بحث می‌شود: ۱- بحث در مسأله اصولی: یعنی از نظر مسأله اصولی اگر برای ما شک پیدا شد، آیا اصلی وجود دارد که بتواند وضعیت مسأله اصولی را روشن کند؟ به‌گونه‌ای که آن اصل، به منزله دلیلی- در رتبه متأخر از سایر ادلّه و در ظرف شک- دلالت بر نهی بر فساد یا عدم دلالت آن را برای ما تبیین کند. ۲- بحث در مسأله فقهی: یعنی اگر عبادتی که متعلّق نهی قرار گرفته در خارج واقع شد، آیا می‌توان آن را صحیح دانست و به آن اکتفاء کرد؟ و یا اگر معامله‌ای که متعلّق نهی قرار گرفته در خارج واقع شد، آیا این معامله نقشی در تملیک و تملّک دارد؟

مقام اوّل: بحث در مسأله اصولی:

اشاره

روشن است که در جریـان اصل بایـد عنوان محل نزاع را کاملًا حفظ کنیم. محل نزاع این بود که «آیا نهی دلالت بر فساد می‌کنـد یا نه؟» بنـابراین اگر اصـلی بخواهـد جاری شود بایـد روی همین عنوان دلالت و عـدم دلالت جریان پیـدا کنـد. همان‌طور که در بحث مقـدّمه واجب، بعـد از آنکه محلّ نزاع روی عنوان «ملازمه عقلیّه بین وجوب ذی المقـدّمه و وجوب مقدّمه» متمرکز شد، اگر اصـلی می‌خواست جریان پیدا کند، باید در ارتباط با ملازمه- نفیاً یا اثباتاً- جریان پیدا می‌کرد. ولی در ما نحن فیه، خصوصیتی وجود دارد که این خصوصیت در مسأله مقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۶۴

واجب، وجود نـداشت. آن خصوصیت این است که مسأله مقـدّمه واجب، مسأله عقلی محض است و هیـچ ارتبـاطی به عالم لفظ و دلالـت لفـظ نـداشت، اما در ما نحن فیه هر دو جهت لفظی بودن و عقلی بودن وجود دارد.[۳۷۴] پس ما بایـد در این مقدّمه، هر دو جهت آن را مورد بحث قرار دهیم:

۱- جهت لفظی: آیا نهی، ظهور در فساد منهی عنه دارد یا نه؟

[۳۷۵] اگر ما بتوانیم دلیلی اقامه کنیم که «نهی، ظهور در فساد منهی عنه دارد» و یا دلیلی بر عدم آن اقامه کنیم، بحثی نیست. امّا اگر در این مطلب شک کردیم، آیا اصـلی وجود دارد که بتوانـد در اینجا جریان پیـدا کند؟ تنها اصـلی که ممکن است در اینجا به ذهن انسان بیاید، «استصحاب عدم» است.

یعنی بگوییم: در اینجا «عدم دلالت لفظی وضعی نهی بر فساد» را استصحاب می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۶۵

ولی پاسخ این است که استصـحاب، حالت سابقه متیقّنه لازم دارد، یعنی باید زمانی وجود داشته باشد که ما یقین داشته باشیم در آن زمان، نهی دلالت بر فساد نمی‌کرده و اکنون شک کنیم که آیا دلالت بر فساد می‌کنـد یا نه؟ آن‌وقت استصـحاب عدم، جاری کنیم. در حالی که چنین حالت سابقه‌ای در اینجا وجود نـدارد. بلکه قائل به دلالت نهی بر فساد معتقد است که از اوّل، چنین دلالتی وجود داشـته است و قائـل به عـدم دلالـت نهی بر فسـاد، می‌گویـد: «از اوّل، چنین دلالـتی وجـود نداشـته است و الآن هم دلالـت بر فسـاد نمی‌کند» و ما به عنوان شاک می‌باشـیم و به عنوان شـخص سوّم مطرح هستیم و ما اگر بخواهیم استصحاب عدمی پیاده کنیم، حالت سـابقه یقینی لازم داریم و چنین حالتی نـداریم و یقین قائلین به دلالت و قائلین به عـدم دلالت برای ما فایـده‌ای نـدارد. ممکن اسـت کسی بگوید: در هر لغتی وضع مفردات، قبل از وضع مرکبات است و آن‌وقتی که واضع لغت عرب، مفردات را وضع می‌کرد، لام و الف دلالتی بر فساد نـداشت. وقتی نوبت به وضع مرکّبات رسـید و کلمه «لا» ی ناهیه وضع شـد، ما شک می‌کنیم که آیا واضع، «لا» ی نـاهیه‌ای را که متعلّق به عبـادت یا معامله شود، برای دلالت بر فساد، وضع کرد یا برای دلالت بر فساد، وضع نکرد؟ بنابراین حالت سـابقه یقینیه تحقق دارد و آن عبـارت از وضع مفردات، قبل از شـروع وضع مرکبات است. که قطعاً در آن زمان برای دلالت بر فساد وضع نشده‌اند، لذا استصحاب عدم جاری می‌شود. پاسخ این است که در حال وضع مفردات، اصلًا مرکبی وجود نداشت تا دلالت یا عدم دلالت در مورد آن مطرح باشد. در حالی که شـما می‌خواهید استصـحاب عدم دلالت «لا» ی ناهیه بر فساد را جاری کنید و این حـالت سـابقه یقینی لازم دارد. در نتیجه در شـعبه اوّل از مقـام اوّل- که مربوط به دلالـت لفظی نهی بر فسـاد در خود مسأله اصولیه است- اگر مـا نتوانیم دلالـت یـا عـدم دلالـت را ثـابت کنیم و در حـال تردیـد باقی بمانیم، اصل عملی برای اثبات دلالت یا نفی آن نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۶۶

۲- جهت عقلی: آیا در باب عبادات و معاملات، بین حرمت و فساد ملازمه عقلیّه وجود دارد؟

اشاره

اگر ما نتوانستیم ملازمه را ثابت کرده یا آن را نفی کنیم بحثی نیست. بحث در این است که اگر ما در این مطلب شک کردیم، آیا اصلی وجود دارد که بتواند در اینجا جریان پیدا کند؟ شک ما در اینجا همانند شک در وجود ملازمه، در مسأله مقدّمه واجب است. آیا در چنین جایی استصحاب عدم ملازمه عقلیه جریان پیدا می‌کند؟ در اینجا دو راه برای عدم جریان استصحاب ارائه شده است، یکی توسط مرحوم آخوند و دیگری توسط امام خمینی رحمه الله.

کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند می‌فرماید: مسأله ملازمه- نفیاً و اثباتاً- امری ازلی است و برای کسی که شاکّ در ملازمه است، حالت سابقه متیقّنه‌ای وجود ندارد. یعنی این‌گونه نیست که زمانی عقل حکم به ملازمه نمی‌کرده و بعد از آن ما شک کنیم که آیا بقاءً هم عقل حکم به ملازمه نمی‌کند یا حکم به ملازمه می‌کند؟ تا بیاییم استصحاب عدم ملازمه را جاری کنیم. مسأله ملازمه، مانند سایر احکام عقلیه است. اگر ثابت باشد، از ازل ثابت است و اگر ثابت نباشد، از ازل ثابت نیست. همان‌طور که اگر کسی شک کند که آیا عقل، حکم به قبح ظلم می‌کند یا نه؟ جایی برای استصحاب عدم حکم عقل به قبح ظلم وجود ندارد، زیرا مسأله قبح ظلم- اثباتاً یا نفیاً- مربوط به ازل است. اگر عقل حکم به قبح ظلم کرده، از ازل حکم کرده و اگر حکم نکرده باشد از ازل حکم نکرده و الآن هم نمی‌تواند چنین حکمی داشته باشد. در حالی که در ارتباط با شرع این‌گونه نیست.
احکام شرعیه، حالت سابقه دارد. اگر ما شک کردیم که آیا شارع مقدس اسلام، فلان چیز را حرام کرده یا نه؟ می‌توانیم استصحاب عدم حرمت را جاری کنیم و بگوییم: این شیء، قبل از آمدن اسلام، حرام نبوده و ما شک داریم که آیا اسلام آن را حرام کرده

یا نه؟ در این صورت استصحاب عدم حرمت را جاری می‌کنیم. این مطلب را مرحوم آخوند در بحث مقدّمه واجب مطرح کرده‌اند[۳۷۶] که در ما نحن فیه نیز پیاده می‌شود و نتیجه‌اش این می‌شود که در صورت شک در وجود ملازمه عقلیه بین حرمت و فساد، نمی‌توانیم استصحاب عدم وجود ملازمه را جاری کنیم.

کلام امام خمینی رحمه الله

قبل از بیان کلام امام خمینی رحمه الله لازم است به مقدّمه ذیل توجه شود: مرحوم آخوند در عین اینکه استصحاب عدم ملازمه را در اینجا نمی‌پذیرد، در بحث عام و خاص در مورد شکّ در قرشیّه بودن مرئه ۳۷۷] و عدم قرشیّه بودن او،[۳۷۸] قائل به جریان استصحاب عدم قرشیّت مرئه شده است. به این بیان که این مرئه قبل از اینکه نطفه او منعقد شود، قرشیّه نبوده است و الآن که متولّد شده شک می‌کنیم آیا اتصاف به قرشیّت دارد یا نه؟ پس استصحاب عدم قرشیّت را جاری می‌کنیم.[۳۷۹] در اینجا دو سؤال مطرح است: ۱- چرا مرحوم آخوند در بحث مقدّمه واجب، استصحاب عدم ملازمه را نپذیرفت ولی در بحث عام و خاص، قائل به جریان استصحاب عدم قرشیّت مرئه شد؟ ۲- آیا در صورت شک در قرشیّت و عدم قرشیّت مرئه، استصحاب عدم قرشیّت جاری می‌شود؟
پاسخ سؤال اوّل: در مسأله ملازمه، شک ما به ازل برمی‌گردد. می‌خواهیم ببینیم آیا عقل از ازل حاکم به وجود ملازمه بین وجوب

ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه بوده است یا نه؟ و در

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۶۸

ما نحن فیه نیز می‌خواهیم ببینیم آیا عقل از ازل حاکم به وجود ملازمه بین حرمت شیء و فساد آن بوده است یا نه؟ و چون شک ما به ازل برمی‌گردد، ما یک حالت سابقه یقینی- وجودی یا عدمی- نداریم و در حقیقت، شکّ ما، شک در بقاء نیست بلکه شک در حکم ازلی عقل است. اما در مسأله قرشیّت و عدم قرشیّت مرئه، شک ما به یک مسأله ازلی برنمی‌گردد.

روشن است که این مرئه قبل از اینکه نطفه‌اش منعقد شود، مرئه قرشیه موجود در خارج نبوده است ولی بعد از تولد او شک می‌کنیم که آیا با تولّد او یک مرئه قرشیّه تحقق پیدا کرده است یا نه؟ بنابراین مسأله شک در قرشیت و عدم قرشیت را نباید با مسأله شک در ملازمه مقایسه کرد. محدوده شک فرق دارد. در یکی مربوط به حکم ازلی عقل و در دیگری مربوط به هنگام نطفه و ولادت است و نسبت به قبل از انعقاد نطفه تردیدی وجود ندارد. این وجه تفصیلی است که مرحوم آخوند بین این دو مسئله قائل شده‌اند.

پاسخ سؤال دوّم: ما به تبعیت از امام خمینی رحمه الله معتقدیم که استصحاب عدم قرشیت مرئه هم جریان ندارد، زیرا در استصحاب باید قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه کاملًا متّحد باشند و الّا عنوان نقض که در «لا تنقض الیقین بالشک» اخذ شده صدق نمی‌کند. اگر یقین به طهارت یک لباس و شک در طهارت لباس دیگر داشته باشیم، دو موضوع و دو قضیّه تحقق دارد. ما معتقدیم در استصحاب عدم قرشیت مرئه، قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه اتحاد ندارند، زیرا قضیّه متیقّنه ما این است که به نحو سالبه محصّله می‌گوییم:

«این زن، قرشیّه نبوده است». سالبه محصّله، با انتفاء موضوع هم صادق است. مثل اینکه گفته شود «لیس زید بقائم»، از باب اینکه زیدی نیست تا بخواهد اتصاف به قیام داشته باشد. امّا قضیّه مشکوکه ما به صورت «لیس» ناقصه است که وجود موضوع در آن مفروض است. این دو قضیّه چگونه می‌توانند با هم اتحاد داشته باشند؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۶۹

اکنون که از بیان مقدّمه فارغ شدیم به ذکر راه امام خمینی رحمه الله برای عدم جریان استصحاب عدم ملازمه در ما نحن فیه می‌پردازیم: امام خمینی رحمه الله می‌خواهد بفرماید: استصحاب عدم ملازمه، همانند استصحاب عدم قرشیّت مرئه است. یعنی همان‌طور که قرشیّت، یک وصف وجودی برای مرئه محقق در خارج است،[۳۸۰] ملازمه هم وصفی وجودی برای یک موضوع محقق در خارج است. یعنی باید ابتدا یک وجوب ذی المقدمه تحقق داشته باشد تا پس از آن بتوانیم مسأله ملازمه را مطرح کنیم. و در ما نحن فیه، باید ابتدا یک حرمت تحقّق داشته باشد، تا پس از آن بتوانیم ملازمه بین آن با فساد را مطرح کنیم. لذا قبل از اینکه یک چنین وجوبی در ناحیه ذی المقدمه و حرمتی در ما نحن فیه تحقق داشته باشد، موضوعی نیست تا بخواهیم ملازمه را در مورد آن پیاده کنیم، همان‌طور که قبل از تحقق مرئه در خارج، موضوعی نیست که بخواهیم قرشیت را برای او ثابت کنیم. بنابراین امام خمینی رحمه الله بر اساس این مبنا که ملازمه، یک صفت ثبوتی است و «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، می‌خواهد بفرماید: ملازمه دارای حالت سابقه عدمیّه است ولی مسأله مرئه قرشیّه، حالت سابقه عدمیه‌اش، سالبه به انتفاء موضوع است لذا نمی‌توان آن را استصحاب کرد. پس نتیجه فرمایش امام خمینی رحمه الله با فرمایش مرحوم آخوند یک چیز می‌شود.[۳۸۱] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله به نظر ما کلام امام خمینی رحمه الله در مورد استصحاب عدم قرشیت مرئه قابل قبول است ولی کلام ایشان در ارتباط با استصحاب عدم ملازمه، قابل مناقشه است، زیرا:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷۰

اوّلًا: طبق بیان ایشان، اگر ما بخواهیم روی خود کلمه «ملازمه» تکیه کنیم، نه تنها باید ابتدا وجوب ذی المقدمه وجود داشته باشد، بلکه باید وجوب مقدّمه هم وجود داشته باشد، چون ملازمه از باب مفاعله و طرفینی است. مگر اینکه گفته شود:

«ملازمه در اینجا به عنوان مسامحه و مجاز مطرح شده و مراد این است که وجوب ذی المقدمه، به عنوان ملزوم و وجوب مقدمه به

عنوان لازمِ وجوب ذی المقدمه است». روشن است که اثبات ملازمه به چنین معنایی، فرع تحقق ملزوم نیست. بلکه نتیجه این ملازمه این است که اگر ملزوم تحقق پیدا کند، لازم هم برآن مترتب می‌شود. چون این لازم، لازمِ ماهیت نیست، بلکه لازم وجود است و بحث ما در لازمِ وجود است و برای اثبات چنین لزومی، معنا ندارد که ملزوم اوّل در خارج وجود پیدا کند.

قرآن کریم می‌فرماید: لو کان فیهما آلهةٌ إلّا اللّه لفسدتا[۳۸۲] این آیه دلالت می‌کند که تعدّد آلهه غیر خدا ملازم با فساد آسمان‌ها و زمین است. در حالی که این معنا تا کنون هیچ‌گاه تحقق پیدا نکرده و بعداً هم تحقق پیدا نخواهد کرد. کلمه «لو» در عین اینکه بر ملازمه بین شرط و جزا دلالت می‌کند، دلالت بر امتناع جزاء، به جهت امتناع شرط نیز می‌کند. در نتیجه به نظر ما همان راهی که مرحوم آخوند برای مسأله ملازمه مطرح کرد، بهتر از راهی است که امام خمینی رحمه الله ارائه فرمودند. اگرچه بنا بر هر دو راه، استصحاب عدم ملازمه جاری نمی‌شود. ولی علّت عدم جریان آن همان مسأله ازلیّت است نه شباهت به استصحاب عدم قرشیت مرئه. نتیجه بحث در مقام اوّل از آنچه گفته شد معلوم گردید که از نظر مسأله اصولی، ما یک اصلی نداریم که در صورت شک در اینکه «آیا نهی مقتضی فساد است یا نه؟» بتواند یکی از دو طرف را برای ما تعیین کند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷۱

مقام دوّم: بحث در مسأله فقهی:

اشاره

اگر عبادت یا معامله‌ای منهی عنه واقع شد و ما از نظر اصولی نتوانستیم پی ببریم که آیا نهی مقتضی فساد است یا نه؟ چنانچه این عبادت یا معامله در خارج واقع شد، آیا اصلی داریم که بتواند صحّت یا فساد آن را برای ما معین کند؟ در اینجا از دو جهت بحث می‌کنیم:

جهت اوّل (معاملات):

در باب معاملات، اصلی به نام اصالة الفساد[۳۸۳] داریم، که ظاهراً این اصل در اینجا جریان پیدا می‌کند. توضیح: الف: ما یک وقت صحّت و فساد را در ارتباط با معاملات شخصیّه فرض می‌کنیم، مثل اینکه معامله‌ای که متعلّق نهی قرار گرفته در خارج واقع شده باشد و ما شک داشته باشیم که آیا اثر مقصود، بر چنین معامله‌ای مترتب است یا نه؟ مثلًا اگر ما قائل شویم که «بیع در وقت ندا برای نماز جمعه، حرام است»، چنانچه کسی در آن موقع بیعی انجام دهد، از نظر فقهی، «استصحاب عدم ترتّب اثر» برآن مترتب می‌شود. یعنی گفته می‌شود: قبل از آنکه این بیعِ محرّم، واقع شود، نقل و انتقالی واقع نشده بود، اکنون که این بیع واقع شده، ما نمی‌دانیم «آیا حرمت بیع، مقتضی فساد آن است یا نه؟» به‌همین‌جهت شک می‌کنیم که آیا نقل و انتقال صورت گرفته است یا نه؟ در اینجا بقاء ملکیت بایع نسبت به مبیع و ملکیت مشتری نسبت به ثمن را استصحاب می‌کنیم و این معنای فساد معامله است. تذکر: در فقه، اصل دیگری به عنوان اصالة الصّحة داریم که این اصل، در ارتباط با

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷۲

عمل غیر جریان پیدا می‌کند و مورد آن با مورد اصالة الفساد فرق می‌کند. اصالة الصّحة در شبهات موضوعیه جریان پیدا می‌کند، مثلًا اگر معامله‌ای بین زید و عَمرو واقع شده باشد و ما ندانیم که آیا مقرّرات شرعی در این معامله مراعات شده است یا نه؟ در آنجا اصالة الصحة را پیاده می‌کنیم. ولی اصالة الفساد، مربوط به شبهات حکمیه است. یعنی در جایی که نمی‌دانیم آیا معامله منهی عنه، صحیح است یا باطل؟ استصحاب عدم ترتّب را پیاده می‌کنیم و این همان اصالة الفساد است. ب: اگر صحّت و فساد، در ارتباط با

ماهیـات و کلیات فرض شود،[۳۸۴] در این صورت، اگر شـارع یـک معـامله کلّی را متعلّق نهی خود قرار داد و ما نـدانیم که آیا این معـامله کلّی منهی عنه، صـحیح است یـا فاسـد؟ و اطلاـق و عمومی هم در کار نباشـد که ما از راه آن بتوانیم مسـئله را حلّ کنیم. در اینجا نیز اصالهٔ الفساد جریان پیدا می‌کند، زیرا معنای اصالهٔ الفساد این است که ما نمی‌دانیم آیا شارع این معامله منهی عنه را معتبر و مؤثر در نقل و انتقال قرار داده یا نه؟ یک زمانی به‌طور مسلّم، شارع آن را مؤثر قرار نداده بود و آن زمانی است که معامله را امضاء نکرده بود. الآـن شک داریم که آیا بعـد از آن زمان، چنین معامله‌ای مورد امضای شارع قرار گرفته یا نه؟ در اینجا استصـحاب عـدم امضای شارع جریان پیدا می‌کند و حکم می‌کند که شارع برای این معامله منهی عنه، سببیّت قائل نشده است. بنابراین کسانی هم که صحّت و فساد را در ارتباط با کلّیات می‌دانند، در صورت شک در صـحّت و فساد معامله منهی عنه، استصحاب عدم اعتبار شرعی را پیاده می‌کنند و این استصـحاب، مقتضـی فساد معامله است. در نتیجه ما در باب معاملات، اصـلی به نام اصالهٔ الفساد داریم، که روی معاملات- از نظر فقهی- حکم فساد را مترتب می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷۳

جهت دوّم (عبادات):

اگر عبـادتی منهی عنه قرار گرفت و مـا در مسأله اصولیه به جایی نرسـیدیم و نتوانستیم ثابت کنیم که آیا عبادت منهی عنه، صـحیح است یـا فاسـد؟ آیـا وقتی وارد فقه می‌شویم، اصـلی وجود دارد که بتوانـد یکی از دو طرف را برای مـا معیّن کنـد؟ روشن است که صحّت در بـاب عبـادات به معنـای ترتّب اثر مقصود نیست بلکه به معنـای مطـابقت مأتی به بـا مأمور به است که نتیجه آن عبارت از سقوط اعـاده و قضـاست و در اینجـا حـالت سـابقه وجود نـدارد که مـا بخواهیم آن را استصـحاب کنیم. کسانی که برای صـحّت هر عبادتی وجود یک امر فعلی- هرچنـد استحبابی- را لازم می‌داننـد، بایـد چنین عبادتی را باطل بداننـد. چون عبادت، با وصف اینکه منهی عنه است نمی‌توانـد مأمور به هم باشد. اینجا مسأله اجتماع امر و نهی نیست و تعدد عنوان هم مطرح نیست. روشن است که در این صورت، بطلاـن عبادت، به جهت عـدم وجود امر است نه به خاطر وجود نهی و ما عـدم وجود امر را از ناحیه وجود نهی کشـف کردیم، زیرا معنا ندارد عبادتی هم مأمور به و هم منهی عنه باشد.

ولی اگر ما- همانند مرحوم آخوند- صحّت عبادت را متوقف بر وجود امر ندانیم، بلکه صحّت عبادت را متوقف بر وجود ملاک در عبادت- یعنی مقرّبیّت- بدانیم. یعنی همین‌که عبادتی واجد ملاک شد، برای صـحّت آن کافی است، هرچند امری هم نداشـته باشد. آیـا طبق این مبنـا- که مـا هم آن را پـذیرفتیم- می‌توان حکم به صـحّت عبـادت منهی عنه کرد؟ پاسـخ این است که اگر مـا، همانند مرحـوم آخونـد، در مـا نحن فیه- یعنی مسـأله نهی متعلّق به عبـادت- نهی غیری را هم داخـل بحث می‌دانسـتیم، مـانعی نـداشت که عبـادتی هم دارای ملاـک عبـادت بوده و هم نهی غیری به آن تعلّق بگیرد و در این صورت، مـا حکم به صـحّت عبـادت می‌کردیم، همان‌طور که در مسأله صلاهٔ و ازاله، کسانی که امر به ازاله را مقتضی نهی از صلاهٔ می‌دانستند، نهی متعلّق به صلاهٔ، یک نهی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷۴

غیری بود[۳۸۵] و نهی غیری، چون کـاشف از مبغوضـیت نیست، منافـاتی بـا وجود ملاـک در عبادت نـدارد. صـلاهٔ، با وجود اینکه مزاحم با ازاله بود و نهی غیری به آن تعلّق گرفته بود، ولی ملاک صـلاهٔ- یعنی مقرّبیّت- در نماز مزاحم با ازاله تحقق داشت، لـذا ما حکم به صحّت نماز می‌کردیم ولی اگر نهی غیری را خارج از محلّ بحث بدانیم و بگوییم:[۳۸۶]

اصول فقه شیعه ؛ ج‌۵ ؛ ص۴۷۴

فقـط نهی نفسـی- که حکایت از مبغوضـیّت ذاتی منهی عنه می‌کنـد- مورد بحث است» دیگر نمی‌توان تصور کرد که از طرفی نهی

نفسی کاشف از مبغوضیت به یک عبادت تعلّق گرفته و از طرفی ملاک عبادت- یعنی مقرّبیّت- در آن وجود داشته باشد. چون معنای نهی نفسی، مبغوض بودن منهی عنه و مبعّد بودن آن است، در حالی که ملاک عبادت، محبوب بودن و مقرّبیت است و این دو نمی‌توانند در شیء واحد به عنوان واحد با هم جمع شوند. تذکر: کلام امام خمینی رحمه الله در اینجا ابهام دارد و باید به همان ترتیبی که ما مسئله را بحث کردیم، توضیح داده شود، زیرا از ظاهر کلام ایشان استفاده می‌شود که نهی نفسی با وجود ملاک عبادت قابل اجتماع است. در حالی که چنین چیزی امکان ندارد.

امام خمینی رحمه الله که در مسأله صلاهٔ در دار غصبی، با اینکه قائل به جواز اجتماع بودند و تعدّد عنوان وجود داشت، در صحّت صلاهٔ در دار غصبی تردید می کردند، چگونه می‌شود در عنوان واحد، که منهی عنه است، احتمال مقرّبیّت هم بدهند تا امکان حکم به صحّت در آن جریان پیدا کند؟ نتیجه بحث در مقام دوّم از آنچه گفته شد معلوم گردید که از نظر فقهی، هم در باب عبادات و هم در باب

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷۵

معاملات، اصالهٔ الفساد حاکم است و مقتضای آن، فساد عبادت یا معامله منهی عنه است.

مقدّمه نهم: اقسام نهی متعلّق به عبادت

مرحوم آخوند در اینجا مقدّمه مفصّلی را مطرح کرده‌اند که هیچ‌گونه ارتباطی به جهت مورد بحث ما ندارد. ایشان می‌فرماید: متعلّق نهی در عبادات، بر پنج قسم است: ۱- نفس عبادت، مثل نهی متعلّق به صلاهٔ در ایام حیض، ۲- جزء عبادت، مثل نهی متعلّق به قرائت سوره سجده‌دار در نماز، ۳- شرط عبادت، که خارج از حقیقت عبادت است ولی تقیّدِ عبادت به آن شرط مدخلیت دارد، ۴- وصف عبادت، که عنوانی غیر از نفس عبادت و جزء و شرط آن است. و این بر دو قسم است: الف: وصف ملازم، به‌گونه‌ای که انفکاک بین آن وصف و موصوف امکان ندارد، مثل جهر و اخفات نسبت به قرائت. ب: وصف مفارق و غیر ملازم، که انفکاک بین آن وصف و موصوف امکان دارد، مثل غصبیت برای اکوان صلاهٔ، در مثال صلاهٔ در دار غصبی. مرحوم آخوند سپس وارد بحث در اقسام پنج‌گانه شده می‌فرماید: امّا قسم اوّل که نهی به ذات عبادت تعلّق گرفته باشد، همین محل بحث ماست، که آیا نهی آن دلالت بر فساد می‌کند یا نه؟ امّا قسم دوّم که نهی به جزء عبادت تعلّق گرفته باشد و آن جزء فاسد و باطل شود، آیا بطلان جزء، به کلّ هم سرایت می‌کند یا نه؟ می‌فرماید: اگر این شخص، بر همان جزء منهی عنه اکتفاء بکند- مثلًا در نماز، بعد از حمد، سوره سجده‌دار بخواند- عبادت او باطل است ولی اگر بر جزء منهی عنه اکتفاء

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷۶

نکند مثل اینکه بعد از خواندن حمد و سوره سجده‌دار، سوره دیگری، غیر از سوره سجده‌دار هم بخواند نماز او باطل نمی‌شود. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: این مسئله چه ربطی به مسأله «دلالت نهی بر فساد منهی عنه و عدم دلالت آن» دارد؟ این یک مسأله فقهی است که اگر جزء یک عبادتی فاسد شد و کسی اکتفاء بر همان جزء فاسد کرد، کلّ عبادت فاسد است و اگر اکتفاء برآن جزء فاسد نکرد، عبادت، فاسد نیست و ربطی به مسأله اصولی ندارد. امّا قسم سوّم که نهی به شرط عبادت تعلّق گرفته باشد، می‌فرماید: شرط بر دو قسم است: ۱- شرطی که جنبه عبادیّت دارد، مثل وضو برای نماز. ۲- شرطی که جنبه عبادیّت ندارد، مثل ستر عورت برای نماز. مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر شرط عبادت، جنبه عبادیّت داشت و منهی عنه قرار گرفت، مثل نهی از وضو به آب غصبی، و ما قائل شدیم که نهی از عبادت، اقتضای فساد عبادت را دارد، وقتی شرط باطل شد، مشروط هم باطل می‌شود، پس صلاهٔ

نمی‌توانـد صـحیح باشد. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: این چه ربطی به مسأله «دلالت نهی بر فساد منهی عنه و عدم دلالت آن» دارد؟ این یک مسأله عقلی است که اگر چیزی را شـرط برای چیز دیگر قرار دادند، در صورت بطلان یا عدم تحقّق شـرط، مشروط هم نمی‌توانـد به صورت صـحیح واقع شـده باشد. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: اگر شـرط عبادت، جنبه عبادیّت نداشت، چنانچه منهی عنه قرار گیرد، مشـروطی که با این شرط منهی عنه اتیان شده است، باطل نخواهد بود، چون این شرط عنوان عبادیّت ندارد. ما به مرحوم آخونـد می‌گوییم: این نیز ربطی به مـا نحن فیه نـدارد. امّـا قسم چهـارم که متعلّق نهی عبـارت از وصف ملازم باشـد، مثل اینکه در جایی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷۷

نهی از جهر به قرائت بشـود، بازگشـتش به این است که آن موصـوف، بـا این وصـف، منهی عنه است، چون فرض این است که بین وصف و موصوف نمی‌توان تفکیک کرد، لذا نهی از وصف سـرایت می‌کند به موصوف، بلکه در حقیقت، موصوف است که منهی عنـه می‌شـود. یعنی نهی از جهر بـه قرائـت، بـه نهی از «قرائـت جهری» برگشـت می‌کنـد و بـه عبـارت دیگر: به نهی از جزء عبـادت، برگشت می‌کند و این، صغری برای نهی از جزء عبادت می‌شود. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: این چه ربطی به بحث ما دارد؟ بحث مـا در اصـول، بحث کـبروی است. مـا نمی‌خـواهیم بحث کنیم که کجـا عبـادت، متعلّق نهی است و کجـا متعلّق نهی نیست. ما می‌خواهیم ببینیم آیـا نهی متعلّق به عبـادت مقتضـی فسـاد عبـادت است یـا نه؟ تـازه این در صورتی است که ما فرمایش ایشان را در اینجا بپـذیریم که «اگر متعلّق نهی، عبـارت از جهر به قرائت شـد، این نهی سـرایت به موصوف می‌کنـد و قرائتی که جزء نماز اسـت منهی عنه می‌شود». ولی فعلًا کاری به درستی یا نادرستی آن نداریم. درهرصورت، نمی‌تواند با مسأله اصولی ارتباط داشته باشد. امّا قسم پنجم که نهی به وصف غیر ملازم تعلّق گرفته باشد، مثل غصبیت برای اکوان صـلاهٔ در مسأله «صلاهٔ در دار غصبی»، می‌فرماید: قـائلین به امتنـاع اجتمـاع امرونهی، در اینجـا قائـل به سـرایت نهی از غصب به عبادت می‌باشـند ولی قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می‌گویند: «نهی از غصب، ارتباطی با عبادت ندارد.

عبـادت، در جـای خـودش مـأمور بـه است و غیر مـأمور به نیست و غصب هم در محـدوده خـودش، منهی عنه است و غیر منهی عنه نیست و هیچ‌کـدام به حـدّ و مرز دیگری سـرایت نمی‌کنـد. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: سـرایت کردن و سـرایت نکردن، چه ربطی به بحث ما دارد؟ قائل به سـرایت، معتقـد است که نهی به عنوان عبادت تعلّق گرفته و منکر سـرایت معتقـد است نهی به عنوان عبادت تعلّق نگرفته است و تعلّق و عدم تعلّق نهی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷۸

به عنوان عبادت، بحثی صـغروی است و ارتباطی با ما نحن فیه نـدارد. بحث ما یک بحث کبروی است. مرحوم آخوند در خاتمه این مقدّمه می‌فرماید: گاهی نهی، به خود عبادت تعلّق می‌گیرد ولی به خاطر جزء یا شـرط یا وصف- ملازم یا غیر ملازم- آن عبادت؛ و در اینجـا تعلّـق نهی به دو صورت است: ۱- واسـطه در ثبوت: و آن در صورتی است که حقیقتاً خود عبـادت، منهی عنه باشـد ولی واسطه آمدن این نهی حقیقی، عبارت از جزء یا شرط یا وصف باشد. ۲- واسطه در عروض: و آن در صورتی است که تعلّق نهی به عبـادت، به صورت مجـازی باشـد و آنچه حقیقتاً متعلّق نهی قرار گرفته همـان واسـطه- یعنی جزء یا شـرط یا وصف عبادت- است. مرحـوم آخونـد می‌فرمایـد: بنـا بر هر دو تقـدیر، حکم مسئله روشن است. در مورد واسـطه در ثبوت، خودِ عبـادت، منهی عنه است، اگرچه وساطت جزء یا شرط یا وصف، سبب تعلّق نهی به عبادت گردیده است. همان‌طور که تغیّر ماء، سبب می‌شود که ماء، حقیقتاً اتصاف به نجاست پیدا کند. امّا در مورد واسـطه در عروض، خودِ عبادت، منهی عنه نیست. این مانند حرکت جالس سـفینه است که متحرک حقیقی عبـارت از نفس سـفینه است و اسـناد تحرک به جـالس سـفینه، بر سبیـل مجاز است. پس در این صورت، منهی عنه حقیقی همان جزء یا شـرط یا وصف است.[۳۸۷] نتیجه بحث در مقـدّمه نهم: از آنچه گفته شد معلوم گردید که بیان مرحوم آخوند

در این مقدّمه هیچ ربطی به مسأله اصولی ما- که به عنوان بحث کبروی است- ندارد. پس از فراغت از مقدّمات، وارد اصل بحث می‌شویم:

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۷۹

آیا نهی مقتضی فساد منهی عنه است؟

اشاره

در اصل بحث، در دو مقام باید بحث کنیم: عبادات و معاملات. و با توجه به اینکه مسأله «دلالت نهی بر فساد» هم دارای جهت لفظی و هم دارای جهت عقلی است، در هریک از این دو مقام باید دو جهت را نیز مورد بررسی قرار دهیم. هرچند مرحوم آخوند هر دو جهت را در مورد معاملات مطرح کرده‌اند، ولی در ارتباط با عبادات، فقط بر جهت عقلی آن تکیه کرده و جهت لفظی را مطرح نکرده‌اند. در حالی که در باب عبادات نیز باید بحث کنیم که اگر عبادتی منهی عنه واقع شد، آیا این نهی- از جهت ظهور لفظی- ظهور در نهی مولوی تحریمی دارد یا اینکه ظهور در ارشاد به فساد این عبادت دارد؟ به عبارت دیگر: همان‌طور که در باب معاملات، مسأله ارشاد نهی به عدم ترتّب اثر بر معامله مطرح می‌شود، در باب عبادات نیز باید مسأله ارشاد نهی به عدم ترتّب اثر بر عبادت مطرح شود. اثر مترتب بر عبادت، دو چیز است: یکی اثر معنوی، که عبارت از مقرّبیت است و دیگری اثر از نظر عمل خارجی، که عبارت از سقوط اعاده و قضاست. بنابراین باید در باب عبادات هم، جهت لفظی مورد بحث قرار گیرد، مخصوصاً با توجه به اینکه در باب عبادات، شرایط و موانع و قواطع، معمولًا به صورت امر و نهی بیان شده‌اند. مثلًا وقتی شارع مقدّس می‌خواهد شرطیت طهارت را برای صلاة مطرح کند، می‌فرماید: «صلِّ مع الطهارة» و ما احتمال نمی‌دهیم که این حکم، یک حکم نفسی باشد، به‌گونه‌ای که اگر کسی نماز بدون طهارت خواند، نمازش صحیح بوده و تنها یک حکم نفسی را مخالفت کرده باشد. بلکه ما می‌گوییم: «این امر، ارشاد به شرطیت طهارت برای صلاة است» و یا در باب نواهی وقتی می‌فرماید: «لا تصلِّ فی وبر ما لا یؤکل لحمه»، ما احتمال نمی‌دهیم که این حکم، یک حکم نفسی باشد، به گونه‌ای که اگر کسی نماز خود را در و بر ما لا یؤکل لحمه خواند، نمازش صحیح بوده و

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۸۰

تنها یک عمل حرامی انجام داده باشد. بلکه می‌گوییم: «این نهی، ارشاد به مانعیت وبر ما لا یؤکل لحمه برای صلاة است». حال که در مورد شرایط و موانع به این صورت است، وقتی شارع مقدّس مجموعه نماز را برای حائض متعلّق نهی قرار داده و می‌فرماید: «دعی الصلاة أیام أقرائک»، باید بحث کنیم که آیا این روایت می‌خواهد یک حرمت ذاتی برای نماز حائض درست کند یا اینکه ارشاد به فساد نماز اوست؟

مقام اوّل: بحث عبادات

جهت اوّل: آیا نهی متعلّق به عبادت، از نظر دلالت لفظی، ظهور در حرمت مولوی دارد یا ظهور در ارشاد به فساد آن عبادت؟ با

توجه به اینکه اجزاء و شرایط و موانع عبادات، معمولًا از طریق اوامر و نواهی بیان می‌شود و این دو، هم می‌توانند مولوی باشند و هم ارشادی، بعید نیست کسی ادعا کند که- در صورت عدم قرینه به هیچ‌یک از طرفین- ظاهر عرفی این است که، نهی متعلّق به عبادت، ارشاد به فساد آن عبادت دارد و می‌خواهد بگوید: «چنین عبادتی نمی‌تواند مقرِّبیت داشته باشد و مسقط اعاده و قضاء باشد». مخصوصاً که در باب معاملات نیز مسأله صحّت و بطلان، از طریق امر و نهی بیان می‌شود و در آنجا مسأله ارشادی بودن نواهی مطرح شد. البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «نهی مولوی نمی‌تواند به عبادت تعلّق بگیرد». این شبهه‌ای است که در جهت دوّم این بحث جواب داده خواهد شد. در اینجا با توجه به اینکه نهی متعلّق به عبادت، نمی‌تواند هم نهی مولوی تحریمی باشد و هم نهی ارشادی، می‌خواهیم ببینیم در جایی که قرینه برای هیچ‌کدام از طرفین قائم نشده است، آیا نهی، ظهور در نهی مولوی تحریمی دارد یا ظهور در نهی ارشادی؟ متفاهم عرفی، همان معنای دوّم است و معنای ارشاد این است که تصور نشود با این عبادت می‌توان به هدف مقرّبیّت، معراجیّت، قربانیّت و ... رسید بلکه چنین

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۸۱

عبادتی باطل است. روشن است که نیاز به ارشاد- مخصوصاً در باب عبادات که از مخترعات شرعیه است- کاملًا وجود دارد، هرچند ما قائل به حقیقت شرعیه هم نباشیم ولی بالاخره این عبادات از مخترعات شرعیه است. حال آیا کیفیت استعمال الفاظ در آنها به صورت حقیقت است یا به صورت مجاز؟ بحث دیگری است که به اینجا ربطی ندارد. لذا به نظر می‌رسد این نهی، ارشاد به فساد است. بله، اگر در جایی قرینه بر خلاف این ظهور لفظی قائم شود و بر مولویت دلالت کند، آنجا نهی مولوی تحریمی خواهد بود. همان‌طور که نهی در «لا تشرب الخمر» نهی مولوی تحریمی است. جهت دوّم: آیا اگر عبادتی حرمت پیدا کرد، عقلًا می‌تواند صحیح باشد؟[۳۸۸] مقدّمه: ممکن است کسی بگوید: موضوع این بحث منتفی است، چون عبادت- با وصف عبادت بودن- نمی‌تواند حرمت مولوی داشته باشد. زیرا اگر این عمل بدون قصد قربت اتیان شود- مثل اینکه حائض نماز بدون قصد قربت بخواند- عبادت نبوده و حرام نخواهد بود. نهی، به عبادت تعلّق گرفته و عبادت، متقوّم به قصد قربت است، پس اگر بدون قصد قربت باشد، عبادتِ حرام تحقّق پیدا نکرده است. امّا اگر بخواهد این عمل با قصد قربت اتیان شود، فرض این است که این عمل صلاحیت مقرِّبیت ندارد و اگر انسان چیزی را که مقرّبیت ندارد به قصد قربت اتیان کند، کار حرامی انجام داده است. البته حرمت آن ذاتی نیست بلکه حرمت تشریعی است یعنی مطلبی را به شارع نسبت داده، بدون اینکه شارع با آن موافق باشد. و اگر در جایی حرمت تشریعی تحقّق پیدا کرد، دیگر نمی‌شود حرمت ذاتی هم تحقّق پیدا کند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۸۲

دو حرمت نمی‌توانند در یکجا جمع شود. در پاسخ می‌گوییم: در اولین مقدّمه از مقدّمات بحث، ما- به تبعیت از مرحوم آخوند- پاسخ این سؤال را مطرح کردیم. مرحوم آخوند در آنجا فرمودند: عبادت منهی عنه بر دو قسم است: قسم اوّل: عبادتی که عبادیتش ذاتی است و متوقف بر امر و بیان شارع نیست، مثل سجود برای خداوند، خضوع در مقابل خداوند و ذکر خداوند متعال. قسم دوّم: عبادت تعلیقی، یعنی چیزی که اگر به جای نهی، امری به آن تعلّق می‌گرفت، آن امر، امرِ عبادی بود، مثل صوم عیدین. به این معنا که اگر به جای نهی، قرار بود صوم عیدین مانند سایر ایّام مأمور به واقع شود، امر آن جنبه عبادی داشت و کسی احتمال توصّلی بودن آن را نمی‌داد. مرحوم آخوند در آنجا صلاهٔ را نیز از قسم دوّم قرار داده بود و ما به ایشان اشکال کردیم که صلاهٔ داخل در قسم اوّل است، زیرا نماز عبارت از رکوع، سجود، ذکر، تسبیح و تحمید خداوند است که عبادیّت این‌ها ذاتی است. یکی از اشکالاتی که در آنجا بر مرحوم آخوند وارد کردیم این بود که به ایشان گفتیم: شما چه انگیزه‌ای دارید که روی کلمه «عبادت» تکیه می‌کنید؟ بحث در این است که «آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن است یا نه؟» و از این عنوان استفاده می‌شود که دو حالت صحّت و فساد باید در آن شیء بتواند جریان پیدا کند. بنابراین «نهی از شیء» شامل «نهی از شرب خمر» نمی‌شود، زیرا در شرب

خمر، دو حالت صحّت و فساد تصور نمی‌شود. امّا این اشکال در بحث فعلی ما جریان پیدا نمی‌کند، زیرا در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا بین حرمت عبادت و فساد آن، ملازمه‌ای عقلی وجود دارد یا ندارد؟ پس در اینجا چاره‌ای جز مطرح کردن عنوان «عبادت» نداریم، چون حرمت متعلّق به عبادت می‌خواهد طرف ملازمه واقع شود. پس اگرچه در ارتباط با محلّ نزاع لازم نیست روی عنوان عبادت تکیه کنیم ولی در اینجا باید عنوان عبادت را مطرح کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۸۳

پس از بیان مقدّمه فوق به سراغ اصل بحث می‌رویم، تا ببینیم آیا اگر عبادتی حرمت مولوی پیدا کرد، عقلًا می‌تواند صحیح باشد؟ قدر متیقّن از محلّ بحث، جایی است که عبادتی حرمت ذاتی داشته باشد، مثل صلاة حائض در جایی که به او می‌گویند: «دعی الصلاة أیّام أقرائک»،- که به نظر ما- عبادیّت صلاة جنبه ذاتی دارد.[۳۸۹] و یا اگر به حائض گفته شود: «لا تسجدی للّه»، چون سجود- هم به نظر ما و هم به نظر مرحوم آخوند- عبادیّت ذاتی دارد. در چنین مواردی که بین عبادیّت و حرمت مولوی جمع می‌شود و مسأله ارشاد هم در کار نیست، آیا از نظر ملازمه عقلیه چه باید گفت؟ پاسخ این است که عقل، به‌طور وضوح حکم می‌کند که اگر چیزی که عبادیّت ذاتی دارد، متعلّق نهی مولوی تحریمی قرار گیرد و جنبه ارشاد هم در کار نباشد، نهی تحریمی کاشف از مبغوضیّت منهی عنه است و مبغوضِ مولا با اشتمال بر مفسده لازم الاجتناب، انسان را از خدا دور می‌کند و نمی‌تواند مقرّبیت داشته باشد، و تعدّد عنوان هم در کار نیست. سجود حائض، هم ذاتاً عبادت است و هم متعلّق نهی تحریمی مولوی قرار گرفته است. پس چگونه می‌تواند صحیح باشد؟ در حالی که معنای صحّت عبادت، حصول قرب به سوی خداوند است. لذا در اینجا هم موضوع مسئله قابل تصور است و هم حکم آن از نظر عقل روشن است و تردیدی نیست که بین حرمت عبادت و فساد آن ملازمه وجود دارد. آیا نهی تنزیهی کراهتی متعلّق به خود عبادت ۳۹۰] نیز مستلزم فساد آن است؟ ما وقتی اصل بحث «دلالت نهی بر فساد» را مطرح می‌کردیم، گفتیم: دایره بحث، عمومیت داشته و علاوه بر نهی تحریمی، شامل نهی تنزیهی کراهتی هم می‌شود ولی در ارتباط با مثال تعلّق نهی کراهتی به ذات عبادت با مشکل برخورد کردیم. در آنجا

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۸۴

گفتیم: در مسأله «صلات در حمّام» متعلّق کراهت، ذاتِ عبادت نیست بلکه «واقع ساختن صلاة، در حمام» مکروه است امّا نفس عبادت- بما أنّها عبادة- متعلّق کراهت واقع نشده است. هرچند ما در تعبیرات خودمان عنوان «عبادات مکروهه» را به کار می‌بریم و مرحوم آخوند نیز همین عنوان را بر سه قسم دانستند که قسم روشن آن همین «صلاة در حمام» بود. قسم دیگر آن نیز «لا تصلّ فی مواضع التهمة» بود که مرحوم آخوند فرمودند: «متعلّق کراهت، بودن در مواضع تهمت است، هرچند در غیر حال صلاة» و این اصلًا ربطی به بحث ما- یعنی مسأله کراهت در عبادت- ندارد، زیرا عبادت- بما هی عبادة- متعلّق کراهت واقع نشده است. قسم دیگر آن نیز «لا تصم یوم العاشور» است که مرحوم آخوند مسأله تزاحم بین مستحبین- صوم و ترک آن- و ترجیح جانب ترک را در مورد آن مطرح کردند. پس در اینجا هم کراهتی وجود ندارد و بر اساس این تقریبی که ما ذکر کردیم، متعلّق کراهت در مورد «صوم روز عاشورا» عبارت از عنوان «تشبّه به بنی امیّه» است، زیرا بنی امیّه روز عاشورا را به عنوان عید خود می‌دانستند و همانند سایر اعیاد با آن برخورد می‌کردند و یکی از کارهای آنها در روز عاشورا روزه گرفتن بود. بنابراین مورد هم کراهت به ذات عبادت تعلّق نگرفته است. البته ما در آنجا یک مثال برای تعلّق نهی کراهتی به ذات عبادت پیدا کردیم و آن مسأله کراهت اقتدای مسافر به حاضر بود.[۳۹۱] سپس در پاسخ این اشکال که «در اینجا هم کراهت به ذات عبادت تعلّق نگرفته، بلکه به «تخصّص نماز به خصوصیت اقتدای مسافر به حاضر» تعلّق گرفته، پس این هم شبیه صلاة در حمام است» گفتیم: در باب نماز جماعت، دو عبادت وجود دارد: اصل نماز، یک عبادت و جماعت بودن آن، عبادت دیگر است. جماعت نیز نیاز به قصد قربت دارد و اگر کسی آن را از روی ریا انجام دهد، جماعتش باطل است و چه‌بسا گفته می‌شود که صحّت نماز او هم محلّ اشکال است.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۸۵

در این صورت، نهی متعلّق به اقتدای حاضر به مسافر، نهی کراهتی متعلّق به عبادت- یعنی اقتداء- می‌شود. به‌هرحال ما کاری به مثال آن نداریم بلکه باید مسئله را به‌طور کلّی بحث کنیم که «آیا تعلّق نهی کراهتی به ذات عبادت، عقلًا مستلزم فساد آن است؟». در ارتباط با نهی تحریمی، مسئله برای ما روشن و واضح بود، زیرا حرمت، کاشف از مبغوضیّت است و مبغوضیّت، ملازم با مبعّدیت است و مبعّدیت نمی‌تواند با مقرّبیت جمع شود. ولی در ارتباط با نهی کراهتی، ما واقعاً با مشکل روبرو هستیم. از طرفی این عبادت را مرجوح می‌دانیم. مرجوحیت به این معناست که مولا از تحقّق آن خوششش نمی‌آید و عدم آن بهتر از وجودش می‌باشد. هرچند آن را نهی تحریمی نکرده ولی بالاخره مرجوحیت دارد. حال چگونه ممکن است چیزی هم مرجوح باشد و هم مقرِّب؟ همان‌طور که در مورد نهی تحریمی متعلّق به عبادت، جمع بین مبغوضیّت و مقربیّت، از نظر عقل امکان نداشت، در اینجا هم همان ملاک- به درجه ضعیف‌تر- وجود دارد. ما نمی‌توانیم بین حرمت و کراهت فرق گذارده و بگوییم: «مبغوضیت کامل، با مقربیّت نمی‌سازد ولی مبغوضیّتِ فی‌الجمله، با مقرّبیّت سازگار است». بلکه مبغوضیّت، به‌طور کلّی، با مقرّبیّت نمی‌سازد، خواه مبغوضیتِ کامل باشد یا فی‌الجمله. از طرف دیگر، معنای کراهت این است که این عمل اگرچه مرجوح است ولی مولا اذن در انجام آن را داده است. آیا می‌توان گفت: «مولا اذن در انجام عبادت فاسد داده است»؟ چگونه ممکن است مولا بگوید: «به تو اجازه دادم که عبادت فاسد- که هیچ اثر ندارد- را به عنوان عبادت اتیان کنی»؟ لذا در اینجا ما قدری با مشکل مواجه می‌شویم. پس چه باید بکنیم؟ بهترین راه حلّی که به نظر می‌رسد این است که بگوییم: در جایی که عبادت، متعلّق نهی تحریمی قرار گرفته و عقل می‌گوید: «حرمت،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۸۶

ملازم با فساد است»، اگر کسی این عبادت منهی عنه را انجام داد، هم عملش فاسد است و هم کار حرامی انجام داده و مستحق عقوبت است. به عبارت دیگر: در آنجا هم حکم تکلیفی وجود دارد و هم حکم وضعی. امّا در ما نحن فیه تردیدی نیست که کراهت ملازم با فساد عبادت است، زیرا عمل مرجوح نمی‌تواند مقرِّب به سوی مولا باشد. ولی اذنی که از کراهت استفاده می‌شود معنایش این است که انجام این عمل مکروه، استحقاق عقوبت به دنبال ندارد.

مقام دوّم: بحث معاملات

[بحث در مقام ثبوت

اشاره

در این مقام نیز باید از دو جهت بحث کرد: جهت لفظی و جهت عقلی. جهت اوّل: آیا نهی متعلّق به معامله، از نظر دلالت لفظی، ظهور در حرمت مولوی دارد یا ظهور در ارشاد به فساد آن معامله؟ روشن است که موضوع این بحث، جایی است که ما فقط یک نهی مانند «لا تبع ما لیس عندک» داریم و قرینه‌ای خارجی بر مولویت یا ارشادیت این نهی قائم نشده است. می‌خواهیم ببینیم آیا عرف چه معنایی را از این «لا تبع ما لیس عندک» استظهار می‌کند؟ در باب معاملات، دو نکته وجود دارد که می‌تواند راه‌گشا باشد: ۱- معاملات، معمولًا جنبه امضائی دارد و شارع هیچ معامله‌ای را تأسیس نکرده است. به خلاف عبادات که جنبه تأسیسی دارد و ما خواه حقیقت شرعیه را بپذیریم یا نپذیریم، بالاخره صلاة با این کیفیت، امری است که شارع آن را اختراع کرده است.
عبادات، چیزی است که عقل عقلاء به آن نمی‌رسد، مگر چیزهایی چون سجود و تسبیح و تقدیس که عبادیّت آنها ذاتی است. و الّا همین صلاة را اگر ما حتی یک رکعت اضافه بخوانیم، اگرچه به نظر بیشتر عقلاء پرستش تحقّق پیدا کرده است ولی اضافه یک

رکعت، موجب بطلان نماز و عدم تحقّق غرض شارع است. امّا معاملات، بین مردم متداول بوده و نقشی که شارع در این زمینه دارد این است

اصول فقه شیعه، ج‌۵، ص: ۴۸۷

که گاهی جلوی بعضی از معاملات عقلائیه- مثل ربا[۳۹۲]- را گرفته است. و یا برای استحکام نظم اجتماع، شرایطی را اضافه کرده، که بین عقلاء وجود نداشته است. مثلًا بیع غرری نزد عقلاء مانعی ندارد ولی شارع جلوی آن را گرفته و با «نهی النبیّ عن بیع الغرر» حکم به بطلان معامله غرری نموده است. امّا اساس بیع را شارع امضاء کرده است نه تأسیس. ۲- در باب معاملات، سه عنوان در طول یکدیگر قرار دارند و هرکدام در رتبه‌ای مقدم بر دیگری قرار گرفته‌اند، به خلاف باب عبادات. آن سه عنوان عبارتند از: ۱- فعل مباشری و بلاواسطه متعاملین، و آن سببی است که از متعاملین تحقّق پیدا می‌کند. سبب در بیع، عبارت از «ایجاب و قبول» است و در معاملات اگر تعاطی خارجی را جانشین ایجاب و قبول بدانیم، همان «تعاطی خارجی» به عنوان سبب است. در ایقاعات- مثل طلاق- نیز سبب عبارت از همان ایجابی است که از مکلّف صادر می‌شود. ۲- مسبّب، که ترتّب بر این سبب پیدا می‌کند و آن عبارت از تملیك و تملك، نقل و انتقال، زوجیت و امثال آن می‌باشد که به واسطه سبب تحقّق پیدا می‌کند. مسبّب، به عنوان یك عمل با واسطه برای مکلّف مطرح است. آنچه مستقیماً با مکلّف ارتباط دارد همان سبب- یعنی ایجاب و قبول- است، لذا اسناد تملیك به بایع، به عنوان یك فعل تسبیبی است، به این معنا که سبب آن در اختیار بایع است و الّا خودش مقدور با واسطه است. ۳- آثاری که بر مسبّب بار می‌شود، مثلًا بعد از اینکه مشتری مالك مبیع شد، می‌تواند در آن تصرف کند و در باب زوجیت می‌تواند استمتاع کند. این‌ها مسائل طولی و ترتبی است که در باب معاملات تحقّق دارد. ولی نماز، عبارت از همین اعمال است و مسأله سبب و مسبّب و آثاری که بر مسبّب مترتب است، به این کیفیت، در باب عبادات

اصول فقه شیعه، ج‌۵، ص: ۴۸۸

مطرح نیست. با توجه به آن دو نکته و جهات سه‌گانه‌ای که در باب معاملات وجود دارد در می‌یابیم که هدف اصلی از معاملات، عبارت از آثار مترتب بر معامله است. به‌گونه‌ای که حتی مسبّب هم مقدمه برای آن آثار است. مشتری خانه می‌خرد، نه فقط برای مالك شدن، بلکه ملکیت هم مقدّمه برای آثار- یعنی سکونت و بهره بردن- است. در باب زوجیت نیز، ایجاب و قبول، صرفاً به منظور تحقّق زوجیت نیست بلکه زوجیّت هم به عنوان مقدّمه برای آثار- مثل استمتاع و ...- مطرح است. بنابراین هدف اصلی در باب معاملات، عبارت از آثاری است که در رتبه سوّم قرار گرفته‌اند. به‌همین‌جهت فقهاء صحّت را به معنای ترتّب اثر بر معامله دانسته‌اند. از اینجا معلوم می‌شود که معنای عرفی «لا تبع ما لیس عندك» این است که با فروختن مال مردم نمی‌توان به اثر مقصود از بیع رسید و این به معنای بطلان و فساد چنین معامله‌ای است. به عبارت دیگر: عرف بین «لا تشرب الخمر» و «لا تبع ما لیس عندك» فرق می‌گذارد. از «لا تشرب الخمر» حرمت تکلیفی را استظهار می‌کند ولی از «لا تبع ما لیس عندك» ارشاد به فساد را استظهار می‌کند. همان‌طور که از «لا تصلِّ فی وبر ما لا یؤکل لحمه» ارشاد به مانعیت پوشیدن وبر ما لا یؤکل لحمه برای صلاة را استفاده می‌کرد و همان‌طور که از امر به وضوء برای نماز، ارشاد به شرطیت را و از نهی متعلّق به عبادت- مثل صلاة حائض- ارشاد به بطلان و فساد را استفاده می‌کرد. البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «نهی مولوی تحریمی نمی‌تواند به معامله تعلّق بگیرد». موضوع بحث ما جایی است که نهی تحریمی به یك معامله‌ای تعلّق گرفته باشد، مثل بیع مصحف به کافر یا بیع عبد مسلمان به کافر. بلکه ما در این بخش از بحث، فقط در ظهور لفظی بحث داریم و آن‌هم متمرکز در این است که عرف «لا تشرب الخمر» و «لا تبع ما لیس عندك» را از یك وادی نمی‌داند. در «لا تشرب الخمر» چیز دیگری به جز حرمت تکلیفی- که روی شرب خمر رفته- وجود ندارد تا

اصول فقه شیعه، ج‌۵، ص: ۴۸۹

شارع بخواهد ارشاد به آن داشته باشد ولی در باب معاملات، چون هدف نهایی رسیدن به احکام و آثار است، نهی آن را نهی

ارشادی می‌دانـد. البته این مطلب، یک استظهار عرفی است و ممکن است کسـی آن را انکار کنـد و ما هم نمی‌توانیم او را ملزم به پذیرفتن آن بنماییم، زیرا مسئله برهانی نیست و به فهم عرفی ارتباط ندارد. یادآوری: بحث ما در جایی است که قرینه‌ای بر مولویت یا ارشادیت نهی نداشته باشیم. جهت دوّم: آیا اگر معامله‌ای حرمت مولوی پیدا کرد، عقلًا می‌تواند صحیح باشد؟[۳۹۳] در بحث از جهت اوّل گفتیم: در معاملات، سه عنوان طولی تحقّق دارد:[۳۹۴] ۱- سبب، مثل ایجاب و قبول، ۲- مسبّب، مثل تملیک و تملّک در باب بیع و زوجیت در باب نکاح، ۳- آثار مترتب بر مسبّب، مثل جواز تصرف در باب بیع و جواز استمتاع در باب نکاح. که موضوع این «جواز»- یعنی ملکیت و زوجیت- در رتبه مقدّم بر حکم قرار گرفته است. در باب عبادات، نهی به عبادت تعلّق گرفته بود و عناوین دیگری وجود نداشت ولی در اینجا که نهی مولوی تحریمی- بنا بر فرض- به معامله تعلّق گرفته است باید ملاحظه کنیم که آیا این نهی به کدام یک از این عناوین سه‌گانه تعلّق گرفته است؟

سپس ببینیم آیا در کدام مورد آن ملازمه عقلی تحقّق دارد؟ قسم اوّل: اگر نهی به عنوان اوّل- یعنی سبب و لفظی که به عنوان فعل مباشری و بلاواسطه مکلف بود- تعلّق بگیرد، مثل اینکه مکلف مشغول نماز فریضه باشد و در این میان مشتری برای خریدن خانه او آمد و ملاحظه کرد که اگر بخواهد تا آخر نماز صبر کند، چه‌بسا مشتری از دست او می‌رود، در حالت نماز به مشتری گفت: «بعتک

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹۰

داری» و مشتری هم گفت: «قبلت». نفس گفتن این «بعتک داری» در نماز واجب، عمل حرام ۳۹۵] و موجب استحقاق عقوبت و بطلان نماز است. حال بحث در این است که آیا حرمت این معامله، عقلًا مستلزم بطلان معامله است؟ پاسخ این سؤال منفی است، زیرا در این معامله کمبودی وجود ندارد تا بخواهد باطل باشد. اینجا باب عبادات نیست که گفته شود: «مبغوضیت، منافات با مقرّبیّت دارد». مبغوضیت این سبب، منافات با سببیّت ندارد. اگر منافات داشت، باید هرجا پای سببیّت مطرح است، قیدی به آن اضافه کنیم و بگوییم: «سبب نباید حرام باشد و الّا نمی‌تواند سببیّت پیدا کند». در حالی که از «من أتلف مال الغیر فهو له ضامن» استفاده می‌شود که اتلاف مال غیر، سببیّت برای ضمان دارد و اتلاف مال غیر، اگرچه در بعضی از موارد، محکوم به حرمت نیست ۳۹۶] ولی معمولًا قسم حرام آن اتفاق می‌افتد. امّا سببیت، کاری به حلّیّت و حرمت اتلاف ندارد. در ما نحن فیه نیز همین‌طور است. «بعتک داری» در حال صلاهٔ، اگرچه حرام است ولی منافاتی با سببیّت برای نقل و انتقال ندارد و ما وقتی این مسئله را با عقل در میان بگذاریم، عقل هیچ‌گونه ملازمه‌ای بین حرمت و فساد معامله نمی‌بیند. قسم دوّم: اگر نهی تحریمی مولوی به عنوان دوّم- یعنی عنوان تملیک و تملک و زوجیت- تعلّق بگیرد، مثل «فروختن عبد مسلمان به مشتری کافر» که حرمت مولوی دارد،[۳۹۷] آیا این نهی، عقلًا ملازم با فساد معامله است؟

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹۱

پاسخ این سؤال منفی است. درست است که فروختن عبد مسلمان به مشتری کافر، حرمت مولوی تکلیفی دارد و مبغوض شارع است ولی چرا چنین معامله‌ای فاسد باشد؟ معامله در صورتی فاسد است که فاقد بعضی از شرایط یا خصوصیات معتبر در معامله باشد و نهی شارع در اینجا سبب از بین رفتن هیچ‌یک از خصوصیات و شرایط معامله نشده است. بنابراین وجهی برای بطلان معامله وجود ندارد. در باب معاملات، اجتماع مبغوضیت و صحّت مانعی ندارد. معاملات، مثل عبادات نیست که اجتماع مبغوضیت و مقرّبیّت امکان نداشت.

کلام شیخ انصاری رحمه الله

شیخ انصاری رحمه الله در اینجا مسئله را تفصیل داده می‌فرماید: ما باید ببینیم آیا سببیتی که در معاملات شرعیه وجود دارد، سببیّت شرعیه است- یعنی مثلًا شارع بیع را سبب برای نقل و انتقال قرار داده است- یا اینکه سببیّت آنها عقلیّه است ولی با توجه به اینکه عقل ما نمی‌تواند به آنها پی ببرد، شارع- بر اساس احاطه علمی به همه واقعیات- ما را در جریان آنها قرار می‌دهد؟ ایشان می‌فرماید: اگر سببیّت معاملات برای ترتّب آثارشان، یک سببیّت شرعیّه باشد، یعنی شارع- بما هو شارع- سببیّت را برای این‌ها جعل کرده است، در اینجا نهی دلالت بر فساد می‌کند. چگونه می‌شود شارع از طرفی «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر» را حرام و مبغوض و دارای مفسده لازم الاجتناب قرار دهد و از طرفی خودش برای آن سببیّت جعل کند؟ اگر سلطه کافر بر مسلمان، نزد شارع مبغوضیّت دارد، چرا- با عدم جعل سببیّت برآن- از آن جلوگیری نمی‌کند؟ بنابراین از مبغوضیّت نزد شارع می‌فهمیم که این معامله فاسد است و شارع برای آن جعل سببیّت نکرده است. امّا اگر سببیّت، عقلی باشد و ربطی به شارع نداشته باشد بلکه شارع فقط به عنوان کاشف مطرح باشد، در اینجا شارع- بما هو شارع- نمی‌تواند جلوی سببیّت آن را

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹۲

بگیرد. سببیّت عقلیّه- مانند سببیّت نار برای احراق- به دست شارع نیست.[۳۹۸] شارع فقط می‌تواند جعل تحریم کند و بگوید: «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر، نزد من مبغوض است و من آن را حرام کردم امّا تأثیر آن را نمی‌تواند جلوگیری کند. در نتیجه روی مبنای اوّل، بین مبغوضیّت و فساد، ملازمه وجود دارد ولی روی مبنای دوّم ملازمه‌ای وجود ندارد.[۳۹۹] بررسی کلام شیخ انصاری رحمه الله: واقعیت این است که سببیّت در باب معاملات، نه به عنوان سببیّت شرعیّه است و نه به عنوان سببیّت عقلیّه. معاملات، اموری عقلائیه هستند که عقلاء برای بقاء زندگی اجتماعی خودشان وضع کرده‌اند.[۴۰۰] لذا سببیّت معاملات، یک سببیّت شرعی نیست. در کشورهایی که به خدا عقیده ندارند نیز معاملات وجود دارد و قبل از شرع هم تحقّق داشته است. وقتی خود ملکیت و زوجیّت واقعیت نداشتند، چگونه می‌توانیم برای اسباب آنها واقعیت عقلی قائل شویم؟ این‌ها اموری اعتباری نزد عقلاء هستند که شارع اکثر آنها را امضاء کرده و بعضی را نیز- مانند ربا- امضا نکرده است. بنابراین شارع نه مخترع است نه کاشف، بلکه امضاءکننده است. ممکن است کسی به ما بگوید: درست است که شیخ انصاری رحمه الله مبنای

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹۳

سوّم- یعنی امضاء- را مطرح نکرده است ولی نتیجه مترتب بر مبنای اوّل، بر مبنای سوّم هم مترتب می‌شود. زیرا بنا بر مبنای سوّم، شارع باید معامله را امضاء کند. چطور می‌شود که شارع از یک طرف «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر» را- که معامله متداول بین عقلاست- امضاء کند و از طرف دیگر آن را مبغوض بداند؟ در پاسخ می‌گوییم: شارع که روی تک‌تک معاملات بیعی نمی‌تواند انگشت گذاشته باشد. شارع با أحلّ اللَّه البیع، معامله‌ای که نزد عقلاء به عنوان بیع معروف است، را مورد تأیید قرار داده است. بعد در مقابل این اطلاق، مقیّداتی را بیان کرده است. مثلًا با «نهی النبی عن بیع الغرر» می‌خواهد بگوید که من- به عنوان شارع- بیع غرری را امضاء نمی‌کنم. در مسأله «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر»، اگر شارع نهی خود را به صورت نهی ارشادی مطرح می‌کرد و مثلًا می‌گفت: «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر، مورد امضای من نیست»، این به عنوان تقییدی در مقابل اطلاق أحلّ اللَّه البیع بود و بحثی نبود. امّا مسئله این نیست. شارع اطلاق أحلّ اللَّه البیع را امضاء کرده و حکم به صحّت مطلق بیع نموده است- به جز مواردی که با قید خارج شده‌اند- امّا وقتی به «بیع عبد مسلم به مشتری کافر» می‌رسد، آن را باطل ندانسته بلکه مبغوض می‌داند.

چون فرض ما در جایی است که نهی، نهی تحریمیِ مولوی کاشف از مبغوضیّت منهی عنه نزد شارع است. آنجا مطلق بیع را صحیح و مورد امضای خود می‌داند ولی «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر» را حرام می‌داند و مجرّد حرمت نمی‌تواند تقییدی در اطلاق دلیل صحّت به وجود آورد. مانعی ندارد که صحّت به قوت خودش باقی باشد و عمل مبغوض هم در خارج تحقّق پیدا کرده باشد. یعنی معامله صحیح باشد ولی استحقاق عقوبت داشته باشد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «شارع نمی‌تواند حکم به بطلان بنماید». بلکه بحث

در این است که آنچه ما از شارع در این زمینه می‌بینیم فقط حکم تحریم مولوی است و ما

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹۴

نمی‌توانیم تحریم مولوی را به مقابله با اطلاق أحلّ اللّه البیع بفرستیم. به خلاف «نهی النبی عن بیع الغرر» که ارشاد به فساد بیع غرری بود و فساد بیع غرری با اطلاق أحلّ اللّه البیع نمی‌سازد، لذا باید اطلاق را تقیید بزنند.

نکته:

مرحوم آخوند در ذیل این بحث، مطلبی را از ابو حنیفه و شیبانی نقل کرده‌اند و آن این است که «نهی در معاملات، نه تنها دلالت بر فساد نمی‌کند، بلکه دلالت بر صحّت معامله می‌کند».[۴۰۱] ابو حنیفه و شیبانی این مطلب را به صورت کلّی مطرح کرده‌اند که ما کلیّت آن را قبول نداریم، ولی بعضی از مواردش را ناچاریم بپذیریم. یکی از مواردی که این حرف قبول می‌شود، همین مسأله ما نحن فیه است. زیرا یکی از شرایط تکلیف، قدرت بر مکلّف به است.[۴۰۲] در ما نحن فیه هم وقتی شارع می‌گوید: «عبد مسلمان را به کافر نفروشید»، آنچه مبغوض شارع است، گفتن «بعت و اشتریت» نیست بلکه مبغوض شارع این است که عبد مسلمان زیر سلطه مِلکی یک مشتری کافر قرار بگیرد، یعنی مالك او، شخص کافری بشود. در این صورت اگر بخواهد چنین معامله‌ای باطل باشد، مکلّف قدرت بر انجام آن ندارد و شارع نمی‌تواند از آن نهی کند. معلوم می‌شود که «تملیک عبد مسلمان به مشتری کافر» تحت قدرت و اختیار ماست و این جز با صحّت معامله امکان ندارد. قسم سوّم: اگر نهی به ارتباط بین سبب و مسبّب تعلّق بگیرد، یعنی سبب به تنهایی و مسبّب به تنهایی متعلّق نهی واقع نشده بلکه متعلّق نهی عبارت از این است که مکلف بخواهد از راه این سبب، به مسبّب برسد. و به عبارت دیگر: متعلّق نهی

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹۵

عبارت از تسبب سبب برای مسبّب باشد. مثال عرفی آن این است که پدری فرزند خود را از مسافرت با اتومبیل به فلان شهر نهی کند. در اینجا اصل مسافرت به آن شهر یا سوار شدن بر اتومبیل و رفتن به شهر دیگر متعلّق نهی قرار نگرفته است. بلکه متعلّق نهی عبارت از این است که فرزند بخواهد با اتومبیل به آن شهر برود. امّا مثال شرعی ۴۰۳]: یکی از محرّمات، عبارت از ظهار است. ظهار این است که کسی به همسر خود بگوید: «ظهرُكِ علیَّ کظهر اُمّی»، یعنی پشت تو برای من، مانند پشت مادرم می‌باشد» و از این راه بخواهد بین خودش با این زن، مفارقت حاصل کند.

روشن است که متعلّق حرمت در اینجا نفس تلفظ به این الفاظ و یا مفارقت بین زن و شوهر نیست.[۴۰۴] بلکه آنچه محکوم به حرمت است این است که مکلف بخواهد از طریق گفتن این الفاظ، بین او و همسرش مفارقت حاصل شود. حال بحث در این است که آیا این حرمت،[۴۰۵] عقلًا ملازم با فساد است؟ همان‌طور که در قسم دوّم گفتیم، این نهی نه تنها ملازم با فساد نیست، بلکه دلیل بر صحّت است، زیرا این نهی کاشف از این است که عمل منهی عنه، مقدور برای مکلّف بوده ولی مبغوض نزد شارع است. لذا اگر کسی ظهار کرد، به هدف مفارقت می‌رسد و آثار ظهار برآن مترتب می‌شود، در حالی که اصل ظهار، عمل حرام و مبغوض شارع و موجب استحقاق عقوبت است. پس این مورد نیز از مواردی است که کلام ابو حنیفه پیاده می‌شود. نکته: سه قسم مذکور در این جهت مشترك بودند که ملازمه عقلیّه بین حرمت و فساد وجود نداشت و در دو قسم اخیر آن، علاوه بر اینکه حرمت، ملازم با فساد نبود،

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹۶

دلالت بر صحّت هم می‌کرد. همان گونه که قبلًا اشاره کردیم، در اینجا قسم چهارم نیز وجود دارد و آن این است که نهی و حرمت

مولوی، به هیچ‌یک از سبب، مسبّب و تسبب تعلّق نگرفته باشد بلکه به اثر معامله تعلّق گرفته باشد. مثلًا اثر بیع این بود که بایع بتواند هر گونه تصرفی را در ثمن و مشتری هر گونه تصرفی را در مبیع انجام دهد. در روایت وارد شده است:

«ثمن العذرة سحتٌ»، یعنی «ثمن عذره، حرام است»[۴۰۶] حرمت، وقتی به ذات، متعلّق شد، به این معناست که هر گونه تصرفی که در این پول بخواهد انجام دهد حرام است.

یا مثلًا اگر روایتی بگوید: «اگر کسی با زنی که در عدّه دیگری است، ازدواج کند، هر گونه استمتاع از او حرام است»، در اینجا حرمت مولوی به اثر نکاح تعلّق گرفته است، بدون این که مسأله ارشاد در کار باشد. شیخ انصاری رحمه الله در مکاسب محرّمه می‌فرماید: «حرمت متعلّق به اثر معامله، ملازم با فساد معامله است، زیرا نمی‌شود هم بیع عذره نجسه، صحیح باشد و هم تصرف در ثمن آن حرام باشد، چون صحّت به این معناست که ثمن عذره، داخل در ملك بایع می‌شود. پس چگونه می‌شود همه تصرفات بایع در آن حرام باشد.

بنابراین حرمت همه تصرفات بایع در ثمن، کاشف از بطلان معامله است و در حقیقت در اینجا یک ملازمه عقلیّه بین حرمت و فاسد وجود دارد و در بین صور چهارگانه تنها همین صورت است که بین حرمت و فساد، ملازمه عقلی وجود دارد. عقل نمی‌تواند بپذیرد که شارع از طرفی معامله را صحیح دانسته و از طرفی همه تصرفات را ممنوع کند، مخصوصاً با توجه به اینکه مقصود اصلی متعاملین در باب معاملات، دست‌یابی به آثار معامله می‌باشد. هدف اصلی زوجیّت، ترتّب آثار است. پس اگر شارع در جایی نهی کرد از ترتّب آثار زوجیّت، این به معنای عدم تحقّق زوجیّت است، نه اینکه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹۷

زوجیّت، تحقّق یافته ولی آثاری برآن مترتب نمی‌شود. این یك اعتبار لَغوی است.

معاملات، اموری اعتباری می‌باشند و هدف از اعتبار ملکیت و زوجیّت و امثال آن، آثار مترتب بر آنهاست. پس جلوگیری از این آثار، کاشف از عدم تحقّق عناوین ملکیت و زوجیّت و امثال آن بوده و این به معنای بطلان معامله است. در نتیجه فقط در قسم چهارم است که می‌توان ملازمه را پذیرفت.

بحث در مقام اثبات

اشاره

آنچه تا اینجا مطرح کردیم، مربوط به مقام ثبوت بود. اکنون بحث در این است که اگر در مورد معامله‌ای بدانیم که یک نهی مولوی تحریمی وجود دارد ولی ندانیم از کدام یک از اقسام چهارگانه است، آیا از نظر مقام اثبات و استظهار، راهی برای مشخص کردن یکی از طرفین- ملازمه و عدم ملازمه- وجود دارد؟ در اینجا بعید نیست که گفته شود: «ظاهر، همین قسم اخیر است و نهی، ملازم با فساد معامله است، زیرا هدف اصلی در باب معاملات ترتّب آثار و اغراضی است که در باب معاملات، جنبه رکنیّت دارند. خریدن خانه، صرفاً برای ملکیت نیست بلکه ملکیت، مقدّمه جواز تصرف و استفاده‌های مربوط به خانه است. لذا وقتی شارع می‌گوید: «لا تبع ما لیس عندك»، ظاهر این است که می‌خواهد بگوید: «اگر مال مردم را بفروشی، آثار بیع برآن مترتب نمی‌شود» و این ارشاد به فساد معامله است. امّا در ما نحن فیه که مسأله ارشاد به فساد مطرح نیست و ما یقین داریم که نهی، نهی مولوی است ولی نمی‌دانیم آیا متعلّق نهی کدام یک از اقسام چهارگانه است؟ در اینجا با توجه به اینکه اصالت و رکنیت، با قسم چهارم- یعنی آثار و اهداف- است، بعید نیست همین را ملاك استظهار قرار داده و بگوییم: «اگر معامله‌ای اجمالًا متعلّق نهی واقع شد ولی معلوم نبود که متعلّق نهی کدام یک از اقسام چهارگانه است، حکم می‌کنیم که متعلّق نهی به‌صورت قسم چهارم است، زیرا این قسم به

عنوان رکنیت مطرح

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹۸

است و حرمت آثـار، عقلًا ملازم بافساد معامله است، پس حکم به فساد معامله می‌کنیم». در اینجا بحث ما پیرامون ملازمه عقليّه بين حرمت و فساد به پایان می‌رسد ولی برای تکمیل بحث، لازم است کلام شیخ انصاری رحمه الله را نیز مورد توجه قرار دهیم:

کلام شیخ انصاری رحمه الله برای اثبات ملازمه شرعی بین حرمت و فساد

ایشـان می‌فرمایـد: درست است که در سه قسم اوّل، ملازمه عقلی بین حرمت معامله و فساد آن وجود نـدارد ولی از بعضـی روایات استفاده می‌شود که حرمت معامله، شـرعاً و تعبّداً ملازم با فساد است. یکی از این روایات، روایت صـحیحه‌ای است که زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند.

زراره می گویـد: «سـألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده»، از امـام باقر علیه السـلام در مورد عبـدی که بـدون اذن مولایش ازدواج کرده سؤال کردم. «فقـال: إنّ ذلـك إلى سيّده إن شـاء أجـازه و إن شـاء فرّق بينهما» یعنی اختیار این امر به دست مولای اوست. اگر بخواهد می‌تواند این نکاح را اجازه کند و اگر بخواهد می‌تواند اجازه نکند و بین این دو نفر جدایی بیندازد.[۴۰۷] «فقلت: أصلحك اللَّه، الحَكَم بن عيينة و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح باطل، و لا تحلّ إجازة السيّد له»، زراره می گوید: به امام علیه السـلام عرض کردم: حکم بن عیینه و ابراهیم نخعی- از فقهای اهل سنّت- و اصحابشان می گویند: اصل این نکاح فاسد است و اجـازه مولا نمی‌توانـد آن را تصـحیح کنـد. «فقال أبو جعفر عليه السـلام: إنّه لم يعص اللَّه، إنّما عصـى سيّده فإذا أجازه فهو له جائز» یعنی: این عبد، معصیت خدا را نکرده، بلکه فقط مولای خودش را عصیان کرده، پس وقتی مولا اجازه دهد و راضی شود، این نکاح برای عبد جایز و نافذ است.[۴۰۸]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۴۹۹

شیخ انصاری رحمه الله برای اثبات ملازمه شـرعی بین حرمت و فساد، ابتدا چند مقدّمه مطرح کرده‌اند: مقدّمه اوّل هرجا عصیان مولا تحقّق پیـدا کنـد، عصـیان خداونـد هم تحقّق پیـدا کرده است، چون خداونـد اطاعت مولا را بر عبد واجب کرده است. بر این اساس مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: حرمت معامله، گاهی به لحاظ ایجاد سبب است، یعنی به لحاظ الفاظی که بدون واسطه، از متعاقدین صادر می‌شود و گاهی به لحاظ مسبّب است. به عبارت دیگر: متعلّق نهی، گاهی ایجاد سبب و گاهی مسبّب است.[۴۰۹] مقدّمه دوّم: «العبـد و ما فى يـده ملك للمولى» یعنی عبـد، به تمام معنا ملك مولاست و اگر انسانی بخواهـد بدون اذن مولا، در این عبد تصـرفی بنمایـد، این تصـرف در مال غیر بـدون اذن او و حرام می‌باشـد. خود عبـد هم اگر بخواهد بدون اذن مولا، در خودش تصـرف کند، چنین تصـرّفی حرام خواهـد بود و از جمله تصـرفاتی که اگر عبـد بـدون اذن مولاـ انجام دهـد، حرام خواهـد بود، نفس ایجاد سـبب نکاح- یعنی گفتن «قبلت» در مقابل «أنكحت»- به عنوان فعل مباشـری عبـد است. اگرچه عبد، خودش حرف می‌زند ولی با توجه به اینکه خود و تمام شـئونش- حتی تکلمش- ملك مولاست، اگر بخواهـد بـدون اذن مولا، لفظی را تلفظ کنـد، تصـرف در مال غیر، بدون اذن او، انجام داده است.

به‌همین‌جهت، اگر عبـد قادر به خوانـدن صـیغه نکاح باشـد، نمی‌توانـد بـدون اذن مولا از جانب زن و مرد وکیل شده و صـیغه نکاح برای آنها بخوانـد، اگرچه در اینجا جز تلفظ به چند لفظ مطرح نیست. مقدّمه سوّم: شـیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: ما قبول داریم که هرجا عبدی مولا را عصیان کند، معصیت خداوند هم تحقّق پیدا کرده است، زیرا اطاعت مولا بر عبد واجب

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰۰

است ولی معصیت خداوند توسط عبد به دو صورت می‌تواند فرض شود: ۱- معصیت خداوند که از طریق معصیت مولا و با واسطه آن تحقّق پیدا کرده است. ۲- معصیت خداوند که بدون واسطه معصیت مولا تحقّق پیدا کرده است، مثل اینکه عبد مرتکب زنا بشود. شیخ انصاری رحمه الله با توجه به این مقدّمات سه‌گانه می‌فرماید: جمله «إنّه لم یعص اللَّه» معنایش این است که عبد مستقیماً عصیان خدا را انجام نداده است بلکه عصیان خداوند به دنبال عصیان مولا واقع شده است. پس روایت ناظر به این معناست که حرف حکم بن عیینه و ابراهیم نخعی در صورتی درست است که عبد- با این نکاح خودش- مستقیماً معصیت خدا را انجام داده باشد، در حالی که در اینجا آنچه ابتداءً تحقّق پیدا کرده، معصیت مولاست و هرچند معصیت مولا، مستلزم تحقّق معصیت خداوند هم هست ولی معصیتِ با واسطه خداوند، نقشی در بطلان نکاح ندارد. شیخ انصاری رحمه الله سپس می‌فرماید: ما این گونه نتیجه می‌گیریم که این عبد چون بدون اذن مولا در خودش تصرف کرده- و در مقابل «أنکحت» صادر از زوجه، «قبلت» گفته است- در ملك مولا، بدون اذن او تصرف کرده و معصیت مولا را مرتکب شده است و معصیت مولا اگرچه معصیت خداوند را هم به دنبال دارد ولی تأثیری در بطلان نکاح نمی‌تواند داشته باشد. بلکه نکاح را- همانند عقد فضولی- در اختیار مولا قرار می‌دهد و اجازه و عدم اجازه مولا در صحّت و بطلان آن تأثیر دارد. بنابراین از جمله «إنّه لم یعص اللَّه» استفاده می‌شود که اگر عبد بخواهد زوجیّتی را ایجاد کند که آن زوجیّت به‌طور مستقیم و بدون واسطه، معصیت خداوند باشد، چنین زوجیّتی باطل خواهد بود و در حقیقت، بین حرمت و فساد، ملازمه شرعی وجود دارد.[۴۱۰]

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰۱

کلام مرحوم آخوند:

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: معصیت در «إنّه لم یعص اللَّه»، معصیت اصطلاحی و مخالفت حکم تحریمی نیست، بلکه معنایش این است که این عبد نکاح کرده و نکاح چیزی است که خداوند آن را امضاء کرده است. به عبارت دیگر: این عبد، عملی را که خدا امضاء نکرده باشد انجام نداده است بلکه او تزویج کرده و تزویج هم معامله‌ای است که مورد امضای شارع قرار گرفته است و معصیت در «إنّما عصی سیّده» نیز به این معنا نیست که مولایش قبلًا عبد را از تزویج نهی کرده است، بلکه در جانب اثبات آن‌هم همان معنا را دارد. یعنی کاری انجام داده که مولا قبلًا به او اذن نداده یعنی نه او را نهی کرده و نه اذن در تزویج داده است و در حقیقت، از عدم اذن، به معصیت مولا تعبیر کرده است بدون اینکه صحبت از حرمت تکلیفی و نهی مولوی مطرح باشد. سپس می‌فرماید: جمله «إنّما عصی سیّده» مؤید آن معنایی است که ما در مورد جمله «إنّه لم یعص اللَّه» مطرح کردیم. «إنّما عصی سیّده» یعنی بدون اذن مولا تزویج کرده است، «إنّه لم یعص اللَّه» هم یعنی کاری انجام داده که خدا اجازه داده است. بنابراین معنای تعلیل وارد در روایت این می‌شود که اگر خداوند این نکاح را امضاء نمی‌کرد و مشروعیتی برای آن قائل نمی‌شد، نکاح، فاسد بود ولی اکنون که خداوند آن را امضاء کرده و برایش مشروعیت قائل شده است، باطل نیست، ولی چون مولای خودش را نافرمانی کرده، اختیار این نکاح به دست مولاست.[۴۱۱] در نتیجه بر اساس معنایی که مرحوم آخوند مطرح کرده است، اصلًا مسأله حرمت مطرح نیست تا بخواهد بحث ملازمه به میان آید.

تحقیق بحث

اشاره

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰۲

در اینجا در دو مقام بحث می‌کنیم:

مقام اوّل: معنای روایت:

با توجه به دو نکته ذیل، می‌توان در روایت معنای سوّمی را مطرح کرد که ارتباطی به هیچ‌یک از دو معنای فوق نداشته باشد. نکته اوّل: آیا هدف اصلی زراره از سؤال «مملوک تزوّج بغیر إذن سیّده» چیست؟

آیا چه چیزی برای زراره مبهم بوده است؟ ما وقتی این سؤال را مطرح می‌کنیم، اصلًا چنین معنایی به ذهنمان نمی‌آید که زراره بخواهد از امام علیه السلام سؤال کند: آیا اگر عبد بدون اذن مولا نکاح کند، گفتن «قبلت» توسط او، تصرف در مال مولا بدون اذن او و حرام است یا نه؟ علاوه بر اینکه در روایت، دلالتی بر این معنا نیست که مجری صیغه عقد خود عبد بوده، ممکن است شخص دیگری صیغه را اجرا کرده باشد. بلکه زراره ملاحظه کرده که ازدواج مستلزم اموری- چون تشکیل خانواده، صرف وقت عبد و امثال این‌ها- می‌باشد، لذا سؤال کرده که آیا عبد می‌تواند بدون اذن مولا اقدام به چنین کاری کند یا نه؟ نکته دوّم: این که ما کلمه عصیان در «إنّه لم یعص اللَّه و إنّما عصی سیّده» را از وادی حکم تکلیفی تحریمی خارج کنیم و آن را در ارتباط با احکام وضعی بدانیم و بگوییم: «لم یعص اللَّه» به معنای این است که «عملی انجام نداده که خدا آن را امضاء نکرده باشد»، چنین چیزی بر خلاف ظاهر کلمه عصیان است. کلمه «عصیان» در ارتباط با مخالفت حکم تکلیفی است. اگر کسی شرب خمر کرد، عصیان کرده است، امّا اگر کسی بیع غرری باطل انجام داد، قبل از آنکه مسأله تصرف در ثمن و امثال آن مطرح شود، نمی‌توان بر نفس این بیع، عنوان عصیان را منطبق کرد، با این توجیه که خداوند بیع غرری را امضاء نکرده است. پس این روایت را چگونه باید معنا کرد؟ برای جمع بین دو نکته فوق- یعنی مراد زراره از سؤال و معنای ظاهر عصیان- در معنای روایت می‌گوییم: زراره سؤال می‌کند: عبدی بدون اذن مولا تزویج کرده است آیا این ازدواج صحیح

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰۳

است یا باطل؟ امام علیه السلام در پاسخ خواسته‌اند بفرمایند: این نکاح، مانند نکاح فضولی است.

همان‌طور که اگر نکاح فضولی، مورد اجازه بعدی واقع شود، صحیح خواهد بود، این نکاح هم اگر مورد اجازه بعدی مولا واقع شد، صحیح است. امّا اگر مورد اجازه بعدی واقع نشد، باطل می‌شود. زراره سپس گفت: فقهای اهل سنت معتقدند این نکاح، از اصل، فاسد است و اجازه بعدی هم نمی‌تواند آن را تصحیح کند. امام علیه السلام فرمود: این فتوا درست نیست زیرا «إنّه لم یعص اللَّه و إنّما عصی سیّده». ظاهر این است که این تزویج- به معنای مسبّبی- با وجود این که فعل واحد است، دارای دو عنوان است: ۱- معصیت مولا: عبد باید از مولا اجازه می‌گرفت. معصیت مولا فقط به این معنا نیست که مولا قبلًا اطلاع پیدا کرده و او را نهی کرده ولی او اقدام به ازدواج نموده است، بلکه شامل جایی هم می‌شود که بدون اطلاع مولا و کسب اجازه او اقدام به این امر خطیر نموده و مولا را به حساب نیاورد. معصیت مولا عنوان عرفی است و عرف انجام چنین کاری بدون اذن مولا را معصیت مولا می‌داند و به دنبال معصیت مولا، مسأله حرمت به میان می‌آید. همان‌طور که شرب خمر در اسلام حرام است، معصیت مولا توسط عبد هم حرمت شرعی تکلیفی دارد. بنابراین چنین عبدی استحقاق عقاب اخروی دارد. ۲- عدم معصیت خداوند: معنای «إنّه لم یعص اللَّه» این است که این عملی که عبد انجام داده- با قطع نظر از عنوان معصیت مولا- در ارتباط با قوانین الهی، معصیتی نبوده است. مثلًا با زنی ازدواج کرده که در عدّه غیر نبوده و از محرّمات دیگر هم نبوده است. در نتیجه بیشتر اختلاف نظر با شیخ انصاری علیه السلام این

است که ایشان «إنّه لم یعص اللّه و إنّما عصی سیّده» را در ارتباط با سبب و تلفّظ به لفظ «قبلت» دانسته است، در

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰۴

حالی که مسئله در ارتباط با نفس عنوان مسبّب- یعنی تزویج- است.[۴۱۲] این معنا هم مطابق با ظاهر روایت است و هم شواهدی از روایات دیگر آن را تأیید می‌کند: زراره روایت دیگری نیز از امام باقر علیه السلام در این زمینه نقل کرده است. او می‌گوید: «سألته عن رجل تزوج عبده امرأة بغیر إذنه» یعنی از امام باقر علیه السلام در مورد مولایی سؤال کردم که عبدش بدون اذن او با زنی ازدواج کرده است. «فدخل بها ثمّ اطّلع علی ذلک مولاه» پس از ازدواج، دخول کرده، سپس مولا از جریان اطّلاع پیدا کرده است. تکلیف این نکاح چیست؟ فقال: «ذلک لمولاه إنْ شاء فرّق بینهما و إن شاء أجاز نکاحهما». سپس مسائل دیگری مطرح کرده می‌گوید: «فقلت لأبی جعفر علیه السلام: فإنّه فی أصل النکاح کان عاصیاً» یعنی این عبد در اصل نکاحش- چون بدون اذن مولا بوده- عصیان کرده است، پس چطور شما می‌فرمایید: «نکاحش صحیح است و با اجازه مولا کامل می‌شود»؟ «فقال أبو جعفر علیه السلام: إنّما أتی شیئاً حلالًا و لیس بعاص للّه إنّما عصی سیده». یعنی این عبد عمل حلالی را انجام داده و خدا را معصیت نکرده بلکه مولای

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰۵

خودش را معصیت کرده است. سپس امام علیه السلام عصیان خدا را معنا کرده می‌فرماید: «إنّ ذلک لیس کإتیانه ما حرّم اللّه علیه من نکاح فی عدّة و أشباه ذلک» این عمل مانند این نبوده که نکاحی که خدا برای او حرام کرده- مثل نکاح در عدّه- را انجام داده باشد.[۴۱۳] بنابراین از روایت استفاده می‌شود که «لم یعص اللّه» به لحاظ این است که ازدواج حرامی انجام نداده است و «إنّما عصی سیّده»، به لحاظ این است که او بدون اجازه مولا‌ـ‌اقدام به چنین کاری کرده است. با توجه به شباهت بسیار زیاد الفاظ و احکام مطرح شده در این دو روایت و اتحاد راوی هر دو، به نظر ما این‌گونه موارد یک روایت است ولی نقل‌ها تفاوت دارد. اگرچه صاحب وسائل رحمه الله آن را روایت مستقلی قرار داده است. البته ما فعلًا روی این نکته تکیه نداریم که آیا این یک روایت است یا دو روایت؟ به‌هرحال مؤید چیزی است که ما مطرح کردیم. ولی در اینجا روایت دیگری وجود دارد که چون راوی آن شخص دیگری است، روایت مستقلی به حساب می‌آید و آن صحیحه منصور بن حازم است. منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند «فی مملوک تزوّج بغیر إذن مولاه، أ عاص للّه؟» آیا مملوکی که بدون اذن مولایش تزویج کرده، معصیت خدا کرده است؟ «قال: عاص لمولاه» امام علیه السلام فرمود: او عصیان مولای خود را کرده نه عصیان خداوند را. «قلت: حرامٌ هو؟» یعنی آیا این شخص یک حرام شرعی انجام داده است؟ «قال: ما أزعمُ أنّه حرامٌ» یعنی من معتقد نیستم که او عمل حرامی انجام داده باشد. «و قل له أن لا یفعل إلّا بإذن مولاه».[۴۱۴] آنچه گفتیم در ارتباط با معنای روایت بود. ملاحظه گردید که ما معنای سومی را مطرح کردیم که نه با معنای شیخ انصاری رحمه الله تطبیق می‌کند و نه با معنای مرحوم آخوند.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰۶

مقام دوّم: بحث در مورد ملازمه شرعی و عدم آن:

در این مقام به نظر ما حرف مرحوم شیخ انصاری درست است، زیرا این روایت دلالت می‌کند که اگر این عبد یک نکاح محرّم شرعی را انجام می‌داد، اصل نکاح فاسد بود. پس بین حرمت شرعی نکاح و فساد آن، ملازمه وجود دارد. یعنی امام علیه السلام می‌خواهد بفرماید: «إنّه لم یعص اللّه حتّی یکون أصل النکاح فاسداً» بنابراین برای فساد نکاح در عده، نیاز به دلیل نداریم. بلکه همین اندازه که دلیل بر حرمت شرعی آن داشته باشیم، برای حکم به فساد آن کفایت می‌کند. سؤال: این روایات مربوط به نکاح

است، در حالی که بحث ما در مورد همه معاملات است. جواب: اوّلًا: ممکن است از نکاح، الغاء خصوصیت کرده و بگوییم: نکاح هیچ مدخلیتی در این معنا ندارد. ثانیاً: در باب معاملات، کسی بین نکاح و غیر نکاح قائل به تفصیل نشده است که در مورد نکاح ملازمه را بپذیرد و در سایر معاملات نپذیرد.

کلام ابو حنیفه و شیبانی

اشاره

مرحوم آخوند، از ابو حنیفه و شیبانی نقل می‌کند که- در مقابل قائلین به دلالت نهی بر فساد- گفته‌اند: «نهی نه تنها دلالت بر فساد نمی‌کند، بلکه دلالت بر صحّت می‌کند». ظاهر کلامشان این است که این مطلب نه تنها در باب معاملات بلکه در باب عبادات نیز مطرح است. از علمای امامیه نیز فخر المحققین رحمه الله آن را پذیرفته است.[۴۱۵] به نظر ما مسأله معاملات و عبادات را باید از یکدیگر جدا کرد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰۷

بررسی کلام ابو حنیفه در مورد معاملات:

اشاره

در بحث‌های گذشته گفتیم: متعلّق نهی در باب معاملات، بر چهار صورت است: ۱- ایجاد سبب، یعنی تکلّم به الفاظ ایجاب و قبول. ۲- مسبّب، مثل تزویج و تملیک. ۳- تسبّب سبب خاص برای مسبّب، مثل ظهار. ۴- آثار معامله، مثل تصرف در ثمن برای بایع و تصرف در مبیع برای مشتری. ما در دو مورد از این چهار صورت، کلام ابو حنیفه را پذیرفتیم:[۴۱۶] ۱- جایی که نهی، به مسبّب- مثل تزویج و تملیک- تعلّق بگیرد، چون در این صورت، نهی، کاشف از مقدور بودن منهی عنه برای مکلّف است و قدرت، در صورتی است که تملیک و تزویج و امثال آن امکان داشته باشد. ۲- جایی که نهی به تسبّب سبب خاص برای مسبّب- یعنی رسیدن به مسبّب از راه یک سبب خاص- تعلّق بگیرد، این هم به این معناست که رسیدن از راه این سبب، برای مکلّف مقدور است و الّا معنا ندارد که آن را متعلّق نهی قرار دهند. امّا صورت اوّل- که نهی به ایجاد سبب و به تلفظ به الفاظ معامله تعلّق بگیرد، مثل بعت و اشتریت که در حال نماز واجب گفته شود- نهی آن، نه دلالت بر فساد دارد و نه دلالت بر صحّت، زیرا مقدور بودن تکلم به لفظ بعت و اشتریت، ملازم با صحّت این ایجاب و قبول و یا فساد آن نیست. امّا صورت چهارم- که نهی به آثار تعلّق گرفته باشد، مثل «ثمن العذرة سحت»- نهی دلالت بر فساد می‌کند. نمی‌شود از طرفی بیع عذره صحیح باشد و از طرفی هرگونه تصرف بایع در ثمن آن حرام باشد.

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰۸

کلام مرحوم اصفهانی:

اشاره

محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: ما این حرف ابو حنیفه را حتی در یک مورد هم قبول نداریم.[۴۱۷] حال با توجه به اینکه

مرحوم اصفهانی در مقام بیان اقسام، ذکری از قسم سوّم- یعنی تعلّق نهی به تسبّب- به میان نمی‌آورند و در مورد قسم اوّل و چهارم نیز ما با ایشان موافق بوده و کلام ابو حنیفه را قبول نداریم، روی سخن ما با مرحوم اصفهانی در ارتباط با قسم دوّم- یعنی تعلّق نهی به مسبّب- خواهد بود که ما در این مورد کلام ابو حنیفه را قبول کردیم ولی مرحوم اصفهانی آن را قبول نکرد. ما گفتیم:

لازمه تعلّق نهی به مسبّب، این است که مسبّب، برای مکلّف مقدور باشد. ولی مرحوم اصفهانی می‌فرماید: شما که می‌خواهید نهی را دلیل بر صحّت بگیرید، باید بگویید: «نهی، کاشف از مقدوریت است و مقدوریت متعلّق نهی، ملازم با صحّت آن است». به عبارت دیگر: اینجا دو چیز لازم است: ۱- موصوفی به عنوان وجود منهی عنه و وصفی به عنوان صحّت این منهی عنه. ۲- این موصوف، ملازم با وصف باشد. در جایی می‌توان از قدرت بر وجود، صحّت را استفاده کرد، که هم موصوف و وصف داشته باشیم و هم بین این دو، ملازمه باشد. امّا در جایی که موصوف و وصف نداریم و یا وجود، ملازم با صحّت نبود- مثل وجود تکلّم به ایجاب و قبول، که ملازم با صحّت معامله نیست- چگونه می‌توان از راه قدرت بر ذات موصوف، صحّت را کشف کرد؟ مرحوم اصفهانی سپس می‌فرماید: مسبّب در باب بیع، عبارت از تملیک- یعنی ایجاد ملکیت- است. آیا ما دو نوع ایجاد ملکیت داریم؟ خیر، آیا به عنوان موصوف و صفت مطرح است؟ اگر چنین باشد باید بگویید: «موصوف ما- که منهی عنه

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۰۹

است- عبارت از ایجاد ملکیت و وصف ما- یعنی صحّت- معنایش وجود ملکیت است». در حالی که در فلسفه گفته‌اند: ایجاد و وجود، یک چیزند و تغایرشان تغایر اعتباری است. ایجاد، همان وجود است ولی با لحاظ اضافه آن به فاعل». بنابراین در مسبّب دو چیز وجود ندارد. مسبّب در باب معاملات، مانند سبب در باب معاملات نیست. در باب بعت و اشتریت، آنجایی که مسأله صحّت مطرح است، ما دو چیز داریم: یکی لفظ بعت و اشتریت، که به عنوان موصوف است و دیگری صفت مؤثّریت آن در حصول ملکیت. و بین این صفت و موصوف، مغایرت وجود دارد. مرحوم اصفهانی می‌فرماید: بر این اساس، ما در مقابل ابو حنیفه ایستاده و می‌گوییم: اینکه شما نهی از معامله را کاشف از صحّت آن می‌دانید، مربوط به جایی است که معامله با صحّتش دو چیز باشند. در حالی که اگر نهی به مسبّب تعلّق بگیرد، ما دو چیز نداریم. ایجاد ملکیت و وجود آن، دو امر متغایر- به تغایر واقعی و حقیقی- نیستند. در نتیجه نهی در هیچ موردی دلالت بر صحّت معامله نمی‌کند.[۴۱۸]

بررسی کلام مرحوم اصفهانی:

اوّلًا: ایشان مسأله تسبّب را مطرح نکردند. ثانیاً: همین مسبّب را که مطرح کردند، از ایشان سؤال می‌کنیم که آیا نزاع شما با ابو حنیفه، یک نزاع لفظی است یا معنوی؟ قاعدتاً نزاع، یک نزاع معنوی است. ما روی لفظ تکیه نداریم که شما وصف و موصوف برای ما درست می‌کنید و می‌گویید: «وصف و موصوف، دو امر متغایرند، در حالی که بین ایجاد و وجود مغایرتی وجود ندارد». این تعبیرات و اصطلاحات را کنار بگذارید. بالاخره شما نمی‌توانید این مسئله را انکار کنید که نهی متعلّق به معامله، در همه موارد مستلزم فساد نیست بلکه بعضی از جاها معامله

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۱۰

صحیح است. حال اگر شارع از ایجاد ملکیت نهی کند آیا این معامله درست است یا نه؟

این نهی معنایش این است که ایجاد ملکیت، برای شما مقدور است و معنای مقدوریت ایجاد ملکیت، صحّت معامله است. زیرا اگر معامله فاسد باشد، امکان ندارد ما بتوانیم ملکیت را ایجاد کنیم و اعتباری بودن مغایرت بین ایجاد و وجود، ارتباطی به این مسئله ندارد. همه معاملات از امور اعتباری هستند. بنابراین کلام این محقق بزرگوار، مسئله را به سوی نزاع لفظی کشانده است، در حالی که نزاع، معنوی است. لذا در این مسئله، حق با مرحوم آخوند است که یک قسمت کلام ابو حنیفه را پذیرفته است.

بررسی کلام ابو حنیفه در باب عبادات:

کلام ابو حنیفه شامل نهی در عبادات هم می‌شود. یعنی ایشان نهی در عبادت را هم کاشف از صحّت عبادت می‌داند. آیا این کلام ابو حنیفه قابل قبول است؟ این مسئله مبتنی بر بحث صحیح و اعم است. اگر ما صحیحی شویم و بگوییم: «لفظ صلاهٔ برای خصوص صلاهٔ صحیحه وضع شده است»، چنانچه این صلاهٔ، متعلّق نهی واقع شود، چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم: «نهی، دلالت بر صحّت می‌کند»، زیرا منهی عنه عبارت از صلاهٔ صحیحه است و لفظ صلاهٔ هم برای صلاهٔ صحیحه وضع شده است. ولی در اینجا از جهت دیگر بحث داریم و آن این است که مراد صحیحی از عنوان صحیح، یکی از دو معنای ذیل می‌باشد: ۱- اگر مراد صحیحی از صحیح، صحیح مطلق باشد، به‌گونه‌ای که شامل قصد قربت- به معنای داعی امر- نیز بشود، در این صورت، داعی امر، ملازم با وجود امر است و صلاهٔ متعلّق امر، معنا ندارد که متعلّق نهی هم واقع شود. پس این قسم قابل

اصول فقه شیعه، ج۵، ص: ۵۱۱

تصور نیست. ۲- اگر مراد صحیحی از عنوان صحیح، صحیحِ مطلق نباشد، بلکه بگوید: «صلاهٔ، برای صلاهٔ جامع اجزاء و شرایط- غیر از قصد قربت و مسائلی که مربوط به امر است- وضع شده است»، در این صورت تعلّق نهی به چنین صلاتی دلالت بر صحّت این عبادت ندارد. امّا اگر اعمّی شویم و بگوییم: «لفظ صلاهٔ برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده است»، در این صورت نهی متعلّق به صلاهٔ، کاشف از مقدور بودن صلاهٔ می‌باشد ولی اعتبار قدرت در تعلّق نهی، کاشف از صحّت آن عبادت نیست، زیرا لفظ صلاهٔ برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده است. بنابراین کلام ابو حنیفه در باب عبادات قابل قبول نیست. اللَّهُمَّ وفّقنا لما تُحبُّ و ترضی الحمد للّه ربّ العالمین زمستان ۱۳۷۸

[۴۱۹]

---

[۱] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰۱، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۵۰.

[۲] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰۱، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۵۰ و ۲۵۱.

[۳] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۰۵ و ۲۰۶، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰۱، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۵۱.

[۴] (۳)- در بحث مقدّمه واجب نیز گفتیم: اگرچه طرفین ملازمه، عبارت از دو حکم شرعی است، ولی محل نزاع، ملازمه بین این دو وجوب است و حاکم به ملازمه، عقل است، لذا مرحوم آخوند وجدان را به عنوان بهترین شاهد بر حکم عقل دانستند.

[۵] (۱)- مؤیّد این معنا این است که مرحوم آخوند در بحث مقدّمه واجب فرمود:« ثم الظاهر أنّ المسألهٔ عقلیّهٔ ... لا لفظیّهٔ- کما یظهر من صاحب المعالم حیث استدلّ علی النفی بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلی أنّه ذکرها فی مباحث الالفاظ- ...». کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹.

[۶] (۱)- این نظریّه را ابتدا سکّاکی در مورد استعاره اختیار کرد و مرحوم شیخ محمد رضا مسجد شاهی اصفهانی، با تحقیق جالبی آن را در مورد سایر مجازات نیز پیاده کردند و حضرت امام خمینی قدس سره نیز آن را پذیرفته‌اند.

[۷] (۱)- آن‌هم در صورتی که ملازمه را قبول کنیم.

[۸] (۲)- المنطق للمظفّر رحمه الله، ج ۱، ص ۵۲

[۹] (۳)- تقدّم ازاله بر صلاهٔ، به جهت فوری بودن ازاله است. البته این در جایی است که نماز، از نظر وقت وسعت داشته باشد و الّا

اگر وقت نماز تنگ باشد، صلاهٔ تقدّم دارد، چون صلاهٔ در هیچ حالی ترک نمی‌شود. و در این مورد، تأخیر ازاله مانعی ندارد.

[۱۰] (۱)- تذکر: آنچه در مسأله ضدّ مورد ادّعا قرار گرفته این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است، امّا این که آیا نهی از ضدّ مقتضی فساد است یا نه؟ مسأله دیگری است. اگر ضدّ، امری عبادی بود- چون گاهی ضدّ، غیر عبادی است.- در اینجا مسأله چهارمی مطرح می‌شود و آن این است که آیا نهی غیری متعلّق به عبادت اقتضای فساد می‌کند یا نه؟ و این از محلّ نزاع ما بیرون است.

[۱۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۰۶ و ۲۰۷

[۱۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۰۷

[۱۳] (۲)- ایشان از شاگردان مبرّز مرحوم آخوند بوده و دارای حاشیه‌ای دقیق بر کفایه است.

[۱۴] (۱)- استحاله اجتماع نقیضین، ریشه و اساس برای همه استحاله‌هاست و حتی استحاله اجتماع ضدّین هم محال مستقلی نیست و به استحاله اجتماع نقیضین برگشت می‌کند. در قیاس« العالم متغیّر» و« کلّ متغیّر حادث» در صورتی می‌توان« العالم حادث» را نتیجه گرفت که مسأله امتناع اجتماع نقیضین هم کنار این قیاس قرار داده شود و الّا ممکن است کسی بگوید:« عالم، هم حادث و هم غیر حادث است».

[۱۵] (۱)- المنطق للمظفّر رحمه الله، ج ۱، ص ۵۲.

[۱۶] (۱)- کفایهٔ الاصول با حاشیه مرحوم قوچانی، ص ۱۱۲.

[۱۷] (۱)- معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶- ۱۱۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۹۱- ۲۹۴

[۱۸] (۱)- سؤال: در بعضی قضایای حملیه موجبه مثل« اجتماع النقیضین محال» قاعده فرعیت اقتضا می‌کند که موضوعْ وجود خارجی داشته باشد، همان وجودی که حکم به محال بودن آن می‌کنیم، زیرا آنچه اتصاف به« محال» پیدا می‌کند« اجتماع نقیضین در خارج» است، امّا« اجتماع نقیضین در ذهن» استحاله‌ای ندارد. در حالی که اجتماع نقیضین نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد. آیا این استثنائی در قاعده فرعیت نیست؟ پاسخ: این گونه قضایا اگرچه ظاهرشان به صورت موجبه است ولی باطن آنها سالبه محصّله است و سالبه محصّله، با انتفاء موضوع هم سازگار است قضیّه« اجتماع النقیضین محال» به این معناست که« اجتماع النقیضین لا یتحقّق فی الخارج اصلًا». در قضیّه« شریک الباری ممتنع» نیز همین سؤال مطرح است. شریک الباری امتناع ذهنی ندارد، همین که آن را تصور کردیم وجود ذهنی پیدا می‌کند. و اگر« ممتنع» را بر« شریک الباری خارجی» حمل کنیم، طبق قاعده فرعیت باید گفته شود:« شریک الباری الموجود فی الخارج ممتنع». جواب این است که این قضیه هم باطنش سالبه محصّله است و سالبه محصّله، با نبودن موضوع هم سازگار است و قاعده فرعیت در آن جریان ندارد.

[۱۹] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۶

[۲۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۱ و ۱۲، و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۱۷- ۱۱۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۹۴- ۲۹۷

[۲۱] (۱)- به عبارت دیگر: در مسأله ضدّین، تمانع طرفینی تحقّق دارد، به خلاف احراق و رطوبت که مانعیت در آن یک طرفه است. رطوبت، مانع از احراق است ولی احراق مانع از رطوبت نیست.

[۲۲] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۴۲۵- ۴۲۷

[۲۳] (۱)- در صورتی که ترادف، واقعیت داشته و آن را بپذیریم. چون بعضی آن را انکار کرده‌اند.

[۲۴] (۱)- رجوع شود به: الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۱۰۱

[۲۵] (۱)- معالم الدین، ص ۶۳

[۲۶] (۱)- اگرچه ما این مطلب را قبول نداریم.

[۲۷] (۲)- لزوم بر دو قسم است: بیّن و غیر بیّن. لزوم بیّن نیز بر دو قسم است: بیّن بـالمعنی الأخصّ و بیّن بـالمعنی الأعمّ. لزوم بیّن بـالمعنی الاخصّ به این معناست که نفس تصور ملزوم موجب انتقال به لازم شود. و این بالاترین مراتب لزوم است. لزوم بیّن بالمعنی الاعم به این معنـاست که بـا تصور لازم و تصور ملزوم پی به ملازمه میان این دو می‌بریم. لزوم غیر بیّن به این معناست که برای پی بردن به ملازمه، باید علاوه بر تصور لازم و ملزوم، دلیل و برهان نیز اقامه نماییم.

[۲۸] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰۳، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۵۲

[۲۹] (۱)- در مسأله مقدّمه واجب، طرفین ملازمه عبارت از وجوب شرعی مولوی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مولوی مقدّمه است. بـا ایـن تفـاوت که وجـوب ذی المقـدّمه، نفسـی و وجـوب مقـدّمه، غیری است. قـائلین به ملازمه بین این دو وجـوب، نمی‌خـواهند بگوینـد:« هرجا مولا ذی المقدّمه را واجب کند، باید مقدّمه را هم مستقیماً- و با لفظ دیگر- واجب کند». بلکه می‌خواهند بگویند:« ایجاب ذی المقـدّمه برای ایجاب مقـدّمه کافی است ولی ایجاب ذی المقـدّمه، مـدلول مطابقی لفظ است امّا ایجاب مقـدّمه، مـدلول التزامی لفظ است و لازم نیست مولا مقدّمه را جداگانه واجب کند».

[۳۰] (۱)- به هرگونه که اقتضاء را معنا کنیم.

[۳۱] (۲)- لـذا در بحـث مقـدّمه واجب گفـتیم:« این تعبیر که اراده‌ای مترشـح از اراده دیگر است و ظـاهرش این است که اراده‌ای معلول اراده دیگر است و اراده دوّم- که معلول است- نیاز به مبادی ندارد» تعبیر درستی نیست.

[۳۲] (۱)- که ناچاریم چنین کاری را انجام دهیم.

[۳۳] (۱)- راه اوّلی که برای اثبات اقتضاء مطرح شد، مسأله مقدّمیّت بود که نتوانست اقتضاء را ثابت کند.

[۳۴] (۱)- هرچنـد ملازمه در مسأله مصـداقیت، یک طرفه است. یعنی زیـد، ملازم با انسان است ولی انسان ملازم با زید نیست، امّا در مورد ازاله و ترک صلاهٔ طرفینی است.

[۳۵] (۱)- یادآوری: همان‌طور که گفتیم: قائل به ملازمه بایـد سه مرحله را ثابت کند: الف: عدم أحد الضدین ملازم لوجود الضـدّ الآخر. ب: متلازمین باید اتحاد در حکم داشته باشند. ج: امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام است.

[۳۶] (۱)- جواب عمده از این استدلال همین اشکال سوّم است.

[۳۷] (۱)- نه مثل ما نحن فیه که مسأله ملازمه در مورد آن مطرح است.

[۳۸] (۲)- بنابراین چیزهایی که قابل اجتماع با ازاله‌اند، مضادّ با ازاله نیستند، مثل این که در حال ازاله، قرآن یا دعا از حفظ بخواند.

[۳۹] (۱)- کاری به صحّت و سقم حرف آنان نداریم.

[۴۰] (۱)- بنابراین که صلاهٔ حائض حرمت نفسی تکلیفی داشته باشد.

[۴۱] (۱)- این که ازاله را به عنوان واجب اهم مطرح می‌کننـد، به لحاظ فوریت وجوب آن است و الّا ازاله و نماز را نمی‌توان با هم مقایسه کرد.

[۴۲] (۱)- همـان گونه که در بحث‌های قبلی گفتیم: این مسئله در جایی فرض می‌شود که وقت نماز وسـعت داشـته باشـد، در این صورت با توجّه به این که وجوب ازاله مضیّق و فوری است، ازاله نسبت به نماز، به عنوان واجب أهمّ می‌شود.

[۴۳] (۲)- زبدهٔ الاصول، ص ۸۲ و ۸۳

[۴۴] (۱)- مرحوم آخونـد یکی از این دو جواب را در ابتـدای همین بحث و جواب دیگری را پس از فراغت از بحث ترتّب با ذکر« نعم» مطرح کرده است.

[۴۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۱۲

[۴۶] (۲)- این جواب را مرحوم آخوند پس از فراغت از مسأله ترتّب مطرح کرده‌اند. البته ایشان در این جواب به عنوان مبتکر نیستند بلکه ریشه این کلام به محقّق کرکی و جماعت دیگری از علماء ارتباط داد. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۱۹ و ۲۲۰

[۴۷] (۱)- مثل این که در آخر وقت وارد مسجد شود و نماز خود را نخوانده باشد و مواجه با نجاست مسجد بشود.

[۴۸] (۲)- نه این که مصداق اصل طبیعت نباشد.

[۴۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۱۹ و ۲۲۰

[۵۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۱۲- ۲۱۸

[۵۱] (۱)- شرط شرعی مانند استطاعت نسبت به وجوب حجّ و زوال شمس نسبت به وجوب صلاهٔ ظهر و عصر. و شرط عقلی مانند قدرت که- بنا بر معروف- شرط عقلی برای تکلیف است. اگرچه ما بعداً حساب دیگری برای قدرت باز می‌کنیم.

[۵۲] (۱)- رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۲۱- ۲۲۳ و نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۳۸۰- ۳۸۱

[۵۳] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۷۶

[۵۴] (۳)- رجوع شود به: الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیهٔ، ص ۲۱۸

[۵۵] (۱)- با توجه به این که اطلاق در« أعتق الرقبهٔ» اطلاق بدلی است، مثال« أحَلَّ اللّهُ البیعَ» را مطرح کردیم که شمولی و روشن‌تر است.

[۵۶] (۲)- به این معنا که خداوند بیع را امضا کرده و حکم به صحت آن نموده است.

[۵۷] (۳)- کاری نداریم به این که انسان یک واقعیت تکوینی و بیع واقعیتی اعتباری است، زیرا چنین چیزی ربطی به بحث ما ندارد.

[۵۸] (۱)- مرحوم آخوند در بحث‌های آینده این مطلب فلسفی را مطرح کرده و برداشت غیر صحیحی از آن نموده است که ما آن را متذکر خواهیم شد ولی اصل مطلب مورد قبول ماست.

[۵۹] (۲)- البته به لحاظ حمل شایع صناعی، ماهیتِ ممکن نمی‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم، چون حمل شایع به لحاظ تحقّق و عدم تحقّق در خارج است.

[۶۰] (۱)- مرحوم آخوند مثال« أعتق الرقبهٔ»- که اطلاق آن بدلی است- را مطرح کردند و ما با توجه به روشن‌تر بودن مثال اطلاق شمولی آیه شریفه« أحلَّ اللّهُ البیعِ» را مطرح کردیم.

[۶۱] (۲)- یعنی مولا در مقام بیان باشد، قدر متیقّن در مقام مخاطب وجود نداشته باشد و قرینه بر تقیید هم در کار نباشد.

[۶۲] (۱)- چون بحث ما در جایی است که وقت نماز، موسع باشد.

[۶۳] (۱)- اگر عصیان شرط باشد، به عنوان شرط متأخر و اگر عزم بر عصیان شرط باشد، به عنوان شرط مقارن است.

[۶۴] (۲)- این مقدّمات، نه تنها در اینجا بلکه در بسیاری از موارد دیگر هم مورد ابتلاست.

[۶۵] (۳)- از بعضی جاهای کفایه می‌توان مرتبه پنجم را نیز استفاده کرد ولی آنچه معمولًا مرحوم آخوند در موارد مختلف مطرح می‌کند این است که حکم دارای چهار مرتبه است.

[۶۶] (۱)- زیرا وقتی از انسان سؤال شود حکم نماز چیست؟ فوراً آیه« أقیموا الصلاهٔ» را مطرح می‌کند. و وقتی از او حکم زکات را بپرسند، آیه« آتوا الزکاهٔ» را مطرح می‌کند و ... و همین‌طور احکامی که به وسیله روایات، از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام رسیده است.

[۶۷] (۱)- اراده تکوینیه خداوند، ربطی به حکم ندارد.

[۶۸] (۱)- رجوع شود به: بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۰۹، باب ۲۷

[۶۹] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۲۴ و ۲۵، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۱۲۹، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۰۴- ۳۰۶

[۷۰] (۳)- آل عمران: ۸۵

[۷۱] (۴)- آل عمران: ۱۹

[۷۲] (۱)- امّا بعث غیر حقیقی- مثل این که جنبه امتحانی داشته باشد- مانعی ندارد.

[۷۳] (۲)- اما زجر غیر حقیقی- مثل این که جنبه امتحانی داشته باشد- مانعی ندارد.

[۷۴] (۱)- ممکن است گفته شود: در آیـات قرآن ملاحظه می‌کنیم که بعضـی از احکام- ماننـد صوم، وضو و ...- همراه با« یا أیّها الـذین آمنوا» و بعضـی دیگر- ماننـد حـجّ- بـا« النّاس» مطرح شـده است. آیا این بـدان معنا نیست که احکام دسـته اوّل مخصوص به مؤمنین بوده و احکـام دسـته دوّم مشـترک بین مؤمن و کـافر است؟ در پاسـخ می‌گوییم: احکـام، عمومیت داشـته و شامـل کفّـار هم می‌شود و تخصیص خطاب به مؤمنین به معنـای اختصـاص حکم به آنـان نیست بلکه ممکن است به جهت دیگری- مثل تجلیل از مؤمنین یا تحت تأثیر قرار گرفتن آنان و ...- باشد.

[۷۵] (۱)- فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۲۰ و کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۱۸

[۷۶] (۱)- تذکر: قدرت مورد بحث در اینجا قدرت عقلی است، یعنی یکی از شـرایط تکلیف این است که انسان عقلًا قادر بر انجام مأمور به باشـد. در غیر این صورت، تکلیفْ عقلًا نمی‌تواند به او توجّه پیدا کند. قدرت مورد بحث در اینجا غیر از« وُسع» مورد بحث در آیه شـریفه« لا- یکلّف اللّه نفساً إلّا وسـعها» البقرة: ۲۸۶، است.« وسع» و« قـدرت» اگر در لسـان دلیل اخـذ شونـد به معنای وسع و قدرت عرفی می‌باشند و بحث ما در قدرت عقلی است. از این گذشته، بحث ما در امکان و عدم امکان است در حالی که آیه شریفه مربوط به مقـام تفضّل است که از بحث فعلی ما خارج است. خداونـد در این آیه شـریفه می‌خواهـد خبر بدهـد که تکلیف نمی‌کند نفسـی را مگر بر چیزی که آن نفس نسبت به آن قـدرت عرفی داشـته باشـد. و به آن معنا نیست که خداونـد نمی‌تواند تکلیف کند مگر به چنین کیفیتی.

[۷۷] (۱)- الإسراء: ۱۵

[۷۸] (۱)- تعبیر به شـرطیّت، به جهت ضیـق عبارت است و الّا در اینجا اصلًا شـرطیّتی مطرح نیست. معنای شـرطیّت- چه در شرایط عقلیّه و چه در شرایط شرعیّه- فرقی نمی‌کند. فقط حاکم به شرطیّت فرق دارد.

[۷۹] (۲)- البقرة: ۱۸۳

[۸۰] (۳)- همـان گونه که اشـاره کردیم؛ ذکر« یـا أیهـا الـذین آمنوا» به معنـای اختصاص حکم به مؤمنین نیست بلکه این به جهت تجلیل از مؤمنین و امثال آن می‌باشد و حکم شامل کفار هم می‌شود.

[۸۱] (۱)- مثل این که امر به صلاة، مشروط به عصیان امر به ازاله یا عزم بر عصیان آن باشد.

[۸۲] (۲)- یـادآوری: عمـده مطالب مـذکور عبارتنـد از: الف: خطابات عامّه به خطابات متعـدّده انحلال پیـدا نمی‌کنـد. ب: علم و قدرت به عنوان شـرط در تکالیف مطرح نیست. ج: تزاحم بین ازاله و صـلاة، تزاحم میان دو طبیعت نیست بلکه این تزاحم مربوط به حالات مکلّف است.

[۸۳] (۱)- بلکه اگر این قدرت را صرف یک معصیت کند، سه استحقاق عقوبت در کار است.

[۸۴] (۱)- یادآوری: بحث ما بنا بر این فرض است که« امر به شـیء مقتضی نهی از ضدّ نباشد». در اینجا عدّه‌ای می‌گفتند:« اگر امر به شیء هم مقتضی نهی از ضدّ نباشد، چنین عبادتی باطل است، زیرا امری در ارتباط با آن وجود ندارد».

[۸۵] (۲)- به خلاف ازاله و صلاة که اهم و مهم بودن به جهت ضیق و سعه است.

[۸۶] (۱)- قائل به ترتّب، اگرچه مسأله طولیت و اختلاف رتبه را در مورد واجب اهمّ و مهم مطرح می‌کرد ولی در صورت ترک هر دو واجب، تارک را مستحق دو عقوبت می‌دانست.

[۸۷] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱۸

[۸۸] (۱)- در این بحث برای جلوگیری از تکرار، فقط عصیان امر به ازاله را مطرح می‌کنیم. البته در بحث از مقام اثبات هر دو را توضیح خواهیم داد.

[۸۹] (۱)- از شاگردان مرحوم آخوند و از اساتید مرحوم مشکینی صاحب حاشیه بر کفایة الاصول.

[۹۰] (۱)- این احتمال، خود دارای دو احتمال است که در این صورت مجموع احتمالات، سه احتمال می‌شود.

[۹۱] (۲)- بعضی از آن به« تلبس به عصیان» و بعضی به« شروع در عصیان» تعبیر کرده‌اند که مراد همان اوّلین مرحله تحقّق عصیان است که عبارت از عزم بر عصیان می‌باشد.

[۹۲] (۱)- این احتمال را مرحوم آخوند مطرح کرده است.

[۹۳] (۱)- زیرا همان‌طور که اطاعت مسقط امر است، عصیان هم مسقط امر است.

[۹۴] (۲)- در حالی که هدف قائلین به ترتب، جلوگیری از استحاله امر به ضدّین بود.

[۹۵] (۱)- ممکن است کسی بگوید: چون عزم بر معصیت، تجرّی و ناشی از سوء اختیار مکلّف است پس اجتماع طلب ضدّین در مورد آن مانعی ندارد. در پاسخ می‌گوییم: مسأله استحاله طلب ضدّین اطلاق دارد و حتی اگر مولا طلب ضدّین را معلّق به یک معصیت کرد کسی نمی‌تواند بگوید:« چون مولا طلب ضدّین را به صورت مطلق نیاورده بلکه آن را معلّق به شرطی اختیاری ناشی از سوء اختیار مکلّف کرده پس طلب ضدین مانعی ندارد».

[۹۶] (۱)- قال المحقّق النائینی رحمه الله فی أجود التقریرات(ج ۱، ص ۳۰۲):« ما إذا حرمت الإقامة علی المسافر فی مکان مخصوص فإنّه مع کونه مکلّفاً فعلًا بترک الإقامة و هدم موضوع وجوب الصوم، مکلّف بالصوم قطعاً علی تقدیر عصیانه لهذا الخطاب و قصده الإقامة عصیاناً. فالخطاب بترک الإقامة خطاب بهدم موضوع وجوب الصوم دفعاً و رفعاً إلی الزوال و لکنّه علی تقدیر تحقّق عصیان هذا الخطاب یکون المکلّف محکوماً علیه بالصّوم لا محالة ...». و قال فی فوائد الاصول،(ج ۱، ص ۳۵۷ و ۳۵۸):« ما لو فرض حرمة الإقامة علی المسافر من أوّل الفجر إلی الزوال، فلو فرض أنّه عصی هذا الخطاب و أقام، فلا إشکال فی أنّه یجب علیه الصّوم و یکون مخاطباً به، فیکون فی الآن الأوّل الحقیقی من الفجر قد توجّه إلیه کلّ من حرمة الإقامة و وجوب الصوم، و لکن مترتّباً، یعنی أنّ وجوب الصّوم یکون مترتّباً علی عصیان حرمة الإقامة ...».

[۹۷] (۱)- مثل این که در آنِ واحد بتواند هم ازاله را انجام دهد و هم صلاة را.

[۹۸] (۱)- در حالی که قائل به ترتّب ادّعا می‌کرد در زمان واحد دو تکلیف تحقق دارند که از نظر رتبه با هم فرق دارند.

[۹۹] (۲)- بله در مثال وجوب توبه که ما ذکر کردیم صورت ترتب وجود دارد، هرچند آن‌هم از محلّ بحث ما خارج است، زیرا تا زمانی که امر به اقامه صلاة باقی است، امر به توبه پیاده نمی‌شود و زمانی که می‌خواهد امر به توبه پیاده شود، امر به اقامه صلاة ساقط شده است.

[۱۰۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱۲

[۱۰۱] (۱)- مثلًا در منطق گفته می‌شود که شکل اوّل، هم بدیهی الانتاج است و هم از جهت استدلال از سایر اشکال اربعه قوی‌تر است. حال وقتی گفته می‌شود: العالم متغیر و کلّ متغیّر حادث تا وقتی مسأله امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین در کار نباشد نمی‌توان« العالم حادث» را به عنوان نتیجه این قیاس مطرح کرد زیرا ممکن است کسی بگوید: چه مانعی دارد که عالمْ هم حادث

باشد و همْ حادث نباشد؟ یا چه مانعی دارد که عالمْ نه حادث باشد و نه غیر حادث؟ رجوع شود به: المنطق للمظفّر، ص ۲۱۶.

[۱۰۲] (۱)- زیرا وجهی برای برگشتن آن به« آمر» وجود ندارد و« مأمور به» هم در عبارت ذکر نشده تا بتواند به آن برگردد.

[۱۰۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲۰ و ۲۲۱

[۱۰۴] (۱)- در اینجا لازم است دو اصطلاح« تکلیف محال» و« تکلیف به محال» را توضیح دهیم: در« تکلیف محال» کلمه« محال» صفت برای« تکلیف» است، ولی در« تکلیف به محال» کلمه« محال» صفت برای« مکلّف به» است. اشاعره و عدلیه اتفاق دارند که« تکلیف محال» جایز نیست، مثل این که مولا در آنِ واحد، چیزی را هم مأمور به قرار دهد و هم منهی عنه. در اینجا شیء واحد، مقدور برای مکلّف است ولی نفس یک چنین تکلیفی محال است. امّا« تکلیف به محال» مثل این که در همان مسأله ترتب، مولا به تکلیف واحد بگوید:« یجب علیک الجمع بین الضدّین». در اینجا متعلّق تکلیف- یعنی جمع بین ضدّین- دارای استحاله است. و نزاع بین اشاعره و عدلیه در همین فرض است.

[۱۰۵] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۶۰ و ۶۱، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۲- ۱۴۴، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۳۸ و ۳۳۹

[۱۰۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲۱- ۲۲۴، مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۶۵، نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۳۸۱

[۱۰۷] (۱)- با قطع نظر از عنوان کلیّت که در ذهن عارض بر کلّی طبیعی می‌شود و از آن به کلّی عقلی تعبیر می‌شود.

[۱۰۸] (۱)- چون این احتمال، مخالفتی با عنوان بحث ندارد، به خلاف احتمال اوّل که لازمه‌اش این بود کلمه« افراد» را از عنوان بحث برداشته و به‌جای آن کلمه« وجودات» را بگذاریم.

[۱۰۹] (۱)- وضع عام و موضوع له عام به این معناست که واضعْ یک معنای کلّی را در نظر گرفته و لفظ را برای همان معنای کلّی وضع کرده است. پس از نظر عمومیت و اطلاق ماهیت، فرقی بین وضع و موضوع له نیست.

[۱۱۰] (۲)- وضع عام و موضوع له خاص به این معناست که واضعْ یک معنای کلّی را در نظر گرفته و لفظ را برای مصادیق آن وضع کرده است.

[۱۱۱] (۳)- مشهور آن را به معنای طلب می‌دانستند.

[۱۱۲] (۱)- بنا بر مبنای مشهور که مفاد هیئت افعل را عبارت از« طلب» می‌دانند.

[۱۱۳] (۱)- البته مقصود« وجود سعی» طبیعت است که- از نظر مطلوبیت- ارتباطی با خصوصیات فردیّه ندارد.

[۱۱۴] (۲)- وقتی لفظ« زید» گفته می‌شود، سه عنوان تحقّق دارد: ماهیت انسان، وجود آن ماهیت و عوارض مشخّصه زید، مثل این که: فرزند بکر است، در فلان زمان و فلان مکان متولّد شده و دارای فلان خصوصیات است.

[۱۱۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲ و ۲۲۳

[۱۱۶] (۱)- این حد اقل چیزی است که در باب حمل اوّلی ذاتی مطرح است، زیرا احتمال دارد که در حمل اوّلی ذاتی- علاوه بر اتحاد در ماهیت اتحاد در مفهوم هم شرطیت داشته باشد.

[۱۱۷] (۱)- با قطع نظر از زمان و مکان‌های استحبابی.

[۱۱۸] (۱)- معنای ظاهر فرد، با توجه به سه خصوصیتی است که در فرد وجود دارد، یعنی: ماهیت، وجود و خصوصیات فردیّه.

[۱۱۹] (۲)- که علاوه بر وجود، عوارض شخصیه هم به آنها ضمیمه شده است.

[۱۲۰] (۱)- یعنی می‌فرماید: تعلّق به طبایع، به معنای تعلّق به وجود طبایع است، و تعلّق به افراد به معنای این است که علاوه بر وجود، خصوصیات فردیّه هم در دایره تعلّق طلب باشد.

[۱۲۱] (۱)- مراد جواز به معنای اعمّ است که شامل وجوب، استحباب، اباحه و کراهت است.

[۱۲۲] (۱)- معالم الدين، ص ۸۹

[۱۲۳] (۲)- همان‌طور که استحباب، مرکب از« اذن در فعل» و« رجحان فعل» و کراهت، مرکب از« اذن در فعل» و« رجحان ترک» و اباحه مرکّب از« اذن در فعل» و« تساوی فعل و ترک» است.

[۱۲۴] (۳)- هم احکام و هم موضوعات بسیاری از آنها- مثل صلاة، صوم، حجّ و ...- از امور اعتباری می‌باشند.

[۱۲۵] (۴)- بسیط بودن وجود، در فلسفه با براهین قطعی ثابت شده است.

[۱۲۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲۴

[۱۲۷] (۱)- تذکر: در این مسئله دو مبنا وجود دارد: مبنای مشهور این است که هیئت افعل برای وجوب وضع شده و حقیقت در وجوب و مجاز در غیر وجوب است. طبق این مبنا اگر هیئت افعل استعمال شود و قرینه‌ای برخلاف معنای حقیقی آن در کار نباشد، هیئت افعل را بر معنای حقیقی‌اش حمل می‌کنیم و اگر قرینه‌ای در کار باشد، آن قرینه موجب تصرف در معنای هیئت افعل شده و به عنوان شاهد بر این می‌شود که هیئت افعل در معنای حقیقی خودش استعمال نشده بلکه در معنای مجازی‌اش استعمال شده است. البته باید توجه داشت که قرینه در صورتی می‌تواند ما را از معنای حقیقی برگرداند که دلالتش بر معنای مجازی اظهر از دلالت هیئت افعل بر معنای حقیقی باشد. در اینجا دلالت جمله« لا تجب صلاة الجمعة» بر عدم وجوب، اظهر از دلالت« صلّ صلاة الجمعة» بر وجوب است. امّا مبنای ما این بود که اصلًا در باب هیئت افعل، مسأله حقیقت و مجاز مطرح نیست، بلکه مفاد هیئت افعل عبارت از بعث به مادّه است ولی بعث به دو صورت است: الف: بعث ناشی از اراده حتمیه مولاـ و آن در صورتی است که مولا ترخیصی در مخالفت امر خودش نداده باشد. این قسم از بعث را« وجوب» می‌نامند. ب: بعث ناشی از اراده غیر حتمیه مولا، و آن در صورتی است که مولاـ ترخیصی در مخالفت امر خودش داده باشد. مثل این که بگوید:« ادخل السوق و اشتر اللّحم» سپس بگوید:« إن لم تفعل ذلك فلا بأس عليك». این قسم از بعث را« استحباب» می‌نامند. امّا در هیچ‌کدام از این دو، مسأله مجازیت مطرح نیست. در اینجا نیز اگرچه با« صلّ صلاة الجمعة» بعث به سوی نماز جمعه کرده ولی با« لا تجب صلاة الجمعة» ترخیص در مخالفت داده است. پس بعث او ناشی از اراده غیر حتمیّه بوده است.

[۱۲۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۲۹] (۱)- دایره واجب تخییری توسعه دارد و حد اقل دارای دو طرف می‌باشد و گاهی ممکن است سه طرف یا بیشتر داشته باشد. ولی ما در اینجا برای سهولت امر همان دو طرف را مطرح می‌کنیم.

[۱۳۰] (۱)- البته در اینجا یک استحقاق عقوبت مطرح است نه این که در مقابل ترک هرکدام یک استحقاق عقوبت مستقل وجود داشته باشد. همان‌طور که اگر همه اطراف را اتیان کند استحقاق یک ثواب پیدا می‌کند.

[۱۳۱] (۱)- چون فرض این است که مولا نمی‌خواهد این غرض را مباشرتاً انجام دهد بلکه می‌خواهد از طریق عبد و امر انجام دهد که معنای ایجاب و واجب هم همین است.

[۱۳۲] (۱)- شاهد این مطلب، مراجعه به دستوراتی است که موالی نسبت به عبیدشان و پدرها نسبت به فرزندانشان صادر می‌کنند. در موارد تخییر، معمولًا مولا یا پدر دارای غرض واحد است ولی راه رسیدن به غرض را متعدّد می‌بیند، لذا عبد یا فرزند خود را در انتخاب هریک از راه‌ها مخیّر می‌کند.

[۱۳۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲۵ و ۲۲۶

[۱۳۴] (۱)- شاید علّت بعضی از اقوالی که در مورد واجب تخییری مطرح شد، همین توهّم استحاله باشد که برای فرار از استحاله، آن راه‌ها را مطرح می‌کردند.

[۱۳۵] (۲)- فرق بین این دو از ناحیه دیگر است، زیرا در اراده تکوینیّه، اراده مرید به این تعلّق می‌گیرد که عمل را مباشرتاً انجام

دهـد، امّـا در اراده تشـریعیه، اراده‌اش به این تعلّق می‌گیرد که عمـل از طریق امر و توسـط شـخص دیگر انجـام بگیرد. ولی این فرق نمی‌تواند در اصل استحاله فرقی ایجاد کند.

[۱۳۶] (۱)- سؤال: چه فرقی بین علم اجمـالی و تعلّق اراده تکوینیّه به یک امر مبهم وجود دارد؟ پاسـخ i :\E علم اجمالی به معنای تردیـد در معلوم نیست، زیرا مـا وقتی علم تفصـیلی به خمر بودن یـک مایع داشـته باشـیم، در واقع دو علم داریم: یکی علم به وجود خمر و دیگری علم به تطبیق خمر موجود بر این مایع. امّا در علم اجمالی، وقتی علم به خمر بودن یکی از این دو مایع داریم، در واقع یقین به موجـود بـودن خمر داریم بـدون این که هیـچ ابهـام و تردیـدی در این مطلب وجود داشـته باشـد. ولی در مقـام تطـبیق، علم نـداریم. یعنی نمی‌دانیم که خمر موجود بر کـدام‌یک از این دو مـایع منطبق است. بنـابراین در علم اجمـالی، هم طرف علم مـا معلوم است و هم طرف جهل مشخص است ولی دایره معلوم، محدود است.

[۱۳۷] (۱)- البته بعضی از فقهاء- چون مرحوم بروجردی- قائل به احتیاط وجوبی در مورد سه مرتبه بودند.

[۱۳۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۲۶ و ۲۲۷

[۱۳۹] (۱)- همـان‌طور که به مجرّد این که متکلّم بگویـد:« رأیت أسـداً»، نمی‌تـوان حکم به اراده« حیوان مفـترس» کرد، بلکه بـاید منتظر بمانیم، ببینیم آیا به دنبال جمله خود، قرینه‌ای بر اراده معنای مجازی اقامه می‌کند یا نه؟

[۱۴۰] (۲)- در بـاب تعلّق اوامر و نواهی گفتیم: عـالَم تعلّق احکـام بـا عـالم موافقت و امتثال فرق دارد. عالم تعلّق احکام، مربوط به عناوین طبایع و ماهیات است، امّا عالم امتثال، یعنی آنچه در خارج غرض مولا را تحصیل می‌کند و به دنبال آن، امر ساقط می‌شود و آن عبارت از وجود خارجی است.

[۱۴۱] (۳)- لمحات الاصول، ص ۱۸۸

[۱۴۲] (۱)- این صورت را ما بر دو صورت مرحوم آخوند اضافه کردیم.

[۱۴۳] (۱)- تـذکّر: آنچه قبلًا مطرح کردیم که« خطابات عامّه، انحلال به خطابات شخصیّه پیدا نمی‌کند» غیر از این بحثی است که اینجا مطرح می‌کنیم. زیرا اینجا بحث از عمومیت خطابات عامّه است. پس در عین این که انحلال در مرحله خطاب وجود ندارد ولی تعدّد به حسب تکلیف مطرح است.

[۱۴۴] (۱)- واجب کفـائی بر دو قسم است: الف: غیر قابـل تعـدّد، مثـل: دفن میّت. ب: قابـل تعـدّد، مثل: صـلاهٔ بر میّت، که در آن واحـد هزاران نفر می‌تواننـد آن را انجام دهنـد. فرع فقهی: اگر گروهی بخواهنـد بر یک میّت نماز بگذارنـد، آیا همه آنان می‌توانند قصـد وجوب کننـد؟ اگر همه آنـان در لحظه واحـدی نماز را شـروع کرده و در لحظه واحـدی ختم کننـد، همه آنان می‌تواننـد نیّت وجوب کنند، زیرا نماز خواندن بر میّت، واجب کفائی است و افراد متعدّدی به طور همزمان خواسته‌اند این واجب را انجام دهند. امّا اگر مأمومین، نماز را بلد نیستند و به تبعیّت از امام می‌خوانند، یعنی هرچه امام می‌گوید، آنها هم می‌گویند و در مقام قرائت، متأخر از امام هستند در اینجا مأمومین نمی‌تواننـد قصـد وجوب کننـد، چون نماز امام قبل از نماز مأمومین تمام می‌شود و با تمام شدن آن، تکلیف وجوبی ساقط است و نمازهای بعدی عنوان استحباب دارد.

[۱۴۵] (۱)- همان‌طور که در واجب تخییری اشکال از ناحیه« مکلّف به» بود و مولای تکلیف‌کننده و مکلَّف مشخص بودند.

[۱۴۶] (۱)- کلام مرحوم نائینی در احتمال چهارم پیرامون واجب کفائی مطرح خواهد شد.

[۱۴۷] (۲)-« صـرف الوجود» در مقابـل وجود ساری و وجود عام و شامل است.« وجود ساری» وجودی است که در جمیع مصادیق طبیعت جریان دارد ولی« صـرف الوجود» چیزی است که وجود طبیعت با آن تحقّق پیـدا می‌کند. که با تحقّق یک فرد، یا چند فرد و حتّی همه افراد هم سازگار است ولی متقوّم به همه افراد نیست بلکه حتّی با یک فرد از طبیعت هم سازگار است.

[۱۴۸] (۱)- این مسئله از مسلمات فلسفه است و حتی در مورد وجود ذهنی هم جریـان دارد. ولی بحث ما در اینجا پیرامون وجود

خارجی است که مساوق بودن آن با تشخّص، امری بدیهی و غیر قابل انکار است.

[۱۴۹] (۲)- نه مفهوم« أحد المکلّفین».

[۱۵۰] (۳)- مشابه این حرف را بعضی در ارتباط با واجب تخییری مطرح می‌کردند و می‌گفتند:« مکلّف به در واجب تخییری،« فرد مردّد» است». ولی در واجب کفائی بحث در مورد مکلّف است.

[۱۵۱] (۱)- نظیر این مطلب را در مورد واجب تخییری نیز مطرح کردیم.

[۱۵۲] (۲)- و به تعبیر دیگر:« مطلق الوجود مکلّف» و به تعبیر مرحوم آخوند:« وجود سعی مکلّف».

[۱۵۳] (۱)- فرق این احتمال با احتمالات چهارگانه قبلی این است که احتمالات چهارگانه قبلی، فرق بین واجب عینی و کفائی را در ارتباط با مکلّف می‌دانستند ولی بنابراین احتمال فرق از ناحیه مکلّف به است.

[۱۵۴] (۱)- چون آنچه تا کنون در ذهن ما نقش بسته این است که تصویر واجب کفائی در تمام مواردش به یک صورت است.

[۱۵۵] (۱)- هرچند بعضی از این اقسام ممکن است مثال خارجی و فقهی نداشته باشد.

[۱۵۶] (۲)- اگرچه طبایع- با قطع نظر از وجود- متعلّق حکم هستند ولی وقتی طبیعت متعلّق حکم قرار می‌گیرد، معنایش این نیست که طبیعت- بما أنّها طبیعهٔ- در خارج هم مصداق داشته باشد. بعضی طبایع- مثل شریک الباری- مصداق خارجی ندارند و بعضی- مانند واجب‌الوجود- اگرچه مفهوم عامی هستند، ولی دارای یک مصداق می‌باشند.

[۱۵۷] (۳)- این احتمال را مرحوم نائینی مطرح کردند.

[۱۵۸] (۴)- امّا وجود ساری دارای یک مصداق و آن جمیع افراد طبیعت است.

[۱۵۹] (۱)- نه تقیید در ارتباط با مکلّف به که قائل به تقیید می‌گفت.

[۱۶۰] (۱)- این احتمال را مرحوم نائینی مطرح کردند.

[۱۶۱] (۲)- اما وجود ساری دارای یک مصداق و آن جمیع افراد طبیعت است.

[۱۶۲] (۱)- که مأمور به، طبیعتی است که دارای مصادیق متعدّده است ولی حکم وجوبی به مصداق واحد تعلّق گرفته است.

[۱۶۳] (۱)- این احتمال همان احتمالی است که مرحوم نائینی مطرح کردند.

[۱۶۴] (۱)- واجب غیر موقّت را گاهی واجب مطلق هم می‌گویند. به این معنا که زمان خاصی در آن نقش ندارد.

[۱۶۵] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۲۹

[۱۶۶] (۱)- زیرا تقسیم، قاطع شرکت است و نمی‌شود یک واجب موقّت، هم موسّع باشد و هم مضیّق.

[۱۶۷] (۱)- تذکر: بحث در اینجا به صورت کلی و در ارتباط با ادلّه عامّه است و این که در موارد خاصّی- مثل صلاهٔ و صوم- دلیلی بر وجوب قضاء قائم شده، از محل بحث ما خارج است.

[۱۶۸] (۱)- وقتی گفته می‌شود:« نماز، دارای اجزاء و شرایط است» فرق بین اجزاء و شرایط در همین جهت است که در باب اجزاء، مسأله ترکیب مطرح است ولی در باب شرایط، مسأله تقیید مطرح است نه ترکیب. شرایط، اگرچه نوعی جزئیت برای مأمور به دارند ولی جزئیت آنها عقلی است. لذا مقیّد، یک شیء است و شیء واحد به عنوان مأمور به قرار گرفته است و هنگامی که قید آن از بین برود، مأمور به از بین رفته و متعلّق تکلیف وجود ندارد. امّا اجزاء مرکب، هرکدام نقشی در تشکیل خود مرکّب دارند و اتصاف به عنوان جزئیت پیدا می‌کنند و ممکن است کسی قائل به وجوب ضمنی هریک از اجزاء باشد.

[۱۶۹] (۲)- با این تفاوت که قید در مورد« صلّ فی الوقت» عبارت از وقت و در مورد« صلّ مع الطهارهٔ» عبارت از طهارت است.

[۱۷۰] (۱)- همان‌طور که دلالتی بر عدم وجوب اتیان در خارج از وقت ندارد. یعنی نسبت به اتیان در خارج از وقت، ساکت است.

[۱۷۱] (۲)- و این در جایی است که مقدمات حکمت وجود داشته باشد. و مهم‌ترین مقدمه حکمت که در اینجا مطرح است این

است که مولا در مقام بیان مراد باشد نه در مقام اهمال یا اجمال.

[۱۷۲] (۳)- برای تقریب به ذهن لازم است مثالی مطرح کنیم: اگر دلیل مطلق بگوید:« أعتق الرقبة» و دلیل مقیّد بگوید:« لا تعتق الرقبة الکافرة»، اگر دلیل دوّم اطلاق داشته باشد، معنایش این است که مطلق رقبه کافره- چه داخل در کشور اسلامی باشد یا خارج از آن- از اطلاق« أعتق الرقبة» بیرون است. امّا اگر دلیل دوّم اطلاق نداشته باشد و ما احتمال دهیم مربوط به خصوص رقبه‌ای باشد که خارج از کشور اسلامی است و در کشور اسلامی مانعی نداشته باشد، در اینجا در مورد رقبه کافری که در کشور اسلامی است به دلیل« أعتق الرقبة» تمسک می‌کنیم، چون دلیل مقیّد، اطلاق نداشته و ناتوان بود.

[۱۷۳] (۱)- در صورتی که مکلّف آن را در وقت اتیان نکرده باشد.

[۱۷۴] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۰

[۱۷۵] (۱)- یادآوری: بحث ما در اینجا کلّی و در ارتباط با ادلّه عامّه است و این که در موارد خاصّی- مثل صلاة و صوم- دلیلی بر وجوب قضاء قائم شده، از محل بحث ما خارج است.

[۱۷۶] (۱)- امّا اگر تغیّر آن به واسطه اتّصال به کرّ و امتزاج به آن باشد، تردیدی در پاک شدن آن وجود ندارد.

[۱۷۷] (۲)- البته در آنجا گفتیم: این مسئله از طرفی اختصاص به اوامر و نواهی نداشته و از طرفی همه احکام تکلیفیّه را شامل می‌شود، هرچند به غیر امر و نهی بوده و مثلًا به لفظ« یجب»،« یستحبّ»،« یکره» و امثال آن باشد.

[۱۷۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۹۴

[۱۷۹] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۱۲۰ و قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳۷

[۱۸۰] (۳)- تهذیب الاصول، للعلامة الحلّی، ص ۷۲

[۱۸۱] (۱)- توجه: مسأله« ایجاد» که در اینجا مطرح می‌کنیم منافاتی با مسأله« تعلّق احکام به طبایع» ندارد.« ایجاد» در اینجا در مقابل« ترک» است که در باب نواهی مطرح می‌شود.

[۱۸۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲

[۱۸۳] (۱)- البته بحث ما در جایی است که اوّلًا: مولا امر خود را مقیّد به تکرار نکرده باشد و الّا تحصیل غرض مولا و سقوط امر او تابع مفاد عبارت مولاست. ثانیاً: در بحث مفاد هیئت افعل قبول کنیم که هیئت افعل نه دلالت بر مرّه می‌کند و نه دلالت بر تکرار. و ما در اینجا با کسی که قائل به تکرار است کاری نداریم.

[۱۸۴] (۱)- و بنا بر مبنای مرحوم آخوند و دیگران:« طلب ایجاد یک فرد از افراد طبیعت».

[۱۸۵] (۲)- و بنا بر مبنای مرحوم آخوند:« طلب ترک همه افراد طبیعت» و بنا بر مبنای دیگران:« طلب کفّ نفس از جمیع افراد طبیعت».

[۱۸۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲

[۱۸۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲ و ۲۳۳

[۱۸۸] (۱)- همان‌طور که در منطق می‌خوانیم: نسبت کلّی طبیعی به افرادش، عبارت از نسبت آباء به اولاد است نه نسبت اب واحد به اولاد متعدّد. به‌همین‌جهت، زید و عَمرو دو انسان هستند.

[۱۸۹] (۲)- اگر در عالم ماهیت متّحد بودند و خصوصیات فردیّه در کار نبود، حمل اوّلی ذاتی می‌شد.

[۱۹۰] (۳)- بله، حمل کلّ بر جزء به صورت مجازی با وجود شرایطی جایز است.

[۱۹۱] (۱)- و همان‌طور که در بحث واجب موقّت گفتیم:« مسأله قضاء از راه دلیل دیگری ثابت می‌شود».

[۱۹۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۳

[۱۹۳] (۱)- این معنا با توجه به این است که مرحوم نائینی نیز- مانند مرحوم آخوند- معتقد است نهی بر« طلب ترک» دلالت می کند.

[۱۹۴] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۹۴ و ۳۹۵، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۲۹ و ۳۳۰

[۱۹۵] (۱)- نظر ایشان در ارتباط با مفاد هیئت افعل و لا تفعل همانند نظر مرحوم آخوند است.

[۱۹۶] (۲)- این مطلب نظیر چیزی است که در باب مفاهیم مطرح می‌شود. یکی از مباحث مطرح شده در آنجا این است که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ یعنی مثلًا در جمله شرطیه« إن جاءك زید فأكرمه» آیا هنگام انتفاء مجیء، حکم وجوب اکرام منتفی می‌شود یا نه؟ در آنجا گفته شده که حکم مورد بحث، شخص« أکرم زیداً إن جاءك» نیست، زیرا روشن است که این حکمْ شخصی است و با انتفای هر قیدی از قیود آن، خود حکم هم منتفی می‌شود. بنابراین با انتفاء مجیء زید، شخصِ« أکرم زیداً إن جاءك» منتفی است. نزاع در انتفاء سنخ این حکم است. یعنی می‌خواهیم بدانیم آیا با انتفاء مجیء زید، کلّی وجوب اکرام هم ساقط است؟

[۱۹۷] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۵۰۹

[۱۹۸] (۱)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۵۳، عنایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۱

[۱۹۹] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳

[۲۰۰] (۱)- ممکن است سؤال شود: آیا همین مقدار که این مسئله مورد قبول عرف و عقلاء واقع شده، برای رفع اشکال کفایت نمی‌کند؟ پاسخ این سؤال منفی است، زیرا ممکن است کسی بگوید:« مولا در باب نواهی خواسته است که هیچ‌یك از وجودات شرب خمر تحقق پیدا نکند و هنگامی که یکی از وجودات آن تحقق پیدا کرد، خواسته مولا زیر پا گذاشته شده است. و این دیگر ثابت نمی‌کند که مولا نسبت به فرد دوّم هم خواسته‌ای دارد».

[۲۰۱] (۱)- رجوع شود به: نهایهٔ التقریر، ج ۱، ص ۱۷۵- ۱۷۷. حضرت استاد« دام ظلّه» اشاره فرمودند که مطالب فوق را مرحوم بروجردی در بحث لباس مشکوك از کتاب صلاهٔ مطرح فرمودند و آنچه در اینجا بیان می‌شود به طور مستقیم از درس ایشان نقل شده است و در تقریرات درس اصول مرحوم بروجردی(نهایهٔ الاصول) همراه با اضطراب و تشویش مطرح شده و نوعی تهافت بین صدر و ذیل آن وجود دارد.

[۲۰۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۳۳ تعبیر به« فی واحد» در عبارات اکثر اصولیین بکار رفته است.

[۲۰۳] (۱)- بله، واحد شخصی، قدر متیقن از آن می‌باشد.

[۲۰۴] (۲)- واحد بر سه قسم است: شخصی، نوعی، جنسی. واحد شخصی، مثل این که بگوییم:« زیدٌ واحدٌ». در اینجا زید عبارت از وجود انسان به ضمیمه خصوصیات فردیّه است که این خصوصیاتْ مانع از این می‌شود که صاحب آن خصوصیات تکثر پیدا کند. و کلمه فرد- که در منطق بکار برده می‌شود- در مقابل تکثر است. واحد نوعی مثل این که بگوییم:« الإنسان واحد». در اینجا واحد به این معنا نیست که قابل صدق بر کثیرین نباشد بلکه مراد این است که انسان، نوعِ واحدی- در مقابل سایر انواع حیوان- است. واحد جنسی مثل این که گفته شود:« الحیوان واحد». یعنی حیوان، جنس واحدی است که انواع متعدّدی تحت پوشش این جنس قرار دارند.

[۲۰۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۳۳ و ۲۳۴

[۲۰۶] (۱)- تحقیق این مطلب در بحث« آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می گیرند یا به افراد؟» گذشت.

[۲۰۷] (۲)- فصّلت: ۳۷

[۲۰۸] (۱)- به عنوان واحد شخصی یا صنفی، که بزودی مورد بحث قرار می گیرد.

[۲۰۹] (۱)- این بحث به‌طور مبسوط تحت عنوان« آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟» مطرح گردید.

[۲۱۰] (۲)- که جنبه نیمه کلّی پیدا می‌کند.

[۲۱۱] (۱)- اگرچه ما گفتیم:« کلمه واحد»- در عنوان بحث- منحصر در واحد جنسی است و شامل واحد شخصی نمی‌شود».

[۲۱۲] (۱)- چون مطلقِ دو عنوان، مورد بحث ما نیست بلکه محلّ بحث ما آن« دو عنوان» ی است که دارای یک چنین خصوصیتی باشند. مثلًا عنوان« صلاهٔ» و« شرب خمر» دو عنوان کلّی هستند که اوّلی متعلّق امر و دوّمی متعلّق نهی قرار می‌گیرد ولی صلاهٔ با شرب خمر هیچ‌گاه جمع نمی‌شوند، به خلاف صلاهٔ و غصب که چه‌بسا با یکدیگر جمع می‌شوند.

[۲۱۳] (۱)- در مسأله اجتماع امر و نهی، ضرورتی ندارد که امر وجوبی با نهی تحریمی اجتماع پیدا کنند بلکه مسأله اجتماع در ارتباط با امر استحبابی و نهی کراهتی هم مطرح است.

[۲۱۴] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۳۴ و ۲۳۵

[۲۱۵] (۱)- با قطع نظر از مسأله« واحد»، زیرا کلمه« واحد» تأثیری در جهت مورد بحث ما ندارد.

[۲۱۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۱۰ و ۱۱۱، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۷۷

[۲۱۷] (۱)- نه مثل امر متعلّق به غَسل ثوب که قصد قربت در آن معتبر نیست.

[۲۱۸] (۱)- الحاشیهٔ علی کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴۷ و ۳۴۸، نهایهٔ التقریر، ج ۱، ص ۲۴۸، نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۶۱ و ۲۶۲

[۲۱۹] (۲)- در بحث« تمایز علوم» گفتیم: معنای تمایز بین دو علم این نیست که این دو علم نباید در هیچ مسأله‌ای اتحاد داشته باشند. بلکه تمایز به این معناست که در اکثریت مسائل با هم فرق داشته باشند. و مانعی ندارد که مسأله واحدی- با حفظ موضوع و محمول- به عنوان مسئله برای دو علم یا بیشتر از دو علم باشد.

[۲۲۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۳۶ و ۲۳۷

[۲۲۱] (۱)- جواز در اینجا به معنای اباحه نیست بلکه به معنای امکان است.

[۲۲۲] (۲)- مانند مسأله مقدّمه واجب که بحث می‌کردیم آیا بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه ملازمه عقلی وجود دارد؟ قائل به وجوب غیری می‌گفت:« ملازمه وجود دارد» و منکر وجوب غیری، ملازمه را انکار می‌کرد.

[۲۲۳] (۱)- ایشان فرموده است: با توجه به این که موضوع علم اصول عبارت از ادلّه اربعه است و یکی از ادلّه اربعه هم« عقل» می‌باشد، مبادی تصدیقیه علم اصول این است که در موردی بحث کنیم که آیا حکم عقل موجود است یا نه؟ در اینجا هم بحث می‌کنیم که« آیا عقل، حاکم به جواز اجتماع امر و نهی است یا حاکم به امتناع اجتماع؟» پس این مسئله جزء مبادی تصدیقیه علم اصول خواهد شد. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۲۳۶ این تفسیر ایشان مورد قبول ما نیست، زیرا لازمه این تفسیر این است که تمام مباحث عقلیه‌ای که در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، جزء مبادی تصدیقیه علم اصول باشند. مثلًا در بحث مقدّمه واجب هم گفته می‌شود:« آیا عقل، حکم به ملازمه می‌کند یا نه؟» پس چرا آنجا مسئله را جزء مبادی تصدیقیه به حساب نمی‌آورید؟

[۲۲۴] (۱)- مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه مثالی فرضی برای حرام کفائی مطرح کرده است، به این صورت که اگر ما یک واجب کفائی داشته باشیم که آن واجب کفائی دارای یک ضدّ خاصّ باشد- نه بیشتر از آن- و ما قائل شویم به این که« امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ است» در این صورت نهی متعلّق به آن ضدّ، به صورت حرام کفائی مطرح خواهد بود. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۲۳۸ ولی این مثال مبنایی است و اکثر محقّقین این معنا را قبول ندارند که« امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ باشد».

[۲۲۵] (۱)- به این معنا که غرض شارع این باشد که طبیعت غصب تحقّق پیدا نکند، هرچند این عدم تحقق از ناحیه یکی از مکلّفین باشد.

[۲۲۶] (۱)- الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیّة، ص ۱۲۴

[۲۲۷] (۱)- مسأله تضادّ بین احکام در همین بحث اجتماع امر و نهی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

[۲۲۸] (۱)- حتی اگر فرض کنیم کسی خدای نکرده در صلاهٔ مرتکب شرب خمر شود، اتحادی بین صلاهٔ و شرب خمر تحقق پیدا نمی‌کند، زیرا شرب خمر عمل دهانی است و نماز مربوط به سایر جوارح و به ذکر زبانی است. مثل نظر به اجنبیّه در حال صلاهٔ که خارج از مسأله اجتماع امر و نهی است.

[۲۲۹] (۲)- البته ما گفتیم: در عین این که این مسئله می‌تواند جزء مبادی احکامیه علم اصول باشد، با توجه به این که ملاک مسأله اصولیه در آن وجود دارد، ما آن را جزء مسائل علم اصول می‌شناسیم و دلیلی نداریم که اگر مسأله‌ای جزء مسائل یک علم شد، نتواند جزء مبادی احکامیه آن علم هم باشد.

[۲۳۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۳۹- ۲۴۱

[۲۳۱] (۱)- رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۲۱- ۲۲۴ البته ما در همان بحث بر مرحوم آخوند اشکال کردیم که اگر قرار باشد وجود در مأمور به و منهی عنه دخالت داشته باشد، خود امر و نهی به تنهایی هم نمی‌توانند تحقّق پیدا کنند و در این صورت، نوبت به مسأله اجتماع امر و نهی نخواهد رسید.

[۲۳۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۴۱

[۲۳۳] (۱)- اگرچه تعارض متعارضین به عموم و خصوص من وجه باشد، یعنی فقط در مادّه اجتماعشان تعارض وجود داشته باشد و در مادّه افتراق، تعارضی نباشد.

[۲۳۴] (۱)- همان‌طور که وقتی شارع می‌فرماید:« الدم نجس» یا« الخمر حرام» برای پی بردن به معنای« دم» و« خمر» باید به عرف مراجعه کرد. بیان معنای« دم» و« خمر» ربطی به شارع و عقل ندارد. به‌همین‌جهت اگر لباسی با خون آلوده شود، پس از شستن آن و برطرف کردن خون، عرف رنگ باقی مانده از خون را به عنوان خون به حساب نمی‌آورد به‌همین‌جهت حکم به نجاست آن نمی‌شود. در حالی که اگر به عقل مراجعه کنیم، عقلْ رنگ باقی مانده را در اثر اجزاء صغار خون دانسته و حکم به بقای خون می‌نماید.

[۲۳۵] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۱۵- ۱۱۸، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۲- ۱۷۴، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۸۲- ۳۸۴

[۲۳۶] (۱)- زیرا ایشان در مقدّمه هشتم در ارتباط با تطبیق کبری بر صغری بحث دارد نه این که بخواهد قیدی را در محلّ اجتماع مطرح کند.

[۲۳۷] (۲)- البته در محدوده خبرین متعارضین اشکال وارد است. آنجا باید تعارض را از عرف بگیریم ولی در غیر این مورد، تعارضْ یک موضوع عقلی است و حکم عقل برآن مترتب است.

[۲۳۸] (۱)- نهایهٔ التقریر، ج ۱، ص ۲۴۸

[۲۳۹] (۲)- این قسمت فعلًا مورد بحث ما نیست. و پس از تمام شدن مقدّمه دهم مطرح می‌گردد.

[۲۴۰] (۱)- مراد از حرکت به زودی مطرح خواهد شد.

[۲۴۱] (۱)- اختلاف این است که صاحب جواهر رحمه الله رکوع و سجود را عبارت از هیئت رکوعی و هیئت سجودی می‌داند ولی مرحوم نائینی رکوع را فعل انحناء و سجود را فعل سجده کردن- و قرار دادن مواضع هفت‌گانه بر زمین- می‌داند. طبق مبنای

صاحب جواهر رحمه الله تردیدی نیست که رکوع و سجود از مقوله وضع است چون وضع به معنای هیئت و حالت است. و بنا بر مبنای مرحوم نائینی هم همین‌طور است، اگرچه به وضوح مبنای صاحب جواهر رحمه الله نیست. مرحوم نائینی بنا بر مبنای خود فعل رکوع و سجود را عبارت از اعمال و حالات پشت سر هم می‌داند و این‌ها از مقوله وضع است. جواهر الکلام، ج ۱۰، ص ۷۴ و ۱۲۳

[۲۴۲] (۱)- همان گونه که در ابتدای کلام مرحوم نائینی اشاره کردیم، این قسمت فعلًا مورد بحث ما نیست. و ما فعلًا در ارتباط با ثمره قول به جواز اجتماع بحث می‌کنیم.

[۲۴۳] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۴۲۴- ۴۲۹

[۲۴۴] (۱)- این مسئله نه تنها در اینجا بلکه در بسیاری از موارد، موجب خلط بین مباحث شده است.

[۲۴۵] (۲)- عَرَض، اگرچه در وجودش نیاز به معروض دارد ولی این نیاز به معنای سلب واقعیت از عرض نیست. بیاض و سواد از امور واقعیّه‌اند و با چشم ما مشاهده می‌شوند.

[۲۴۶] (۱)- عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۲۲

[۲۴۷] (۱)- نهایهٔ التقریر، ج ۱، ص ۲۴۸

[۲۴۸] (۱)- نهایهٔ التقریر، ج ۱، ص ۲۱۵- ۲۱۸، نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۶۰ و ۲۶۱.

[۲۴۹] (۲)- مثل این که متعلّق احکام، عناوین و مفاهیم است و در این مرحله ارتباطی بین صلاهٔ و غصب نیست. و این که مسأله مبعّدیت و مقرّبیت، لازمه وجود خارجی است نه ماهیت. و این که صلاهٔ در دار غصبی یک وجود دارد نه بیشتر.

[۲۵۰] (۱)- مثلًا در مورد صلاهٔ در دار غصبی گفته می‌شود: صلاهٔ، عمود دین است و آیات و روایات متعدّدی در ارتباط با اهمیت آن وارد شده و حتی در بعضی از آنها تارک صلاهٔ را کافر دانسته است، جانب امر را ترجیح می‌دهیم. اگرچه اطلاق کافر بر تارک صلاهٔ جنبه مجازی داشته باشد ولی مجاز هم دلیل می‌خواهد و دلیل آن همان اهمیت صلاهٔ است.

[۲۵۱] (۲)- همان‌طور که مورد تزاحم و ترجیح آنچه ملاکش قوی‌تر است، در جایی مطرح می‌شود که جمع بین متزاحمین امکان نداشته باشد و الّا معنا ندارد که ما دنبال ملاک قوی‌تر بگردیم، بلکه هر دو را عمل می‌کنیم.

[۲۵۲] (۳)- چون« دفع مفسده، اولی از جلب منفعت است» و ادلّه‌ای از این قبیل.

[۲۵۳] (۱)- جاهل مقصِّر به حکم غصب نیز حکم عالم را دارد. جاهل مقصر به این معناست که احتمال می‌دهد غصب حرام باشد و می‌تواند به حکم آن علم پیدا کند. ولی در این زمینه اقدامی نکرده و با همان حالت جهل، در دار غصبی نماز بخواند.

[۲۵۴] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۴۶ و ۲۴۷

[۲۵۵] (۱)- در بعضی از تعبیرات به جای« دو عنوان» تعبیر به« دو طبیعت» شده است ولی باید توجه داشت که مراد از طبیعت در اینجا طبیعت منطقی نیست، زیرا دو طبیعت منطقی نمی‌توانند با یکدیگر اجتماع کنند. وقتی گفته می‌شود:« انسان، نوع خاصی از حیوان و بقر، نوع خاص دیگری از حیوان است» معنایش این است که هرکدام دارای فصل ممیّزی می‌باشند و امکان ندارد فردی پیدا کنیم که هر دو فصل ممیّز در آن وجود داشته باشد و نسبت بین انسان و بقر، تباین کلّی است. بلکه مراد از طبیعت در اینجا همان« عنوان» است. و مرحوم آخوند گرفتار اشتباه بزرگی شده که طبیعت منطقی را مطرح کرده است. صلاهٔ، یک واحد اعتباری است که شارع آن را اعتبار کرده است. تصرف در مال غیر یا غصب هم یک جامع انتزاعی- یا امری اعتباری- است و هیچ‌کدام دارای واقعیت نیستند.

[۲۵۶] (۱)- ما فعلًا بحثی در تمامیت و عدم تمامیت این مقدّمات نداریم.

[۲۵۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۴۹- ۲۵۲.

[۲۵۸] (۱)- زبدهٔ الاصول، ص ۸۲- ۸۳

[۲۵۹] (۲)- به‌همین‌جهت مسئله را در جایی فرض می‌کردیم که زمان برای نماز وسعت کافی داشته باشد تا وجوب ازاله بتواند- نسبت به صلاهٔ- اهمّ باشد.

[۲۶۰] (۳)- اگرچه ما در این مسئله مناقشه کردیم ولی فعلًا با مناقشه آن کاری نداریم.

[۲۶۱] (۱)- و اگر بتواند هر دو را نجات دهد بر او لازم است که به مقتضای اطلاق حکم، هر دو غریق را نجات دهد.

[۲۶۲] (۱)- البته قائلین به اجتماع امر و نهی مانعی نمی‌بینند که در مادّه اجتماع، مولا دو حکم جعل کند. یکی برطبق ملاک امر و یکی برطبق ملاک نهی.

[۲۶۳] (۱)- این همان چیزی است که مرحوم آخوند در مقدّمه هشتم مطرح کرد. ایشان فرمودند: فرق تعارض و تزاحم این است که در تزاحم، هر دو ملاک وجود دارد ولی در مادّه اجتماع باب تعارض، یکی از دو ملاک وجود دارد. و چون آن ملاک برای ما معلوم نیست، مسأله تعارض به میان می‌آید.

[۲۶۴] (۱)- فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۳۱- ۴۳۴.

[۲۶۵] (۱)- مگر این که کسی قائل به ترتب شود. ولی مرحوم آخوند و اکثر شاگردان ایشان- که قائل به ترتب نشده‌اند- معتقدند که امر به ازاله اگرچه اقتضای نهی از صلاهٔ را ندارد ولی این مقدار اقتضاء دارد که صلاهٔ را از دایره مأمور به بودن خارج کند.

[۲۶۶] (۱)- مبنای مرحوم آخوند و اکثر شاگردان ایشان این است که حکم دارای دو مرحله است: مرحله انشاء(/ قانون‌گذاری) و مرحله فعلیّت(/ اجراء).

[۲۶۷] (۲)- مسأله ترجیح ملاک نهی بر ملاک امر، مربوط به مرحله اقتضاء است و این قبل از مرحله انشاء حکم می‌باشد.

[۲۶۸] (۱)- معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۸۳ و ۱۸۴، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۸۸ و ۳۸۹

[۲۶۹] (۱)- دو عنوان بودن« ضاحک» و« انسان» به این جهت است که از شنیدن هرکدام از این‌ها هیچ انتقالی به دیگری پیدا نمی‌شود.

[۲۷۰] (۱)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۱۵۳

[۲۷۱] (۲)- فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۱۰، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۴۱ و ۳۴۲.

[۲۷۲] (۳)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۱۲۶.

[۲۷۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۷۴] (۱)- زیرا اگر جنبه ارشادی داشته باشد، از محلّ بحث ما خارج است.

[۲۷۵] (۱)- این مثال از بُعد دیگر- غیر از آنچه در شرط قبلی مطرح شد- مورد بحث است.

[۲۷۶] (۱)- به این عنوان که قیام به قصد تعظیم، هم عنوان اکرام عالم را داشته و مأمور به باشد و هم عنوان اکرام فاسق را داشته و منهی عنه باشد.

[۲۷۷] (۱)- فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۱۰- ۴۱۲.

[۲۷۸] (۱)- خواه ترکیب اتحادی باشد یا انضمامی و خواه از افعال تولیدیه و تسبیبیّه باشد یا غیر آن و خواه نسبت عموم و خصوص من وجه بین دو متعلّق باشد یا بین دو موضوع.

[۲۷۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۴۸

[۲۸۰] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۹۸، نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۵۲ و ۲۵۳ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۸۷

[۲۸۱] (۳)- مثل این که نماز معراج مؤمن است و انسان را از فحشاء و منکر بازمی‌دارد.

[۲۸۲] (۱)- سؤال: انسان وقتی در حال سخن گفتن است چگونه ممکن است همه کلمات و جملات او مسبوق به اراده- آن‌هم با

مبادی‌اش- باشد؟ پاسخ: این عنایت الهی است که به نفس انسان یک چنین خلاقیتی داده است و این- در حقیقت- تبلوری از قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده که تمام الفاظ را پشت سرهم بر زبان جاری کند و همه آنها مسبوق به اراده- آن‌هم با مبادی‌اش- می‌باشد. لذا اگر در سخنرانی یک ساعتی یک کلمه هم خلاف واقع گفته شود، به حساب متکلّم گذاشته شده- که متکلّم آن را از روی اراده گفته- و آثار بر آن مترتب می‌شود.

[۲۸۳] (۱)- به‌همین‌جهت در تعریف بیع وقتی« مبادلهٔ مال بمال» یا« إنشاء تملیک عین بمال» یا« تبدیل مال بمال» و ... گفته می‌شود، طبیعت بیع در نظر گرفته شده و هیچ نگاهی به افراد و مصادیق آن نمی‌شود. خصوصیات افراد و مصادیق، خارج از حقیقت و موضوع له بیع است.

[۲۸۴] (۲)- هرچند جنس و فصلش از امور اعتباری می‌باشند.

[۲۸۵] (۳)- پس در معنای اطلاق« اعتق الرقبهٔ» نمی‌توان گفت:« خواه مسلمان باشد یا کافر، خواه سفید باشد یا سیاه و ...»، زیرا این‌ها هیچ‌گونه نقشی در ماهیت رقبه ندارد. و« ال» هم تعریف همان طبیعت و ماهیت است. همان‌طور که در معنای اطلاق« أکرم إنساناً» نمی‌توان گفت:« خواه عالم باشد یا جاهل ...»، زیرا علم و جهل هیچ‌گونه دخالتی در ماهیت انسان ندارد.« رقبه» به معنای مملوک و« انسان» به معنای حیوان ناطق است.

[۲۸۶] (۱)- حال آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت؟ بحث دیگری است.

[۲۸۷] (۱)- ملاک حمل شایع صناعی این است که موضوع، از مصادیق محمول باشد.

[۲۸۸] (۱)- این احتمال با ظاهر تعابیر هم تطبیق می‌کند، زیرا ما جایی نداریم که گفته باشند:« أقیموا الصلاهٔ المتقیّدهٔ بالوجود الذهنی» یا گفته باشند،« أقیموا الصلاهٔ المتقیّدهٔ بالوجود الخارجی». ظاهر تعابیر، تعلّق حکم به نفس عنوان صلاهٔ است. در باب محرمات هم همین‌طور است.

[۲۸۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.

[۲۹۰] (۱)- البته در شرعیات، خداوند تفضّل کرده و در صورت موافقت عبد با تکالیفش، به او ثواب هم می‌دهد. اصولًا مطرح کردن استحقاق در مورد ثواب، تعبیری مسامحی است و اگر تفضّل خداوند در کار نبود جایی برای مطرح کردن ثواب وجود نداشت. موافقت تکلیف مولاـ و انجام آن، لازمه عبودیّت و مولویّت است ولی اگر خودش وعده ثواب داد، عبد می‌تواند آن را مطالبه کند.

[۲۹۱] (۱)- فعلًا کاری به این که دخول سوق، واجب غیری است نداریم.

[۲۹۲] (۱)- نکته: اگر ما قائل به اصالهٔ الماهیهٔ شدیم لازم نیست جای موضوع و محمول« الصلاهٔ موجودهٔ» را تغییر دهیم، و در این صورت فرقی بین« الصلاهٔ موجودهٔ» و« الجسم أبیض» نیست. اما قائلین به اصالهٔ الوجود ناچارند جای موضوع و محمول قضیه« الصلاهٔ موجودهٔ» را تغییر دهند، زیرا نزد آنان آنچه واقعیت دارد و می‌توانند به عنوان معروض قرار گیرد، عبارت از« وجود» است. به‌همین‌جهت می‌گویند: واقعیت قضیه« الإنسان موجود» عبارت از« الموجود إنسان» است.

[۲۹۳] (۲)- در ابتدای بحث اجتماع امر و نهی از قول مرحوم بروجردی نقل کردیم که بین عنوان غصب و عنوان تصرف در مال غیر، نسبت عموم و خصوص من وجه است و آنچه با صلاهٔ اتحاد دارد، عبارت از تصرف در مال غیر است و غصب به معنای استیلاء بر مال غیر است و گاهی مستلزم تصرف در مال غیر نمی‌باشد ولی چون در این بحث مثال صلاهٔ و غصب مطرح شده است، ما مثال را تغییر ندادیم.

[۲۹۴] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۹۸ و ۴۲۸، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۳۸ و ۳۳۹

[۲۹۵] (۲)- در مقدمه سوم از مقدمات سه‌گانه.

[۲۹۶] (۱)- زیرا رکوع، انحناء خاص و سجود هم حالت خاصی است و هر دو از واقعیات تکوینیه‌اند.

[۲۹۷] (۱)- در منطق می‌گویند: العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق و إلا فتصوّر.

[۲۹۸] (۱)- به خلاف صلاة و غصب که نسبت آنها عموم و خصوص من وجه است و فقط اتحاد خارجی دارند.

[۲۹۹] (۱)- فرق دوم بین حب و بغض با سواد و بیاض.

[۳۰۰] (۱)- اختلاف تعبیر به جهت اختلافی است که بین متقدمین از فلاسفه و متأخرین آنان وجود دارد.

[۳۰۱] (۲)- یعنی فصل ممیّز آنها با هم فرق دارد، مثل انسان و بقر. بنا بر این اگر دو صنف از یک ماهیّت شدند- مثل عالم و جاهل- از دایره تضاد خارجند.

[۳۰۲] (۱)- یعنی اراده، در عنوان حکم مطرح نیست، نه این که بعث یا زجر بدون اراده امکان داشته باشد.

[۳۰۳] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۴۹

[۳۰۴] (۲)- خواه ماهیت را مطرح کرده یا عنوان کلی« الجسم الموجود فی الخارج» را مطرح کنیم و ما در اینجا برای جلوگیری از تکرار، مسئله را روی عنوان ماهیت پیاده می‌کنیم.

[۳۰۵] (۱)- مثلًا وقتی گفته می‌شود:« العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث»، نتیجه‌ای که در این قضیه گرفته می‌شود با کمک امتناع اجتماع نقیضین است، زیرا ممکن است کسی بگوید:« چه مانعی دارد که عالم هم حادث باشد هم غیر حادث»؟ پس باید امتناع اجتماع نقیضین به قضایا ضمیمه شود تا بتوان از آنها نتیجه گرفت.

[۳۰۶] (۱)- همان‌طور که در مسأله عروض بیاض، باید اول جسم در خارج وجود پیدا کند، سپس معروض بیاض قرار گیرد.

[۳۰۷] (۱)- این مسئله در دستوراتی که موالی عرفیه نسبت به عبید خود صادر می‌کنند یا پدر نسبت به فرزندانش صادر می‌کند نیز مشاهده می‌شود. انسان گاهی اراده جدی نسبت به مطلبی دارد و به دنبال آن یک بعث صادر می‌کند، که از آن استفاده وجوب می‌شود و گاهی چیزی را اراده می‌کند ولی اراده او ضعیف است، و به دنبال آن یک بعث صادر می‌کند، که از آن استفاده استحباب می‌شود.

[۳۰۸] (۱)- كفاية الاصول، ج ۲، ص ۲۲۷ و ۲۲۸

[۳۰۹] (۱)- آن مشکل، عدم امکان امتثال این دو تکلیف در خارج بود.

[۳۱۰] (۱)- آنچه تا اینجا گفتیم، برای اثبات جواز اجتماع امر و نهی کافی است ولی در بین ادله قائلین به جواز، دلیل دیگری مطرح شده که هرچند ناتمام است و نسبت به اصل بحث ما نمی‌تواند فایده چندانی داشته باشد ولی مباحثی جنبی در کنار آن مطرح است که فواید مهمی بر آنها مترتب می‌شود به‌همین‌جهت ما این دلیل را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

[۳۱۱] (۱)- البته در ضمن توضیحاتی که ایشان مطرح می‌کند، حکم« صلاة در مسجد»- اگرچه به عنوان عبادت مکروه نیست- هم مشخص می‌شود.

[۳۱۲] (۲)- ممکن است کسی بگوید:« عباداتی که متعلق نهی تحریمی واقع شده‌اند- مانند صلاة حائض- نزدیک‌تر به ما نحن فیه هستند، پس چرا مرحوم آخوند، مقسم را عبادات مکروهه قرار داد نه عبادات محرمه؟». در پاسخ می‌گوییم: ما باید نهی را در جایی فرض کنیم که در کنار نهی، امری هم وجود داشته باشد- خواه آن امر وجوبی باشد یا استحبابی- تا اجتماع امر و نهی لازم بیاید. اما در مورد صلاة حائض، ما چیزی جز نهی نداریم. فعلًا هم کاری نداریم که آیا نهی آن ذاتی است یا تشریعی؟ اما در کنار نهی، امری به صلاة حائض تعلق نگرفته است تا اجتماع امر و نهی لازم بیاید.

[۳۱۳] (۳)- و حتی امساک در این روز هم متعلق نهی نیست. بلکه امساک بیشتر روز یا تمام آن، استحباب هم دارد.

[۳۱۴] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۵۳- ۲۵۵

[۳۱۵] (۱)- البته این در صورتی است که متساویین، دو عنوان باشند، مثل انسان و ضاحک. و متساویین، اگرچه تصادق در همه افراد دارند ولی تصادق در واحد با تصادق در همه افراد سازگار است، زیرا مراد از تصادق در واحد این نیست که در غیر آن واحد تصادق نداشته باشند. و ما اگرچه در دوره قبل، متساویین را خارج از محل نزاع دانستیم ولی اکنون- با بیانی که مطرح کردیم- آنها را داخل در محل نزاع می‌دانیم. هرچند فعلًا کاری به آنها نداریم و بحث ما در این است که محل نزاع اختصاصی به عموم و خصوص من وجه ندارد بلکه شامل عموم و خصوص مطلق هم می‌شود.

[۳۱۶] (۱)- قائلین به امتناع در مورد« صلاهٔ در دار غصبی»، جانب وجوب یا حرمت را ترجیح می‌دهند.

[۳۱۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۵۷- ۲۵۹

[۳۱۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۵۹- ۲۶۱

[۳۱۹] (۲)- از جمله مواردی که ایشان این مبنا را مطرح کرده‌اند، مسأله« مقدمیت ترک یکی از دو ضد، برای وجود ضد دیگر» است. کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد می‌دانستند، می‌گفتند:« ترک صلاهٔ، مقدمه برای فعل ازاله است و چون ازاله واجب است پس مقدمه آن‌هم واجب است و هنگامی که ترک صلاهٔ، وجوب پیدا کرد، فعل آن حرام می‌شود». امام خمینی رحمه الله در آنجا می‌فرمود: ترک صلاهٔ چیزی نیست که شما بخواهید آن را متصف به مقدمیت کنید. مقدمیت، یک وصف است و وصف نیاز به موصوف دارد و عدم نمی‌تواند موصوف برای چیزی واقع شود. رجوع شود به: معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۴ و ۱۱۵ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹ و ۳۹۰

[۳۲۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۱

[۳۲۱] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۳۹ و ۱۴۰ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۱۴- ۴۱۶

[۳۲۲] (۱)- ضد عام صلاهٔ، عبارت از ترک صلاهٔ می‌باشد.

[۳۲۳] (۱)- در زیارت عاشورا نیز به این معنا اشاره شده است:« اللهم إن هذا یوم تبرکت به بنو أمیهٔ و ...».

[۳۲۴] (۲)- که به تصوّر فاسد آنها، این موفقیت را خداوند به آنها عنایت کرده است.

[۳۲۵] (۱)- مثل:« صلّ» و« لا تصلّ».

[۳۲۶] (۱)- مثلًا اگر کسی با اختیار خودش بخواهد سفری بیابانی انجام دهد و می‌داند که در این سفر، غذای حلال برای او پیدا نمی‌شود و- برای حفظ حیاتش- اضطرار به اکل میته پیدا می‌کند. اگر این شخص اقدام به چنین مسافرتی بنماید، اضطرار او به سوء اختیار او خواهد بود، زیرا اصل سفر برای او اجباری نبوده و خودش با علم به عواقب آن اقدام به چنین مسافرتی نموده است. اکل میته در صورتی جایز است که اضطرار انسان ناشی از سوء اختیار او نباشد.

[۳۲۷] (۱)- حضرت استاد« دام ظلّه» در اینجا پنج قول مطرح کردند ولی در ضمن بررسی اقوال، قول دیگری نیز مطرح کرده‌اند که ما آن را به عنوان قول چهارم مطرح کرده و برای هماهنگی بین اقوال، اندکی جابجایی بین آنها صورت دادیم.

[۳۲۸] (۲)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۵۳

[۳۲۹] (۱)- یعنی: برای احدی حلال نیست که در مال غیر، بدون اذن او تصرف کند. وسائل الشیعهٔ، ج ۶(باب ۳ من أبواب الأنفال و ما یختصّ بالإمام، ح ۶)

[۳۳۰] (۱)- مثلًا در بحث« ترتب»- به تبعیت از ایشان- گفتیم: ما نه تنها ترتب را ممتنع نمی‌دانیم بلکه مطلبی بالاتر از آن را قائلیم و آن این است که امر به صلاهٔ و امر به ازاله را در رتبه واحدی می‌دانیم، بدون این که هیچ‌گونه ترتب و طولیتی وجود داشته باشد و یا مسئله امر به ضدّین لازم بیاید.

[۳۳۱] (۲)- این مثال در اینجا با قطع نظر از مسأله مقدّمه و ذی المقدّمه بحث می‌شود.

[۳۳۲] (۱)- زیرا گاهی غرض مولا، امتحان و اعتذار و ... است که ما فعلًا با آنها کاری نداریم.

[۳۳۳] (۱)- مثلًا عقلاء و شارع پس از انعقاد عقد نکاح، عنوان زوجیت را اعتبار می‌کنند. زوجیت، اگرچه یک حکم وضعی است که بـا اعتبـار عقلاء جعل می‌شود ولی جعل آن به منظور ترتب آثار زوجیّت است. بنابراین اگر فرض کنیم زن و مردی در دو مکان دور از هم قرار دارنـد، به گونه‌ای که تـا آخر عمر هم امکـان ارتبـاط بین آن دو وجود نـدارد و هیـچ اثری- حتی ماننـد محرمیت ام الزوجه و امثال آن- بر زوجیت آن دو مترتب نمی‌شود، اعتبار زوجیت بین آن دو لغو خواهد بود.

[۳۳۴] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۰۷- ۳۱۰.

[۳۳۵] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۶(باب ۳ من أبواب الأنفال و ما یختصّ بالإمام، ح ۶)

[۳۳۶] (۱)- ابو هاشم عبـد السـلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائی، ولد عام ۲۴۷ ه، من أبنـاء أبان مولی عثمان، عالم بالکلام، من کبار المعتزلـهٔ، له آراء انفرد بها و تبعته فرقـهٔ سـمیت« البهشـمیهٔ» نسـبهٔ الی کنیهٔ« ابی هاشم». و له مصـنّفات منها:« الشامل» فی الفقه و« تذکرهٔ العالم» و« العدّهٔ» فی الاصول. مات سنهٔ ۳۲۱ هجری الأعلام للزرکلی، ج ۴، ص ۷

[۳۳۷] (۲)- رجوع شود به: شرح مختصر الاصول، ص ۹۴

[۳۳۸] (۳)- ما و مرحوم آخوند که قائل به امتناع هستیم می‌گفتیم:« امر، از عنوان صلاهٔ به عنوان غصب سرایت می‌کند و نهی هم از عنوان غصب به عنوان صـلاهٔ سـرایت می‌کنـد. ولی قائلین به جواز عقیـده داشـتند که هریک از امر و نهی در محـدوده خود متمرکز بوده و به دیگری سرایت نمی‌کند.

[۳۳۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۶۳- ۲۷۲

[۳۴۰] (۱)- به خلاف این که علّت ذکر نشود، مثل این که سؤال شود:« چرا نماز واجب است»؟ در اینجا علّت برای ما معلوم نیسـت فقط همین مقدار می‌دانیم که شارع نماز را برای ما واجب کرده است. در این صورت، مسئله تمام است.

[۳۴۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

[۳۴۲] (۱)- و آیه شـریفه« إذا قمتم إلی الصـلاهٔ فاغسـلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق ...» ارشاد به شرطیت دارد و مثل« لا صلاهٔ إلّـا بطهور» و« لاـ بیع إلّـا فی ملک» و« لا تصلِّ فی وبر ما لا یؤکل لحمه» است. همه این‌ها جنبه ارشادی دارنـد. نهی در آنها ارشاد به مانعیت و امر در آنها ارشاد به شرطیت یا جزئیت است. بنابراین وضو، با عنوان خودش- حتی بنا بر قول به وجوب مقدّمه واجب هم- واجب نیست. بله، تردیـدی نیست که وضو با عنوان خودش اسـتحباب نفسـی دارد. امّا وجوب غیری نمی‌تواند به طور مسـتقیم به آن تعلّق بگیرد. وجوب غیری در ارتباط با عنوان« مقدّمه واجب» است.

[۳۴۳] (۱)- یادآوری: آن مبانی عبارت بودند از: الف- امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نیست و نهی از شیء هم مقتضی امر به ضدّ نیست. ب- مقدّمه واجب، واجب نیست. ج- خطابات عامّه، منحلّ به خطابات شخصیّه نمی‌شود.

[۳۴۴] (۲)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۱۴۰.

[۳۴۵] (۳)- این مطلب را مرحوم آخونـد اشاره کرده‌اند[کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۷۱] و محقق نائینی رحمه الله آن را دنبال کرده و پیرامون آن بحث کرده‌اند.

[۳۴۶] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۱۵۱

[۳۴۷] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۴۴۷ ۴۵۱

[۳۴۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۷۱

[۳۴۹] (۲)- یادآوری: آن مبانی آن عبارت بودند از: الف- امر به شـیء مقتضی نهی از ضدّ نیست و نهی از شیء هم مقتضی امر به

ضدّ نیست. ب- مقدّمه واجب، واجب نیست. ج- خطابات عامّه، منحل به خطابات شخصیّه نمی‌شود.

[۳۵۰] (۱)- به‌همین‌جهت در مسأله اجتماع امر و نهی در صلاهٔ در دار غصبی، مرحوم بروجردی با وجود اینکه قائل به جواز اجتماع امر و نهی بودند ولی صلاهٔ در دار غصبی را باطل می‌دانستند و حضرت امام خمینی رحمه الله نیز تا حدّی تمایل به این مطلب داشتند ولی ما آن را نپذیرفتیم و گفتیم:« بنا بر قول به جواز اجتماع، نمی‌توان صلاهٔ در دار غصبی را محکوم به بطلان کرد». امّا در ما نحن فیه فرض این است که خود عبادت منهی عنه است، مثل صلاهٔ حائض- بنا بر اینکه حرمت ذاتیه داشته باشد- و این قائل می‌گوید:« چنین عبادتی مبغوض مولاست و عقل می‌گوید:« چنین عبادتی نمی‌تواند صحیح باشد».

[۳۵۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۸۳ و ۲۳۴ و ۲۳۵

[۳۵۲] (۱)- مرحوم آخوند تصریح کردند که در مسأله مقدّمه واجب، طرفین ملازمه که عبارت از« وجوب ذی المقدّمه» و« وجوب مقدّمه» هستند، هر دو شرعی هستند ولی نزاع ما در وجوب مقدّمه واجب نیست بلکه نزاع در این است که آیا بین وجوب شرعی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مقدّمه، ملازمه عقلیّه تحقق دارد یا نه؟ لذا بحث مقدّمه واجب، بحث عقلی محض است.

[۳۵۳] (۱)- درر الفوائد، ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۵

[۳۵۴] (۱)- قال فی العروهٔ: السادس من مکروهات الجماعهٔ]: ایتمام الحاضر بالمسافر و العکس، مع اختلاف صلاتهما قصراً و تماماً و أمّا مع عدم الاختلاف کالایتمام فی الصبح و المغرب فلا کراههٔ ... العروهٔ الوثقی، کتاب الصلاهٔ، فصل ۴۹(فی مستحبات الجماعهٔ و مکروهاتها)

[۳۵۵] (۲)- و نیاز به قصد قربت دارد.

[۳۵۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۸۴

[۳۵۷] (۲)- مخالفت نهی نفسی به اتیان حاصل می‌شود ولی مخالفت واجب نفسی به ترک تحقّق پیدا می‌کند.

[۳۵۸] (۱)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲

[۳۵۹] (۲)- اگرچه این راه مورد اشکال بود ولی به‌هرحال آنان از این راه آمده بودند.

[۳۶۰] (۳)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۸۴

[۳۶۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۸۴ و ۲۸۶

[۳۶۲] (۱)- معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۱۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۶ و ۱۴۷

[۳۶۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۵

[۳۶۴] (۱)- زیرا در تقابل بین عدم و ملکه، یک طرف، وجودی و یک طرف، عدمی است ولی عدمی که شأنیت وجودی بودن را دارا باشد.

[۳۶۵] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۸۷ ۲۹۰

[۳۶۶] (۱)- ایجاب و قبول، اجزاء آن مرکبات و ماضی بودن و عدم فاصله زیاد بین ایجاب و قبول و ... شرایط آنها می‌باشند.

[۳۶۷] (۲)- تذکر: اتصاف معاملات به« صحیح و فاسد» و« تام و ناقص» به لحاظ اسباب است نه به لحاظ مسببات. مسبَّب، عبارت از زوجیت و ملکیت و ... است و این‌ها متّصف به صحیح و فاسد و تام و ناقص نمی‌شوند بلکه متصف به وجود و عدم می‌شوند. بله، ملکیتِ لازم، در مقابل ملکیتِ متزلزل وجود دارد. اما ملکیتِ تمام، در مقابل ملکیتِ ناقص وجود ندارد.

[۳۶۸] (۱)- معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۰۹- ۲۱۲، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۱۰ و ۴۱۱

[۳۶۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۸۷ ۲۹۰

[۳۷۰] (۱)- بعضی از امور اعتباری انتزاعی، منشأ انتزاعشان واقعیتی تکوینی است، مثل فوقیّت که منشأ انتزاع آن وجود سقف

می‌باشد.

[۳۷۱] (۱)- البته بین عبادات و معاملات، یک فرق وجود دارد و آن این است که حکم به صحّت در باب معاملات به دو صورت است: ۱- امضای آنچه نزد عقلاء متداول بوده، ۲- تأسیس صحّت بدون اینکه نزد عقلاء رائج باشد. ولی حکم به صحّت در باب عبادات همواره جنبه تأسیسی دارد.

[۳۷۲] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹ و ۲۹۰

[۳۷۳] (۱)- کاری نداریم که این حرف درست است یا نه؟

[۳۷۴] (۱)- در اوایل این بحث که« آیا نهی دلالت بر فساد می‌کند یا نه؟» گفتیم: ما وقتی به ادلّه طرفین مراجعه می‌کنیم می‌بینیم دو نوع دلیل در این باب اقامه شده است: بعضی از ادلّه، ارتباط به مباحث لفظی دارد، مثل اینکه می‌گوید:« لا تبع ما لیس عندک» ارشاد به فساد معامله است. و ارشادی بودن یا ارشادی نبودن« لا تبع»، در ارتباط با دلالت لفظی است و کاری به حکم عقل ندارد. ولی بعضی از ادلّه، ارتباط به مباحث عقلی دارد، مثل اینکه می‌گوید:« نهی متعلّق به عبادت، کاشف از مبغوضیت آن عبادت است و عبادت مبغوض نمی‌تواند صحیح و مقرّب باشد». ما فعلًا کاری به درستی یا نادرستی این حرف نداریم ولی اینکه« عبادت مبغوض نمی‌تواند صحیح و مقرّب باشد» حکم عقل است. لذا ما در آنجا گفتیم: هیچ آیه یا روایتی وارد نشده است که مسائل اصولیه باید لفظی محض یا عقلی محض باشد بلکه ممکن است در بعضی از مسائل اصولیه، هر دو جهت وجود داشته باشد و ما نحن فیه از این قبیل است.

[۳۷۵] (۲)- یادآوری: بحث ما در ارتباط با مطلق نهی نیست- تا« لا تشرب الخمر» و امثال آن را شامل شود- بلکه در ارتباط با مواردی است که امکان اتصاف به صحّت و فساد در آنها وجود داشته باشد، مثل عبادات و معاملات.

[۳۷۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۹۹

[۳۷۷] (۲)- تا اینکه بتواند تا سن شصت سالگی حیض شود.

[۳۷۸] (۳)- تا اینکه حد اکثر تا پنجاه سالگی بتواند حیض شود.

[۳۷۹] (۴)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴۶

[۳۸۰] (۱)- چون قاعده فرعیت می‌گوید:« ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». پس باید اوّل مرئه‌ای وجود داشته باشد تا قرشیّت- به عنوان وصف- برای او ثابت شود.

[۳۸۱] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۵۶ و ۱۵۷، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۱۴ و ۲۱۵ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۱۲ و ۴۱۳ و ۴۸۰- ۴۸۲

[۳۸۲] (۱)- الأنبیاء: ۲۲

[۳۸۳] (۱)- اصالهٔ الفساد، طبق مبنای ما به معنای« استصحاب عدم ترتّب اثر» و طبق مبنای مرحوم آخوند، به معنای« استصحاب عدم جعل صحت برای معامله» است.

[۳۸۴] (۱)- یعنی صحّت و فساد، مانند احکام تکلیفیه باشد و شارع همان‌طور که ماهیت بیع را موضوع برای« حلال» قرار می‌دهد، بتواند ماهیت بیع را موضوع برای« صحیح» یا« فاسد» قرار دهد.

[۳۸۵] (۱)- اکثر قائلین از راه مقدّمیت وارد شدند و می‌گفتند:« عدم صلاهٔ، مقدّمه برای فعل ازاله است و هنگامی که ازاله واجب شد، عدم صلاهٔ هم- از باب مقدّمیت- وجوب غیری پیدا می‌کند و در این صورت خود صلاهٔ- به عنوان ضدّ عام- حرمت غیری پیدا می‌کند و نهی متعلّق به آن، به عنوان نهی غیری خواهد بود».

[۳۸۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۳۸۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۹۲- ۲۹۴

[۳۸۸] (۱)- در موضوع مسأله عقلیه، مسأله ارشاد را باید کنار گذاشت. آنجا موضوعش یک حرمت مولویه است. یعنی اگر برای ما معلوم باشد که نهی متعلّق به عبادت، یک نهی مولوی تحریمی است، آیا بین حرمت مولوی و فساد آن ملازمه عقلی وجود دارد؟

[۳۸۹] (۱)- بر خلاف مرحوم آخوند که ذاتی بودن آن را قبول ندارند.

[۳۹۰] (۲)- نه اینکه متعلّق به خصوصیات آن باشد، مثل صلاة در حمّام.

[۳۹۱] (۱)- در مورد معنای کراهت دو قول وجود داشت: الف- کمتر بودن ثواب این جماعت، نسبت به جماعتی که در آن حاضر به حاضر اقتدا کند. ب- کمتر بودن ثواب این جماعت، حتی از نماز فرادی.

[۳۹۲] (۱)- ربا یک معامله عقلائیه است که الآن هم در تمام دنیا متداول است.

[۳۹۳] (۱)- موضوع بحث در جهت دوّم، جایی است که ما بدانیم نهی متعلّق به معامله، نهی مولوی تحریمی است و مسأله ارشاد در کار نیست.

[۳۹۴] (۲)- در ارتباط با بحث فعلی، مطلب چهارمی نیز وجود دارد که بزودی آن را مطرح خواهیم کرد.

[۳۹۵] (۱)- حرمت این عمل مبتنی بر دو مسأله ذیل است که مشهور برآن فتوا داده‌اند: الف- کلام آدمی، غیر از ذکر، از قواطع نماز است. ب- قطع نماز واجب، از محرّمات است.

[۳۹۶] (۲)- مثل اینکه در حالت عدم بلوغ یا حال خواب و یا برای حفظ نفس انسان اتفاق بیفتد. ولی در عین حال سببیت آن برای ضمان باقی است.

[۳۹۷] (۳)- باید توجه داشت که قسم دوّم با قسم اوّل فرق دارد. در قسم اوّل، متعلّق نهی عبارت از تلفظ به ایجاب و قبول بود ولی در اینجا آنچه مبغوض شارع است، تلفظ به بعت و اشتریت نیست بلکه مبغوض این است که انسان عبد مسلمانی را ملک کافر قرار دهد.

[۳۹۸] (۱)- اگر در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام آن‌گونه تعبیر می‌شود، به عنوان شارع بودن نیست بلکه به عنوان خالق بودن و مؤثر بودن در عالم تکوین است که آن امر را صادر می‌کند.

[۳۹۹] (۲)- مطارح الأنظار، ص ۱۶۳

[۴۰۰] (۳)- عقلاء ملاحظه کرده‌اند که زندگی انسان با حیوانات فرق دارد و احتیاجات انسان زیاد است و هر انسانی نمی‌تواند به تنهایی همه ما یحتاج زندگی خود را فراهم کند، همین امر سبب شد که بین انسان‌ها یک تبادل و تعامل به وجود آید. یکی گندم اضافی دارد و به پارچه نیازمند است و دیگری بر عکس اوست. بنای عقلاء بر این شد که با یکدیگر معامله کنند.

[۴۰۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱ ص ۲۹۹ و ۳۰۰

[۴۰۲] (۲)- البته مطالبی که در ارتباط با خطابات عامّه مطرح کردیم، در جای خودش محفوظ است.

[۴۰۳] (۱)- اگرچه ممکن است کسی در این مثال مناقشه کند ولی این از باب مناقشه در مثال است و الّا نهی از تسبب سبب برای معامله، یکی از اقسام نهی متعلّق به معامله است.

[۴۰۴] (۲)- زیرا اگر مفارقت از طریق طلاق صورت بگیرد، مانعی ندارد.

[۴۰۵] (۳)- یادآوری: بحث در جایی است که ما احراز کرده باشیم که نهی یک نهی مولوی تحریمی است و مسأله ارشاد به فساد در کار نیست.

[۴۰۶] (۱)- البته در اینجا از باب جمع بین دلیلین یا قدر متیقّن گفته می‌شود:« مراد از عذره، عذره نجسه است».

[۴۰۷] (۱)- نظیر فتوای مشهور در مورد بیع فضولی که آن را صحیح می‌دانند ولی اختیار اجازه یا ردّ آن را در دست مالک

می‌دانند.

[۴۰۸] (۲)- این روایت- با انـدکی تفاوت- در وسائل از کتاب کافی و من لا یحضـره الفقیه نقل شـده است. رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۴، ص ۵۲۳(باب ۲۴ من أبواب نکاح العبید، ح ۱)

[۴۰۹] (۱)- ملاحظه می‌شـود که مرحوم شیخ انصـاری رحمه الله در اینجـا دو قسم از اقسـام چهارگـانه متعلّق نهی در معاملات را مطرح کرده‌اند.

[۴۱۰] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۱۶۴ و ۱۶۵

[۴۱۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۹۸ و ۲۹۹

[۴۱۲] (۱)- این روایت، دو مطلب دیگر را نیز تأکید می‌کند: الف: در باب اجتماع امر و نهی که ما گفتیم: صلاهٔ در دار غصبی، هم مأمور به است و هم منهی عنه. مأمور به است به عنوان صلاهٔ و منهی عنه است به عنوان غصب، و اتحاد در خارج، موجب سرایت امر یا نهی از عنوان خود به عنوان دیگری نیست. ب: در مسأله وفاء به نـذر گفتیم: اگر کسـی مثلًا نـذر کرد نماز شب بخوانـد، این نـذر سبب وجوب نمـاز شب نمی‌شود، به‌گونه‌ای که- بنـا بر قول به اعتبـار قصـد وجه در عبـادات- قصـد وجوب در مورد نماز شب لازم باشـد. بلکـه از ایـن جهت، هیـچ‌گونه فرقی بین این نمـاز شب و نمـاز شـبی که نـذر به آن تعلّق نگرفته است وجـود نـدارد و هر دو مستحب می‌باشـند. تنها تفاوتی که به وجود آمـده این است که در نماز شب متعلّق نذر، دو عنوان وجود دارد: عنوان نماز شب، که یک عبادت است و قصـد قربت در آن اعتبار دارد، و عنوان وفای به نذر، که واجب توصّـلی است و قصد قربت در این اعتبار ندارد. در حـالی که در نماز شب معمولی فقط عنوان نماز شب وجود دارد. پس همان‌طور که در این‌گونه موارد دو عنوان تحقّق دارد، این روایت می‌خواهد بگوید: در ما نحن فیه نیز دو عنوان تحقّق دارد.

[۴۱۳] (۱)- من لا یحضـره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴۶ و وسائل الشـیعهٔ، ج ۱۴(باب ۲۴ من أبواب نکاح العبیـد و الإماء، ح ۲، با اندکی تفاوت در الفاظ).

[۴۱۴] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۴،(باب ۲۳ من أبواب نکاح العبید و الإماء، ح ۲)

[۴۱۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۹۹

[۴۱۶] (۱)- تـذکر: بحـث مـا بـا ابـو حنیفه یـک بحث عقلی و بـا قطع نظر از روایـاتی است که در این زمینه مطرح کردیم، زیرا او روایات ما را نمی‌پذیرد.

[۴۱۷] (۱)- البته این بدان معنا نیست که مرحوم اصفهانی حرف طرف مقابل ابو حنیفه را قبول داشته باشند.

[۴۱۸] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۶۰۲

[۴۱۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

جلد ششم

مقصد سوّم: مفهوم و منطوق

مقدّمات بحث

مقدّمه اوّل: مراد از مفهوم چیست؟

مفهوم در لغت به معنای مدلول و چیزی است که از لفظ فهمیده می‌شود، امّا آنچه در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد، مفهوم به معنی

لغوی آن نیست بلکه مفهوم در مقابل منطوق است و مورد آن در جایی است که قضیه‌ای در کار باشد. مرحوم آخوند مفهوم را در صدر و ذیل کلامشان به‌گونه‌ای معنا می‌کنند ولی در وسط کلامشان گویا به گونه دیگری بیان می‌کنند که در برخورد ابتدایی با کلام ایشان ممکن است کسی آن را مشتمل بر تناقض بداند.[۱] مثال روشن باب مفاهیم، عبارت از قضیّه شرطیه است. قضیّه شرطیه «إن جاءك زيد فأكرمه» دارای یک منطوق و یک مفهوم است و هریک از مفهوم و منطوق آن، قضیّه می‌باشند با این تفاوت که قضیّه، در ناحیه منطوق، هم در ناحیه شرطش جنبه ایجابی دارد و هم در ناحیه جزائش، امّا قضیه، در ناحیه مفهوم، هم در ناحیه شرطش سالبه است وهم در ناحیه جزائش. «إن جاءك زيد فأكرمه»، منطوق و «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» مفهوم است.[۲]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸

قبل از اینکه نوبت به مفهوم برسد لازم است بحث کنیم که آیا منطوقیت، وصف برای مجموع قضیّه است یا وصف برای حکم- یعنی وجوب اکرام زید هنگام مجیء او- است که در قضیّه ذکر شده است؟ روشن است که منطوقیت، در ارتباط با مجموع قضیّه است، زیرا «وجوب اکرام زید هنگام مجیء او» کلام تامّی نیست و همان‌طور که گفتیم: «هریک از منطوق و مفهوم، قضیّه می‌باشند». وقتی در ناحیه منطوق این‌گونه شد، مفهوم هم به‌همین‌صورت است، یعنی مفهومیت نیز وصف برای قضیّه است. کسانی که قضیّه شرطیه را دارای مفهوم می‌دانند، قضیه «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» را مفهوم قضیّه «إن جاءك زيد فأكرمه» می‌دانند و ما اگر دایره مفهوم را توسعه دهیم به‌گونه‌ای که مفهوم موافق- مثل مفهوم در (و لا تقل لهما اُفّ)، که مثلًا «لا تضربهما» است- را نیز شامل شود، در ایجاب و سلب هم فرقی بین مفهوم و منطوق وجود ندارد. بلکه فقط موضوع آنها فرق می‌کند. موضوع در منطوق، عبارت از «اُفّ» و در مفهوم عبارت از «ضرب و شتم و جرح و ...» است. بنابراین موصوف در باب مفهوم، عبارت از قضیّه است. مفهوم قضیه شرطیه، یک قضیّه شرطیّه دیگر است. هم چنین اگر در قضیّه وصفیه قائل به مفهوم شویم، مفهوم قضیّه «أكرم الرجل العالم» عبارت از «لا يجب إكرام الرجل غير العالم» است یعنی مفهوم قضیّه وصفیه، عبارت از یک قضیّه وصفیه دیگر است. مرحوم آخوند نیز در وسط کلام خودشان می‌فرمایند: «مفهوم قضیّه شرطیه «إن جاءك زيدٌ فأكرمه»، قضیّه شرطیه‌ای است که شرط و جزاء آن سالبه می‌باشند ولی در صدر و ذیل کلامشان تعبیراتی دارند که ظاهراً با این تعبیر منافات دارد. مرحوم آخوند در صدر کلام خود می‌فرماید: مفهوم عبارت از حکمی اخباری ۳] یا انشائی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹

است که این حکم بر اساس خصوصیتی که در منطوق وجود دارد، بدست آمده است. به نظر می‌رسد این کلام ایشان درست نباشد، زیرا مفهوم، حکم نیست. حکم، مفرد است، مثل «وجوب صلاة الجمعة». بخلاف «الصلاة واجبة» که جمله است و حکم نیست. «الصلاة واجبة» قضیّه مشتمل بر حکم است نه اینکه خودش حکم باشد. سپس ایشان در ذیل کلام خود می‌فرماید: «فصحّ أن يقال: إنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور»[۴]. این تعبیر ایشان درست نیست، زیرا همان گونه که گفتیم: «مفهوم، حکم نیست» بنابراین نوبت به این نمی‌رسد که بحث کنیم آیا مفهوم، حکم غیر مذکور است یا حکم برای غیر مذکور. همان‌طور که منطوق، حکم نیست بلکه قضیّه مشتمل بر حکم است، مفهوم هم به‌همین‌صورت است و به عبارت دیگر: موصوف برای مفهومیت و منطوقیت، عبارت از قضیّه است و مفهوم مورد بحث در اصول- که در مقابل منطوق است- هیچ ارتباطی با مفردات و با نفس حکم ندارد. بحث در این است که آیا مثلًا قضیّه «إن جاءك زيد فأكرمه» قضیّه دیگری هم به دنبال خود دارد یا نه؟ منکرین مفهوم، وجود قضیّه دیگر را نفی کرده و قائلین به مفهوم، وجود آن را اثبات می‌کنند.

مقدّمه دوّم: آیا مفهومیت از صفات مدلول است یا از صفات دلالت؟

[کلام مرحوم آخوند]

مرحوم آخوند می‌فرماید: أشبه این است که ما عنوان مفهومیت را وصف برای مدلول بدانیم و اگر کسی آن را وصف برای دلالت دانست، این در حقیقت، وصف به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰

حال متعلّق موصوف است و جنبه تسامح و تجوّز دارد نه اینکه مربوط به خود موصوف باشد.[۵] البته این بحث ثمره عملی ندارد ولی از نظر علمی قابل بررسی است. بررسی کلام مرحوم آخوند: برای بررسی کلام ایشان مطلبی را مطرح می‌کنیم که تفصیل آن در بحث «قضایایی که مفهوم دارند یا ندارند» مطرح خواهد شد. آن مطلب این است که: قائلین به وجود مفهوم برای بعضی از قضایا- مثل جمله شرطیه- در طریق استفاده مفهوم، اختلاف کرده‌اند:[۶] قدماء می‌گویند: دلیل بر اینکه جمله «إن جاءك زيد فأكرمه» دارای مفهوم است این است که مولای آمر که در مقام انشاء حکم و جعل وظیفه برای مکلّف بوده و از طرفی هم عاقل، متوجّه و مختار بوده، می‌توانسته به‌طور مستقیم اکرام زید را واجب کند و آن را معلّق بر مجیء او ننماید. ولی وقتی می‌بینیم حکم خود را معلّق بر مجیء زید کرده، عقل استفاده می‌کند که بین مجیء زید و وجوب اکرام، ارتباطی وجود دارد و مجیء زید، دخالتی در ثبوت این حکم دارد، به‌گونه‌ای که اگر مجیء زید نباشد، حکم وجوب اکرام هم تحقّق ندارد. اگر مجیء زید دخالتی در حکم نداشت، چرا مولا آن را ذکر کرده است؟ در حالی که فرض این است که مولا عاقل، متوجه و مختار بوده است. متأخرین ۷] از راه دیگر وارد شده‌اند و آن از راه علیّت منحصره است. بعضی از آنان می‌گویند: «ادات شرط برای دلالت بر علیّت منحصره وضع شده‌اند» یعنی به جای «إن جاءك زيد فأكرمه» می‌توان گفت: «العلّةُ المنحصرةُ لوجوب إكرام زيد مجيئه».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱

برخی دیگر نیز علّیت منحصره را از راه اطلاق ادات شرط یا اطلاق جمله شرط استفاده می‌کنند نه از راه وضع. تحقیق این بحث را بزودی ارائه خواهیم کرد. حال ما باید کلام مرحوم آخوند را بر اساس هریك از مبنای قدماء و متأخرین بررسی کنیم: بنا بر مبنای قدماء، موصوفِ مفهوم، نه عبارت از مدلول است و نه عبارت از دلالت. بلکه مفهوم، یک حکم عقلی است. عقل وقتی قضیّه «إن جاءك زيد فأكرمه» را ملاحظه می‌کند و می‌بیند که جاعل این حکم، مولایی عاقل، مرید، متوجه و ملتفت است، حکم می‌کند که مجیء زید، در وجوب اکرام دخالت دارد به‌گونه‌ای که اگر مجیء نباشد، وجوب اکرام هم نیست. بنابراین جمله فوق دارای مفهوم است و این نه ربطی به دلالت دارد و نه ربطی به مدلول. بلکه خصوصیات موجود در آمر، عقل را به سوی این معنا هدایت کرده است. لذا روی مبنای متقدّمین وجهی برای مطرح کردن این مسئله وجود ندارد. امّا بنا بر مبنای متأخرین مخصوصاً مبنای مرحوم آخوند- اگر ما از طریق وضع وارد شویم و بگوییم: «واضع، ادات شرط را برای دلالت بر علّیت منحصره وضع کرده است» ناچاریم ملتزم شویم که مفهوم عبارت از یک مدلول التزامی برای قضیّه منطوقیه است. زیرا مدلول التزامی، منحصر به باب مفردات نیست بلکه در باب جمل و قضایا هم جریان دارد. برای روشن شدن اینکه قضایا هم گاهی مدلول التزامی دارند، قبل از اینکه جمله شرطیه را مورد بحث قرار دهیم، فرض می‌کنیم مولا در کلام خودش ادات شرط را بکار نبرده باشد بلکه گفته باشد: «العلّةُ المنحصرةُ لوجوب إكرام زيد عبارةٌ عن مجيئه».

در این صورت لازمه علّیت منحصره این است که با نبودن آن علّت، معلول هم تحقّق پیدا نکند و این همان مدلول التزامی برای جمله مذکور است. اگر ادات شرط هم- به حسب وضع واضع- برای علیّت منحصره وضع شده باشند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲

می‌توانیم بگوییم: «قضیّه شرطیه دارای مدلول التزامی است». در این صورت جای این سؤال است که آیا عنوان مفهومیت، صفت برای مدلول است یا برای دلالت یا اینکه صفت برای دالّ است؟ در پاسخ این سؤال باید بگوییم: این مطلب در دلالت مطابقه و

تضـمن و التزام به صورت یکنواخت است ولی در دلالت مطابقه قـدری روشن‌تر است.[۸] در دلاـلت مطابقه، دالّ، متصف به عنوان مطابِق و مدلول، متصف به عنوان مطابَق، و دلالت، متصف به عنوان مطابقه می‌شود. ما همان‌طور که حقیقتاً می‌توانیم بگوییم: «انسان به دلاـلت مطابقه، بر حیوان ناطق دلالت می‌کنـد»، می‌توانیم بگوییم: «دلالت انسان بر حیوان ناطق دلالت مطابقی است» و یا بگوییم: «حیوان ناطق، معنای مطابقی برای انسان است. در دلالت التزامیه- که محلّ بحث است- هم همین‌طور است. وقتی می‌گویید: «أربعه به دلاـلت التزامیه دلاـلت بر زوجیّت می‌کنـد»، التزامیه را هم می‌توانیم صـفت برای دلاـلت دانسـته و بگوییم: «دلاـلت اربعه بر زوجیّت، دلاـلت الـتزامیه است» و هم می‌تـوانیم صـفت برای زوجیّت دانسـته و بگـوییم: «زوجیّت، مـدلول الـتزامی اربعه است» و هم می‌تـوانیم صـفت برای خـود اربعـه- به عنـوان دالّ- دانسـته و بگـوییم: «اربعه به دلاـلت الـتزامی دلاـلت بر زوجیّت می‌کنـد». به نظر متأخرین، در مـدلول الـتزامی قضایـا هم می‌تـوانیم همین حرف را بگوییم یعنی می‌توان گفت: «جمله إن لم یجئـک زیـد فلاـ یجب إکرامه، مـدلول التزامی إن جاءک زیـد فأکرمه است» و نیز می‌توان گفت: «جمله إن جاءک زید فأکرمه، به دلالت التزامی دلالت بر مفهوم می‌کنـد» و نیز می‌توان گفت: «دلاـلت جمله إن جـاءک زیـد فـأکرمه بر إن لم یجئـک زیـد فلاـ یجب إکرامه، دلالت التزامیه است». در نتیجه اگر ما مفهوم را بنا بر مبنای قدماء پیاده کنیم، نه ارتباطی به دلالت

خواهـد داشت و نه ربطی به مـدلول و نه به دالّ، بلکه مفهوم حکمی عقلی است که منشأ آن خصوصـیاتی است که در مولای حاکم وجود دارد. امّا بنا بر مبنای متأخّرین مخصوصاً در صورتی که بر وضع تکیه کنیم- مفهوم به عنوان یک مدلول التزامی مطرح خواهد بود و همان‌طور که در مدلولات التزامی مفردات، عنوان التزامیت هم می‌تواند صـفت مدلول باشد و هم می‌تواند صفت دلالت باشد و هم صفت دالّ باشد و همه این‌ها به نحو حقیقت است، در باب مفهوم هم مسئله به‌همین‌صورت است.

مقدّمه سوّم: آیا نزاع در باب مفهوم، صغروی است یا کبروی؟

در اکثر مباحث اصول، نزاع، کبروی است. مثلًا وقتی بحث می‌شود که آیا خبر واحد حجّت است یا نه؟ عنوان خبر واحد- با قطع نظر از حجّیت- عنوانی واقعی است ولی آنچه در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد عبارت از حکم خبر واحد است و می‌خواهیم ببینیم آیا شارع مقدّس حجّیت را برای خبر واحد جعل کرده است یا نه؟

بنابراین محلّ نزاع در باب خبر واحـد، کبروی است و بحثی است که بعـد از احراز صـغری مطرح می‌شود. حال می‌خواهیم ببینیم آیا نزاع در باب مفاهیم به چه صورتی است؟

وقتی مـا می‌گوییم: مفهوم جمله «إن جـاءک زیـد فـأکرمه» عبـارت از «إن لم یجئـک زیـد فلا یجب إکرامه» است آیا نزاع در اصـل وجود مفهوم است- تا نزاع صغروی باشد- یا اینکه اصل وجود مفهوم مسلّم است و در حجّیت آن بحث است و نزاع، کبروی است؟ نزاع صـغروی به این معناست که ببینیم آیا در مورد قضـیّه «إن جاءک زید فأکرمه» دو قضـیّه مطرح است که یکی اصالت داشته و به عنوان قضیّه منطوقیه مطرح است و دیگری تبعیت داشته و به عنوان قضیّه مفهومیه مطرح است، یا اینکه در اینجا بیش

از یـک قضـیه وجود نـدارد و آن همـان چیزی است که مولاـ به آن نطق کرده است؟ و نزاع کبروی به این معنـاست که ما وجود دو قضیّه را پذیرفته باشیم ولی بحث کنیم که آیا قضیّه دوّم هم- مانند قضیّه اوّل- حجّیت دارد یا نه؟ پاسخ به این سؤال نیز- مانند مسأله قبل- بر مبنای قدماء و متأخرین فرق می‌کند. طبق مبنای متأخرین تردیدی نیست که نزاع در باب مفهوم، نزاع صغروی است. نزاع در این است که آیا مفهوم وجود دارد یا نه؟ و به تعبیری که در مقدّمه قبل گفتیم: نزاع در این است که آیا برای قضیّه منطوقیه، مدلولی

التزامی وجود دارد یا نه؟ توضیح اینکه: متأخرین- مانند مرحوم آخوند و دیگران- که قائل به مفهوم شده‌اند از این راه وارد شده‌اند که ادات شرط برای دلالت بر علّیت منحصره وضع شده‌اند و اگر هم وضع نشده باشند، از راه اطلاق، بر علّیت منحصره دلالت می‌کنند.

ولی منکرین مفهوم گفته‌اند: نه وضعی در کار است و نه اطلاقی که دلالت بر علّیت منحصره کند. در نتیجه بنا بر مبنای متأخرین قائل به مفهوم، بحث در این می‌شود که آیا ادات شرط، بر علّیت منحصره دلالت می‌کنند؟ اگر دلالت کنند، دارای مدلول التزامی خواهند بود و آن مدلول این است که اگر این علّیت منحصره نباشد، معلول هم تحقّق نخواهد داشت و اگر دلالت نکنند چنین مدلولی وجود نخواهد داشت. پس طبق مبنای متأخرین- چه قائلین به مفهوم و چه منکرین آن- بحث در اصل وجود و عدم وجود مدلول التزامی برای جمله است، نه اینکه بحث در حجّت و عدم حجّیت آن باشد، زیرا روشن است که اگر جمله‌ای مدلول التزامی داشت، حتماً حجّت خواهد بود و نمی‌توان حجّیت آن را نفی کرد. بنا بر مبنای قدماء نیز مسئله به‌همین‌صورت است و نزاع، صغروی است. همان‌طور که گفتیم: قدماء به مسأله وضع و اطلاق تمسک نکردند بلکه می‌گفتند:

اگر مولای عاقل مختار ملتفت در مقام انشاء حکم بوده و بگوید: «إن جاءك زید فأكرمه» همین‌که حکم وجوب اکرام را معلّق بر مجیء زید کرده است معلوم می‌شود که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵

مجیء زید در وجوب اکرام مدخلیت داشته است و الّا وجهی نداشت که مولا عبارت «إن جاءك زيدٌ» را بگوید، بلکه از اوّل می‌گفت: «أكرم زيداً». در نتیجه مجیء زید در ارتباط با وجوب اکرام اوست.[۹] در اینجا ممکن است سؤال شود: آیا منکرین از متقدّمین، این مسئله را انکار می‌کنند؟

آیا آنان می‌گویند: قید «إن جاءك زيد» در کلام مولا بیهوده است؟ روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به یک چنین چیزی بشود. پس آیا محلّ نزاع بین قدماء در چیست؟ در پاسخ می‌گوییم: ما این مطلب را قبول داریم، به‌همین‌جهت می‌گوییم: قدماء- چه قائلین به مفهوم، چه منکرین مفهوم- قبول دارند که مجیء زید، دخالت در وجوب اکرام او دارد ولی محلّ نزاع آنان در این است که این مدخلیتی که مجیء زید در وجوب اکرام دارد و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند آیا تا چه حدّی است؟ قائلین به مفهوم می‌گویند: حدّ مدخلیّت، به نحو مدخلیت علیت منحصره است یعنی با تحقّق مجیء زید، وجوب اکرام ثابت است و با نبودن مجیء زید، چنین حکمی هم وجود ندارد. ولی منکرین مفهوم می‌گویند: حدّ مدخلیّت، به نحو مدخلیّت علّیت غیر منحصره است ۱۰] بنابراین اگرچه با بودن مجیء زید، وجوب اکرام ثابت است ولی با نبودن مجیء زید، نمی‌توان وجوب اکرام را نفی کرد زیرا ممکن است وجوب اکرام از طریق علّت دیگری- غیر از مجیء زید- ثابت باشد. در نتیجه بنا بر مبنای قدماء هم- مانند مبنای متأخرین- بحث مفهوم یک بحث صغروی است نه کبروی.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷

بحث اوّل: مفهوم شرط

اشاره

بحث در این است که آیا قضیّه شرطیه دارای مفهوم است؟[۱۱] یعنی آیا در جمله شرطیه، به دنبال قضیه منطوقیه، قضیّه مفهومیه‌ای هم وجود دارد یا نه؟ همان گونه که قبلًا اشاره کردیم نزاع در باب مفهوم، نزاعی صغروی است نه کبروی. یعنی بحث در این است

که- مثلًا- آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ بدیهی است که اگر دارای مفهوم باشد، حجّیت مفهوم هم مانند حجّیت منطوق خواهد بود. نه اینکه پس از ثبوت مفهوم بخواهیم در مورد حجّیت آن بحث کنیم. حال بحث در این است که آیا قضیّه «إن جاءك زيد فأكرمه» مستلزم قضیّه «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» هست یا نه؟ و به عبارت دیگر: آیا قضیّه شرطیه «إن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸

جاءك زيدٌ فأكرمه» یک قضیّه است یا دو قضیّه؟ قائلین به ثبوت مفهوم می‌گویند: این قضیّه- در مقام تحلیل- به دو قضیّه منحل می‌شود ولی یکی اصالت داشته و دیگری تبعیت دارد. امّا منکرین ثبوت مفهوم می‌گویند: این قضیّه، یک قضیّه است و هیچ‌گونه استلزامی در آن وجود ندارد.

نظر قائلین به ثبوت مفهوم

اشاره

قائلین به ثبوت مفهوم در قضیّه شرطیّه، از دو طریق وارد شده‌اند: طریق اوّل، راهی است که قدماء مطرح کرده‌اند و اگر این راه ثابت شود، در مورد سایر قضایای مورد بحث- مثل قضیّه وصفیّه- هم مفید خواهد بود. طریق دوّم، راهی است که متأخرین مطرح کرده‌اند. آنان در ارتباط با هریک از قضایا، راه جداگانه‌ای را ذکر کرده‌اند.

طریق اوّل (طریق قدماء):

آن دسته از قدماء که قائل به مفهومند، می‌گویند: وقتی متکلم عاقل مختار، به عبد می‌گوید: «إن جاءك زيد فأكرمه»، این کلام مانند سایر افعال ارادی صادر از عاقل مختار است. عقلاء می‌گویند: افعال ارادی صادر از عاقل مختار را نمی‌توان حمل بر اشتباه کرد.[۱۲] قدماء می‌گویند: جمله «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» اگرچه به عنوان تکلّم است ولی تکلّم یکی از افعال ارادی صادر از عاقل مختار است و لازمه اراده این است که این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹

جمله از روی توجه و التفات صادر شده و هدف و غرضی را دنبال کند. ولی آیا غرض از این جمله چیست؟ ابتداءً اغراض متعدّدی می‌توان تصور کرد: ۱- مولا بخواهد خودش را امتحان کند، که آیا قدرت بر تکلّم دارد یا نه؟ ۲- مولا بخواهد خودش را امتحان کند، که آیا تکلّم او زبان عربی خوب است یا نه؟ ۳- مولا بخواهد با عبد خودش مزاح کند. این اغراض اگرچه می‌تواند جنبه عقلایی داشته باشد ولی عقلاء اعتنایی به آن ندارند، زیرا عقلاء می‌گویند: هدف از وضع الفاظ، سهولت تفهیم و تفهّم است و الّا اصل تفهیم و تفهّم از راه‌های دیگر- مانند اشاره و ...- نیز امکان‌پذیر است. با توجه به این هدفِ واضع و اینکه مولا در مقام بیان مراد خود، لفظ را به کار برده است، این احتمالات کنار می‌رود. ظاهر این است که وقتی مولا می‌گوید: «إن جاءك زيد فأكرمه»، هم توجه و التفات دارد و هم تکلمش هدف‌دار است یعنی می‌خواهد مقصود باطنی خودش را به عبد بفهماند و آن عبارت از «الزام به اکرام زید هنگام مجیء او» می‌باشد. قدماء می‌گویند: مولایی که دارای این خصوصیات است و از اوّل می‌توانسته قید «مجیء» را

نیاورد، چرا قید «مجیء» را در کلام خود آورده است؟ آیا- با توجه به خصوصیات مولا- می‌توان تصور کرد که این قید، لغو بوده و مدخلیتی در حکم نداشته باشد؟ عقل و عقلاء می‌گویند: این شرط، حتماً با حکم ارتباط دارد و نمی‌شود بین این‌ها هیچ‌گونه ارتباطی وجود نداشته باشد. لذا از آوردن قید، اصل ارتباط بین مجیء زید و وجوب اکرام را استفاده می‌کنیم. مطلب دیگری که در اینجا وجود دارد این است که مولا در مقام تعلیق، تنها قیدی را که متعرّض شده، عبارت از قید «مجیء زید» بوده است، در حالی که می‌توانست قیود دیگر را نیز مطرح کند و مجموع آنها را در ارتباط با جزاء قرار دهد.[۱۳]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰

امّا مولای عاقل مختار و متوجه و ملتفت، تنها چیزی را که مطرح کرده عبارت از «مجیء زید» است و از این مسئله معلوم می‌شود که تنها قید «مجیء زید» در ارتباط با حکم می‌باشد و قیود دیگر، مدخلیتی در حکم ندارند و این مستلزم مفهوم است. یعنی اگر مجیء زید تحقّق پیدا نکند، وجوب اکرام هم وجود نخواهد داشت. همان گونه که در ابتدای بحث اشاره کردیم، این راه در ارتباط با سایر جمل مورد بحث نیز جریان دارد مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم زیداً الجائی»، از آوردن قید «الجائی» و نیاوردن قیود دیگر، معلوم می‌شود که وصف مجیء، تنها خصوصیتی است که در وجوب اکرام زید نقش دارد. در نتیجه اگر مجیء، منتفی شود، وجوب اکرام هم منتفی خواهد بود. بررسی طریق قدماء: به نظر می‌رسد این راه نمی‌تواند مفهوم مورد بحث را ثابت کند زیرا: اولًا:[۱۴] در باب مفهوم مخالف- که عمده محلّ بحث ماست- وقتی می‌گوییم: «مفهوم، عبارت از الانتفاء عند الانتفاء است، یعنی قضیّه مفهومیه، قضیّه‌ای است که در ایجاب و سلب با قضیّه منطوقیه مخالفت دارد. مفهوم «إن جاءك زید فأكرمه» این است که «إن لم یجئك زید فلا یجب إكرامه» یعنی در صورت انتفاء مجیء زید، وجوب اکرام او هم منتفی خواهد شد» آیا کدام وجوب اکرام منتفی می‌شود؟ آیا شخص همان «وجوب اکرام» ی است که در منطوق مورد جعل مولا قرار گرفته است؟ این را کسی نمی‌تواند انکار کند که اگر مولا- حکمی را جعل کرد و در این حکم، موضوعی با خصوصیاتی دخالت داشت، چنانچه ذره‌ای از قیود آن موضوع منتفی شود، حکم مجعول مولا هم منتفی خواهد شد. آنچه را مولا جعل کرده، وجوب اکرام هنگام مجیء

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱

زید است. همان‌طور که اگر زید را برداشته و به جای آن «عَمرو» را بگذاریم، موضوع حکم، تحقّق نداشته و آن حکم نیز منتفی خواهد شد. اگر قید آن را هم برداریم، حکم مجعول مولا منتفی خواهد شد. در باب مفهوم، مسأله انتفاء شخص حکم منطوق مطرح نیست بلکه انتفاء سنخ و مثل حکمی که در قضیّه منطوقیه جعل شده مطرح است. در باب مفهوم موافق هم همین‌طور است. در آیه شریفه (فلا- تقل لهما أُفٍّ)[۱۵] که گفته می‌شود: «مفهوم آن، عدم جواز ضرب و شتم و جرح نسبت به پدر و مادر است» آیا این «عدم جواز» همان «عدم جواز» ی است که در «لا تقل» وجود دارد؟ خیر، موضوع «لا تقل» عبارت از «قول اُفّ» است که در کتاب خدا آمده و از این محدوده هم تجاوز نمی‌کند بلکه این آیه اگر مفهوم موافقی داشته باشد معنایش این است که حکم دیگری مماثل با این نهی و از سنخ این نهی وجود دارد که از راه اولویت استفاده می‌شود. بنابراین همان‌طور که در مفهوم موافق، نزاع در ارتباط با شخص حکم مذکور در منطوق نیست ۱۶]، در باب مفهوم مخالف هم همین مسئله مطرح است. با این تفاوت که در مفهوم موافق، مماثل حکم منطوقی را ثابت می‌کنیم ولی در مفهوم مخالف، مماثل حکم منطوقی را نفی می‌کنیم. به عبارت دیگر: فرق بین این دو، فقط از ناحیه سلب و ایجاب است و الّا آنچه سلب یا اثبات می‌شود، در هر دو عبارت از «حکم مماثل» است. بنابراین مراد از «الانتفاء عند الانتفاء» در مورد مفهوم مخالف، عبارت از انتفاء سنخ حکم موجود در منطوق هنگام انتفاء شخص حکمی است که در منطوق جعل شده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲

در اینجا تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که در جهت مورد بحث ما، فرقی نمی‌کند که دلالت جزاء در جمله شرطیه از طریق هیئت

باشد یا از طریق مادّه. مثلًا اگر جزاء در قضیّه شرطیه دلالت بر وجوب کند، فرقی نیست که این وجوب از طریق هیئت افعل- که دارای معنایی حرفی است- باشد یا از طریق «یجب» و «واجب» و امثال آن باشد.

در جایی که مولا بگوید: «إن جاءك زیدٌ فإكرامه واجبٌ علیك»، وقتی وارد مرحله مفهوم می‌شویم، بحث نمی‌کنیم که آیا هنگام انتفاء مجیء زید، شخص این «فإكرامه واجب علیك»- که مولا جعل کرده- منتفی می‌شود یا نه؟ انتفاء شخص حکم، هنگام انتفاء موضوع یا قید آن، مسأله‌ای است که هم قائلین مفهوم آن را قبول دارند و هم منکرین آن. همه جهاتی که مولا برایش مدخلیت قائل است، در شخص حکم مجعول نقش دارد. بلکه در باب مفهوم، سخن از انتفاء سنخ حکم است. می‌خواهیم ببینیم آیا در صورت انتفاء مجیء زید، قضیّه مفهومیه‌ای که جزای آن نفی وجوبی مماثل با وجوب مذکور در قضیّه منطوقیه باشد، مطرح است یا نه؟ توضیح بیشتر این مسئله را در تنبیهات بحث مفاهیم مطرح خواهیم کرد. ثانیاً: کلام قدماء مورد قبول ماست ولی بحث در این است که آیا دخالت مجیء زید و عدم دخالت شیء دیگر، در کدام حکم است؟ روشن است که این‌ها در شخص حکم مجعول مولا دخالت دارند. در این صورت با توجه به اینکه مفهوم عبارت از انتفاء سنخ حکم است نه انتفاء شخص حکم، نتیجه این می‌شود که دلیل قدماء چیزی را ثابت می‌کند که خارج از نزاع در باب مفهوم است. آنچه در باب مفهوم مورد بحث است انتفاء سنخ وجوبی است که مولا جعل کرده است در حالی که دلیل قدماء اثبات می‌کند که مجیء زید در ارتباط با شخص وجوب اکرام مذکور در کلام مولا نقش دارد و اثبات نمی‌کند که در ارتباط با کلّی وجوب اکرام نقش داشته باشد. شاهدش این است که اگر امروز مولا گفت: «إن جاءك زید فأكرمه» و فردا دستور دیگری صادر کرده و گفت: «إن سلّم علیك زید فأكرمه» هیچ‌گونه تناقضی بین این دو حکم ملاحظه نمی‌شود. در وجوب مجعول اوّل، مجیء زید دخالت داشت و غیر مجیء، هیچ‌گونه مدخلیتی نداشت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳

و در وجوب مجعول دوّم، سلام زید دخالت داشته و غیر سلام، هیچ‌گونه مدخلیتی نداشت. از اینجا می‌فهمیم که حکم مجعول، دارای خصوصیتی است و تمام موضوع و شئون موضوع در شخص این حکم دخالت دارند و اگر ذرّه‌ای از شئون موضوع کم شود، شخص این حکم منتفی خواهد شد. لذا در روایاتِ احکام وضعیّه، ملاحظه می‌شود که روایات مختلفی وجود دارد ولی هیچ‌گونه تعارضی بین آنها وجود ندارد. مثلًا در باب کرّ می‌فرماید: «إذا كان الماء قدر كرّ لا ینجّسه شیء»[۱۷] و در باب جاری می‌فرماید: «الماء الجاری لا ینجّسه شیء»[۱۸] و در باب مطر می‌فرماید: «ماء المطر لا ینجّسه شیء»[۱۹]، بین این‌ها هیچ‌گونه تناقضی مشاهده نمی‌شود. در حالی که اگر معنای «إذا كان الماء قدر كرّ لا ینجّسه شیء» این باشد که در ارتباط با کلّی عدم منجّسیّت، فقط کریّت نقش دارد، پس ماء جاری و ماء مطر و ... نباید نقشی در عدم منجّسیّت داشته باشند. در نتیجه اگر مولا یک روز بگوید: «إن جاءك زید فأكرمه» و روز دیگر بگوید: «إن سلّم علیك زید فأكرمه»، این‌ها دو دستور شخصی مولاست و بین آنها هیچ تعارضی وجود ندارد. ولی این‌ها ربطی به باب مفهوم ندارد. مفهوم، انتفاء سنخ حکم است نه انتفاء شخص حکم و راهی که قدماء مطرح کرده‌اند ما را به سوی انتفاء سنخ حکم هدایت نمی‌کند. راه قدماء می‌گوید: مجیء زید، در شخص حکم مجعول از ناحیه مولا دخالت دارد و غیر مجیء در شخص این دستور نقشی ندارد. ما می‌گوییم: این حرف مورد قبول است ولی نمی‌تواند در ارتباط با مفهوم مورد استفاده قرار گیرد، زیرا انتفاء در باب مفهوم، به سنخ حکم اضافه می‌شود نه به شخص

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴

حکم و راه قدماء نمی‌تواند چنین چیزی را اثبات کند. لذا دلیل قدماء به‌طور کلّی از بین می‌رود.

طریق دوّم (طریق متأخّرین):

اشاره

آن دسته از متأخرین که قائل به مفهومند، برای اثبات مفهوم قضیه شرطیه می‌گویند[۲۰]: ارتباطی که در قضیّه شرطیه بین شرط و جزاء وجود دارد، به نحو علّیت منحصره است. یعنی وقتی مولاـ می‌گوید: «إن جاءك زيد فأكرمه» گویا می‌خواهد بگوید: «علّت منحصره برای وجوب اکرام زید، عبارت از مجیء اوست». خاصیت علّت منحصره این است که با نبودن آن علّت، امکان تحقّق برای معلول وجود نخواهد داشت و «الانتفاء عند الانتفاء» تحقّق پیدا کرده و قضیّه شرطیه دارای مفهوم خواهد بود. ولی آیا این علّیت منحصره از چه طریقی استفاده می‌شود؟ برای دلالت بر این علّیت منحصره راه‌هایی مطرح شده است:

[راه‌هایی برای اثبات علیت منحصره شرط برای جزاء]

راه اوّل (تبادر):

این خاصیت و دلالت، در ارتباط با وضع ادوات شرط است، زیرا آنچه متبادر از ادوات شرط است همان علّیت منحصره است و از اینجا کشف می‌شود که واضع هم ادوات شرط را برای افاده علّیت منحصره وضع کرده است. پس فرقی وجود ندارد بین اینکه مولا بگوید: «إن جاءك زيد فأكرمه» یا بگوید: «العلّة المنحصرة لوجوب إكرام زيد هو مجيئه». تنها فرق بین این دو، از این جهت است که علّیت منحصره در جمله اوّل با حرف و در جمله دوّم با اسم افاده شده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵

بررسی راه اوّل: برای بررسی این راه باید دو مطلب را به هم ضمیمه کنیم: مطلب اوّل: با قطع نظر از ما نحن فیه، باید ببینیم آیا علّیت منحصره در چه جایی می‌تواند تحقّق داشته باشد؟ برای تحقّق علّیت منحصره شش خصوصیت معتبر است که اگر حتی یکی از آنها وجود نداشته باشد، علّیت منحصره نمی‌تواند تحقّق داشته باشد: ۱- ارتباط و سنخیّت بین علّت و معلول- که در ما نحن فیه به «شرط و جزاء» تعبیر می‌کنیم-. اگر بین شرط و جزاء هیچ ارتباط و سنخیتی وجود نداشته باشد، معنا ندارد که علّیت- آن‌هم علّیت منحصره- تحقّق پیدا کند. ۲- ارتباط بین شرط و جزاء، به نحو لزوم باشد. مقصود از لزوم، ارتباطی است که قابل انفکاك نباشد. زیرا ممکن است دو چیز دارای ارتباط باشند ولی ارتباط آنها به نحو مقارنت باشد به‌گونه‌ای که در بعضی از مقاطع زمانی بین آنها انفکاك پیدا شود. ۳- علاوه بر ارتباط لزومی، باید مسأله ترتّب و طولیّت هم در کار باشد. در باب علّت و معلول، حتی اگر علّیت منحصره هم وجود نداشته باشد، مسأله ترتّب و طولیت مطرح است، البته مراد ترتّب زمانی نیست بلکه مراد ترتّب رتبی است یعنی رتبه علّت، مقدّم بر رتبه معلول است. گاهی ممکن است بین دو شیء ارتباط لزومی وجود داشته باشد ولی مسأله علّیت و ترتّب وجود نداشته باشد، مثلًا بین زوجیّت و اربعه ارتباط لزومی وجود دارد ولی علّیت و ترتّب در کار نیست. ۴- ترتّب و طولیّت، از ناحیه علّت باشد. یعنی همان‌طور که علّت، مقدّم بر معلول است، شرط هم مقدّم بر جزاء باشد و اگر در جایی جزاء تقدّم بر شرط داشت، کفایت نمی‌کند. به عبارت دیگر: همان‌طور که معلول، مترتب بر علّت است، جزاء هم مترتب بر شرط باشد و اگر جایی شرط مترتب بر جزاء باشد کفایت نمی‌کند. ۵- علّت، زمانی اتصاف به انحصار پیدا می‌کند که قبل از انحصار، اتصاف به تمامیت و استقلال داشته باشد. یعنی ابتدا باید علّت، علّت تامّه باشد و پس از آن نوبت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶

به انحصار و عدم انحصار می‌رسد. توضیح: اجزاء علّت تامّه- که هرکدام به عنوان علّت ناقصه مطرحند- قبل از آنکه عنوان علّت تامه پیدا کنند، همه خصوصیات چهارگانه‌ای که مطرح کردیم، دارا می‌باشند. امّا در عین حال اگر علتی بخواهد به عنوان علّت

منحصـره باشـد، باید اوّل به عنوان علّت تامّه مطرح باشد تا پس از آن بتواند مسأله انحصار و عدم انحصار مطرح شود. به بیان دیگر: علّتی که به عنوان مقسم برای منحصره و غیر منحصره قرار داده می‌شود، عبارت از علّت تامّه است نه اینکه اعم از تامّه و ناقصه باشد.
۶- علّت منحصره در جایی مطرح است که علاوه بر تمامیت، واحد هم باشد.
بنابراین اگر چیزی دارای دو علّت تامّه باشـد، نمی‌توان در مورد آنها علّیت منحصـره را مطرح کرد. همان گونه که در مورد حرارت ملاحظه می‌کنیم، هم شمس علّیت تامه برای آن دارد و هم نار. مطلب دوّم: درست است که قضیّه شرطیه گاهی در مواردی استعمال می‌شود که شـرطش به عنوان علّت منحصره برای جزاء است. ولی در عین حال مواردی را مشاهده می‌کنیم که قضیّه شرطیه استعمال شـده ولی شـرط آن، علّیت تـامه دارد بـدون اینکه عنـوان انحصـار در کـار باشـد. مثلًا اگر گفته شود: «إذا طلعت الشـمس فـالحرارة موجودة» و «إذا تحقّقت النار فالحرارة موجودة»، بدون شک چنین استعمالی استعمال حقیقی خواهد بود و هیچ‌گونه تجوّز و تسامحی در آن وجود نخواهد داشت. این گونه نیست که دایره اسـتعمال حقیقی، محدود به جایی باشد که علّت منحصـره در کار است. حتی اگر علّیت تامه هم وجود نداشته باشد بلکه مسئله به نحو علّیت ناقصه مطرح باشد باز هم استعمال ادات شرط، استعمال حقیقی است. مثل اینکه گفته شود: «اگر آتش تحقّق پیـدا کند، احراق حاصل می‌شود»، این اسـتعمال هم حقیقی است. با وجود اینکه آتش، علّت تـامه برای احراق نیست بلکه مسأله محـاذات و عـدم رطوبت هم در تشـکیل علّت تـامه دخـالت دارنـد. و حتی اگر علّیت ناقصه هم وجود نداشته باشد، ترتبی هم تحقّق نداشته باشد-
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷
مثل «إذا تحقّقت الأربعة تحقّقت الزوجیّة»- باز هم اسـتعمال ادات شرط، استعمال حقیقی است. در حالی که هیچ‌گونه علّیت و ترتّبی در کـار نیست. بلکه تنهـا یـک ملازـمه‌ای بین زوجیّت و اربعه تحقّق دارد. مرحوم آخونـد در همین‌جـا توقف کرده‌انـد، یعنی ایشان می‌فرماینـد: «در قضایای شـرطیه، ملازمه بین شـرط و جزاء حتماً باید وجود داشـته باشد». ولی ما از این مرحله هم پائین‌تر می‌رویم و جـایی را فرض می‌کنیـم که هیـچ ملازـمه‌ای بین شـرط و جزاء وجـود نـدارد ولی در عین حـال قضـیّه شـرطیه- بـدون هیـچ تجـوّز و تسامحی- اسـتعمال می‌شود. مثل اینکه گفته شود: «اگر فلان مسئول مملکتی به مسافرت برود، محافظین او را همراهی می‌کنند». در حالی که بین مسافرت و وجود محافظ، فقط یک ارتباط برقرار است بدون اینکه این ارتباط به حد لزوم برسد. بنابراین ما از راه تبادر نمی‌توانیم علّیت منحصره را ثابت کنیم.

راه دوّم (انصراف):

این راه می‌گوید: ما قبول داریم که ادات شـرط برای افاده علّیت منحصره وضع نشده و تنها برای افاده مطلق ارتباط بین شرط و جزاء وضع شده‌اند ولی از راه انصـراف می‌توانیم علّیت منحصره را استفاده کنیم، زیرا قضیّه شرطیه وقتی به‌طور مطلق باشد و قرینه‌ای برای تعیین نوع ارتباط موجود در آن وجود نداشـته باشـد، به کامل‌ترین مراتب ارتباط، انصـراف پیـدا می‌کنـد و آن ارتباطی است که در علّیت منحصـره وجود دارد. بررسـی راه دوّم: معنـای انصـراف لفـظ به یـک معنا، این است که ذهن انسان به مجرّد شـنیدن آن لفظ، منتقل به آن معنا شود. روشن است که منشأ انصـراف، چیزی جز کثرت اسـتعمال نخواهد بود. کثرت استعمال، سبب می‌شود که بین لفظ و معنا انس پیدا شده و هنگام اطلاق لفظ، همان معنا به ذهن انسان بیاید. امّا امور دیگر، مانند کمال یا نقص و امثال
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸
این‌ها نقشـی در مسئله ندارد. همان‌طور که کمال عالم نسبت به جاهل سـبب نمی‌شود که کلمه «انسان» انصـراف به عالم پیدا کند. همچنین قوّت نور قوی سبب انصراف «نور» به نور قوی نمی‌شود. ضعف و قوّت، کمال و نقص و امثال این‌ها هیچ ربطی به انصراف ندارد. انصراف، فقط در ارتباط با کثرت استعمال است و کسی نمی‌تواند ادّعا کند که در قضایای شرطیه، کثرت استعمال در ارتباط

با علّیت منحصره است. اتفاقاً استعمال قضایای شرطیه در مورد علّیت منحصره بسیار نادر است و اکثر موارد آن در ارتباط با مطلق علّت یا علّت ناقصه یا ارتباطِ به نحو لزوم و امثال این‌هاست. پس انصراف هم نمی‌تواند علّیت منحصره را درست کند. مرحوم آخوند در اینجا می‌فرماید: «ارتباطی که در علّیت منحصره بین علّت و معلول وجود دارد، بیش از ارتباطی است که در غیر علّیت منحصره وجود دارد».[۲۱] ما در پاسخ به مرحوم آخوند می‌گوییم: این حرف قابل قبول نیست. اگر معلولی دارای یک علّت منحصره باشد و معلول دیگر دو علّت تامّه داشته باشد، این‌گونه نیست که ارتباط بین معلول دوّم با علّت‌هایش، ضعیف‌تر از ارتباط بین معلول اوّل با علّت منحصره‌اش باشد. هیچ فرقی بین علّت منحصره و علّت غیر منحصره- از نظر نفس ارتباط- وجود ندارد. بنابراین راه انصراف هم از نظر صغری و هم از نظر کبری مخدوش است.

راه سوّم (اطلاق ادات شرط و جریان مقدّمات حکمت در مورد آن):

این راه می‌گوید: ما قبول می‌کنیم که ادات شرط برای علّیت منحصره وضع نشده‌اند و انصرافی هم در کار نیست بلکه برای افاده مطلق ارتباط وضع شده‌اند ولی وقتی مولا این‌ها را استعمال کرده و در مقام بیان هم هست، معنای «در مقام بیان بودن» این است که می‌خواهد نوع ارتباط را هم بیان کند، ولی ملاحظه می‌کنیم در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹

کلام او نه نوع ارتباط بیان شده و نه قرینه‌ای ذکر کرده و نه قدر متیقنی در مقام تخاطب وجود دارد. در اینجا مقدّمات حکمت اقتضاء می‌کند که ما کلام متکلّم را بر کامل‌ترین مرتبه ارتباط حمل کنیم و آن عبارت از علّیت منحصره است. زیرا بیان علّیت منحصره- به لحاظ اکمل بودنش نسبت به مراتب ارتباط- نیازی به مئونه زایده ندارد. به خلاف ارتباطهای پایین‌تر. قائل سپس ما نحن فیه را به مسأله اوامر تشبیه کرده می‌گوید: اگر دلیلی بر وجوب وضو قائم شود و ما ندانیم که آیا وجوب وضو نفسی است یا غیری و مقدّمی است؟ مرحوم آخوند می‌فرمود: در دوران بین نفسیّت و غیریّت، لازمه اطلاق و مقدّمات حکمت این است که بر وجوب نفسی حمل کنیم، زیرا در واجب نفسی، مئونه زایدی لازم نیست و جمله «الوضوء واجب» کفایت می‌کند ولی در واجب غیری، مئونه زایدی لازم است یعنی باید بگوید: «الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة». قائل می‌گوید: عین همین حرف را در ما نحن فیه پیاده کرده می‌گوییم: درست است که ادات شرط برای مطلق ارتباط وضع شده‌اند- همان‌طور که کلمه «واجب» برای مطلق وجوب وضع شده است- ولی در جایی که مقدّمات حکمت جریان پیدا کند، که مهم‌ترین آنها این است که مولا ـ در مقام بیان باشد، ولی با وجود این، هیچ خصوصیتی را مطرح نکرده است، لازمه مقدّمات حکمت این است که کلام مولا را بر جایی حمل کنیم که مئونه زایده لازم ندارد و در اینجا علّت منحصره نیازی به مئونه زایده ندارد. پاسخ مرحوم آخوند از راه سوّم: مرحوم آخوند که در بحث واجب نفسی و واجب غیری آن مطلب را پذیرفته‌اند در مقام جواب از این قائل درصدد فرق گذاشتن بین ما نحن فیه و مسأله واجب نفسی و واجب غیری بر آمده می‌فرماید: این‌گونه نیست که مسأله علّیت منحصره نیاز به مئونه زایده نداشته باشد. حتی اگر عنوان علّیت هم زاید بر ارتباط مطرح شود مکلّف می‌تواند از مولا سؤال کند که شما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰

علّیت منحصره را اراده کردید یا علّیت غیر منحصره را؟ همان‌طور که علیّت غیر منحصره نیاز به مئونه زایده دارد، علیّت منحصره هم نیاز به مئونه زایده دارد. این مسئله مانند انسان عالم و انسان جاهل است. این‌طور نیست که اگر کلمه «انسان» گفته شود، در افاده قید علم نیازی به مئونه زایده نداشته باشد. بلکه مخاطب می‌تواند سؤال کند که آیا مقصود شما از انسان، انسان عالم است یا انسان جاهل، با وجود این که بین انسان عالم و انسان جاهل فرق وجود دارد ولی در جهت نیاز یا عدم نیاز به مئونه زایده فرقی بین آن دو وجود ندارد.[۲۲] پاسخ ما از راه سوّم: ما اصل مقیس علیه را قبول نکردیم و در بحث واجب نفسی و واجب غیری گفتیم: این

فرمایش مرحوم آخوند، امر غیر معقولی است، زیرا نفسیّت و غیریّت، دو قسم واجب و به عنوان قسیم یکدیگر می‌باشند، در این صورت چگونه ممکن است مقسم به عنوان یکی از دو قسم باشد. مقسم در صورتی عنوان قسم پیدا می‌کند که همراه با خصوصیت زایدی باشد. ما نمی‌توانیم بگوییم: «الإنسان إمّا إنسان و إمّا جاهل». پس وقتی گفته می‌شود: «الواجب إمّا نفسی و إمّا غیری» معنایش این است که نفسیت عبارت از واجب به ضمیمه خصوصیت دیگر است و غیریت هم عبارت از واجب به ضمیمه خصوصیت دیگر است و نمی‌شود نفسیت، عین همان مقسم- یعنی «الواجب»- باشد. در این صورت وقتی مولاـ می‌گوید: «الوضوء واجب» شما خصوصیت نفسیّت را از کجا استفاده می‌کنید؟ در اینجا هم خطاب به کسی که می‌خواهد از راه مقدّمات حکمت علّیت منحصره را استفاده کند می‌گوییم: شما که قبول کردید ادات شرط برای مطلق ارتباط وضع شده‌اند و انصرافی هم در کار نیست، چگونه می‌توانید مطلق ارتباط را روی یک قسم از آن- که عبارت از علّیت منحصره است- پیاده کنید؟ در حالی که علّیت منحصره

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱

نمی‌تواند عبارت از مطلق ارتباط باشد بلکه علّیت منحصره عبارت از ارتباط به ضمیمه خصوصیت زایده است و فرض این است که در کلام متکلّم هیچ اشاره‌ای به آن خصوصیت زایده نشده است. بنابراین راه سوّم هم نمی‌تواند راه درستی باشد.

راه چهارم (اطلاق شرط و جریان مقدّمات حکمت در مورد آن):

سه راه قبلی در ارتباط با ادات شرط بود ولی این راه، کاری به ادات شرط ندارد بلکه محور بحث را عبارت از خود شرط در قضیّه شرطیه قرار داده است. مستدل می‌گوید: ما از راه اطلاق و مقدّمات حکمت استفاده می‌کنیم که شرطیت «مجیء زید» و مدخلیت آن در وجوب اکرام، به نحو علّیت منحصره است. مستدلّ برای اثبات مدّعای خود، ابتدا مقدّمه زیر را مطرح می‌کند: ما از خارج می‌دانیم که اگر چیزی دارای دو علّت تامّه باشد، هرکدام از این دو علّت که قبل از دیگری تحقّق پیدا کند، معلول هم تحقّق پیدا کرده و علّت دوّم نمی‌تواند نقشی در ارتباط با معلول داشته باشد و اگر هر دو با هم تحقّق پیدا کنند، معلول، به مجموع دو علّت ارتباط پیدا می‌کند و گویا هر دو علّت به همدیگر ضمیمه شده و در حصول معلول تأثیر گذاشته‌اند. امّا در علّت منحصره هیچ‌یک از این حرف‌ها نمی‌تواند مطرح شود. آنجا دیگر تقدّم و تأخر و تقارن متصوّر نیست. فرض این است که معلول دارای علّت واحده منحصره است. در نتیجه اگر چیزی به عنوان علّت منحصره باشد، کمال ارتباط را با معلول خواهد داشت به‌گونه‌ای که وقتی علّت منحصره، وجود پیدا کرد، معلول هم وجود پیدا کند و وقتی علّت منحصره وجود پیدا نکرد، معلول هم تحقّق پیدا نمی‌کند. مستدلّ پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوید: وقتی مولا گفت: «إن جاءک زید فأکرمه» و مقدّمات حکمت هم تحقّق پیدا کرد- که مهم‌ترین آنها این بود که مولا در مقام بیان است- ما استفاده می‌کنیم که بین مجیء زید و وجوب اکرام، در همه حالات،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲

ارتباط وجود دارد- خواه علّت دیگری قبل از مجیء یا مقارن با آن وجود داشته باشد یا نه- و استفاده یک چنین ارتباطی از را اطلاق، تنها با وجود علّیت منحصره امکان دارد.

زیرا اگر مجیء زید به عنوان علّت منحصره برای وجوب اکرام باشد، این ارتباط و علاقه دائمی بین مجیء زید و وجوب اکرام تحقّق خواهد داشت. ولی اگر چیز دیگری- غیر از مجیء زید- بتواند در وجوب اکرام نقش داشته باشد، یعنی وجوب اکرام دارای دو علّت تامّه باشد، باید خصوصیاتی که در مورد دو علّت بود در اینجا هم پیاده کنیم. یکی از خصوصیات این است که بگوییم: مجیء زید در صورتی در وجوب اکرام نقش دارد که مسبوق به علّت دیگر یا مقارن با علّت دیگر نباشد. زیرا اگر مسبوق به علّت دیگر بود، نمی‌تواند نقشی در وجوب اکرام داشته باشد و اگر مقارن با علّت دیگر بود، مجموع دو علّت به عنوان مؤثر در وجوب اکرام خواهند بود. در نتیجه این راه هم- مانند راه سوّم- از طریق اطلاق و مقدمات حکمت است. با این تفاوت که مجرای اطلاق و

مقدمات حکمت در راه سوّم، خود ادات شرط بود ولی در این راه عبارت از شرط در جمله شرطیه است. پاسخ مرحوم آخوند از راه چهارم: ایشان گویا نتوانسته است جوابی کبروی و اساسی مطرح کند، به‌همین‌جهت درصدد منع صغری بر آمده و می‌فرماید: أوّلًا: ممکن است ما ادعا کنیم که چنین اطلاق و مقدمات حکمتی وجود ندارد. ثانیاً: برفرض که در موارد نادری هم یک چنین اطلاقی وجود داشته باشد، نمی‌تواند مفید باشد، زیرا قائل به مفهوم در قضیّه شرطیه نمی‌خواهد بگوید: قضیّه شرطیه در بعضی از موارد مفهوم دارد، بلکه او می‌خواهد مفهوم را در همه موارد ثابت کند.[۲۳]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳

پاسخ ما از راه چهارم: به نظر ما همان جوابی که در ارتباط با راه قدماء مطرح کردیم، در اینجا نیز جریان دارد. بلکه این راه به همان راه قدماء برگشت می کند. قدماء می گفتند: «اگر مولای عاقلِ مختارِ متوجه، قیدی را در کلامش بیاورد و جزء موضوع قرار دهد معنایش این است که این قید، مدخلیت در حکم دارد یعنی اگر قید کنار رود، حکم هم کنار می‌رود». راه چهارم هم شبیه همین حرف را می گوید. حاصل جوابی که ما در آنجا مطرح کردیم این بود که مفهوم عبارت از این نیست که شخص حکم مذکور در کلام مولا، با نبودن مجیء منتفی شود. این مسأله‌ای نیست که کسی بتواند آن را انکار کند، زیرا هر جزئی و قیدی که از موضوع کم شود، شخص حکم منتفی می‌شود. بلکه در باب مفهوم، مسئله این است که اگر مجیء زید منتفی شد، وجوب اکرام- به‌طور کلّی- از بین می‌رود. در ما نحن فیه نیز می گوییم: برفرض که شما از راه اطلاق و مقدّمات حکمت مسأله علّیت منحصره را برای مجیء زید ثابت کنید. امّا علّیت منحصره، معلولش عبارت از شخص حکمی است که مولا جعل کرده است. با انتفاء علّت منحصره، شخص حکم مجعول مولا- منتفی می‌شود. ولی در باب مفهوم، انتفاء شخص حکم مطرح نیست بلکه انتفاء نوع و سنخ حکم- یعنی کلّی وجوب اکرام- مطرح است. پس این دلیل نمی‌تواند با مدّعا تطبیق کند. مدّعای شما این است که هنگام انتفاء مجیء، وجوب اکرام هم به‌طور کلّی منتفی خواهد شد. خواه عنوان دیگری- مثل سلام، ضیافت، احسان و ...- وجود داشته باشد یا عنوان دیگری در کار نباشد. امّا دلیلی که شما اقامه کردید، می گوید: مقتضای اطلاق «إن جاءك زید فأكرمه» در ارتباط با مجیء زید، این است که مجیء زید علّت منحصره برای جزاء است. یعنی معلول آن عبارت از جزاء است و جزاء هم عبارت از شخص حکمی است که مولا در جمله «إن جاءك زید فأكرمه» جعل کرده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴

در نتیجه ما علّیت منحصره را در ارتباط با شرط می‌پذیریم و فرض می کنیم که این علّیت منحصره در همه یا اکثر موارد وجود دارد ولی در عین حال نمی‌تواند مفهومی را که مورد بحث ماست اثبات کند.

راه پنجم (اطلاق شرط و جریان مقدّمات حکمت در مورد آن به بیان دیگر):

در باب هیئت افعل، اگر اصل وجوب را استفاده کردیم ولی نتوانستیم بدست آوریم که آیا وجوب به نحو وجوب تعیینی است یا به نحو وجوب تخییری، مرحوم آخوند می‌فرمود: ما از راه اطلاق و مقدّمات حکمت می‌توانیم وجوب تعیینی را استفاده کنیم، زیرا بیان واجب تعیینی نیاز به مئونه زایده ندارد. همین که بگویند: «الصلاة واجبة»، در بیان وجوب تعیینی کفایت می کند. امّا در واجبات تخییری این گونه نیست. در مورد کفاره افطار عمدی در ماه رمضان نمی‌توان گفت: «صیام ستین یوماً واجب» بلکه باید از کلمه «أو» و امثال آن استفاده کرده و مسأله تخییر را مطرح کنیم. مستدلّ می گوید: نظیر همین مطلب را در مورد قضیّه شرطیه پیاده می کنیم و می گوییم: وقتی مولای آمر گفته: «إن جاءك زید فأكرمه» و مجیء زید را علّت برای وجوب اکرام قرار داده، در اینجا مردّد می‌شویم که آیا مجیء زید به عنوان علّت منحصره برای وجوب اکرام است یا اینکه علّت منحصره نیست و امور دیگری- مانند سلام و بخشش و ...- هم در وجوب اکرام نقش دارند؟ در این صورت می گوییم: اگر مجیء زید، علّت منحصره باشد، لازم

نیست که مولاـ غیر از «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» مطلب دیگری بگوید. امّا اگر مجیء زید علّت منحصره نباشد و امور دیگری هم بتوانند در وجوب اکرام نقش داشته باشند، باید مولا آن امور را نیز مطرح کند و مثلًا بگوید:

«إن جاءك زيد أو سلّم عليك فأكرمه» و چون بیان دیگری غیر از «إن جاءك زيد فأكرمه» از ناحیه مولا به ما نرسیده، مقتضای اطلاق شرط این است که مجیء زید به عنوان علّت منحصره باشد. پاسخ راه پنجم: در بحث واجب تعیینی و واجب تخییری، ما در این مطلب مناقشه کردیم بلکه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵

ادّعای عدم معقولیت کرده و گفتیم: واجب تعیینی، قسمی از اقسام مطلق وجوب است و همان‌طور که واجب تخییری عبارت از «مقسم با خصوصیتی زایده» است، واجب تعیینی هم عبارت از «مقسم با خصوصیتی زایده» است و نمی‌شود یکی از اقسام، عین همان مقسم باشد. تذکر این نکته لازم است که مسأله عینیت غیر از مسأله اتحاد است و بحث ما در عینیت است نه در اتحاد و الّا مقسم، همیشه متحد با اقسام خود می‌باشد. مقسم، هم با واجب تعیینی اتّحاد دارد و هم با واجب تخییری، و این گونه نیست که اتّحاد آن با واجب تعیینی بیش از اتحادش با واجب تخییری باشد ولی مقسم، نمی‌تواند عین اقسام خود باشد. بنابراین مقتضای اطلاق هیئت افعل، حمل بر مطلق وجوب است، پس خصوصیت زایده- که در وجوب تعیینی مطرح است- را از کجا استفاده می‌کنید؟ نه کلام دلالت بر آن کرده و نه قرینه‌ای بر آن قائم شده است. از نظر خصوصیت زایده، فرقی بین واجب تعیینی و واجب تخییری وجود ندارد. لذا ما اصل مقیس علیه را نمی‌پذیریم. امّا مرحوم آخوند که مسئله را در مقیس علیه پذیرفته، اینجا سعی کرده است که بین ما نحن فیه و مسأله دوران بین واجب تعیینی و واجب تخییری فرق قائل شود. ایشان می‌فرماید: وجوب تعیینی و وجوب تخییری دو نوع از واجب بودند، یعنی هرکدام دارای فصل ممیّزی بودند و بین آنها مغایرت وجود دارد. امّا در ما نحن فیه، علّیت منحصره و علّیت غیر منحصره به عنوان دو نوع از علّیت نیستند و بین آنها اختلاف ماهوی وجود ندارد، زیرا انحصار و عدم انحصار، در ارتباط با شیء دیگری غیر از مجیء زید- مثل سلام او- است. اگر سلام زید هم در وجوب اکرام تأثیر داشته باشد، مجیء زید، علّت منحصره نخواهد بود، امّا اگر تأثیر نداشته باشد، مجیء زید، علّت منحصره خواهد بود. پس خواه مجیء زید علّت منحصره باشد یا علّت منحصره نباشد، ارتباط مجیء زید با وجوب اکرام فرقی نمی‌کند. این سلام زید است که می‌تواند در وجوب اکرام نقش داشته باشد یا نقش نداشته باشد. ولی اگر سلام زید نقشی در وجوب

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶

اکرام داشت، علّیت مجیء زید صورت دیگری- غیر از صورتی که در مورد عدم نقش سلام زید در وجوب اکرام وجود داشت- پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر: انحصار و عدم انحصار را باید در ارتباط با تأثیر سلام زید و عدم تأثیر آن ملاحظه کرد، نه در ارتباط با مجیء زید، زیرا مجیء زید در وجوب اکرام تأثیر دارد خواه سلام زید هم تأثیر داشته باشد یا نه. انحصار و عدم انحصار، علّیت را عوض نمی‌کند. لذا ما نمی‌توانیم علّت را به دو نوع منحصره و غیر منحصره تقسیم کنیم و تعبیر «العلّة إمّا منحصرة و إمّا غير منحصرة» غیر از تعبیر «الواجب إمّا تعييني و إمّا تخييري» می‌باشد. در واجب تعیینی و واجب تخییری دو نوع در کار است، در حالی که در انحصار و عدم انحصار دو نوع مطرح نیست. انحصار و عدم انحصار مربوط به مؤثریت و عدم مؤثریت امر دیگر- یعنی سلام زید- است. حتّی اگر کسی بگوید:[۲۴] علّیت منحصره و علّیت غیر منحصره به عنوان دو نوع نیستند ولی به نحو کلّی مشكّك دارای مراتب مختلف هستند و علّیت منحصره، اکمل از علّیت غیر منحصره است. مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: مسأله اکملیّت در کار نیست، زیرا این‌گونه نیست که اگر مجیء زید، علّت منحصره برای وجوب اکرام شد، ارتباطش با وجوب اکرام قوی‌تر و کامل‌تر از جایی باشد که مجیء زید علّت منحصره نیست و به تعبیر دیگر:

وحدت علّت، به معنای قوت آن نیست که اگر معلولی دارای یک علّت باشد، ارتباطش با علّت بیش از جایی باشد که معلول دارای

دو علّت است.[۲۵] ملاحظه می‌شود که مرحوم آخونـد برای اثبات فرق بین ما نحن فیه و مسأله واجب تخییری و واجب تعیینی، خود را به زحمت انـداخته است ولی مـا چون اصل مقیس علیه را نپـذیرفتیم، نیازی به فرق گذاشـتن بین این دو نمی‌بینیم و برفرض که ما نحن فیه با آنجا فرق نداشته باشد، قبول نداریم که لازمه اطلاق شرط، علّیت منحصره

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷

شرط برای جزاء باشـد، همان‌طور که در آنجا قبول نـداشتیم که اطلاق، حمل بر واجب تعیینی بشود. علاوه بر این ما در ضـمن بحث از راه چهارم گفتیم: «برفرض که علّیت منحصره هم ثابت شود، نمی‌تواند هدف اصلی در باب مفهوم را افاده کند».

راه ششم (اطلاق جزاء و جریان مقدّمات حکمت در مورد آن):

این راه مبتنی بر دو مقـدّمه است: مقـدّمه اوّل: مجعولات شرعیّه، تنها عبارتنـد از احکام تکلیفیه. و بعضـی از احکام وضـعیّه که شبیه احکام تکلیفیه هسـتند- مثل طهارت و نجاست- را نیز می‌توانیم مجعول شرعی بدانیم. امّا احکام وضعیّه‌ای- مثل سببیّت و شرطیت و ...- از دایره مجعول شـرعی بیرون هسـتند. یعنی شارع نمی‌تواند سـببیّت شـرعیّه یا شـرطیت شـرعیّه و .... را جعل کند. بنابراین کسی تصور نکند که شارع یا مولای جاعل در قضـیّه شـرطیه «إن جاءك زیدٌ فأكرمه»، شرط را به عنوان سبب برای جزاء جعل کرده است. خیر، سـببیّت و شـرطیت و سایر احکام وضـعیّه از دایره جعل شـرعی خارجند.[۲۶] مقـدّمه دوّم: مجرای تمسک به اطلاق و مقـدّمات حکمت، عبـارت از مجعولات شـرعی است. امّا اگر چیزی از دایره جعل شـرعی خارج بود، عنوان اطلاق از طریق مقـدّمات حکمت نمی‌توانـد در مورد آن جریان پیدا کند. و در قضـیه شـرطیه آنچه به عنوان مجعول شـرعی است عبارت از جزاء- یعنی وجوب اکرام زید، که حکم تکلیفی است- می‌باشد و اطلاق می‌تواند در مورد آن جریان پیدا کند، به این گونه که بگوییم:

شـارع برای این حکم خودش- یعنی وجوب اکرام- تنها یک قیـد را مورد نظر قرار داده و آن مجیء زیـد است. در این صورت اگر مولاـ در مقام بیان بوده و مقـدّمات حکمت جریان داشـته باشـد، نتیجه این می‌شود که هنگام تحقّق مجیء زیـد، وجوب اکرام تحقق پیدا خواهد کرد. خواه علّت دیگری- غیر از مجیء- در کار باشد یا نه. به عبارت دیگر:

معنای اطلاق جزاء این است که وجوب اکرام، معلولِ یک علّت منحصره است که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸

عبارت از مجیء زیـد می‌باشد. ولی در اینجا علّیت منحصـره از ناحیه اطلاق جزاء اسـتفاده می‌شود نه از ناحیه اطلاق شـرط یا اطلاق ادات شـرط، زیرا شـرط یا ادات شـرط به عنوان مجعول شـرعی نیستند که بتوانیم اطلاق را در مورد آنها پیاده کنیم. در کلام مرحوم آخونـد اشاره‌ای به این راه نشـده است. پاسـخ راه شـشم: به نظر ما این راه هم درست نیست، زیرا: اوّلًا: دو مبنایی که در اینجا مطرح شدنـد، مـورد قبول نمی‌باشـند. مـا در بـاب احکـام وضـعیّه (در بحث استصـحاب) خواهیم گفت که احکـام وضـعیّه قابـل جعل‌انـد، به‌همین‌جهت مانعی ندارد که ما ملتزم شویم شارع در قضـیّه شـرطیه جعل سـببیّت می‌کند بین شـرط و جزاء، به این معنا که شـرط به عنوان سبب برای جزاء باشـد و نیز مجرای اطلاق لازم نیست خودش مجعول شـرعی باشـد بلکه اگر در ارتباط با مجعول شـرعی هم باشـد کفـایت می‌کنـد. در «أعتـق رقبـۀ» سه چیز مطرح است. حکـم (یعنی وجـوب) متعلَّق حکـم (یعنی عتق) و مضـاف الیه این متعلِّق (یعنی رقبـۀ). ارتبـاط رقبه با حکم، ارتباط با واسطه است. آنچه بـدون واسـطه با حکم ارتباط دارد، عتق رقبه است نه نفس رقبه، در حـالی که نه خـود رقبه مجعول شـرعی است و نه عتق رقبه. مجعول شـرعی عبـارت از وجوب عتق رقبه است. تکلیف را شـارع جعل کرده ولی متعلّق تکلیف عبارت از فعل مکلّف- که یک واقعیت تکوینیه است- می‌باشد.

همان‌طور که خود رقبه هم یک واقعیت تکوینیه است. در این صورت ما از مستدلّ سؤال می‌کنیم: آیا مجرای اطلاق در «أعتق رقبۀ» چیست؟ روشن است که مجرای اطلـاق نمی‌توانـد چیزی جز «رقبه» باشـد. پس آنچه مسـتدل گفته که «مجرای اطلاق بایـد مسـتقیماً

مجعول شرعی باشد» درست نیست.

بله، اگر «رقبه» موضوع برای حکم واقع نمی‌شد جا برای اطلاق مقدّمات حکمت وجود نداشت ولی این بدان معنا نیست که اگر «رقبه» با حکم سروکار پیدا کرد، باز هم إطلاق

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹

در آن جریان پیدا نمی‌کند. «رقبه» وقتی با یک واسطه با حکم ارتباط پیدا کند، اگرچه ارتباطش ضعیف است ولی همین مقدار برای پیاده شدن اطلاق در آن کافی است. پس این چه حرفی است که ما بگوییم: «مجرای اطلاق عبارت از مجعول شرعی است و ذرّه‌ای از آن تجاوز نمی‌کند. لذا همان‌طور که در «رقبهٔ» از «أعتق رقبهٔ» اطلاق را پیاده می‌کنیم چه مانعی دارد که در «جاء» از «إن جاءک زید ...» نیز اطلاق را پیاده کنیم؟

بالاخره این «جاء» مرتبط با حکم است. ثانیاً: برفرض که دو مبنای مستدل را بپذیریم، باز هم مدّعی هستیم که این استدلال باطل است، زیرا همان‌طور که در بحث مطلق و مقیّد خواهیم گفت، معنای اطلاق با معنای عموم فرق دارد.[۲۷] عموم و اطلاق، دو مطلب متغایر هستند به این کیفیت که در باب عموم، حکم و دلیل، ناظر به افراد و خصوصیات است. «أکرم کلّ عالم» به جمیع افرادی که اتصاف به این عنوان دارند اشاره می‌کند. خود لفظ «کلّ»، برای دلالت بر عموم وضع شده است، اگرچه دلالت آن اجمالی باشد. در مفاد «أکرم کلّ عالم» این عمومیت وجود دارد، یعنی خواه این عالم، عرب باشد یا عجم باشد، سفید باشد یا سیاه باشد و ... اکرام او واجب است. ولی در باب مطلق این‌گونه نیست. معنای اطلاق در «أعتق رقبهٔ» این است که اگر مولا ـ در مقام بیان باشد و سایر مقدّمات حکمت تحقّق داشته باشد، ما می‌فهمیم که تمام الموضوع برای این حکم، عبارت از طبیعت «رقبه» است و روشن است که طبیعت رقبه، هم بر رقبه مؤمنه صدق می‌کند و هم بر رقبه کافره. امّا نه به این معنا که کلمه «رقبه» به عنوان مرآت برای «رقبه مؤمنه» و «رقبه کافره» باشد بلکه «رقبه» برای ماهیت، وضع شده است و لفظی که برای ماهیت وضع شده نمی‌تواند مرآت برای بعضی افراد باشد، اگرچه با آنها اتحاد دارد ولی در آینه ماهیات هیچ خصوصیتی نمی‌تواند مطرح باشد. لکن این معنا از مقدّمات حکمت استفاده می‌شود که اگر مولا بگوید: «أکرم إنساناً» تمام الموضوع را عبارت از ماهیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰

انسان قرار داده و این ماهیت همان‌طور که بر عالم صدق می‌کند، بر جاهل هم صادق است ولی این بدان معنا نیست که «سواء کان عالماً أم جاهلًا» را در دایره موضوع حکم بیاوریم و بگوییم: معنای اطلاق انسان این است که «سواء کان عالماً أم جاهلًا». این معنای عموم است و عموم از نظر مفاد مغایر با اطلاق است. در اطلاق، شمول و سریان معنا ندارد، زیرا لفظ، فقط از موضوع له خودش حکایت می‌کند و موضوع له «انسان» عبارت از «حیوان ناطق» است و عالم بودن و جاهل بودن هیچ ربطی به ماهیت انسان ندارد. بله، در خارج بین انسان با عالم و انسان با جاهل اتحاد وجود دارد ولی اتحاد خارجی غیر از مدخلیت و شمول و عموم است. در «أکرم إنساناً» هیچ شمولی در کار نیست. فقط با توجه به مقدمات حکمت می‌فهمیم که محدوده متعلّق حکم عبارت از همین حیوان ناطق است. پس از روشن شدن معنای اطلاق، به سراغ مستدلّ می‌آییم. مستدلّ می‌گفت:

«اطلاق، باید در خود مجعول شرعی جریان پیدا کند و در متعلّق و موضوع آن نمی‌تواند جریان پیدا کند». ما در پاسخ می‌گوییم: برفرض که دو مقدّمه شما را بپذیریم ولی در عین حال نمی‌توانیم استدلال شما را بپذیریم، زیرا شما که در «إن جاءک زید فأکرمه» اطلاق را در ارتباط با مجعول شرعی- یعنی وجوب اکرام زید- می‌دانید، معنای اطلاق این است که تمام آنچه شارع جعل کرده عبارت از «وجوب اکرام در ظرف مجیء» است. ما از کجای این می‌توانیم استفاده کنیم که مجیء، علّیت منحصره دارد؟ با توجه به معنایی که ما برای اطلاق مطرح کردیم، هیچ راهی برای استفاده علّیت منحصره وجود نخواهد داشت. بله، اگر اطلاق را به‌گونه‌ای معنا کنیم که نتیجه‌اش با عموم یک چیز باشد ولی راه‌های رسیدن به عموم و اطلاق فرق داشته باشد، با قبول آن دو مبنا می‌توانیم

علّیت منحصره را استفاده کنیم. نتیجه بحث: از آنچه گفته شد معلوم گردید که طریق متأخرین برای اثبات مفهوم جمله شرطیه ناتمام است و ما راهی برای اثبات علّیت منحصره نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱

کلام مرحوم عراقی در ارتباط با مفهوم جمله شرطیه:

ایشان در ابتـدای کلامشان می‌فرماینـد: اختلاف مثبتین و نافین مفهوم در جمله شـرطیه، روی علّیت منحصـره و عـدم علّیت منحصـره نیست بلکه اختلاف در این است که آیا حکم مجعول در قضـیّه شـرطیه- مثل وجوب- به صورت کلّی است یا جنبه شخصـی دارد؟ اگر در قضیّه شرطیه «إن جاءك زيد فأكرمه» مولا کلّی وجوب را جعل کرده باشد، معنایش این است که اگر مجیء زید منتفی شد، کلّی وجوب هم منتفی خواهـد شـد، امّا اگر مولاـ حکم شخصـی جعل کرده باشـد، تردیـدی نیست که اگر مجیء زیـد منتفی شـد، شخص وجوب اکرام مذکور در قضـیّه شـرطیه، منتفی خواهد شد ولی لازمه انتفاء شـخص حکم این نیست که سنخ حکم هم منتفی شود. بنابراین کسانی که مفهوم را انکار می‌کنند می‌گویند: «مجعول در قضـیّه شـرطیه، حکمی شخصـی و جزئی است» و کسانی که مفهوم را اثبات می‌کننـد می‌گویند: «مجعول در قضیّه شـرطیه، حکمی کلّی است» و لازمه این حرف این است که هنگام عدم تحقّق مجیء، ایـن حکم کلّی منتفی شـود و فرض این است که حکم دیگری هم وجـود نـدارد. مرحـوم عراقی سـپس در آخر کلاـم خـود می‌فرمایـد: برفرض که مجعول در قضـیّه شـرطیه حکم کلّی باشد، نمی‌توان مفهوم را اثبات کرد، مگر اینکه پای علّت منحصـره را به میان آورده بگوییم: اگر ارتباط مجیء زید با این حکم کلّی مجعول به نحو علّیت منحصره باشد، لازمه‌اش این است که هنگام انتفاء علّت، حکم به‌طـور کلّی منتفی شـود ولی اگر ارتبـاط مجیء زیـد بـا این حکم کلّی مجعـول به نحو علّیت منحصـره نبود، نمی‌توانیم مسأله مفهوم را پیاده کنیم.[۲۸] ملاحظه می‌شود که ایشان در ابتـدای کلامشان نزاع در اثبات و نفی مفهوم را روی کلّی و شخصـی بودن حکم پیاده می‌کنند ولی در آخر کلامشان به همان نظریه معروف بین متأخرین برمی‌گردند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲

نتیجه بحث در ارتبـاط با مفهوم شـرط: از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که نه راه قـدماء برای اثبات مفهوم مورد قبول است و نه راه متأخرین و همین مقدار که مثبتین مفهوم نتوانستند آن را اثبات کنند، برای نفی مفهوم کفایت می‌کند و ما نیازی به ذکر ادلّه نافین و بررسی آنها نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳

تنبیهات بحث مفهوم شرط

اشاره

مرحوم آخوند در اینجا تنبیهاتی را مطرح کرده‌اند:

تنبیه اوّل: آیا مراد از انتفاء حکم در مفهوم، انتفاء شخص حکم است یا انتفاء نوع حکم؟

اشاره

ما که مفهوم را عبارت از «الانتفاء عند الانتفاء» می‌دانیم و در معنای آن می گوییم:
«اگر شرط منتفی شد، جزاء هم منتفی می‌شود»، آیا مراد از انتفاء جزاء، انتفاء شخص حکم مذکور در جزاء است یا انتفاء سنخ حکم؟ مثلًا در قضیّه شرطیه «إن جاءک زید فأکرمه»، اگر قائل شویم که با انتفاء شرط، شخص حکم مورد نظر در جزاء منتفی می‌شود، نتیجه‌اش این می‌شود که با انتفاء مجیء زید، شخص وجوب اکرام مذکور در جزاء منتفی می‌شود ولی منافاتی ندارد که در صورت عدم تحقّق مجیء زید، وجوب اکرام دیگری- با جعل دیگر- تحقّق داشته باشد. مثل اینکه مولا بگوید: «إن سلّم
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴
علیک زید فأکرمه». ولی اگر قائل شویم که با انتفاء شرط، سنخ حکم مذکور در جزاء منتفی می‌شود، نتیجه‌اش این می‌شود که با انتفاء مجیء زید، وجوب اکرام هم به‌طور کلّی منتفی می‌شود و هیچ وجوبی برای اکرام تحقّق نخواهد داشت. ثمره این بحث در جایی ظاهر می‌شود که حکمی دارای نوع و سنخ نباشد[۲۹]، در این صورت اگر ما مفهوم را عبارت از انتفاء نوع بدانیم، صحبت از ثبوت یا عدم ثبوت مفهوم لغو خواهد بود. مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: ما قرینه روشنی داریم بر اینکه نزاع در باب مفهوم در ارتباط با انتفاء سنخ است نه انتفاء شخص. آن قرینه این است که اگر مقصود در باب مفهوم، انتفاء شخص حکم باشد، دیگر جایی برای انکار وجود ندارد. انتفاء شخص حکم در صورت انتفاء شرط، یک مطلب بدیهی عقلی است و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند، چون اگر مولا- حکمی را جعل کرد و این حکم را مقیّد به یک قید کرد، چنانچه تغییری در موضوع یا خصوصیات موضوع داده شود، کسی نمی‌تواند توهّم بقاء آن حکم را داشته باشد. هیچ عاقلی نمی‌تواند تصور کند که حکم وجوب اکرام در جمله «إن جاءک زید فأکرمه» شامل عَمرو هم می‌شود. در مورد تغییر قید موضوع هم همین‌طور است. همان‌طور که نمی‌توان زید را برداشته و عَمرو را به جای او گذاشت، نمی‌توان مجیء را برداشته و سلام را به جای آن گذاشت. این بداهت عقلی اقتضاء می کند که ما نزاع را از انتفاء شخص حکم بیرون آورده و روی انتفاء سنخ حکم مطرح کنیم. در این صورت قائل به ثبوت مفهوم می گوید: «مفاد قضیّه «إن جاءک زید فأکرمه» این است که اگر مجیء زید منتفی شد، وجوب اکرام به طور کلّی منتفی می‌شود» ولی منکر ثبوت مفهوم چنین چیزی را انکار می کند. حال که چنین است باید مورد نزاع را در جایی قرار دهیم که در ارتباط با انتفاء سنخ هم قابلیّت داشته باشد. جمله «إن جاءک زید فأکرمه» از مواردی است که می‌تواند این نزاع در آن پیاده شود. شاهدش این است که مولا می‌تواند امروز بگوید: «إن جاءک زید
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵
فأکرمه» و فردا بگوید: «إن سلّم علیک زید فأکرمه». همان‌طور که می‌تواند روز بعد زید را برداشته و به جای آن عَمرو را بگذارد. در همه این موارد مسأله وجوب مطرح است. و متعلّق وجوب هم عبارت از اکرام است. وجوب اکرام دارای تعدد است. هم در ارتباط با شخص واحد، نسبت به شرایط مختلف او و هم در ارتباط با موضوعات مختلف، مثل زید، عَمرو، بکر، خالد و ... در همه این‌ها عنوان اکرام می‌تواند متعلِّق وجوب واقع شود.
ولی بعضی از موارد وجود دارند که سنخ و نوع در آنها مطرح نیست، مثل باب وقف، باب وصیت و باب نذر و عهد و یمین در جایی که شبیه قضایای شرطیه مورد بحث ما باشند. مثلًا اگر کسی بگوید: «وقفت مالی علی أولادی إن کانوا فقراء»،[۳۰] وقف چیزی نیست که بتواند تکثر پیدا کند. اگر مالی برای جهتی وقف شد، آن مال نمی‌تواند برای جهت دیگر وقف شود. وصیت هم همین‌طور است. انسان نمی‌تواند مالش را برای دو نفر وصیت کند به گونه‌ای که هرکدام بتوانند تمام مال را مالک شوند. در باب

نذر و عهد و یمین هم همین‌طور است. اگر کسی نذر کند «چنانچه مریض من شفا یافت، این خانه مِلک زید باشد» دیگر نمی‌تواند به دنبال آن، نذر صحیح دیگری واقع بسازد و خانه را ملک عَمرو نماید. در نتیجه مسأله وقف و وصیت و نذر و عهد و قسم از محلّ نزاع باب مفاهیم خارجند و نزاع در باب مفاهیم منحصر به جایی است که قابلیت سنخ وجود داشته باشد.

اشکال:

اشاره

اکنون که ما مفهوم را به «انتفاء سنخ حکم» معنا کردیم، اشکال مهمّی در مقابل ما پیدا می‌شود که نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶

مستشکل می‌گوید: شما دچار مغالطه شده‌اید، زیرا از طرفی می‌گویید: «حکمِ مجعول در قضیّه شرطیّه، عبارت از شخص حکم است و شرط در قضیّه شرطیه به عنوان علّت منحصره برای همین جزاء مذکور در قضیه است» و از طرف دیگر می‌گویید: «معنای مفهوم، انتفاء سنخ حکم مذکور در جزاء، هنگام انتفاء شرط است نه انتفاء شخص آن» به نظر ما بین این دو مطلب یک تهافتی وجود دارد. این علّت و معلولی که شما برای ما درست می‌کنید، مانند سایر علّت و معلولهاست. اگر نار تحقّق پیدا کند، این نارْ علّت برای تحقّق حرارت است. در فلسفه می‌گویند: «در ذات معلول، تقیّدی مطرح است»، یعنی وقتی گفته می‌شود: «نارْ علّت برای تحقّق حرارت است»، این ناری که در خارج تحقّق پیدا کرده، علّت برای همان حرارتی است که از این نار نشأت گرفته است نه این که علّت برای مطلق حرارت باشد. مستشکل می‌گوید: ما در اینجا بیش از یک قضیه شرطیه نداریم و شما که قائل به مفهوم هستید، به شرط، لقب علّت منحصره دادید. ولی آیا معلول این علّت چیست؟

روشن است که معلولش نمی‌تواند از محدوده این قضیّه خارج باشد. معلولش همان چیزی است که در این قضیه مطرح شده و آن عبارت از یک حکم جزئی و شخصی است که مولا جعل کرده است. پس مجیء زید، علّیت دارد برای شخص حکمی که در این قضیّه مطرح است. ولی شما از طرف دیگر می‌گویید: «معنای مفهوم این است که اگر این علّتِ منحصره نباشد، نه تنها شخص حکم وجود ندارد بلکه کلّی وجوب اکرام تحقق ندارد». آیا این کلّی وجوب اکرام از کجا پیدا شد؟ از یک طرف شما روی خود قضیه شرطیه تکیه می‌کنید و از طرفی کلّی حکم را منتفی می‌دانید. چطور بین این دو جمع می‌شود؟ این اشکال به سه صورت پاسخ داده شده است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۷

۱- پاسخ مرحوم آخوند:

ایشان بر اساس مبنایی که در باب حروف و ملحقات حروف- یعنی هیئات- اختیار کرده‌اند[۳۱]، در پاسخ اشکال فوق می‌فرمایند: طبق مبنای ما جزاء در قضیّه شرطیه، خواه به صورت هیئت افعل باشد- مثل «إن جاءك زيدٌ فأكرمه»- و خواه به غیر صورت افعل- مثل «إن جاءك زيدٌ يجب إكرامه»[۳۲] فرقی نمی‌کند، زیرا به نظر ما بین معانی حرفیه و معانی اسمیه در تمام مراحل سه‌گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه فرقی وجود ندارد. پس در «إن جاءك زيد فأكرمه» اگرچه پای هیئت در میان است و هیئت دارای معنای حرفی است ولی به نظر ما معنای حرفی، عام است و وجوبی که هیئت افعل برآن دلالت می‌کند وجوب عام و کلّی است. مثل همان چیزی است که کلمه «مِنْ» دلالت می‌کند. کلمه «مِنْ» هم دارای موضوع له عام است و هم دارای مستعمل فیه عام، همان‌طور که

موضوع له و مستعمل فیه کلمه «الابتداء» عام می‌باشند. ذکر این نکته لازم است که ما وقتی معانی اسمیه را- در مقابل معانی حرفیه- مورد بحث قرار می‌دهیم، این اسم دارای معنایی عام است و شامل اسم و فعل می‌شود. البته هیئات افعال، ملحق به حروف هستند. لذا مرحوم آخوند- بر اساس مبنای خودشان- می‌فرمایند: اگر مولا بگوید: «إن جاءک زید یجب إکرامه»، این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۸

«یجب» کلّی وجوب را مطرح می‌کند، زیرا مادّه آن عبارت از «وجوب» است و وجوب هم معنای اسمی است و برای وجوب شخصی و جزئی وضع نشده است. «وجوب» مانند «انسان» است. همان‌طور که «انسان» دارای معنایی کلّی است، «وجوب» هم دارای معنای کلّی است. وجوب مستفاد از هیئت افعل هم همین‌طور است زیرا موضوع له و مستعمل فیه در مورد هیئت افعل عبارت از مطلق وجوب است. خلاصه جواب مرحوم آخوند این است که حکم مجعول در قضیّه شرطیه کلّی وجوب است نه وجوب شخصی و لازمه علّیت منحصره مجیء برای کلّی وجوب، این است که هنگام انتفاء شرط، کلّی وجوبْ منتفی شود.[۳۳] بررسی پاسخ مرحوم آخوند: این پاسخ بر اساس مبنای خود مرحوم آخوند درست است ولی بنا بر مبنای مشهور- که ما هم آن را اختیار کردیم- نمی‌تواند پاسخ درستی باشد. مشهور معتقدند حروف و ملحقات آنها هرچند دارای وضع عام می‌باشند ولی موضوع له و مستعمل فیه آنها خاص می‌باشد.

۲- پاسخ مرحوم شیخ انصاری:

ایشان می‌فرماید: ما باید «إن جاءک زید یجب إکرامه» را از محدوده اشکال خارج کنیم، زیرا در این مثال وجوب از مادّه «یجب» استفاده می‌شود و مادّه دارای معنای اسمی است و اسم دارای وضع عام، موضوع له عام و مستعمل فیه عام است. پس اشکال در خصوص «إن جاءک زید فأکرمه» است که وجوب آن از هیئت افعل استفاده می‌شود و هیئت دارای معنای حرفی است و معنای حرفی- به نظر مشهور- خاصّ و جزئی است. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: درست است که «أکرم» دلالت بر وجوب جزئی می‌کند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۹

ولی در قضیّه شرطیه «إن جاءک زید فأکرمه» نظر به شخص این حکم نیست. اگر معلول در این قضیّه، وجوب جزئی بود، چه داعی داشتیم که این همه زحمت بکشیم تا علّیت منحصره را درست کنیم؟ اگر معلول شخص حکم باشد، با انتفاء علّتْ یا حتی از بین رفتن یکی از قیود آن، معلول هم منتفی خواهد شد. خواه علّیت منحصره در کار باشد یا نباشد. اگر «زید» را برداشته به جای آن «عَمرو» را بگذاریم یا «مجیء» را برداشته به جای آن «سلام» را قرار دهیم یا «اکرام» را برداشته به جای آن چیز دیگری بگذاریم، همه این‌ها خارج از دایره مجعول مولاست. یعنی در همه این موارد، شخص حکم مذکور در کلام مولا منتفی خواهد شد. خواه علّیت منحصره در کار باشد یا نباشد.

پس این همه تلاش برای درست کردن علّیت منحصره، شاهد بر این است که در این قضیّه شرطیه نظر به شخص حکم مجعول نیست.[۳۴] بررسی پاسخ مرحوم شیخ انصاری: اگرچه مبنای مذکور در کلام ایشان درست است، یعنی هیئت افعل ملحق به حروف است و تحقیق در معانی حرفیه همان چیزی است که مشهور قائلند و موضوع له و مستعمل فیه را خاص می‌دانند ولی این بیان مرحوم شیخ انصاری نمی‌تواند به عنوان جواب از اشکال فوق باشد. زیرا ممکن است مستشکل خطاب به ایشان بگوید: آیا شما علّیت منحصره را برای حکمی که مولاـ جعل کرده اثبات کردید یا برای حکمی که مولا جعل نکرده است؟ اگر آنچه مولا جعل کرده عبارت از یک حکم شخصی و جزئی است، علّیت منحصره شما نمی‌تواند از دایره این حکم شخصی خارج شود. و اگر آنچه مولا

جعل کرده عبارت از حکمی کلّی باشد، هرچند نتیجه‌اش انتفاء سنخ است ولی مبنای شما این است که حکم کلّی جعل نشده است بلکه موضوع له و مستعمل فیه در هیئت عبارت از خاص است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۰

۳- پاسخ حضرت امام خمینی رحمه الله

حاصل کلام امام خمینی رحمه الله- با توضیح و رفع اشکالات آن از طرف ما- این است که ایشان می‌فرمایند: درست است که قائلین به مفهوم- به حسب ظاهر قضیّه شرطیه- یک علّیت و معلولیتی مطرح می‌کنند و علّت را هم علّت منحصره می‌دانند و تردیدی نیست که علّیت منحصره به عنوان وصف برای شرط در قضیّه شرطیه است، ولی بحث در معلولِ این علّت منحصره است. ظاهر قضیّه شرطیه این است که معلول این علت، مجموعه جزاء مترتب بر شرط باشد که در قضیّه «إن جاءك زید فأكرمه» عبارت از «وجوب اکرام زید» می‌باشد. ولی وقتی از عرف سؤال کنیم که در قضیّه «إن جاءك زید فأكرمه» که بین شرط و جزاء شدت ارتباط و اتصال مطرح است آیا طرفین این ارتباط چیست؟ عرف در جواب می‌گوید: «طرفین این ارتباط عبارت از آمدن زید و اکرام او- نه لزوم اکرام او- می‌باشند». مثال عرفی: فرض کنید قرار بوده مهمانی به منزل کسی برود و صاحب خانه می‌خواهد از منزل خارج شود به عبد خود می‌گوید: «اگر مهمان آمد از او پذیرایی کن»، در اینجا آیا بین آمدن مهمان و لزوم پذیرایی او شدت اتصال و ارتباط است، تا این که پس از آمده مهمان، لزوم پذیرایی تحقق پیدا کند، خواه عبد آن را موافقت یا مخالفت کند؟ به عبارت دیگر: آیا با آمدن مهمان، علّت و معلول تحقق پیدا کرده است، خواه این که امر به اکرام موافقت شود یا نه؟ واقعیت مسئله این نیست و آنچه عرف از این قضیه می‌فهمد این است که بین آمدن مهمان و پذیرایی او شدت ارتباط و مناسبت وجود دارد و همین مناسبت سبب شده که مولا- امر به پذیرایی مهمان کند. پس در قضیّه «إن جاءك زید فأكرمه» اگرچه در ظاهر، جزاء- یعنی لزوم اکرام- معلول واقع شده و معلّق بر شرط شده ولی در باطن معلول ما عبارت از اکرام زید است و آنچه عرف درک می‌کند این است که بین مجیء زید و اکرام او شدت تناسب و ارتباط وجود دارد. و اکرام هم معنایی اسمی و کلّی است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۱

که دارای وضع عام و موضوع له و مستعمل فیه عام است. بنابراین قائل به مفهوم می‌گوید: «کمال تناسب بین مجیء زید و اکرام او وجود دارد» و معنای کمال تناسب این است که هیچ‌چیز دیگری نمی‌تواند جانشین مجیء زید- در ارتباط و سنخیت با اکرام- واقع شود. و اگر ما یک چنین معنای عرفی را برای قضایای شرطیه مطرح کردیم، لازمه‌اش انتفاء سنخ هنگام انتفاء شرط است، زیرا چیز دیگری غیر از مجیء زید با اکرام مناسبت ندارد.[۳۵] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله: به نظر می‌رسد کلام حضرت امام رحمه الله کلام متینی است ولی در عین حال دو اشکال برآن وارد شده که لازم است آنها را بررسی کنیم: اشکال اوّل: اگر مجیء زید به عنوان علّت منحصره برای اکرام باشد، لازم می‌آید که به مجرد تحقّق مجیء زید، اکرام هم- به صورت قهری- تحقق پیدا کند، زیرا لازمه علیت و معلولیت یک چنین چیزی است، حتی در جایی که علّت منحصره در کار نباشد، چه رسد به ما نحن فیه که قائل به مفهوم روی علّیت منحصره تکیه می‌کند. پاسخ اشکال اوّل: ما در مسأله مفهوم نظرمان روی انتفاء سنخ هنگام انتفاء شرط است. یعنی ما به جانب اثباتی قضیه کاری نداریم بلکه به جانب نفی آن کار داریم. ما می‌خواهیم بگوییم: «غیر از مجیء زید، چیزی سنخیّت با اکرام ندارد». نه این که بگوییم:

«مجیء زید، علّیت منحصره دارد، مثل نار که وقتی وجود پیدا کرد، حرارت حتماً تحقق پیدا می‌کند». بله، اگر معلول را وجوب اکرام بدانیم، به مجرّد مجیء زید، وجوب اکرام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۲

هم تحقّق پیدا می‌کند خواه موافقت شود یا مخالفت. ولی وقتی معلول را عبارت از خود اکرام بدانیم، در جانب نفی آن بحث داریم، نه در جانب اثباتش. اشکال دوّم: فرمایش امام خمینی رحمه الله به همان کلام شیخ انصاری رحمه الله در باب واجب مشروط، برگشت می‌کند. در باب واجب مشروط، نزاعی بین شیخ انصاری رحمه الله و مشهور مطرح بود. مرحوم شیخ تمام قیود را به مادّه و متعلّق برمی‌گرداند. لازمه حرف شیخ انصاری رحمه الله این بود که مثلًا قبل از مغرب، وجوب برای نماز مغرب ثابت باشد البته برای نماز مغرب بعد از تحقق مغرب. به عبارت دیگر: قبل از وقت مغرب، وجوب برای نماز مغرب تحقق دارد و قید مغرب و زوال حمره مشرقیه، در متعلّق وجوب نقش دارد. به‌همین‌جهت مرحوم شیخ انصاری واجب مشروط را انکار می‌کرد و معتقد بود همه قیود به مادّه برمی‌گردد، چه در مقام ثبوت و چه در مقام اثبات. البته ایشان اعتراف کردند که ظاهر قضیه شرطیه از نظر قواعد عربیت، غیر از این معناست.[۳۶] مستشکل می‌گوید: لازمه کلام امام خمینی رحمه الله این است که مجیء زید دخالتی در وجوب اکرام ندارد بلکه به عنوان قید برای خود اکرام است. یعنی گویا مولا گفته است:

«الواجب هو الإكرام المقيّد بمجیء زید». آیا امام خمینی رحمه الله می‌خواهند چنین چیزی بفرمایند که در حقیقت عدول از فرمایشی باشد که در بحث واجب مشروط در مقابل مرحوم شیخ انصاری اختیار کردند؟ پاسخ اشکال دوّم: ظاهر این است که امام خمینی رحمه الله نمی‌خواهند چنین چیزی را بفرمایند. بلکه در عین این که سنخیت و کمال ارتباط بین مجیء زید و اکرام تحقق دارد، تا وقتی مجیء زید در خارج تحقق پیدا نکند، وجوب اکرامْ فعلیّت پیدا نمی‌کند. تکلیف عبد عبارت از «وجوب اکرام بعد از مجیء زید» است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۳

تنبیه دوّم: تعدّد شرط و وحدت جزاء

اشاره

بحث در این است که اگر ما در موردی به دو قضیّه شرطیه برخورد کردیم که از نظر شرط متفاوت بودند ولی جزاء در آن دو یک چیز بود، آیا بنا بر قول به مفهوم چگونه می‌توانیم بین آن دو جمع کنیم؟ مثال: اگر شخصی قصد مسافرت به هشت فرسخ داشته باشد، نماز او قصر می‌شود. روشن است که چنین مسافری لازم نیست سفر هشت فرسخی را در خارج ایجاد کند تا نمازش قصر شود بلکه همین اندازه که به حدّ ترخّص برسد نماز او قصر می‌شود ولی آیا حدّ ترخّص چقدر است؟ در ارتباط با حدّ ترخّص دو قضیّه شرطیه در روایات مطرح است: ۱- إذا خفی الأذانُ فقصِّر[۳۷]. یعنی ملاک در حدّ ترخّص، خفاء اذان است. ۲- إذا خفی الجُدرانُ فقصِّر[۳۸]. یعنی ملاک در حدّ ترخّص، خفاء دیوارهای شهر است. ملاحظه می‌شود که در اینجا دو قضیّه شرطیه داریم که شرط در آنها متغایر است و جزاء در هر دو یک چیز است و از خارج هم می‌دانیم که در جزاء، تعدّد مطرح نیست یعنی وظیفه ما خواندن یک نماز- آن‌هم به صورت قصر- است. در اینجا اگر قائل شویم که قضیّه شرطیه دارای مفهوم نیست، مشکلی پیش نمی‌آید و تعارضی بین این دو دلیل به نظر نمی‌رسد. زیرا دلیل اوّل می‌گوید: «به دنبال خفاء اذان، وجوب قصر ثابت است» و نمی‌گوید: «خفاء اذان، علّیت منحصره برای وجوب قصر دارد». دلیل دوّم می‌گوید: «به دنبال خفاء جدران، وجوب قصر ثابت است»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۴

و نمی‌گوید: «خفاء جدران، علّیت منحصره برای وجوب قصر دارد». این دو قضیّه علاوه بر این که باهم هیچ منافاتی ندارند، نفی

ثالث و رابع هم نمی‌کننـد. ممکن است شـرط سوم و چهارمی هم بیایـد که به دنبال آنها مسأله وجوب قصـر تحقق پیدا کند. امّا اگر در قضایای شـرطیه قائل به ثبوت مفهوم باشـیم، با توجه به این که ثبوت مفهوم، مساوق با علّیت منحصـره است برای ما مشکل پیش می‌آیـد، زیرا در این صورت معنای «إذا خفی الأذان فقصِّر» این می‌شود. که علّت منحصـره برای وجوب قصـر، عبارت از خفاء اذان است. و معنای «إذا خفی الجدران فقصِّر» این می‌شود که علّت منحصره برای وجوب قصر، عبارت از خفاء جدران است. و این دو با هم قابل جمع نیستند. یک شـیء نمی‌تواند دو علّت منحصـره داشته باشد.[۳۹] مرحوم آخونـد در اینجا چهـار احتمال مطرح کرده است: احتمال اوّل:[۴۰] ممکن است قائل به مفهوم بگویـد: «درست است که مـا در قضایـای شـرطیه قائـل به مفهوم هسـتیم ولی در قضایای شـرطیه‌ای که شـرطش متعـدّد و جزاء آن واحـد است قائل به مفهوم نیستیم». روشن است که نتیجه این احتمال همان قول به عدم مفهوم است و مشـکلی وجود ندارد. احتمال دوّم: ممکن است قائل به مفهوم بگوید: ما در قضایای شرطیه‌ای که شرطش متعدّد است نیز قائـل به مفهوم هستیم. ولی اطلاـق مفهوم هریـک از این دو جمله را بـا منطوق جمله دیگر تقییـد می‌زنیم. مفهوم جمله «إذا خفی الأذان فقصِّر» این است که «اگر خفاء اذان حاصل نشد، وجوب قصر هم در کار نیست». این مفهوم دارای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۵

اطلاـق است، یعنی خواه خفـاء جـدران باشـد یـا نباشـد. و مفهوم جمله «إذا خفی الجـدران فقصِّر» این است که وقتی خفـاء جـدران حاصل نشـد، وجوب قصـر هم تحقق نـدارد». این مفهوم هم دارای اطلاق است. یعنی خواه خفاء اذان باشد یا نباشد. نتیجه تقیید این می‌شود که هنگام خفاء اذان- به تنهایی- وجوب قصـر تحقق دارد و هنگام خفاء جدران- به تنهایی- نیز وجوب قصـر تحقق دارد. و در جایی که نه خفاء اذان باشـد و نه خفاء جـدران، وجوب قصـر تحقق ندارد. پس در حقیقت، وجود مفهومْ نفی ثالث می‌کند، زیرا بعـد از آنکه اطلاـق مفهوم هریـک از این دو قضـیّه را بـا منطوق دیگری تقییـد کردیم، نتیجه این می‌شود که وقتی، خفاء جـدران و خفاء اذان نبود، چیز دیگری نقش نـدارد و امر سوّمی نمی‌توانـد جانشـین خفاء اذان و خفاء جـدران شود. احتمال سوّم: ممکن اسـت قائـل به مفهوم بگویـد: «قضـیّه شـرطیه دارای مفهوم است ولی در جـایی که دو قضـیّه به این صورت داشتیم، آن دو را در هم ادغـام کرده و نتیجه می‌گیریم که وجوب قصـر دارای دو شـرط است: خفاء اذان و خفاء جـدران. پس با تکیه بر علّیت منحصـره می‌گوییم: آنچه در وجوب قصـر نقش دارد و علّت منحصـره آن است، مجموع این دو امر است و هریـک از آنهـا به تنهـایی کفایت نمی‌کنـد. احتمـال چهارم: ممکن است قائل به مفهوم بگویـد: در جایی که پای تعـدّد شـرط مطرح است، آنچه علّیت منحصـره دارد عبارت از یک عنوان جامع بین این دو شـرط است، مثل عنوان «دور شدن فی الجملهٔ از شهر» که این عنوان هم با خفاء اذان تحقّق پیدا می‌کند و هم با خفاء جدران. در این صورت امر سوّمی- غیر از خفاء جدران و خفاء اذان- نمی‌تواند نقشی در وجوب قصر داشته باشد.[۴۱] بررسی احتمالات چهارگانه:[۴۲] در اینجا چند بحث مطرح است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۶

بحث اوّل: در مثل «إذا خفی الأذان فقصّر» و «إذا خفی الجدران فقصِّر» که- بنا بر قول به ثبوت مفهوم- علّیت منحصره ثابت می‌شود، آیا طرفین تعارض کدامند؟ آیا تعارض، به طور مسـتقیم در ارتباط با مفهوم است یا این که تعارضْ ابتداءً در ارتباط با منطوق اسـت و بالعرضْ سـرایت به مفهوم می‌کند و یا این که تعارض بین مفهوم هرکدام و منطوق دیگری است؟ این مسئله هم از نظر علمی دقیق است و هم ثمره عملی برآن مترتب است. و با روشن شدن این مسئله، معلوم خواهد شد که کدام یک از احتمالات چهارگانه را باید بپـذیریم. با توجه به این که مبنای متأخرین این است که مفهوم را از راه علّیت منحصـره اسـتفاده کنند و اثبات علّیت منحصـره هم از سه راه «تبـادر، انصـراف و اطلاـق- بـا تفاسـیر چهارگانه‌اش-» بود و این راه‌ها با مسأله مورد بحث ما ارتباط دارد، بایـد آنها را مورد ملاحظه قرار دهیم تا ببینیم آیا طرفین تعارض در ما نحن فیه چیست؟ ۱- وضع و تبـادر: اگر قائل به مفهوم از راه وضع و تبادر پیش آیـد و بگویـد: «مـا از راه تبادر بـدست می‌آوریم که واضع، ادوات شـرط را برای افاده علّیت منحصـره وضع کرده است و به عبارت

دیگر: ادوات شرط، جانشین کلمه «العلّة المنحصرة» هستند با این تفاوت که «العلّة المنحصرة» دارای معنای اسمی و ادوات شرط دارای معنای حرفی هستند» با توجه به آنچه در مورد معنای حرفی گفته شد،[۴۳] تعارض بین «إذا خفی الأذان فقصِّر»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۷

و «إذا خفی الجدرانُ فقصِّر» مربوط به عالم منطوق خواهد بود، زیرا اگر ما ادات شرط را برداشته و به جای آن کلمه «العلّة المنحصرة» را بگذاریم، یک دلیل می‌گوید: «العلّة المنحصرة لوجوب القصر هو خفاء الأذان» و دلیل دیگر می‌گوید: «العلّة المنحصرة لوجوب القصر هو خفاء الجدران» و بین این‌ها تعارض وجود دارد. یک شیء می‌تواند دو علّت تامّه داشته باشد ولی نمی‌تواند دو علّت منحصره داشته باشد. علّت منحصره به معنای «تنها علّت تامّه» است چگونه می‌شود هم خفاء اذان تنها علّت تامّه برای وجوب قصر باشد و هم خفاء جدران تنها علّت تامّه برای وجوب قصر باشد؟ پس در این صورت خیلی روشن است که تعارض بین دو منطوق است. ۲- انصراف: اگر گفته شود: «علیت منحصره از راه وضع نیست بلکه از راه انصراف است» در این صورت قضیه «إذا خفی الأذان فقصِّر» انصراف پیدا می‌کند به علّیت منحصره و قضیّه «إذا خفی الجدران فقصِّر» هم انصراف به علّیت منحصره پیدا می‌کند و جمع بین این دو ممکن نیست. پس در این صورت هم تعارض بین دو منطوق است. ۳- اطلاق: اگر علّیت منحصره از راه اطلاق ۴۴] استفاده شود، آیا طرفین تعارض کدامند؟ برای پاسخ به این سؤال باید ببینیم آیا موصوفِ این اطلاق چیست؟ اگر موصوفِ اطلاق عبارت از ادات شرط باشد، علّیت منحصره هم در ارتباط با ادات شرط بوده و تعارض بین دو منطوق خواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۸

همچنین اگر موصوف اطلاق، عبارت از شرط باشد، علیت منحصره هم در ارتباط با شرط بوده و تعارض بین دو منطوق خواهد بود. و نیز اگر موصوف اطلاق، عبارت از جزاء باشد، علّیت منحصره هم در ارتباط با جزاء بوده و تعارض بین دو منطوق خواهد بود. بنابراین ما از هر راهی که بخواهیم علّیت منحصره را ثابت کنیم، طرفین تعارض عبارت از دو منطوق می‌باشند. بحث دوّم: اکنون که مشخّص شد که ما از هر راهی بخواهیم علّیت منحصره را ثابت کنیم، طرفین تعارضْ عبارت از دو منطوق می‌باشند، آیا برای حلّ مشکل تعارض چه باید کرد؟ برای پاسخ به این سؤال باید هریک از راه‌های استفاده علّیت منحصره را جداگانه مورد بررسی قرار دهیم. ۱- وضع و تبادر اگر علّیت منحصره از راه وضع و تبادر استفاده شود، اصالة الحقیقة در هریک از دو جمله شرطیه اقتضاء می‌کند که ادات شرط، در معنای حقیقی خودشان- یعنی علّیت منحصره- استعمال شده باشند. و این دو اصالة الحقیقة، قابل جمع نیستند و بین آن دو تعارض وجود دارد، بدون این که هیچ ترجیحی در کار باشد. و قاعده اوّلیه در تعارض امارتین ۴۵] عبارت از تساقط است و معنای تساقط این است که ادات شرط در هیچ‌کدام از این دو قضیّه شرطیه، بر علّیت منحصره دلالت نمی‌کند، در نتیجه این دو قضیّه شرطیه دارای مفهوم نمی‌باشند، زیرا مفهومْ از علّیت منحصره استفاده می‌شد.

پس قائل به مفهوم، اگر بخواهد از راه وضع و تبادر وارد شود، ناچار می‌شود مفهوم را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۹

نفی کرده و قائل به عدم مفهوم شود، چون راهی برای اثبات علّیت منحصره ندارد. ۲- انصراف: اگر علّیت منحصره از راه انصراف استفاده شود، نتیجه این می‌شود که یک انصراف در «إذا خفی الأذان فقصّر» و یک انصراف هم در «إذا خفی الجدران فقصِّر» وجود دارد[۴۶] و این دو انصراف با یکدیگر تعارض کرده و ترجیحی هم در کار نیست و لازمه تعارض آنها، تساقط هر دو انصراف است. وقتی هر دو انصراف کنار رفتند، نتیجه این می‌شود که هیچ‌یک از دو جمله شرطیه مذکور دارای مفهوم نیستند، چون راه استفاده مفهوم عبارت از علّیت منحصره بود و با فرض سقوط انصراف، راهی برای اثبات علّیت منحصره وجود نخواهد داشت. لذا نتیجه این راه، با راه وضع و تبادر یک چیز است. ۳- اطلاق: اگر علّیت منحصره از راه اطلاق استفاده شود، آیا در تعارض بین دو اصالة الاطلاق چه باید کرد؟[۴۷] همان‌طور که در اوایل بحث قضیّه شرطیه گفتیم، برای تحقّق علّیت منحصره باید چند خصوصیت

وجود داشته باشد: ۱- ارتباط بین شرط و جزاء. ۲- لزومی بودن ارتباط. ۳- ارتباط لزومی به نحو ترتّب و طولیت باشد. ۴- ترتّب آن به صورتی باشد که جزاء مترتب بر شرط باشد. ۵- ترتّب، به نحو علّیت تامّه باشد. ۶- شرط، علاوه بر این که علّت تامّه برای ترتّب جزاء است، علّت تامّه منحصره برای ترتب جزاء باشد. در اینجا این سؤال مطرح است که آیا از این مراحل شش گانه، فقط مرحله ششم در ارتباط با اطلاق است و مراحل قبلی، در ارتباط با وضع ادات شرط بوده و ربطی به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۰

اطلاق ندارند؟[۴۸] یا این که مرحله پنجم هم در ارتباط با اطلاق است؟ الف) اگر قائل به ثبوت مفهوم از راه اطلاق، بگوید: «آن مقداری را که اطلاق به ما کمک می کند، همین مرحله ششم است و مراحل پنج گانه دیگر از راه وضع و راه‌های دیگر استفاده می‌شود و ارتباطی به اطلاق ندارد». در این صورت ما دو اصالهٔ الاطلاق خواهیم داشت: یکی در «إذا خفی الأذان فقصِّر» و دیگری در «إذا خفی الجدرانُ فقصِّر» و هریک از این دو اصالهٔ الاطلاق، مفید علّیت منحصره می‌باشند. این دو اصالهٔ الاطلاق با یکدیگر تعارض کرده و- طبق قاعده- تساقط می کنند[۴۹] و نتیجه این می‌شود که هیچ‌یک از دو قضیّه فوق دارای مفهوم نخواهند بود. ب) اگر قائل به ثبوت مفهوم از راه اطلاق، بگوید: «اطلاق، در ارتباط با مرحله پنجم و ششم است». در این صورت در هریک از این دو قضیّه، دو اصالهٔ الاطلاق پیاده می‌شود: یکی برای اثبات مرحله پنجم و دیگری برای اثبات مرحله ششم. یک اصالهٔ الاطلاق، تمامیت علّت را و دیگری انحصار علّت را ثابت می کند. در اینجا نمی‌توان تعارض را از دو اصالهٔ الاطلاق مرحله پنجم بیرون دانسته و مربوط به دو اصالهٔ الاطلاق مرحله ششم بدانیم بلکه هر چهار اصالهٔ الاطلاق باهم متعارضند و امکان جمع بین آنها وجود ندارد. «تعارض امارتین»- که در باب تعارض مطرح است- به عنوان اقلّ فرض است و الّا اگر سه اماره یا بیشتر هم تعارض کنند، قاعده اوّلیه اقتضای تساقط آنها را دارد.

پس هر چهار اصالهٔ الاطلاق باید کنار بروند. در نتیجه هیچ‌یک از دو قضیّه فوق دارای مفهوم نخواهند بود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۱

ممکن است سؤال شود: مرحله پنجم، قبل از مرحله ششم است پس چرا در مقام تعارض، هر چهار اصالهٔ الاطلاق سقوط می کنند؟ در پاسخ می گوییم: هرچند مرحله پنجم قبل از مرحله ششم است ولی این قبلیّت، نقشی در تعارض ندارد، زیرا آن اصالهٔ الاطلاق که تمامیت علت را در «إذا خفی الأذان فقصِّر» دلالت می کند، تعارضی با آن اصالهٔ الاطلاق که تمامیت علت را در مورد «إذا خفی الجدران فقصِّر» دلالت می کند، ندارد. چون ممکن است خفاء اذان، علّت تامه برای وجوب قصر باشد و خفاء جدران هم علّت تامّه برای وجوب قصر باشد. امّا همین اصالهٔ الاطلاق که در مرحله پنجم جریان پیدا می کند با اصالهٔ الاطلاق مرحله ششم قابل اجتماع نیستند، نمی‌شود. از طرفی خفاء جدران، علّت منحصره برای وجوب قصر باشد و از طرفی خفاء اذان، علّت تامّه- هرچند غیر منحصره- برای وجوب قصر باشد. و نیز اصالهٔ الاطلاقی که در مرحله پنجم علیت تامه خفاء جدران را برای وجوب قصر ثابت می کند با آن اصالهٔ الاطلاقی که در مرحله ششم علّیت منحصره خفاء اذان را برای وجوب قصر ثابت می کند، قابل اجتماع نیستند. پس ما علم اجمالی پیدا می کنیم که بعضی از این اصالهٔالاطلاق‌ها کذب است و لازمه تعارض و عدم وجود مرجح، تساقط آنهاست. در اینجا سه نظریه وجود دارد: ۱- به مشهور نسبت داده شده که قائل به عدم تداخل هستند.[۵۰] ۲- جماعتی- از جمله مرحوم آقا حسین خوانساری شارح دروس شهید اوّل- قائل به تداخل هستند.[۵۱] ۳- ابن ادریس قائل به تفصیل شده و معتقد است اگر اسباب متعدّد، از نوع واحد باشند، قاعده اوّلیه اقتضای تداخل می کند و اگر از چند نوع باشند، قاعده اوّلیه اقتضای عدم تداخل می کند. ابن ادریس می گوید: اگر دو قضیّه شرطیّه به صورت «إذا بلت فتوضأ» و «إذا نمت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۲

فتوضأ» داشته باشیم، چنانچه یکی از بول یا نوم به صورت مکرّر واقع شوند، قاعده اقتضای تداخل کرده و یک وضو لازم است، امّا

اگر هم بول تحقّق پیدا کند و هم نوم، قاعده اقتضای عدم تداخل می‌کند و دو وضو لازم است.[۵۲] البته باید توجه داشت که این بحث را فعلًا با قطع نظر از دلیل خاصّ مطرح می‌کنیم. برای تحقیق بحث لازم است مقدّماتی را ذکر کنیم: مقدّمه اوّل: دو قضیّه شرطیّه «إذا بلتَ فتوضّأ» و «إذا نمتَ فتوضأ» مانند دو قضیّه شرطیه «إذا خفی الأذان فقصِّر» و «إذا خفی الجدران فقصِّر» است که در تنبیه دوّم مورد بحث قرار گرفت. با این تفاوت که در تنبیه دوّم در ارتباط با شرط و علّیت منحصره بحث کردیم امّا در این تنبیه در مورد تداخل و عدم تداخل در ارتباط با جزاء بحث می‌کنیم. مرحوم آخوند در آن تنبیه چهار احتمال مطرح کردند: دو احتمال آن در ارتباط با این بود که هریک از خفاء اذان و خفاء جدران، سببیّت مستقلّه داشته باشند. احتمال سوّم این بود که قدر جامع بین خفاء اذان و خفاء جدران، سببیّت داشته باشد. که نتیجه عملی این احتمال، فرقی با دو احتمال اوّل نداشت. احتمال چهارم- که با سه احتمال قبلی فرق داشت- این بود که مجموع خفاء اذان و خفاء جدران، نقش در وجوب قصر داشته باشند. حال در ما نحن فیه می‌گوییم: مسأله تداخل و عدم تداخل، بنا بر احتمال چهارم معنایی ندارد. زیرا اگر ما بگوییم: «بول به تنهایی نقش در وجوب وضو ندارد. نوم به تنهایی هم نقش ندارد. بلکه آنچه نقش دارد مجموع مرکب از بول و نوم است» دیگر جایی برای بحث تداخل و عدم تداخل باقی نمی‌ماند. زیرا اگر ده بار هم بول به تنهایی واقع شود، شرط وجوب وضو- یعنی بول و نوم- حاصل نشده است. بنابراین مسأله تداخل و عدم تداخل مبتنی بر این است که ما در مسأله گذشته،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۳

احتمال چهارم را کنار گذاشته و روی سه احتمال دیگر بحث کنیم. مقدّمه دوّم: بحث تداخل و عدم تداخل در جایی است که متعلِّق حکم مذکور در جزاء، قابلیت تعدّد و تکثر داشته باشد، مثل وضو و غسل. امّا در بعضی از موارد، متعلِّق حکم مذکور در جزاء، قابلیت تعدّد ندارد. مثلًا اگر دلیل قائم شود که «اگر کسی یکی از معصومین علیهم السلام را سبّ کند، قتلش واجب است» و دلیل دیگر بگوید: «اگر کسی مرتدّ فطری شد، قتلش واجب است» و کسی هر دو عمل را مرتکب شود، جای بحث تداخل و عدم تداخل نیست. زیرا قتل انسان واحد، قابل تکثیر و تعدّد نیست. لذا این قبیل از قضایای شرطیه از محلّ بحث خارج است. مقدّمه سوّم: در باب تداخل، دو عنوان مطرح است: تداخل اسباب و تداخل مسبّبات و آنچه مورد بحث ما قرار می‌گیرد عبارت از تداخل اسباب است و عنوان دوّم از بحث ما خارج است. تداخل اسباب به این معناست که افراد متعدّدی از یک نوع سبب یا از دو نوع سبب- یا بیشتر- تحقق پیدا کرده باشد. در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا هریک از این اسباب، مسبَّب خاصی دارد؟ قائل به عدم تداخل می‌گوید: «بله، هرکدام مسبَّب خاصی دارند» ولی قائل به تداخل می‌گوید: «مجموع این اسباب متعدّده، در یک مسبَّب اثر می‌کنند و تعدّد و تکثری در ناحیه مسبَّب وجود ندارد». تداخل مسبَّبات در جایی مطرح است که جزاء در دو قضیه شرطیه، واحد بوده ولی دارای دو خصوصیت باشد: یکی این که قابل تکرر و تعدّد نیست و دیگر این که حکم آن‌هم قابل تأکید نیست، یعنی این‌طور نیست که یکی از دو حکم بخواهد اصل حکم را بیان کند و دیگری آن را تأکید کند، مثلًا در مثال قتل- که ذکر کردیم- ممکن است کسی مسأله تأکید را مطرح کند. یعنی اگر کسی یکی از معصومین علیهم السلام را سبّ کرد، قتل او واجب می‌شود و اگر ارتداد هم پیدا کرد، وجوب قتل او مؤکّد می‌شود و یا در بعضی از نجاسات- مثل بول که حکم شدیدتری دارد- ممکن است مسأله تأکید را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۴

مطرح کرد. امّا در مورد نجاساتی مثل منی و خون- که از نظر حکمی با هم فرقی ندارند- اگر یک دلیل بگوید: «إن أصاب ثوبک دمٌ یجب غَسله» و دلیل دیگر بگوید:

«إن أصاب ثوبک منی یجب غَسله»، در اینجا می‌دانیم که اگر خون یا منی یا هر دو به لباس انسان اصابت کند، یک حکم در کار است و آن وجوب غَسل می‌باشد. این گونه نیست که اگر خون و منی اصابت کرد، وجوب غَسل مؤکّدی در کار باشد. این معنا را

مرحوم آخونـد در آخرین سـطر مسأله تـداخل اشاره کرده است.[۵۳] ولی همـان‌طور که گفتیم، تـداخل مسبّبات از محلّ بحث ما خـارج است. مقدّمه چهارم: آیا بحث تـداخل و عـدم تـداخل مربوط به مقام اثبات- و ظهور قضیّه شـرطیه- است یا مربوط به مقام ثبوت بوده و بحثی عقلی است و هیچ ارتباطی به عالم الفاظ ندارد؟ ظاهر این است که بحث مربوط به مقام اثبات است. ما از ابتدای بحث قضیّه شـرطیه- که مسأله مفهوم را مطرح کردیم- بحثمـان یـک بحث لفظی بود. می‌خواستیم ببینیم آیـا ادات شـرط دلالت بر علّیت منحصـره دارنـد یا نه؟ در بحث تـداخل و عـدم تـداخل هم می‌خواهیم ببینیم اگر شارع فرمودنـد: «إذا بلت فتوضأ» و «إذا نمت فتوضأ» آیا از این دو قضیّه می‌توان استفاده کرد که اگر بول یا نوم، به طور مکرّر واقع شد یا با هم تحقّق پیدا کردند، وضو هم باید تعدّد پیدا کند؟[۵۴]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۵

در موارد دیگری که بحث مـا در ارتبـاط بـا مقـام اثبات است، این قاعـده کلّی مطرح است که از نظر مقام ثبوت، بایـد هر دو طرف قضیّه، امکان داشته باشند. پس در ما نحن فیه باید در عالم ثبوت- و با قطع نظر از دلالت لفظ- هم تداخل، امکان داشته باشد و هم عـدم تـداخل، تا پس از آن بیاییم در مقام اثبات، بحث از تداخل و عدم تداخل را مطرح کنیم و الّا اگر یکی از این‌ها در مقام ثبوت دارای اسـتحاله باشـد، معنـا نـدارد که در مقـام اثبـات پیرامـون آن بحث کنیم، بلکه راهی جز اختیـار طرف دیگر آن وجـود نخواهد داشت. مرحوم آیت اللّه بروجردی برهانی بر اسـتحاله عـدم تـداخل اقامه کرده است که اگر این برهان تمام باشـد، دیگر جایی برای بحث تـداخل و عـدم تـداخل- به حسب مقـام اثبات- نخواهـد بود و چاره‌ای جز پـذیرفتن مسأله تـداخل وجود نخواهـد داشت. این برهـان اگرچه در ارتبـاط بـا اصل مطلب است ولی ما ناچاریم آن را در این مقـدّمه بحث کرده و جلوی اسـتحاله را بگیریم تا از نظر مقام ثبوت، اشـکالی وجود نداشـته باشد، سپس وارد اصل بحث شویم که آیا ظاهر قضیّه شرطیه چه اقتضایی دارد؟ ایشان می‌فرماید: معمولـًا وقتی امری به طبیعتی تعلّق می‌گیرد، چنـانچه یـک فرد از افراد آن طبیعت تحقّق پیـدا کنـد، برای حصول هـدف مولاـ کـافی خواهـد بود. حـال اگر در جایی غرض مولا به دو فرد از افراد طبیعت تعلّق گرفته بود، آیا مولا چگونه می‌توانـد این غرضـش را بیان کند؟ گاهی حکم مولا به صورت قضـیّه تعلیقیه نیست و شـرط و سببی ندارد، مثل این که از اوّل به عبد بگوید: «دو بار وضو بگیر»، یـا مولای عرفی خیلی تشنه باشـد و از اوّل به عبـد خود بگویـد: «دو لیوان آب برای من بیاور». ولی گاهی پای تعلیق در کار است و قضیّه شـرطیه مطرح است. مولا ملاحظه می‌کند که این حکم باید به دنبال شـرط و سببی تحقّق پیدا کند. در اینجا مولا ممکن است بگوید: «إذا بلت و نمت فتوضأ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۶

مرّتین»، یعنی اوّل هر دو را یکجـا جمع کرده و به صورت یـک قضیّه شـرطیه قرار دهـد. امّـا اگر نظر مولاـ این باشـد که اگر بول به تنهـایی واقع شـد، پشت سـر آن وضـو واجب شـود و اگر نوم به تنهـایی هم واقع شـد، پشت سـر آن وضو واجب شود. در اینجـا دو صورت وجود دارد: ۱- شرط در یکی از این دو قضیّه شرطیه، از نظر تحقّق خارجی، مقدّم بر شرط در قضیّه دیگر باشد. مثل این که فرض کنیم بول همیشه قبل از نوم و نوم هم همیشه بعـد از بول تحقّق پیـدا می‌کنـد. و مولا هم بخواهد پشت سـر هر شـرطی وضویی تحقق پیـدا کنـد، در اینجـا راهش این است که در ارتبـاط بـا بول بگویـد: «إذا بلت فتوضـأ» و در ارتبـاط با نوم جزاء را مقیّـد کرده، بگوید: «إذا نمت فتوضأ وضوءأ آخر». ۲- از نظر تحقق خارجی، هیچ‌یک از این دو شرط بر دیگری تقدّم نداشته باشند.

همـان‌طور که در مورد بول و نوم ملاـحظه می‌شود که گـاهی بولْ تقـدّم بر نوم دارد- مثل این که انسان متطهّر، بول کرده سـپس به خواب برود- و گاهی نومْ تقـدّم بر بول دارد- مثل این که انسان متطهّر، به خواب رفته و پس از آن بول کند- و هیچ اغلبیتی در کار نیست. در اینجا مولا چه بکنـد؟ اگر قیـد «وضوءأ آخر» را در هر دو بیاورد، که معنا نـدارد و اگر بخواهد به یکی از آنها اضافه کند، آیا به کـدام یک اضافه کنـد؟ فرض این است که تقـدّم و تأخّری در کار نیست و ترجیحی وجود نـدارد. پس چاره‌ای ندارد جز این

که هر دو را بـدون قیـد بیاورد. معنای عدم تقید این است که متعلّق حکـم، نفس طبیعت وضو است و هیچ قیدی [۵۵] دخالت ندارد و نفس طبیعت، نمی‌تواند متعلّق دو حکم واقع شود. چنین چیزی استحاله عقلیه دارد که طبیعت واحده بتواند متعلّق دو حکم واقع شود. مرحوم بروجردی این استدلال را برای اثبات مسأله تداخل مطرح کرده است ولی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۷

این کلام به مقام ثبوت سـرایت می‌کنـد. یعنی این مسأله‌ای است که ما بایـد قبلًا حلّ کنیم. اگر نتیجه گرفتیم که عدم تداخل، دارای استحاله است، استحاله آن مربوط به مقام اثبات نخواهد بود بلکه مربوط به مقام ثبوت خواهد بود. و از کلام ایشان استفاده می‌شود که ایشان عـدم تداخل را به حسب مقام ثبوت محال می‌دانند، زیرا معنای کلامشان این است که دو حکم- با حفظ تعدّد- نمی‌تواند به طبیعت واحده تعلّق بگیرد.

و اگر چنین چیزی تمام باشـد، عـدم تداخل، اسـتحاله پیدا کرده و در مقام ثبوت راهی جز تداخل باقی نخواهد ماند، و نوبت به مقام اثبات نخواهد رسید.[۵۶] مـا در پاسـخ مرحوم بروجردی می‌گوییم: راه تعـدّد، منحصـر به آنچه شـما مطرح کردیـد نیست. یک قید می‌توان به طبیعت زد بـدون این که لازم بیایـد طبیعت واحـده متعلّق دو حکم واقع شود. چه مـانعی دارد که مولاـ بگویـد: «إذا بلت فتوضأ من أجْلِ البول» و «إذا نمت فتوضأ من أجْلِ النوم»؟[۵۷] در این صورت هرکـدام مقدّم باشد فرقی نمی‌کند. البته ما باید بحث کنیم که آیا اگر مولا کلمه «من أجْلِ» را نگوید، این کلمه در تقدیر وجود دارد یا نه؟ قائل به عدم تداخل می‌گوید: «بله، ظاهر قضیّه شرطیه چنین اقتضایی دارد» ولی قائل به تداخل می‌گوید:

«خیر، ما چنین ظهوری را قبول نـداریم. بلکه ظاهر این است که حکم به نفس طبیعت تعلّق گرفته است». پس در اینجا که ما متعرض بیان مرحوم بروجردی شـدیم، صـرفاً برای این بود که در مقام ثبوت با مشـکلی مواجه نگردیم. ولی در مقام اثبات، به تفصـیل بحث خواهیم کرد که آیـا حق بـا قـائلین به تـداخل است یـا بـا مشـهور- که قائـل به عـدم تداخلنـد- یا حق با ابن ادریس است که قائل به تفصیل شده است؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۸

اقوال در مورد تداخل و عدم تداخل

اشاره

پس از بیان مقدّمات، به بررسی اقوال در این زمینه می‌پردازیم: همان‌طور که اشاره کردیم در اینجا سه نظریه وجود دارد:

نظریه أوّل: قول به عدم تداخل

اشاره

مشـهور قائل به عدم تداخل هسـتند و در این مورد ادلّه‌ای اقامه کرده‌اند: مهم‌ترین دلیلی که به نفع مشهور مطرح شده و زیربنای ادلّه دیگر آنـان است، دلیلی است که علّامه حلّی رحمه الله در کتـاب «مختلـف الشـیعهٔ»[۵۸] برای قول به عـدم تـداخل ذکر کرده است. ایشـان می‌فرمایـد: در مواردی که مـا دو شـرط داریم- مثـل بول و نوم- که این دو دارای این خصوصـیت هسـتند که گـاهی مقـارن یکدیگر تحقّق پیدا می‌کنند و گاهی یکی مقدّم بر دیگری است، بدون این که هیچ‌کدام از آنها در تقدّم یا تأخّر دارای خصوصـیتی

باشند، در ارتباط با دو قضیّه «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فقط چهار احتمال جریان دارد. لذا ما اگر سه احتمال از این چهار احتمال را باطل کردیم، احتمال چهارم تعیّن پیدا می‌کند. احتمال اوّل: در جایی که بول و نوم تحقق پیدا کنند- خواه مقارن هم باشند یا با تقدّم و تأخّر- هر دو از سببیّت ساقط می‌شوند و هیچ‌کدام از آن دو، اثری در وجوب وضو نخواهند داشت، مثل متعارضین که تساقط می‌کنند. روشن است که کسی نمی‌تواند چنین احتمالی را مطرح کند. علاوه بر این که با ظاهر قضیتین سازگار نیست و هیچ‌کس هم چنین فتوایی نداده است. احتمال دوّم: در جایی که بول و نوم تحقق پیدا کنند، مسبَّب- یعنی وجوب وضو- مستند به یکی از آن دو است و این احتمال دارای دو صورت است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۹

۱- استناد به واحد معیّن داشته باشد. ۲- استناد به واحد غیر معیّن داشته باشد. مرحوم علّامه حلی می‌فرماید: هیچ‌کدام از این دو احتمال قابل قبول نیست، زیرا اگر واحد معیّن را بخواهیم بول قرار دهیم، ترجیح بدون مرجّح لازم می‌آید. چه ترجیحی برای بول وجود دارد که سببیّت را مستند به آن بدانیم و چه کمبودی در نوم وجود دارد که آن را از دایره سببیّت خارج کنیم؟ و اگر بخواهیم سببیّت را مستند به واحد غیر معین کنیم، با ظاهر هر دو قضیّه شرطیّه مخالفت کرده‌ایم، زیرا هرکدام از این دو قضیّه شرطیه برای شرط خودشان سببیّت مستقلّه قائلند. یکی بول را سبب مستقل برای وجوب وضو می‌داند و دیگری نوم را، و با توجه به ظاهر قضیّه، مطلب سوّمی به نام «واحد غیر معیّن» نمی‌بینیم که برایش جعل سببیّت شده باشد. احتمال سوّم: مجموع بول و نوم سببیت برای وجوب وضو داشته باشد. به گونه‌ای که وجوب وضو، فقط در صورت تحقّق هر دو باشد.[۵۹] همان‌طور که در مقدّمات بحث گفتیم، این احتمالْ از محلّ بحث تداخل و عدم تداخل خارج است، زیرا بنابراین احتمال، هریک از بول و نوم به عنوان جزء سبب بوده و باید هر دو تحقّق پیدا کنند تا سبب کامل شود و مسبّب برآن مترتّب گردد. احتمال چهارم: هر سببی دارای مسبّب خاصی باشد. بول، سببیّت برای وجوب وضو و نوم هم سببیت برای وجوب وضو داشته و هرکدام جدای از یکدیگر بوده و ارتباطی به هم نداشته باشند. و این معنای عدم تداخل است. مرحوم علّامه حلّی می‌فرماید: با توجه به این که احتمال پنجمی وجود ندارد، وقتی سه احتمال اوّل را باطل کردیم، احتمال چهارم تعیّن پیدا خواهد کرد.[۶۰]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۰

شیخ انصاری رحمه الله استدلال علّامه را به صورت جالبی مطرح کرده می‌فرماید: استدلال علّامه مبتنی بر سه مقدّمه است که باید هر سه مقدّمه را بپذیریم تا نوبت به عدم تداخل- که قول مشهور است- برسد و اگر کسی حتی در یکی از این مقدّمات مناقشه کند، مسأله عدم تداخل کنار می‌رود. مقدّمه اوّل: در اینجا که نوم به دنبال بول تحقق پیدا می‌کند، باید ثابت شود که وجود این نوم، کالعدم نیست و الّا اگر وجود نومْ کالعدم باشد، جایی برای مطرح کردن عدم تداخل وجود نخواهد داشت. مقدّمه دوّم: حال که نوم دارای اثر است، آیا اثرش چیست؟ باید بگوییم: «نوم دارای اثری غیر از اثر بول است، یعنی نوم حکم تأکیدی نمی‌آورد، بلکه یک حکم تأسیسی مستقل می‌آورد، همان‌طور که بول یک حکم تأسیسی مستقل می‌آورد». سؤال: فرق بین مقدّمه اوّل و مقدّمه دوّم چیست؟ پاسخ: آنچه در مقدّمه اوّل مطرح است، این است که «وجود نوم، کالعدم نیست» و این مطلب با تأثیر داشتن نوم در حکم تأکیدی نیز سازگار است و ما برای قول به عدم تداخل باید راه تأکید را مسدود کنیم، پس به مقدّمه دوّم نیاز داریم. مقدّمه سوّم: مغایرت در اثر، به معنای تعدّد تکلیف نباشد، که امتثالش در خارج به عمل واحد تحقّق پیدا کند، بلکه به معنای تعدّد متعلّق تکلیف باشد. توضیح: ممکن است کسی بگوید: در اینجا دو تکلیف- یعنی دو وجوب وضو- وجود دارد: یکی مستند به بول و دیگری مستند به نوم است. وجودِ «دو وجوب وضو» به معنای عدم تداخل نیست بلکه «وجوب دو وضو» به معنای عدم تداخل است. مثال: اگر مولا دو تکلیف داشته باشد، یکی «أکرم عالماً» و دیگری «أکرم هاشمیّاً»، در اینجا مکلّف می‌تواند از نظر امتثال بین این دو جمع کند و یک عالم هاشمی را اکرام کند. در ما نحن فیه نیز اگر دو وجوب وضو مطرح باشد، مکلّف می‌تواند با وضوی واحدی هر دو

را امتثال کند. بلکه باید متعلّق تکلیف، تعدّد داشته باشد تا عدم تداخل مطرح شود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۱

بنابراین قائل به عدم تداخل، باید هر سه مقدّمه فوق را ثابت کند[۶۱]. بحث در مورد مقدّمه اوّل: مرحوم شیخ انصاری در ارتباط با مقدّمه اوّل بحث مفصّلی ارائه کرده‌اند، به گونه‌ای که بعضی از شاگردان ایشان- مانند مرحوم آخوند- گوشه‌ای از این مقدّمه را گرفته و آن را به عنوان دلیل مستقلی برای قول به عدم تداخل مطرح کرده‌اند. مرحوم آخوند در ارتباط با مقدّمه اوّل بیانی مطرح کرده‌اند[۶۲] و مرحوم محقق همدانی بیانی جالب‌تر و مبسوط‌تر مطرح کرده‌اند که به ذکر کلام ایشان می‌پردازیم: کلام محقق همدانی رحمه الله: ایشان می‌فرماید: در مواردی که تعلیق و شرطیت وجود ندارد، تردیدی نداریم که اگر مولا چیزی را واجب کند ولی قبل از آنکه مکلّفْ آن را در خارج ایجاد کند، عین همان دستور، دوباره از جانب مولا صادر شود، عقل و عقلاء، دستور دوّم را به عنوان تأکید برای دستور اوّل به حساب می‌آورند. مثلًا اگر مولایی به عبد خود بگوید: «برای من آب بیاور» و قبل از آنکه عبد برای او آب بیاورد، مجدداً بگوید: «برای من آب بیاور»، در اینجا با توجه به این که «آوردن آب»- که متعلق وجوب قرار گرفته است- در هر دو تکلیف دارای اطلاق است، وجهی ندارد که ما جمله دوّم را مقیّد به «برای مرتبه دوّم، بعد از مرتبه اوّل» بنماییم. بنابراین هر دو اطلاق به قوّت خود باقی می‌باشند. در اینجا با توجه به این که «یک ماهیت، همان‌طور که نمی‌تواند دارای دو حکم متضاد باشد، نمی‌تواند دارای دو حکم متماثل باشد»، عقل و عقلاء می‌گویند:

«دستور دوّم به عنوان تأکید برای دستور اوّل است و جز تأکید، دستور دیگری نیاورده است» در نتیجه همین‌که عبد یک بار برای مولا آب بیاورد کفایت می‌کند. مرحوم محقق همدانی سپس می‌فرماید: امّا اگر این دو دستور مولا به صورت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۲

قضیّه شرطیّه مطرح شود، مثل «إذا بلت فتوضّأ و إذا نمت فتوضّأ»، مسئله به گونه دیگری خواهد بود، زیرا در مورد قبلی، در دو دستور مولا چیزی وجود نداشت که با اطلاق آن دو دستور معارضه کند ولی در این دو قضیه شرطیه درست است که جزاء عبارت از وجوب وضوست و اگر ما هریک از دو قضیه شرطیه را جدای از یکدیگر مورد ملاحظه قرار دهیم، وجوب وضو در هر دو دستور دارای اطلاق است و قیدی ندارد[۶۳]، ولی چون پای قضیّه شرطیّه در میان است، در خود دستور مولا- نه در خارج آن- دو چیز در مقابل دو اطلاق ایستاده‌اند و آن این است که هرکدام از این دو قضیّه شرطیه ظهور در سببیّت مستقلّه دارند. «إذا بلت فتوضّأ» می‌گوید: «بول، سبب مستقلّ برای وجوب وضوست» و «إذا نمت فتوضّأ» هم می‌گوید: «نوم، سبب مستقلّ برای وجوب وضوست». آن‌وقت نمی‌شود ما از یک طرف دو اطلاق داشته باشیم که لازمه دو اطلاق این است که دو حکم وجود نداشته باشد، چون ماهیت واحد نمی‌تواند- بدون هیچ قیدی- متعلّق برای دو حکم متماثل واقع شود و از طرفی هریک از بول و نوم سبب مستقل برای وجوب وضو باشند. به عبارت دیگر: در اینجا بین اطلاق متعلّق جزاء و ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه، تعارض وجود دارد و نمی‌توان آن دو را باهم جمع کرد. مرحوم محقق همدانی می‌فرماید: «در اینجا ما ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقله هرکدام از بول و نوم برای وجوب وضو را بر ظهور جزاء در اطلاق متعلّق مقدّم می‌داریم». ایشان دو علّت برای این مطلب بیان می‌کند: علّت اوّل ۶۴]: ظهور جزاء، ظهور اطلاقی است و اطلاق، از طریق مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و یکی از مقدّمات حکمت این است که قرینه‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد، و ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه، قرینه بر تقیید جزاست و نمی‌گذارد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۳

اطلاقی در جزاء منعقد شود، لذا ظهور قضیّه شرطیه، بر اطلاق تقدّم پیدا می‌کند. علّت دوّم: وقتی مولا می‌گوید: «إذا بلت فتوضّأ»، در نفس این قضیّه شرطیه- به تنهایی- هیچ مشکلی وجود ندارد. یعنی هم می‌شود جزاء آن اطلاق داشته باشد و هم بول سبب مستقلّ برای وجوب وضوی مطلق باشد. امّا وقتی سراغ قضیّه شرطیّه دوّم می‌آییم، همین‌که مولا عبارت «إذا نمت» را گفت، قبل از این که

نوبت به جزاء برسد، ظهوری برای «إذا نمت» پیدا می‌شود و آن عبارت از سببیّت مستقله نوم است، هرچند مسبّب آن برای ما معلوم نباشد. وقتی به سراغ جزاء می‌آییم، اولین چیزی که به آن منتقل می‌شویم، حکم وجوبی- یعنی «یجب»[۶۵]- است. پس تا اینجا برای ما معلوم می‌شود که نوم، سبب مستقل برای یک تکلیف وجوبی است. قبلًا هم می‌دانستیم که بولْ سبب مستقلّ برای وجوب وضوست. امّا اینجا قبل از این که فاعل «یجب» مطرح شود، سببیّت مستقله نوم برای یک تکلیف وجوبی برای ما محرز می‌شود. حال وقتی این وجوب به وضو ارتباط پیدا کرد، دیگر ما نمی‌توانیم اطلاقی برای آن درست کنیم، زیرا سببیت مستقلّه- که قبل از آمدن وضو جای پای خود را محکم کرده بود- مانع از این امر است. و اگر بخواهیم برای وضو اطلاقی درست کنیم، باید راهی را که تا اینجا طی کرده‌ایم، نادیده بگیریم، در حالی که ما سببیت مستقله نوم برای یک حکم وجوبی را ثابت کردیم و این دیگر کار خودش را می‌کند و نمی‌گذارد وضو در «یجب الوضوء»- در قضیه شرطیه دوّم- بر اطلاقش باقی بماند. بلکه آن را مقیّد به «مرّة اخری» و امثال آن می‌کند. پس ایشان به دو طریق، علّت ظهور قضیّه شرطیه و تقدّم آن بر اطلاق جزاء را ثابت می‌کند و بساط اطلاقها جمع می‌شود و نتیجه این می‌شود که «بول» یک وضو و نوم هم وضوی دیگری لازم دارد»[۶۶].

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۴

اشکال بر کلام محقق همدانی رحمه الله و مرحوم آخوند: ما از این دو بزرگوار سؤال می‌کنیم: این ظهوری که شما برای قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه قائل هستید، از کجا پیدا شده است؟ همان احتمالاتی که در ارتباط با مفهوم مطرح می‌کردیم، در اینجا نیز جریان دارد، البته در باب مفهوم، کسی که می‌خواست مفهوم را برای قضیّه شرطیه ثابت کند، باید علاوه بر سببیّت مستقلّه، انحصار آن را هم ثابت کند و ما در آنجا بحث می‌کردیم که آیا این علیّت تامه منحصره، از راه وضع ثابت می‌شود یا از راه انصراف یا از راه اطلاق؟ عین همان بیان را در اینجا نیز مطرح می‌کنیم، با این تفاوت که در اینجا کاری به انحصار آن نداریم. اگر این دو بزرگوار، منشأ ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه را عبارت از وضع و تبادر بدانند، به آنان می‌گوییم: همان‌طور که در ارتباط با مفهوم و علیّت منحصره، مدّعی نتوانست وضع و تبادر را ثابت کند، در اینجا هم دلیلی نداریم که واضع، ادات شرط را برای این وضع کرده که شرط، سببیّت مستقل برای جزاء داشته باشد. در بسیاری از موارد استعمالات عرفی، ما ملاحظه می‌کنیم که ادات شرط در غیر سبب مستقل بکار می‌روند. گاهی فقط در مورد «عدم المانع» بکار می‌روند، مثلًا وقتی گفته شود: «اگر این چوب رطوبت نداشت، حتماً می‌سوخت و حرارت تولید می‌کرد»، آیا به لحاظ این که رطوبت نداشتن، به عنوان «عدم المانع» مطرح است- نه به عنوان سببیّت مستقله تامّه- این استعمال، استعمال مجازی است؟ روشن است که کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند. و یا در جایی که یک سببیّت ناقصی وجود دارد، مثلًا کسی که در زمستان گرفتار سرما شده است، بگوید: «اگر چوب و هیزمی وجود داشت، گرفتار این سرما نمی‌شدم»، این استعمال، استعمال مجازی نیست، با وجود این که وجود هیزم به عنوان یک سبب ناقص مطرح است و برای تأثیر آن باید شرایط آن فراهم شده و موانع آن برطرف شود. بنابراین استعمالات عرفی- بدون این که تجوّز و مسامحه‌ای در آنها وجود داشته

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۵

باشد- ادّعای وضع را نفی می‌کند. هرچند ما نیازی به نفی آن نداریم، بلکه مدّعی باید آن را اثبات کند و همین‌که نتواند آن را اثبات کند، برای ما کافی است. همین‌طور است اگر این دو بزرگوار بخواهند سببیّت مستقلّه را از راه انصراف به اثبات برسانند. آنچه ممکن است تا حدودی انسان بپذیرد، ظهور اطلاقی است، به این معنا که گفته شود: «ادات شرط، به حسب وضع، بر مطلق ارتباط بین شرط و جزاء دلالت می‌کنند ولی اطلاقش آن را منطبق بر سببیّت کامله مستقلّه می‌کند». در این صورت ما می‌گوییم: ظهور جزاء- در ارتباط با متعلقش، یعنی وضو- هم ظهور اطلاقی است. به چه دلیل آن ظهور اطلاقی تقدّم بر این ظهور اطلاقی داشته باشد؟ با انضمام مطلب دیگری بر آنچه گفتیم، اشکال بر این دو بزرگوار قدری روشن‌تر می‌شود و آن مطلب این است که: ما

در اینجا دو قضیّه شرطیه داریم و هرکدام از این دو را اگر به تنهایی مورد ملاحظه قرار دهیم، هیچ منافاتی بین دو ظهور اطلاقی آن وجود ندارد. اگر قضیّه «إذا بلت فتوضّأ» را به تنهایی در نظر بگیریم، منافاتی بین ظهور اطلاق شرط در سببیّت مستقلّه و ظهور جزاء در اطلاق متعلّق آن، مشاهده نمی‌کنیم و می‌توانیم به هر دو اطلاق اخذ کنیم. چه مانعی دارد که بول، سببیت مستقل برای وجوب مطلق وضو- یعنی طبیعت وضو، بدون قید مرّة اخری و امثال آن- داشته باشد؟ امّا وقتی این دو قضیه را کنار هم می‌گذاریم، با مشکل مواجه می‌شویم، از یک طرف دو اطلاق در ارتباط با متعلّق جزاء وجود دارد که می‌گوید: «الوضوء واجب» و نمی‌گوید: «الوضوء من قبل النوم واجب» یا «الوضوء مرّة اخری واجب». این دو اطلاق حکم می‌کند متعلّق وجوب، عبارت از نفس طبیعت وضوست. و از طرفی دو اطلاق در ارتباط با شرط وجود دارد که از آن به «ظهور قضیه شرطیه در سببیّت مستقلّه» تعبیر می‌کنند و ما هم گفتیم: «وضع و انصرافی در کار نیست. آنچه وجود دارد، اطلاق است»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۶

پس در اینجا چهار اطلاق مطرح می‌شوند که با یکدیگر قابل جمع نیستند. نمی‌شود از طرفی هم بولْ سببیّت مستقلّه داشته باشد و هم نوم و از طرف دیگر نفس طبیعت وضو- بدون هیچ قید و تعدّدی- واجب باشد. جمع بین این دو ممکن نیست. حال شما به چه علّت دو اطلاق مربوط به جمله شرطیه را بر دو اطلاق متعلّق جزاء مقدّم می‌دارید؟ اگر شما بگویید: دلیل ما بر تقدّم، این است که در قضیه شرطیه، ابتدا ادات شرط، و پس از آن خود شرط ذکر می‌شود و جزاء در مرتبه سوّم قرار می‌گیرد. در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: آنچه شما می‌گویید، عمومیت ندارد، بلکه در بعضی از موارد جزاء قبل از شرط و ادات شرط قرار می‌گیرد. مثل «أکرم زیداً إن جاءك». ثانیاً: تقدّم و تأخّرهای ذکری، دلیل بر تقدّم و تأخّر در مقام معارضه نیست. این مثل این است که کسی بگوید: «در تعارض بین روایت امام باقر علیه السلام و روایت امام صادق علیه السلام، روایت امام باقر علیه السلام مقدّم است چون زمان صدور آن مقدّم است». اتفاقاً بعضی در باب متعارضین عکس این مطلب را مطرح کرده و گفته‌اند: روایتی که از امام بعدی صادر می‌شود- در بعضی از موارد- مقدّم بر روایتی است که از امام قبلی صادر شده است. امّا کسی نگفته است که روایت امام قبلی مقدّم بر روایت امام بعدی است، چون زمان صدورش مقدّم است. پس ما دو ظهور اطلاقی داریم. به چه دلیل شما یکی را بر دیگری مقدّم می‌دارید؟ بله، اگر ظهور شرط، ظهور وصفی بود، بر ظهور اطلاقی تقدّم داشت، زیرا ظهور وصفی نیاز به مقدّمات حکمت ندارد ولی ظهور اطلاقی نیاز به مقدّمات حکمت دارد و ظهور وضعی به عنوان بیان است و نمی‌گذارد مقدّمات حکمت تحقّق پیدا کند. مرحوم آخوند در حاشیه کفایه می‌فرماید: «عرفْ ظهور شرط را مقدّم بر ظهور جزاء می‌داند»[۶۷]. روشن است که اگر این معنا ثابت شود که عرف ظهور شرط را مقدّم بر ظهور جزاء

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۷

می‌داند، لازم نیست دلیل آن برای ما معلوم باشد و اشکال از کلام مرحوم آخوند و محقق همدانی برطرف می‌شود، زیرا مسأله تداخل و عدم تداخل، یک مسأله عقلی نیست- که بخواهیم بر محورهای عقلی تکیه کنیم- بلکه یک مسأله لفظی است و مسائل لفظی در ارتباط با عرف است. امّا اگر چنین معنایی ثابت نشد، اشکال بر این دو بزرگوار به قوّت خودش باقی است. کلام محقق نائینی رحمه الله ۶۸] ایشان نیز در صدد برآمده تا مقدّمه اوّل مرحوم شیخ انصاری را به عنوان دلیل مستقلّی بر عدم تداخل مطرح کند. کلام مرحوم نائینی در اینجا براساس مبنایی است که ایشان در مسأله متعلّق اوامر و نواهی اختیار کردند. به نظر ما متعلّق احکام عبارت از طبایع و ماهیات است بدون این که مسأله وجود یا چیز دیگری در آن دخالت داشته باشد ولی مرحوم نائینی معتقد است که متعلّق اوامر و نواهی نه خود ماهیت- به عنوان ماهیت- است و نه وجودِ ماهیت است تا خصوصیات فردیّه در آن دخالت داشته باشد، بلکه متعلّق احکام، عبارت از «صِرف الوجود ماهیت»- به معنای اولین وجود ماهیت- است. خواه اولین وجود ماهیت، در ضمن یک فرد باشد یا در ضمن افراد متعدّد[۶۹]. مرحوم نائینی براساس این مبنایی که در مسأله متعلّق اوامر و نواهی اختیار کرده

است، در ما نحن فیه- مسأله تداخل و عدم تداخل- می‌فرماید: وقتی که شارع قضیّه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۸

شرطیه «إذا بلت فتوضّأ» را ذکر می‌کند، اگر ما باشیم و نفس این قضیّه شرطیه، در اینجا دو مدلول برای این قضیه شرطیه وجود دارد: یکی مربوط به دلالت لفظی و دیگری مربوط به دلالت عقلی است. آنچه مربوط به لفظ است، همان مسأله «صِرف الوجود» است که ما در مسأله متعلّق احکام اختیار کردیم، لذا معنای «إذا بلت فتوضّأ» این می‌شود که متعلّق طلب مولا عبارت از «صِرف الوجود طبیعت وضو» است. ولی وقتی به سراغ عقل بیاییم و از عقل سؤال کنیم اگر مولا بیش از یک مطلوب نداشته باشد و آن مطلوب واحد هم عبارت از صِرف الوجود باشد، آیا این صِرف الوجود قابل تکرّر است یا نه؟ البته تکرّر به معنای بار دوّم است نه این که چند فرد را یک مرتبه انجام دهد. به عبارت دیگر: آیا با وجود آوردن یک یا چند ظرف آب نزد مولا، می‌شود برای بار دوّم نیز چنین کاری انجام داد؟ عقل پاسخ می‌دهد: صرف الوجود قابل تکرّر نیست. در اینجا هم وقتی وضو تحقق پیدا کرد، مسئله تمام شده است و مطلوبی برای مولا باقی نمانده که بخواهد تکرار شود. این در صورتی است که ما یک قضیّه شرطیه داشته باشیم. امّا وقتی مولا قضیّه شرطیه «إذا نمت فتوضأ» را نیز به دنبال قضیّه شرطیه اوّل ذکر کرد، با توجه به این که «قضیّه شرطیه، ظهور در سببیّت مستقله شرط برای ترتب جزاء دارد» می‌فهمیم که هریک از بول و نوم به عنوان سبب مستقل برای وجوب وضوء می‌باشند. و اگر ما بخواهیم استقلال این دو سببیت را حفظ کنیم، باید ملتزم شویم که مولا دو مطلوب دارد. و در این صورت، موضوع حکم عقل از بین می‌رود.

موضوع حکم عقل عبارت از وحدت مطلوب مولا بود و هنگامی که مطلوب مولا تعدّد پیدا کرد عقل هم حکم به تکرّر می‌کند. عقل می‌گوید: یک مطلوب، صِرف الوجود است. مطلوب دیگر هم صِرف الوجود است و این لازمه‌اش این است که صِرف الوجود، تکرّر پیدا کند و وضویی به دنبال شرط دوّم تحقّق پیدا کند، همان‌طور که به دنبال

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۹

شرط اوّل تحقّق پیدا کرد. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: فرق بین این راه و راهی که مرحوم آخوند و مرحوم محقق همدانی مطرح کردند در این است که ما از راه ورود به میدان آمدیم و آنان از طریق حکومت وارد شدند. ما گفتیم: وقتی مولا یک مطلوب دارد، عقل می‌گوید: «صِرف الوجود، تکرّر پیدا نمی‌کند». و ما در اینجا دلیل اقامه کردیم که مولا دو مطلوب دارد. و در این صورت، موضوع برای آن حکم عقل باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر: طبق بیان ما، ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه و در تعدد مطلوب، موضوع حکم عقل را از بین می‌برد. امّا مرحوم آخوند و مرحوم محقق همدانی می‌فرمودند: ما دو ظهور اطلاقی داریم:

ظهور اطلاقی جزاء و ظهور اطلاقی شرط. و چون ظهور اطلاقی جزاء، معلّق بر عدم البیان است و ظهور اطلاقی شرط، صلاحیت بیانیت دارد، ظهور اطلاقی شرط، حاکم بر ظهور اطلاقی جزاء خواهد بود[۷۰]. اشکال بر کلام مرحوم نائینی: کلام مرحوم نائینی دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: ایشان فرمود: «مرحوم آخوند و مرحوم محقق همدانی از راه حکومت وارد شده‌اند». در حالی که ظاهر کلام آنان هم مسأله ورود است. زیرا اگر در جایی ما نگذاریم که مقدّمات حکمت تحقق پیدا کند، یکی از مقدمات حکمت عبارت از عدم قرینه بر تقیید است و وقتی قرینه بر تقیید وجود داشته باشد، جنبه ورود پیدا خواهد کرد، نه این که جنبه حکومت داشته باشد. حکومت این است که شارع تضییق یا توسعه تعبّدی در ناحیه موضوع ایجاد کند، مثل «لا شکّ لکثیر الشکّ»[۷۱] که موضوع ادلّه وجوب ترتیب اثر بر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۰

شک را تضییق می‌کند. به‌هرحال این اشکال خیلی مهم نیست. اشکال دوّم: مرحوم نائینی فرمود: «ظهور قضیّه شرطیّه در سببیّت مستقلّه، موضوع حکم عقل را از بین می‌برد. عقل می‌گوید: «وقتی مطلوبْ واحد باشد، صِرف الوجود تکرّر پیدا نمی‌کند» و ظهور

قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه می‌گوید: «در جایی که دو قضیّه شرطیه داریم، صِرف الوجود تکرّر پیدا می‌کند». ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: این حرف شما قابل قبول است ولی شما یک طرف قصّه را در نظر گرفته‌اید و طرف دیگر آن را ملاحظه نکرده‌اید. ما در مقابل این حرف شما مسأله دیگری داریم که از آن وحدت مطلوب استفاده می‌شود و آن ظهور اطلاقی جزاء است، زیرا ظهور اطلاقی جزاء می‌گوید: «متعلّق وجوب، عبارت از «صِرف الوجود از طبیعت وضو» است». و تردیدی نیست که «صِرف الوجود از یک طبیعت»- بدون هیچ قرینه‌ای بر تعدّد- نمی‌تواند متعلّق دو حکم تأسیسی استقلالی واقع شود، حتی اگر قضیّه شرطیه هم در کار نباشد. مثلًا اگر مولا بگوید: «توضّأ»، نمی‌تواند بعد از آن- به عنوان حکم تأسیسی و بدون این که مرّةً اخری و امثال آن را مطرح کند- مجدداً بگوید: «توضّأ». نفس «صِرف الوجود توضّؤ»- بدون قرینه بر تعدّد- نمی‌تواند متعلّق دو حکم مستقلّ تأسیسی قرار گیرد. بله، حکم دوّم می‌تواند جنبه تأکیدی داشته باشد.

در این صورت ما دو ظهور داریم: ظهور قضیه شرطیه در سببیّت مستقلّه می‌گوید: «در اینجا دو حکم متعدد وجود دارد» و ظهور اطلاق متعلّق جزاء می‌گوید: «متعلّق، چیزی جز صرف الوجود نیست و صرف الوجود نمی‌تواند متعلّق دو حکم تأسیسی قرار گیرد». شما به چه دلیلی ظهور اوّلی را بر ظهور دوّمی مقدّم می‌دارید؟ بله، اگر محرز شود که در اینجا دو حکم مستقلّ وجود دارد، عقل تکرّر را قبول می‌کند. اگر به عقل گفته شود: «مطلوبْ واحد است» عقل هم می‌گوید: «صِرف الوجود، تکرّر پیدا نمی‌کند» و اگر گفته شود: «مطلوبْ متعدّد است». عقل می‌گوید: «صرف الوجود، تکرّر پیدا می‌کند». امّا تعدد مطلوب در ما نحن فیه، متوقف بر مقدّم داشتن ظهور شرط بر ظهور اطلاق جزاست و شما دلیلی برای آن مطرح نکردید.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۱

مگر این که شما حرف مرحوم آخوند در حاشیه کفایه را مطرح کرده بگویید: «عرف ظهور شرط را بر ظهور اطلاق جزاء مقدّم می‌دارد و علّت آن‌هم برای ما معلوم نیست و لازم نیست علّت آن را بدانیم، زیرا مسئله یک مسأله عقلی نیست بلکه مسأله‌ای لفظی است و مربوط به مفاد دو قضیّه شرطیه است». نتیجه بحث در ارتباط با مقدّمه اوّل: از آنچه گفته شد معلوم گردید که مقدّمه اوّل از مقدمات سه‌گانه مرحوم شیخ انصاری دارای مناقشه است. بحث در مورد مقدمه دوّم: برفرض که ما از اشکال مقدّمه اوّل صرف نظر کرده و بپذیریم که «نوم بعد از بول، دارای اثر است و وجودش کالعدم نیست» در مقدّمه دوّم باید ثابت کنیم که «اثری را که نوم- به عنوان سبب دوّم [۷۲]- می‌آورد، غیر از اثری است که مترتب بر بول می‌شود» و معنای مغایر در اینجا عبارت از این است که سبب دوّم، حکم تأکیدی نیست، بلکه مانند سبب اوّل، حکمی تأسیسی به وجود می‌آورد[۷۳]. قبل از پرداختن به کلام مرحوم شیخ باید دانست که اثبات این مقدّمه، مشکل است، زیرا در آن جایی که مولا طبیعت واحدی را دو مرتبه متعلّق حکم قرار دهد، بدون این که قضیّه شرطیه در کار باشد، مثل این که به عبدش بگوید: «جئنی بالماء» و قبل از آنکه عبد این دستور را موافقت کند، مجدداً بگوید: «جئنی بالماء». در اینجا ما ناچاریم دستور دوّم را حمل بر تأکید کنیم، زیرا طبیعت واحده- به صورت مطلق و بدون قید «ثانیة» یا «مرّة اخری»- نمی‌تواند متعلّق دو حکم تأسیسی قرار گیرد. بله، اگر بعد از دستور اوّل، عبد آن را موافقت کرده بود، تردیدی در مستقل بودن تکلیف دوّم وجود نداشت.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۲

امّا در «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» که مسأله تعلیق مطرح است، ما در مقابل دو مسئله قرار گرفته‌ایم. از یک طرف اطلاق متعلّق جزاء به ما می‌گوید: «طبیعت واحده مطلقه نمی‌تواند متعلّق دو حکم تأسیسی قرار گیرد». از طرف دیگر ظهور قضیه شرطیه به ما می‌گوید: «هر سببی، دارای استقلال و مؤثر در یک حکم تأسیسی مستقل است. مخصوصاً با توجه به این که از نظر وقوع خارجی این گونه نیست که همیشه بول مقدّم بر نوم باشد بلکه گاهی بول مقدّم بر نوم است و گاهی نوم مقدّم بر بول است». و ما می‌بینیم بین این دو- مقتضای اطلاق متعلّق جزاء و مقتضای ظهور قضیّه شرطیّه- نمی‌شود جمع کرد. پس باید راهی برای حلّ این اشکال

پیدا کرد: راه اوّل: این است که در اطلاق متعلّق جزاء تصرف کرده و بگوییم: هر سببی که در مرتبه دوّم واقع شد، در متعلّق جزایش قید «مرّة اخری» وجود دارد. و یا این که در هر دو قید وجود دارد. یعنی «إذا بلت فتوضّأ من قبل البول» و «إذا نمت فتوضّأ من قبل النوم». راه دوّم: این است که بگوییم: سبب دوّم، حکم تأسیسی نمی‌آورد، بلکه اثرش، اثر تأکیدی است. بنابراین در قضایای شرطیه برای فرار از اشکال دو راه وجود دارد که نتیجه یکی از آنها عدم تداخل است و دلیلی بر ترجیح این راه وجود ندارد. البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «تأکید، ترجیح دارد»، بلکه می‌گوییم: «شما که قائل به عدم تداخل هستید باید دلیلی بر ترجیح راه خود بیاورید تا بتوانید جلو تأکید را بگیرید». و اثبات این معنا مشکل است. کلام مرحوم شیخ انصاری: ایشان برای اثبات این معنا می‌فرماید: اوّلًا: در قضیّه شرطیه «إذا بلت فتوضّأ» که ما مسأله سبب و مسبّب را مطرح می‌کنیم، سببْ عبارت از شرط- یعنی بول- است ولی در مورد مسبّب دو احتمال وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۳

۱- وجوب وضو: ظاهر قضیّه شرطیه اقتضاء می‌کند که جزاء معلّق بر شرط باشد و جزاء عبارت از «تَوَضَّأْ» است و آن به معنای وجوب وضو می‌باشد. ۲- وضو: که همان متعلّق تکلیف است. بنا بر احتمال اوّل معنای «إذا بلت فتوضّأ» این است که پس از تحقّق بول، یک اشتغال ذمّه برای مکلّف به وضو تحقّق پیدا می‌کند. و ظاهر «إذا نمت فتوضّأ» هم این است که پشت سر نوم، یک اشتغال ذمه جدیدی به وضو پیدا می‌شود، زیرا اگر بخواهیم این حرف را نزنیم، باید یا در سببیّت نوم تردید داشته باشیم و یا مسئله را در جایی فرض کنیم که متعلّق جزاء، قابل تعدّد و تکثر نباشد. و چنین چیزی قابل قبول نیست، زیرا: اوّلًا: ما در مقدّمه اوّل، از این معنا فارغ شدیم که وجود سبب دوّم، کالعدم نیست و اثری برآن مترتب است. و تردید در سببیّت نوم، به معنای انکار مقدّمه اوّل است. ثانیاً: در ابتدای بحث تداخل گفتیم: جایی که جزاء، قابل تعدّد و تکثر نباشد، از محل بحث ما خارج است. مثلًا اگر مولا بگوید: «إن ارتدّ زیدٌ فاقتله» و در جای دیگر بگوید: «إن قتل زیدٌ مؤمناً متعمداً فاقتله»، اینجا دیگر جای بحث تداخل و عدم تداخل نیست، چون «قتل زید» نمی‌تواند تعدّد پیدا کند. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: «در ما نحن فیه، تردیدی در سببیّت سبب دوّم نداریم و وضو هم قابل تکثر و تعدّد است. به‌همین‌جهت ما جانب تأسیس را ترجیح داده می‌گوییم: به دنبال بول، یک اشتغال ذمّه به وضو و به دنبال نوم هم یک اشتغال ذمّه به وضو پیدا می‌شود». بله، در غیر قضایای شرطیه، ما مسأله تأکید را مطرح می‌کنیم.
مثلًا اگر مولا دو بار بگوید: «توضّأ»، بدون این که موافقتی بین آن دو تحقّق پیدا کرده باشد، «توضّأ» دوّم، تأکید برای «توضّأ» اوّل است. ممکن است کسی بگوید: چه فرقی بین قضایای شرطیه و غیر آن وجود دارد که در یکی مسأله تأسیس را مطرح می‌کنید و در دیگری مسأله تأکید را؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۴

شیخ انصاری رحمه الله در پاسخ این اشکال می‌فرماید[۷۴]: در جایی که قضیّه شرطیه در کار نیست، وقتی مولا برای بار اوّل «توضّأ» را مطرح می‌کند، ما تردیدی در تأسیسی بودن این حکم نداریم و علّت این که «توضّأ» دوّم را حمل بر تأکید می‌کنیم، وقوع آن در مرحله دوّم و در زمانی بعد از «توضّأ» اوّل است، زیرا طبیعت واحده نمی‌تواند متعلّق دو حکم تأسیسی قرار گیرد. امّا در ما نحن فیه کدام یک از دو قضیّه شرطیه را می‌خواهید در مرتبه دوّم دانسته و آن را تأکیدی بدانید؟ اگر بخواهید «إذا نمت فتوضّأ» را تأکیدی بدانید، ممکن است نوم- از نظر وقوع خارجی- قبل از بول واقع شده باشد. و اگر بخواهید «إذا بلت فتوضّأ» را تأکیدی بدانید، ممکن است بول- از نظر وقوع خارجی- قبل از نوم واقع شده باشد. تفصیل کلام شیخ انصاری رحمه الله: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: ما نمی‌خواهیم بگوییم: «هرجایی که متعلّق، قابل تعدّد و تکثر است، پای تأسیس در کار است» بلکه برای مطرح کردن تأسیس باید- علاوه بر قابلیت تعدّد- مسأله تعدّد اشتغال ذمّه نیز مطرح باشد. امّا در جایی که متعلَّق قابل تکثر است ولی تعدّد اشتغال ذمّه ثابت نشده است، ما راهی برای اثبات تأسیس

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۵

نداریم. بنابراین در «تَوَضَّأْ» های مجرّد از شرط، ما می‌توانیم روی «تَوَضَّأ» دوّم دست گذاشته و آن را تأکیدی بدانیم ولی در «إذا نمت فتوضّأ» و «إذا بلت فتوضّأ» هیچ‌کدام را نمی‌توانیم تأکیدی بدانیم. برای این که: اوّلًا: گاهی مولا این دو جمله را در شرایطی مطرح می‌کند که نه بول تحقّق پیدا کرده و نه نوم. چون در قضایای شرطیه لازم نیست هنگام صدور دستور، شرط تحقق داشته باشد. ثانیاً: بین این دو شرط، تقدّم و تأخّری مطرح نیست. گاهی بولْ تقدّم بر نوم دارد و گاهی نومْ مقدّم بر بول است. لذا ما روی هیچ‌کدام از این دو نمی‌توانیم انگشت گذاشته و آن را به عنوان تأکید مطرح کنیم. از نظر تاریخ صدور هم نمی‌توان قضیه‌ای که از ناحیه مولا صدورش متأخر است را تأکید دانست، زیرا ممکن است سبب آن، قبل از سبب قضیه شرطیه اوّل تحقق پیدا کند. امّا در «توضّأ» های مجرّد از تعلیق، از همان ابتدا می‌گوییم: آن «تَوَضَّأ» ی که در مرتبه دوّم از مولا صادر شده، تأکید است. در نتیجه بنا بر احتمال اوّل، مرحوم شیخ انصاری می‌خواهد بفرماید که در قضایای شرطیه مسأله تعدّد اشتغال اقتضاء می‌کند که دو حکم تأسیسی در کار باشد. امّا بنا بر احتمال دوّم که مسبّب، عبارت از «وضو» باشد- معنای «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» این است که هریک از بول و نوم سببیّت برای خود وضو دارند. در اینجا ممکن است کسی بگوید: در «النار سبب للحرارة» ما ملاحظه می‌کنیم که به دنبال نار، حرارت تحقّق پیدا می‌کند، چگونه می‌تواند بول یا نوم سبب برای وضو باشد، در حالی که در بسیاری از موارد به دنبال بول یا نوم، وضو تحقق پیدا نمی‌کند؟ شیخ انصاری رحمه الله گویا در پاسخ این اشکال می‌فرماید: سببیّتی که ما مطرح می‌کنیم، سببیت عقلیّه یا عادیّه نیست بلکه مراد ما سببیّت جعلیّه است. معنای سببیّت جعلیّه این است که بین بول و وضو ارتباطی وجود دارد که ما آن را نمی‌دانیم ولی شارع- که سببیّت را جعل کرده- این ارتباط را درک کرده است. ایشان در توضیح سببیّت جعلیّه می‌فرماید: سببیّت جعلیّه به این معناست که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۶

وضوی بعد از بول، مطلوب شارع است. وضوی بعد از نوم، مطلوب شارع است. و لازمه این حرف این است که ما در این فرض- که مسبّب عبارت از وضوست- قائل به تداخل شویم، زیرا مطلوب شارع عبارت از وضوی بعد از نوم و وضوی بعد از بول است. در این صورت اگر از مکلّفی بول و نوم سر زد و بین آنها وضو فاصله نشد، چنانچه مکلّف بعد از این‌ها یک وضو بگیرد، در اینجا وضوی بعد از نوم و وضوی بعد از بول صدق می‌کند.

بنابراین، مطلوب شارع تحقّق پیدا کرده است. در نتیجه براساس احتمال اوّل- که مسبّب، وجوبِ وضو باشد- چون تعدّد اشتغال مطرح نیست بلکه «مطلوبیت وضوی بعد از نوم و وضوی بعد از بول» مطرح است و اگر یک وضو بعد از نوم و بول تحقق پیدا کند، مطلوب شارع تحقق پیدا کرده است، لذا در این فرض، مسأله تداخل را مطرح می‌کنیم.[۷۵] بررسی کلام شیخ انصاری رحمه الله: آنچه شیخ انصاری رحمه الله در ارتباط با احتمال اوّل مطرح کردند دارای چند اشکال است: اشکال اوّل: شما (شیخ انصاری رحمه الله) خودتان فرمودید: «تأسیسی بودن، دو شرط لازم دارد: یکی این که متعلّق جزاء، قابلیت تعدّد و تکثر داشته باشد و دیگر این که تکلیف و اشتغال، متعدّد باشد». ما به ایشان می‌گوییم: این حرف شما قابل قبول است ولی شما از کجا ثابت کرده‌اید که در ما نحن فیه، تعدّد اشتغال مطرح است؟ خواهید گفت: «از ظهور اطلاقی شرط در قضیه شرطیه استفاده می‌شود». در پاسخ می‌گوییم: «ظهور اطلاقی متعلّق جزاء، معارض با ظهور اطلاقی شرط است». به عبارت دیگر: اگر شما مسأله تأسیس را پیاده کنید، آیا اطلاق متعلّق جزاء را باقی می‌گذارید یا در آن قید «مرّة اخری» و امثال آن را اضافه می‌کنید؟ روشن است که با حفظ اطلاق متعلّق جزاء نمی‌توان تأسیس را مطرح کرد، چون طبیعت واحده

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۷

نمی‌تواند- بدون هیچ قید و شرطی- متعلّق دو حکم تأسیسی واقع شود. بنابراین شما می‌خواهید با ظهور قضیه شرطیه در تعدّد

اشتغال- که از آن به «ظهور در سببیّت مستقلّه» تعبیر می‌کردند- به مقابله با اطلاق متعلّق جزاء برخیزید. سؤال این است که به چه دلیلی ظهور در تعدّد اشتغال را مقدّم بر ظهور اطلاق متعلّق جزاء قرار می‌دهید؟

ممکن است کسی عکس آن را بگوید و ظهور اطلاق متعلّق جزاء را دلیل بر عدم تعدّد اشتغال بداند. بالاخره این‌ها در مقابل هم ایستاده‌اند[۷۶]. مگر این که شما همانند مرحوم آخوند بفرمایید: عرف یک چنین تقدّمی را قائل است و علّت آن‌هم برای ما معلوم نیست، چون بحث ما یک بحث لفظی عرفی است نه بحث عقلی که بخواهیم به دنبال ریشه آن باشیم. این اشکال، مهم‌ترین اشکال بر مرحوم شیخ انصاری است. اشکال دوّم: برفرض که ما تعدّد اشتغال را بپذیریم، ولی آیا تعدّد اشتغال به معنای تأسیسی بودن است یا با تأکید هم سازگار است؟ آیا جایی که مولا در غیر قضیه شرطیه، دو بار پشت سر هم «توضّأ» را مطرح می‌کند و- به اعتراف شما- مسأله تأکید مطرح است، با جایی که یک بار آن را مطرح می‌کند فرقی وجود ندارد؟ نمی‌توانیم بگوییم: «هیچ فرقی وجود ندارد»، زیرا لازمه این حرف، لغو بودن «توضّأ» دوّم است که از مولا صادر شده است. بنابراین باید وجود فرق را بپذیریم. ولی این فرق در ارتباط با عبد است نه در ارتباط با مولا. یعنی در اینجا هم نوعی تعدّد اشتغال مطرح است، زیرا تعدّد اشتغال بر دو نوع است: ۱- جایی که باید دو فرد از مکلّف به در خارج تحقق پیدا کند. ۲- جایی که تحقق یک فرد هم کافی است. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم عالماً» و «أضِفْ هاشمیاً»، که تأکید مطرح نیست و تردیدی در تعدّد اشتغال وجود ندارد، عبد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۸

می‌تواند در مقام عمل، یک سید عالم را ضیافت کند. بنابراین کفایت یک عمل در مقام امتثال به معنای وحدت تکلیف نیست. در مسأله تأکید نیز آنچه موجب شده انسان خیال کند تعدّد اشتغال وجود ندارد، این است که انسان می‌بیند یک وضو کفایت می‌کند در حالی که این امر، دلیل بر عدم تعدّد اشتغال نیست. بحث در مورد مقدّمه سوّم ۷۷]: برفرض پذیرفتن مقدّمه اوّل و دوّم و صرف نظر از اشکالات آنها، نوبت به مقدّمه سوّم می‌رسد. مقدّمه سوّم این است که این دو حکم تأسیسی، قابل انطباق بر یک فرد نیست. ممکن است گفته شود: چگونه در «أکرم عالماً» و «أضف هاشمیاً»- با وجود این که دو ماهیت مطرح بود- آن را قابل انطباق بر واحد می‌دانستید ولی «توضّأ» را- با وجود این که در آن، ماهیت واحدی مطرح است- قابل انطباق بر واحد نمی‌دانید؟ شیخ انصاری رحمه الله در پاسخ می‌گوید: در آنجا دو عنوان مطرح است و دو عنوان می‌توانند در یکجا جمع شوند همان‌طور که در باب اجتماع امر و نهی، دو عنوان- که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۹

یکی واجب و دیگری حرام بود- در صلاهٔ در دار غصبی جمع شده بودند. امّا در اینجا دو فرد از یک ماهیت مطرح است و دو فرد از یک ماهیّت نمی‌توانند یک فرد بشوند.

زید و عَمرو دو فرد از ماهیت انسان می‌باشند و امکان ندارد روزی در قیافه و قالب یک فرد بیرون بیایند. لذا شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: ما نه تنها نتیجه بحثمان به اینجا رسید که قائل به عدم تداخل شدیم، بلکه اصلًا ما معتقدیم تداخل، عقلًا محال است،- و لازم است پشت سر بول و نوم دو فرد از وضو تحقق پیدا کند- زیرا لازمه تداخل این است که دو فرد، یک فرد بشود. و روشن است که اگر ظواهر شرعیه برخلاف یک قاعده مسلّم عقلی شد، ما باید قاعده را اخذ کرده و در ظاهر قضیّه شرطیه تصرف کنیم. در اینجا گویا کسی بر مرحوم شیخ انصاری اشکال کرده می‌گوید: ما در فقه مواردی را داریم که تداخل در آنها مسلّم است، مثلًا اگر کسی چند غسل بر ذمّه داشته باشد، همه فقهاء می‌گویند: «اگر به نیت همه آن عناوین، یک غسل انجام دهد کافی است». مرحوم شیخ انصاری در پاسخ می‌گوید: در این قبیل موارد ما ملتزم به اختلاف ماهیت اغسال می‌شویم. درست است که اغسال، از جهت صورت مانند یکدیگرند ولی ماهیت آنها فرق می‌کند. شاهدش این است که در بعضی روایات ۷۸]، همین مسئله را به «إذا اجتمع علیک حقوق» تعبیر کرده‌اند و تعبیر به «حقوق» به این معناست که هرکدام از این‌ها حق مستقلّی هستند[۷۹]. و ماهیات مختلف می‌توانند

در یک وجود جمع شوند[۸۰]، همان‌طور که در مورد صلاهٔ و غصب و نیز اکرام عالم و میهمان کردن هاشمی مشاهده می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۰

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: چیزی که ما برآن تکیه داریم و روی آن حساس هستیم این است که دو فرد از یک ماهیت نمی‌توانند در یک فرد جمع شوند. بله، این که ماهیت‌های مختلف در کجا می‌توانند جمع شوند و کجا نمی‌توانند جمع شوند؟ باید توسط شارع بیان شود. مثلًا در مورد اغسال، شارع ما را هدایت کرده به این که این عناوین- با وجود این که ماهیات مختلفی هستند- ولی قابل جمع می‌باشند. به خلاف نماز ظهر و عصر که قابل جمع نیستند و باید در ضمن دو وجود تحقّق پیدا کنند. امّا در ارتباط با ماهیت واحد، شارع هم نمی‌تواند امکان اجتماع را مطرح کند، زیرا اجتماع دو فرد از یک ماهیت در یک فرد، عقلًا محال است و شارع- به عنوان شارع بودن- نمی‌تواند استحاله آن را برطرف کند. اشکال بر کلام شیخ انصاری رحمه الله: ما به ایشان می‌گوییم: این که «دو فرد از یک ماهیت نمی‌توانند در یک فرد جمع شوند» قابل قبول است ولی سؤال این است که آیا شما در اینجا این دو قضیه شرطیه را چگونه معنا می‌کنید؟ ظاهر تشبیهی که شما در اینجا مطرح کرده و ما نحن فیه را به دو فرد از یک ماهیت تشبیه می‌کنید، این است که شما در «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضأ» متعلّق وجوب را عبارت از فرد دانسته‌اید. یعنی «فتوضّأ» در جمله اوّل، به معنای «یجب فرد من الوضوء» و در جمله دوّم نیز به معنای «یجب فرد آخر من الوضوء» است. سپس می‌گویید: «دو فرد از یک ماهیت نمی‌توانند در یک وجود جمع شوند». در این صورت به مرحوم شیخ انصاری می‌گوییم: اوّلًا: این مطلب با مبنای شما مخالف است، زیرا شما در بحث «آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق دارد یا به افراد؟» عقیده داشتید که اوامر و نواهی به طبایع تعلّق دارند.

پس چرا در اینجا افراد را مطرح می‌کنید؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۱

ثانیاً: تعلّق احکام به افراد، اصلًا ممتنع است، زیرا ما در همان بحث ۸۱] گفتیم: فردیّت فرد، دارای سه ویژگی است: ماهیت، وجود ماهیت و خصوصیات فردیّه. ما که «زید» را «فردی از ماهیت انسان» می‌دانیم، این «فرد» را باید این گونه معنا کنیم:

«حیوانِ ناطقِ موجود در خارج متخصِّص به خصوصیات زیدیّت». در متعلّق احکام، حتّی وجود ماهیت هم نمی‌تواند دخالت داشته باشد، چه رسد به خصوصیات فردیه ماهیت. ما در پاسخ مرحوم آخوند که- قدری نزدیک‌تر از شما (مرحوم شیخ انصاری) صحبت می‌کرد و- متعلّق احکام را وجود ماهیت می‌دانست گفتیم: «لازمه این حرف این است که اوّل باید ماهیتْ وجود پیدا کند، سپس واجب یا حرام شود، زیرا موضوع حکم، مقدّم بر حکم است. و چنین چیزی ممتنع است. چون اگر نماز در خارجْ وجود پیدا کرد، اتصاف آن به وجوب، تحصیل حاصل است و اگر شرب خمر در خارجْ وجود پیدا کرد، نهی از آن وجود، به این معناست که ما کاری کنیم که این شرب خمر موجود، به حسب واقع، تحقّق پیدا نکرده باشد، در حالی که تغییر واقعیت از آنچه برآن واقع شده، محال است. حال لازمه بیان شما (مرحوم شیخ انصاری) این است که وجود ماهیت به ضمیمه خصوصیات فردیّه ماهیت، متعلّق حکم واقع شده باشد. و چنین چیزی محال است. توجیه کلام شیخ انصاری رحمه الله: ممکن است ایشان بفرماید: «مراد از «فرد» این نیست که «إذا بلت فتوضّأ» به معنای «یجب علیک فرد من أفراد الوضوء» باشد، بلکه مراد این است که تقدیم «ظهور قضیه شرطیه در دو حکم استقلالی و تأسیسی»- با حفظ این مبنا که احکام به طبایع تعلّق می‌گیرد- سبب می‌شود که این «فتوضّأ» ها- با وجود این که ماهیتند- قید داشته باشند و مقیّد شدن ماهیت، آن را از عنوان ماهیت و کلّی بودن خارج نمی‌کند. پس معنای دو جمله شرطیه این می‌شود: «إذا بلت فتوضّأ وضوءأ من قبل البول» و «إذا نمت فتوضّأ وضوءأ من قبل النوم». و «وضوءأ من قبل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۲

البول» و «وضوءأ من قبل النوم» دو ماهیت مختلف می‌باشند، مثل «رقبه کافره» و «رقبه غیر کافره» که در عین تقیید ماهیت، ماهیت را

از کلی بودن خارج نمی‌کند. ما در پاسخ این توجیه می‌گوییم: مغایرت بر دو قسم است: ۱- مغایرت به نحو تباین. که امکان اجتماع در آنها وجود ندارد. ۲- مغایرت به غیر نحو تباین. که امکان اجتماع در آنها وجود دارد، مثل صلاهٔ و غصب. حال از مرحوم شیخ انصاری سؤال می‌کنیم: از کجا معلوم که مغایرت بین این دو، از قسم اوّل باشد؟ بلکه ممکن است از قسم دوّم باشد. شما خودتان اغسال متعدّد را ماهیت‌های مختلفی دانستید که قابل اجتماع در یک غسل هستند. اینجا هم «وضوءأ من قبل النوم» و «وضوءأ من قبل البول» دو ماهیت متغایرند و ممکن است در یک وضو اجتماع پیدا کنند. به گونه‌ای که مکلّف برای هر دو نیّت کرده و یک وضو بگیرد. ممکن است مرحوم شیخ انصاری بفرماید: همین‌که شما اصل مغایرت را پذیرفتید و تعدّد اشتغال را هم قبول کردید، ناچارید مسأله عدم تداخل را بپذیرید، زیرا اشتغال یقینی، برائت یقینی لازم دارد و با گرفتن یک وضو بعد از بول و نوم، شک می‌کنید که آیا این اشتغال یقینی برطرف شده یا نه؟ در باب اغسال، دلیل آمده و به ما گفته است: «با وجود این که اشتغالات متعدّد وجود دارد ولی اگر یک غسل به نیت همه آنها انجام دهی کفایت می‌کند». امّا در سایر موارد تعدّد اشتغال که دلیل برای تداخل وجود ندارد، تا وقتی تکالیف متعدّد را انجام ندهیم، برائت یقینی برای ما حاصل نمی‌شود. ما در پاسخ شیخ انصاری رحمه الله می‌گوییم: اوّلًا: این حرف با آنچه شما در نتیجه مقدّمه سوّم مطرح کردید، تطبیق ندارد. شما در آنجا فرمودید: «نه تنها مسأله عدم تداخل مطرح است بلکه ما پا را فراتر گذاشته و قائل به استحاله تداخل هستیم، زیرا دو فرد نمی‌توانند یک فرد شوند».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۳

در حالی که نتیجه توجیهی که ما ذکر کردیم، استحاله تداخل نیست بلکه همین مقدار را ثابت می‌کند که اگر دو وضو گریبان مکلّف را گرفته و مکلّف نداند که آیا یک وضو برای امتثال دو تکلیف کفایت می‌کند یا نه؟ قاعده اشتغال، حکم به لزوم اتیان هر دو تکلیف می‌کند. بله، ممکن است در اینجا گفته شود: محلّ نزاع در تداخل و عدم تداخل است.

و ما در ابتدای بحث تداخل و عدم تداخل گفتیم: قائلین به استحاله تداخل، از محلّ بحث خارجند، زیرا محلّ بحث در جایی است که- از نظر ثبوت- تداخل و عدم تداخل امکان داشته باشند و ما در مفاد قضیه شرطیه از نظر مقام اثبات بحث می‌کنیم. می‌خواهیم ببینیم آیا از دو قضیه شرطیه به این کیفیت، از نظر مفاد و مدلولش- در مقام اثبات- تداخل استفاده می‌شود یا عدم تداخل؟ پس کسی که تداخل را مستحیل می‌داند- چون دو فرد نمی‌توانند در یک فرد جمع شوند- از محلّ بحث خارج است. در نتیجه کلام مرحوم شیخ انصاری مسئله را از محلّ نزاع بیرون برده است. ثانیاً: توجیهی که ما مطرح کردیم، همانند یک اجماع مرکّب بود که گوشه‌ای از آن را از یک طریق و گوشه دیگر را از طریق دیگر استفاده کردیم. ما از مرحوم شیخ انصاری سؤال می‌کردیم: «چرا شما ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه را بر ظهور جزاء در اطلاق متعلقش مقدّم می‌دارید؟» گویا مرحوم شیخ انصاری جوابی برای این سؤال نداشتند. از جواب مرحوم آخوند استفاده کردیم که «عرف بر چنین تقدّمی حکم می‌کند و دلیل آن‌هم برای ما روشن نیست» و کاربرد نظر عرف تا این مقدار است که تعدّد اشتغال را برای ما ثابت می‌کند و تعدّد اشتغال، کاشف از وجود مغایرت بین دو تکلیف است امّا این که چه نوع مغایرتی وجود دارد؟ این دیگر ربطی به عرف ندارد.

عرف «أکرم هاشمیاً» و «أضف عالماً» را دو تکلیف مستقل و متغایر می‌داند در حالی که قابل اجتماعند. سپس قاعده اشتغال را به آن ضمیمه کرده و استفاده کردیم که باید دو فرد تحقّق

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۴

پیدا کند. پیداست که این گونه توجیه برای کلام شیخ انصاری رحمه الله، خلاف ظاهر کلام ایشان، بلکه خلاف ظاهر کلام همه قائلین به عدم تداخل است. ظاهر کلام قائلین به عدم تداخل این است که دست نیاز به طرف دو چیز دراز نکرده‌اند، که یک قسمت را از راه عرف و یک قسمت را از راه اصالهٔ الاشتغال استفاده کنند. ولی در عین حال برای اثبات عدم تداخل راهی جز انضمام اصالهٔ الاشتغال به عرف نیست. و ما از این مجموعه به «اصالهٔ عدم تداخل» تعبیر می‌کنیم، نه این که ظهور لفظی اقتضای عدم تداخل

بکنـد. و ظاهراً راهی غیر از این وجود نـدارد و ما بایـد عدم تداخل را بپذیریم ولی با حذف مسأله اسـتحاله تداخل که در آخر کلام شیخ انصاری رحمه الله به آن تصریح شده بود.

فرض مسئله در جایی که یک قضیّه شرطیه داشته باشیم

تا به حال بحث در ارتباط با جایی بود که ما دو قضیه شـرطیه داشـته باشـیم، اکنون بحث در جایی است که یک قضیه شرطیه- مثل «إذا بلت فتوضّـأ»- داشته باشـیم. آیا اگر مکلّف دو بار بول کنـد، به حسب قاعـده اولیه بایـد دو بار وضو بگیرد؟ آیا معنای «إذا بلت فتوضّـأ» این است که «هر فردی از افراد بول [۸۲]، یک وضو لازم دارد»؟ چه‌بسا گفته می‌شود: مسأله تـداخل و عـدم تداخل در افراد یک ماهیت- مثل «إذا بلت فتوضّأ»- مبتنی بر این است که ببینیم آیا چه چیزی در این قضـیه به عنوان شـرط واقع شده است؟ زیرا در اینجا دو احتمال وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۵

۱- «إذا بلت فتوضـأ» به معنـای «إذا تحقّق کـلّ فرد من أفراد البول یجب علیـک الوضوء» باشـد. در اینجـا شـرط، افرادِ طبیعت است و هرکـدام از این‌ها در شـرطیت و سـببیّت اسـتقلال دارند. در این صورت باید قائل به عدم تداخل شویم، چون وقتی دو بار بول تحقق پیـدا کنـد، عرف آن را دو فرد از افراد بول می‌دانـد و چون هر فردی شـرطیت و سـببیّت مسـتقلّی برای جزاء دارد بایـد قائـل به عـدم تداخل شویم. ۲- «إذا بلت فتوضّأ» به این معنا باشـد که «ماهیت بول، سـببیّت برای وجوب وضو دارد». و در آن جایی که چند فرد از یک طبیعت تحقّق پیـدا کنـد، عرفْ به لحاظ افرادْ قائل به تعـدد است امّا به لحاظ طبیعتْ قائل به تعـدّد نیست. لـذا در صورت تعـدّد بول، اگر مـا سـبب و شـرط را عبارت از نفس طبیعت قرار دهیم، عرفْ برای طبیعت تکثری نمی‌بینـد[۸۳]. و بر این اسـاس، حکم به تداخل می‌شود. بررسی نظریه فوق: ما در اینجا یکی از دو مطلب ذیل را می‌گوییم: یا می‌گوییم: «اگر شرط، عبارت از طبیعت باشد، از محلّ نزاع تـداخل و عدم تداخل خارج خواهد بود، چون محلّ نزاع در جایی است که فرد دوّم مانند نوع دوم باشد. یعنی فرد دوّم بول، ماننـد نوم- در مقابل بول- باشد. و نوم در مقابل بول، بدون اثر نیست. بله، در جایی که نوم، بعد از بول واقع شود، در تأثیر آن بحث بود، ولی اگر نوم قبل از بول واقع شود، بدون تردید دارای اثر است و کسی در آن مخالفت نمی‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۶

امّا اگر در «إذا بلت فتوضّأ» شـرط را عبارت از طبیعت دانستیم، وجود افراد زاید بر فرد اوّل، اثری ندارند. وقتی مولا می‌گوید: «جئنی بالمـاء»، اگر عبـد یـک ظرف آب را برای مولا حاضـر کنـد یا ده ظرف- چه در طول هم باشـند یا در عرض هم- فرقی نمی‌کنـد. به عبارت دیگر: احضار زایـد بر یک فرد، نقشـی در مسئله نـدارد. در حالی که در مسأله تـداخل و عـدم تـداخل، ما بایـد افراد ماهیت واحده را همانند دو ماهیت فرض کنیم. دو بول را مانند بول و نوم فرض کنیم که هرکدام سـببیّت مسـتقل داشـتند[۸۴]. در حالی که در بول دوّم نمی‌توان چنین فرضـی را تصور کرد. محـلّ بحث جـایی است که «إذا بلت فتوضّأ» به معنای «هر فردی از افراد بول، مؤثر در وجوب وضوست» باشد. آن‌وقت بحث کنیم که آیا تداخل مطرح است یا نه؟ و یا می‌گوییم: مانعی ندارد که شـما مسئله را مبتنی بر طبیعت و فرد قرار دهیـد ولی ما معتقـدیم «همان‌طور که نظر عرف در مورد دو ماهیت، عبارت از عـدم تداخل بود، در ما نحن فیه نیز نظر عرف ایـن اسـت که شـرط، افرادِ مـاهیت است و هر فردی شـرطیت برای ترتب جزاء دارد و لازمه این که هر فردی شـرطیت داشـته باشد- به قول خود شـمـا- عبارت از عدم تداخل است». پس ما قائل به عدم تداخل می‌شویم، خواه مسئله را مبتنی بر طبیعت و فرد بدانید[۸۵] و چه مبتنی ندانیـد، ما با اتکاء به عرف، در اینجا نیز قول به عـدم تداخل را- که در ماهیتین مختلفتین اختیار کردیم- مطرح می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۷

نظریه دوّم و سوّم: قول به تداخل و قول به تفصیل

همان گونه که قبلًا اشاره کردیم، جماعتی- از جمله مرحوم آقا حسین خوانساری شارح دروس شهید اوّل رحمه الله- قائل به تداخل و ابن ادریس رحمه الله قائل به تفصیل شده و معتقد است اگر اسباب متعدّد، از نوع واحد باشند، قاعده اوّلیه اقتضای تداخل می‌کند و اگر از چند نوع باشند، قاعده اوّلیه اقتضای عدم تداخل می‌کند. از آنچه در بررسی نظریه مشهور گفته شد، معلوم گردید که قول دوّم و سوّم وجهی ندارد و حقّ با مشهور است.

تذییل مفهوم شرط[۸۶]

آیا در جایی که جزاء به صورت عام استغراقی باشد، مفهوم آن به صورت موجبه جزئیه است یا به صورت سالبه کلیّه؟ مقدّمه: در ابتدای بحث مفهوم گفتیم: «مفهوم، عبارت از قضیّه‌ای است که اختلاف آن با منطوق، در سلب و ایجاب است». مثلًا در قضیّه‌ای که جنبه ایجابی در منطوق وجود دارد- و به تعبیر دیگر[۸۷]: منطوق، دلالت بر ثبوت جزاء هنگام ثبوت شرط می‌کند- معنای مفهوم این است که: هنگام انتفاء شرط، جزاء هم منتفی است. نفس این مطلب، دارای لوازمی است: ۱- خصوصیاتی که در منطوق اخذ شده، در مفهوم هم باید اخذ شود. مثلًا اگر مولا بگوید: «إن جاءك زيدٌ فأكرمه يوم الجمعة»، باید قید «یوم الجمعة» را در ناحیه جزاء در مفهوم نیز اخذ کرده و بگوییم: «إن لم يجئك زيدٌ فلا يجب إكرامه يوم الجمعة». زیرا منطوق، «وجوب اکرام در روز جمعه» است و انتفاء آن، حکم به «عدم
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۸
وجوب اکرام در روز جمعه» است. ۲- اگر شرط در قضیّه شرطیّه، مرکّب از دو جزء باشد، مثل این که مولا بگوید:
«إن جاءك زيد و سلّم عليك يجب إكرامه»، در اینجا با توجه به این که مفهوم، عبارت از «انتفاء جزاء هنگام انتفاء شرط است» ما ملاحظه می‌کنیم انتفاء شرط دارای دو مصداق است: انتفاء هر دو جزء مرکب و انتفاء یکی از اجزاء آن، زیرا «مرکّب، همان‌طور که به انتفاء همه اجزائش منتفی می‌شود، به انتفاء یکی از اجزائش هم منتفی می‌شود.
در نتیجه مفهوم قضیّه «إن جاءك زيد و سلّم عليك يجب إكرامه» عبارت از قضیّه «إن لم يجئك زيدٌ أو لم يسلّم عليك فلا يجب إكرامه» است. در منطوق چون جانب اثبات در کار بود- و جانب اثبات، جانب انضمام است- با «و» تعبیر می‌کردیم ولی در مفهوم چون جانب نفی در کار است، با «أو» تعبیر می‌کنیم. همان‌طور که اگر در قضیه منطوقیه با «أو» تعبیر می‌کرد، در قضیّه مفهومیه باید با «و» تعبیر کنیم. مثلًا اگر مولا- بگوید: «إن جاءك زيد أو كتب لك كتاباً فأكرمه»، در اینجا مولا احد الأمرین را به صورت مانعة الخلوّ به عنوان شرط برای وجوب اکرام قرار داده است. مفهوم این قضیّه این است: «إن لم يجئك زيد و لم يكتب لك كتاباً فلا يجب إكرامه». در نتیجه لازمه انتفاء این است که اگر قضیه منطوقیه با «و» و به صورت مجموعی مطرح باشد، قضیه مفهومیه با «او» تعبیر می‌شود و اگر قضیه منطوقیه با «أو» تعبیر شد- که معنای آن کفایت احد الشرطین برای ترتب جزاست- قضیه مفهومیه با «و» تعبیر می‌شود. یعنی انتفاء شرط در صورتی می‌شود که هیچ‌یک از دو شرط تحقق پیدا نکند. همان‌طور که مخالفت واجب تخییری به این است که هیچ‌یک از اطراف آن تحقق پیدا نکند. ۳- اگر جزاء در یک قضیه شرطیه، به صورت عام مجموعی بود، مفهوم آن عبارت از انتفاء حکم مربوط به مجموع، هنگام انتفاء شرط است. توضیح: عام مجموعی، مانند مرکّب است. مثل این که مولا

بگوید: «أكرم العلماء» و اکرام مجموع علماء به عنوان یک مطلوب برای مولا باشد، به گونه‌ای که اگر ما، ده

عالم داشته باشیم، تنها در صورتی با دستور مولا موافقت کرده‌ایم که همه آن ده نفر را اکرام کنیم و اگر حتی نه نفر را اکرام کرده و یک نفر را اکرام نکنیم، با دستور مولا موافقت نکرده‌ایم. همان‌طور که اگر نماز را مرکّب از ده جزء بدانیم، چنانچه نه جزء آن را اتیان کرده و یک جزء دیگر را انجام ندهیم، نمازی نخوانده‌ایم ۸۸]. حال اگر مولا بگوید: «إذا تحقّق الشرط الفلانی یجب علیک إکرام العلماء» و ما از راه قرینه یا از راه دیگر متوجه شویم که عموم «العلماء»، عموم مجموعی است، در این صورت اکرام مجموع علماء، به صورت یک تکلیف است و مکلّف به آن به عنوان یک مرکّب مطرح است. مفهوم این قضیه این است که «اگر این شرط تحقّق پیدا نکند، اکرام مجموع علماء واجب نیست» و این معنا، با وجوب اکرام بعضی از آنان منافاتی ندارد، زیرا عدم وجوب اکرام مجموع، هم می‌سازد با این که هیچ‌کدام از آنان وجوب اکرام نداشته باشند و هم با این که بعضی از آنان وجوب اکرام داشته باشند. پس از بیان مقدّمه فوق، به سراغ اصل بحث می‌رویم: بحث در این است که اگر جزاء در قضیه شرطیه به صورت عام استغراقی باشد، آیا مفهوم آن به چه صورت است؟ توضیح: در عام استغراقی، هریک از افراد عام دارای حکم مستقلی است و موافقت و مخالفت مستقلی دارد. مثلًا اگر مولا بگوید: «أكرم كلّ عالم» و ما، ده عالم داشته باشیم، چنانچه یک نفر از آنان را اکرام کرده و نه نفر دیگر را اکرام نکنیم، نسبت به آن یک نفر موافقت حاصل شده و نسبت به نه نفر باقیمانده مخالفت صورت گرفته است. اکنون بحث در این است که اگر مثلًا مولاـ بگوید: «إذا تحقّق الشرط الفلانی یجب علیک إکرام كلّ عالمٍ»- به نحو عموم استغراقی- آیا مفهوم در این قضیّه به چه صورت

است؟ آیا مفهوم آن به صورت عام استغراقی منفی خواهد بود- به این معنا که اکرام هیچ فردی از افراد عالم واجب نباشد- یا این که مفهوم آن «عدم ثبوت وجوب اکرام كلّ عالم» است؟ و ثابت نبودن وجوب اکرام كلّ عالم، می‌سازد با این که بعضی از آنان وجوب اکرام داشته و بعضی وجوب اکرام نداشته باشند. این مسئله در فقه دارای مصادیق زیادی است. یکی از موارد آن این است که آیا آب قلیل، به مجرّد ملاقات با نجاست، متنجس می‌شود؟ در اینجا روایتی به صورت قضیه شرطیه وارد شده که از مصادیق بحث ما می‌باشد. آن روایت این است: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ینجّسه شیء». یعنی وقتی آب به اندازه کر باشد، هیچ‌چیز نمی‌تواند آن را نجس کند[۸۹]. حال با توجه به این که کلمه «شیء» نکره در سیاق نفی است و نکره در سیاق نفی، مفید عموم است، منطوق این روایت این است که «اگر آب به حدّ کر رسید، هیچ‌یک از اعیان نجسه و اشیائی که صلاحیت منجِّسیت دارند، نمی‌توانند در آن تأثیر کرده و آن را نجس کنند». اکنون به سراغ مفهوم روایت می‌رویم. در اینجا بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم شیخ محمد تقی، صاحب کتاب هدایهٔ المسترشدین اختلاف واقع شده است: شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: مفهوم روایت فوق، عبارت از جمله «إذا لم یكن الماء قدر كرٍّ ینجّسه كلّ شیء» است. و مراد از «كلّ شیء» عبارت از آن اشیائی است که صلاحیت منجِّسیت دارند، که همان اعیان نجسه می‌باشند[۹۰]. ولی مرحوم شیخ محمد تقی صاحب هدایهٔ المسترشدین می گوید: مفهوم روایت فوق، عبارت از جمله «الماء إذا لم یبلغ قدر كرٍّ ینجّسه شیء» است و «شیء» در

مفهوم، از سیاق نفی خارج شده و به سیاق اثبات در آمده است و نکره در سیاق اثبات، مفید عموم نیست.[۹۱] شیخ انصاری رحمه الله برای تبیین مدّعای خود می‌فرماید: کلمه «شیء» که در منطوق اخذ شده، به عنوان شیئیت نیست، بلکه این عنوانی اجمالی است که جانشین عناوین نجسه می‌باشد. یعنی شارع می‌خواسته بفرماید: «إذا كان الماء قدر كرّ لا ینجّسه الدم و لا المنی و لا البول و لا الغائط و ...» ولی ملاحظه کرده که ذکر همه این عناوین به طول می‌انجامد و انگیزه‌ای برای ذکر خصوص آنها وجود ندارد، لذا به

جای آنها کلمه «شـیء» را قرار داده است، بدون این که عنوان شـیئیت، خصوصیت و موضوعیتی داشته باشد. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: حال اگر امام علیه السـلام می‌فرمودند: «إذا کان الماء قدر کرٍّ لا ینجّسه الدّم و لا البول و ...»، می گفتیم: مفهوم آن عبارت از این است که «إذا لم یکن الماء قدر کرٍّ ینجّسه الدم و البول و ...». پس این «شـیء» جنبه مرآتیت دارد و اگر- به طور تفصیل- همه عنـاوین نجسه مطرح می‌شـد، در نـاحیه مفهـوم هم عمـومیت وجـود داشت. و به عبـارت دیگر: در نـاحیه مفهـوم هم همـان عمـومی استغراقی- که در منطوق مطرح است- وجود دارد. ولی صاحب هدایهٔ المسترشدین رحمه الله می گوید: منطوق، دارای عموم است و مفهوم، نقیض این عموم خواهد بود و اگر عمومْ سالبه باشد نقیض آن، هم با سالبه کلیّه می‌سازد و هم با موجبه جزئیه سازگار است. تحقیـق در مسـئله: ممکـن است گفته شـود: امر، دائر بین این دو نیست، بلکه در اینجـا مطلب سـوّمی نیز در کـار است که این مطلب چه‌بسا با آنچه در ارتباط با اصل معنای مفهوم مطرح شد نیز منطبق باشد. در باب مفهوم قضـیه شـرطیه، به «الانتفاء عند الانتفاء» تعبیر می‌شد. حال اگر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۲

قضـیه شـرطیه مـا به صورت موجبه باشـد، معنـای «الانتفاء عنـد الانتفاء» روشن است. امّا آیا معنای «الانتفاء عنـد الانتفاء» در ارتباط با قضیه «إن جاءک زیدٌ فلا تکرمه» چیست؟

معنای «الانتفاء عنـد الانتفاء» در اینجا این است که «اگر مجیء زیـد تحقّق پیـدا نکرد، حرمت اکرام او منتفی خواهـد شد». پس آنچه در باب مفهوم مطرح است «انتفای جزاء هنگام انتفاء شرط» است و بیش از این چیزی نمی‌تواند مطرح باشد. ما منطق نمی‌خوانیم که بخواهیم نقیض پیـدا کنیم. ما در اینجا پیرامون مفهوم بحث می کنیم و مفهوم عبارت از «الانتفاء عنـد الانتفاء» است، به این معنا که با نبودن شـرط، جزاء هم منتفی می‌شود. اما این که چه چیزی به جای آن وجود دارد؟ این دیگر در دایره مفهوم اخذ نشده است. بلکه باید دید منطوق چه دلالتی دارد؟ و ما چاره‌ای جز پذیرفتن این مطلب نداریم. در این صورت مفهوم قضـیه «إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شـیء» این می‌شود که اگر آب به قـدر کرّ نرسـید «لا ینجّسه شـیء» منتفی می‌شود، اما آیا چه چیزی جای آن را پر می کنـد؟ مفهـوم، برآن دلالـت نـدارد و از راه دلیـل دیگر بایـد معیّن شـود. پس فرمـایش هیـچ‌یک از این دو بزرگـوار، از راه مفهوم اسـتفاده نمی‌شود و برای تعیین هریک از این دو باید از دلیل خارجی استفاده کرد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۳

بحث دوّم: مفهوم وصف

اشاره

قبـل از ورود به بحث، ذکر دو مقـدّمه لازم است: مقـدّمه اوّل: همـان گـونه که در ادبیـات مطرح است، وصف بر دو قسم است: ۱- وصفی که بر موصوف تکیه کرده است، مانند: أکرم رجلًا عالماً. ۲- وصفی که بر موصوف تکیه نکرده است، مانند: أکرم عالماً. آیا هر دو قسم وصف در نزاع داخـل است؟ چه‌بسا گفته می‌شود: «نزاع در باب مفهوم وصف، اختصاص به قسم اوّل دارد و قسم دوّم از محـلّ بحث خارج است، زیرا ما مفهوم را از این طریق اسـتفاده می کنیم که مولای عاقل حکیم متوجه و مختار، اگر در کلام خودش قیدی را اضافه کرد، این قید نمی‌تواند لغو باشد و حتماً برای افاده غرضی مطرح شده است، پس باید دارای مفهوم باشد. و مورد این حرف در جایی است که در کلام ما، موصوف و صـفتی وجود داشـته باشـد و ما روی صـفت تکیه کرده بگوییم: برای این که کلام متکلم از لغویت خارج شود، باید برای این قید، مدخلیت قائل شویم به گونه‌ای که با نبودن آن قید، حکمْ منتفی شود. امّا اگر متکلم

ذکری از موصوف به میان نیاورده و فقط «أکرم عالماً» را مطرح کند، چگونه می‌توان مفهوم را ثابت کرد؟ در اینجا قید اضافی وجود ندارد تا برای خروج از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۴

لغویت آن ملتزم به مفهوم شویم. «أکرم عالماً» مانند این است که مولا از همان ابتدا بگوید: «أکرم رجلًا» و همان‌طور که برای «أکرم رجلًا» نمی‌توان مفهوم وصف را مطرح کرد برای «أکرم عالماً» نیز نمی‌توان چنین مفهومی را مطرح کرد».[۹۲] اشکال: این حرف قابل قبول نیست، زیرا قید اضافه‌ای که قائل به مفهوم برآن تکیه می‌کند، لازم نیست جنبه لفظی داشته باشد بلکه اگر متکلّم عنوانی را مطرح کند که آن عنوان- در مقام تحلیل- به یک ذات و صفت برگشت کند، کافی است. و اینجا از همین قبیل است. در اینجا متکلّم عنوان «عالم» را که مربوط به وصف است- و وصف در مرتبه متأخّر از ذات است- در متعلّق حکم اخذ کرده است. اگر خصوصیتی برای «عالمیت» نبود و «عالم» به عنوان یک انسان مطرح بود نه به عنوان انسان متصف به وصف علم، متکلّم باید «أکرم إنساناً» می‌گفت نه این که از عنوان ذات به عنوانی که دلالت بر صفت می‌کند و در مرتبه متأخّر از ذات است عدول کند. لذا به نظر می‌رسد که در «أکرم عالماً» هم متکلّم روی یک وصفی که زاید بر عنوان ذات است تکیه کرده و اگر کسی در «أکرم رجلًا عالماً» قائل به ثبوت مفهوم باشد، در «أکرم عالماً» هم باید قائل به ثبوت مفهوم باشد. به‌همین‌جهت در روایت نبوی «لیّ الواجد بالدّین یحلّ عرضه و عقوبته»[۹۳] یعنی اگر دائن، دین خود را از مدیون طلب کند و مدیون- با وجود تمکّن از پرداخت دین- در پرداخت آن تأخیر کند، هتک حیثیت و مؤاخذه چنین مدیونی جایز است. ملاحظه می‌شود که در این روایت، عنوان «الواجد» ذکر شده نه «المدیون الواجد». بنابراین کسی که قائل به ثبوت مفهوم است، باید از این عبارت استفاده کند که «اگر مدیون، متمکن از اداء دین نیست، چنانچه دین را تأخیر اندازد، مؤاخذه و هتک حیثیت او جایز نیست». همان‌طور که بسیاری از علماء، در این روایت قائل به مفهوم شده‌اند. مقدّمه دوّم: بین وصف و موصوف، نسبت‌های مختلفی ممکن است تحقق داشته باشد. قدر متیقن و مثال روشن از قضیه وصفیه‌ای که در باب مفهومْ محلّ نزاع

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۵

قرار گرفته، جایی است که نسبت عموم و خصوص مطلق در کار باشد، آن‌هم به این کیفیت که وصف، اخصّ مطلق از موصوف باشد، مثل «أکرم إنساناً عالماً». قائلین به ثبوت مفهوم، می‌گویند: مفهوم این قضیه این است که «انسان غیر عالم، اکرامش واجب نیست». برخلاف منکرین ثبوت مفهوم که چیزی جز منطوق از این قضیه استفاده نمی‌کنند. هم چنین اگر بین وصف و موصوف، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار باشد. در باب مفهوم، محلّ نزاع واقع شده است. توضیح این که عموم و خصوص من وجه، دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع است مثلًا در روایت وارد شده است: «فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ»[۹۴] یعنی گوسفندی که در بیابان می‌چرد و از علفهای مباح بیابان استفاده می‌کند، زکات دارد. در اینجا بین عنوان «غنم» و «سائمه» نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است.

مادّه اجتماع آن- یعنی غنم سائمه- همان چیزی است که منطوق برآن دلالت کرده و ربطی به عالم مفهوم ندارد. امّا ماده افتراق از ناحیه موصوف- یعنی غنم غیر سائمه- بدون تردید داخل در محلّ نزاع است، که آیا زکات دارد یا نه؟ امّا ماده افتراق از ناحیه وصف- یعنی حیوانی که غنم نباشد ولی سائمه باشد- آیا داخل در محلّ نزاع است؟ ظاهر این است که این مورد داخل در محلّ نزاع نیست، زیرا در مفهوم باید همه خصوصیات موجود در منطوق- خصوصاً عنوان موضوع- محفوظ بماند. کسی که می‌خواهد برای «إن جاءک زید فأکرمه» مفهوم ثابت کند نمی‌تواند زید را برداشته و به جای آن «عَمرو» بگذارد. باید هم عنوان زید و هم عنوان مجیء- ولی به صورت سلبی- در مفهوم وجود داشته باشد. بنابراین در قضیه وصفیه «فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۶

باید عنوان «غنم بودن» در ناحیه مفهوم محفوظ بماند ولی وصف آن از بین برود.

آنجا «جاءک» تبدیل به «لم یجئک» شد و اینجا «السائمهٔ» به «غیر السائمهٔ» تبدیل شود. بر خلاف بعضی از شافعیه که گفته‌اند[۹۵]: ما از «فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ» استفاده می‌کنیم که «ابل معلوفه، زکات ندارد». با این که در اینجا نه وصف وجود دارد و نه عنوان موصوف محفوظ مانده است. ولی ظاهراً ما نمی‌توانیم اسم این را مفهوم بگذاریم، بله ممکن است این مطلب از راه دیگری استفاده شود ولی نمی‌توان آن را به حساب مفهوم گذاشت. امّا اگر بین وصف و موصوف نسبت تباین وجود داشته باشد، ما در همان منطوق هم با مشکل مواجه می‌شویم و دیگر نوبت به مفهوم نمی‌رسد. مثل این که بگوید:

«أکرم إنساناً غیر مستوی القامهٔ». روشن است که انسانیت با غیر مستوی القامه بودن تباین دارد و جمع بین این دو در عالم منطوق هم صحیح نیست و نوبت به عالم مفهوم نمی‌رسد. امّا اگر بین وصف و موصوف، نسبت تساوی وجود داشته باشد، ظاهر این است که چنین چیزی از دایره نزاع در باب مفهوم خارج است، زیرا ما در باب مفهوم می‌خواهیم ببینیم آیا حکم موجود در منطوق- که برای موصوف واجد صفت است- از موصوف فاقد این صفت، منتفی است یا نه؟ و اگر بین صفت و موصوف، نسبت تساوی وجود داشته باشد، چگونه می‌توانیم جایی را فرض کنیم که موصوفْ تحقق داشته باشد ولی صفت تحقق نداشته باشد؟ مگر این که آن را از دایره مفهوم وصف خارج کرده و در دایره مفهوم لقب بیندازیم و کسی قائل به ثبوت مفهوم برای لقب نیست. امّا اگر بین وصف و موصوف، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود داشت، ولی موصوفْ اخصّ مطلق از وصف بود، یعنی وصفْ در جمیع موارد تحقق داشت، خواه موصوف وجود داشته باشد یا موصوفْ وجود نداشته باشد. آیا چنین موردی می‌تواند

داخل در نزاع مفهوم وصف باشد؟ طبق قاعده، نمی‌توانیم چنین موردی را داخل در مفهوم وصف بدانیم، زیرا مفهوم وصف می‌گوید: «در جایی که موصوف وجود دارد ولی وصفْ منتفی است، حکم هم منتفی می‌شود». و فقدان وصف اعم، ملازم با فقدان موصوف است. ما جایی را نداریم که موصوف وجود داشته باشد ولی وصفْ منتفی باشد. بلکه مواردی هست که وصف وجود دارد ولی موصوف وجود ندارد. در نتیجه نزاع در باب مفهوم، منحصر به دو مورد است: ۱- جایی که وصفْ اخصّ مطلق از موصوف باشد. ۲- جایی که نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه باشد و ماده افتراق را از ناحیه موصوف ملاحظه کنیم.

اقوال در مفهوم وصف

مباحثی که در ارتباط با مفهوم شرط مطرح شده، در اینجا نیز مطرح است که ما به طور خلاصه به آن اشاره می‌کنیم: برای اثبات مفهوم شرط، دو طریق ارائه شده بود: طریق قدماء و طریق متأخرین.

متأخرین که از راه علّیت منحصره قائل به مفهوم بودند برای اثبات علّیت منحصره، از چند راه وارد شدند: بعضی از طریق وضع، بعضی از طریق انصراف و عده‌ای از طریق اطلاق درصدد اثبات علّیت منحصره بودند. در ارتباط با اطلاق نیز چهار تقریب وجود داشت: یک تقریب در ارتباط با مفاد ادات شرط و دو تقریب در ارتباط با شرط در قضیه شرطیه و یک تقریب هم در ارتباط با جزاء بود. همه این راه‌ها، اثباتاً و نفیاً در اینجا هم وجود دارد.

تنها فرقی که بین مفهوم وصف و مفهوم شرط وجود دارد این است که در باب مفهوم شرط، مسأله وضع و انصراف در ارتباط با ادات شرط مطرح می‌شد ولی قائل به مفهوم وصف، اگر بخواهد از راه وضع و انصراف به میدان بیاید باید ادعا کند که جمله

وصفیّه- غیر از موصوف و صفت- برای دلالت بر علّیت منحصره وضع شده یا انصراف به علّیت منحصره دارد. و الّا اگر بخواهد از راه وصف یا موصوف وارد شود، نمی‌تواند چنین چیزی را مطرح کند، زیرا هیچ‌کدام از آن دو بر علّیت منحصره دلالت نمی‌کنند[۹۶]. آیا کسی می‌تواند ادعا کند که جمله وصفیه برای افاده علیت منحصره وضع شده یا انصراف به علیّت منحصره دارد؟ روشن است که کسی نمی‌تواند چنین ادعایی داشته باشد، زیرا در اوّل باب مفهوم- قبل از این که به جمله شرطیه برسیم- می‌گفتیم: دایره مفهوم اختصاص به جملات انشائیه ندارد بلکه در جملات خبریّه هم جریان دارد. مثلًا گاهی انسان به رفیق خود می‌گوید: «اگر منزل ما بیایی تو را اکرام خواهم کرد» اینجا جزاء جنبه اخباری دارد. برفرض که علّیت منحصره را هم برساند به این معنا که علّت منحصره اکرام، عبارت از مجیء باشد، که اگر مجیء تحقق پیدا کند، به دنبال آن اکرام هم تحقق پیدا خواهد کرد. بنابراین اگر ما بخواهیم در قضیه وصفیه قائل به مفهوم شویم، نباید آن را منحصر به جملات انشائیه بدانیم، بلکه باید در مورد جملات خبریه- چه به صورت ماضی باشد و چه به صورت مضارع- نیز مطرح کنیم. و اگر کسی بخواهد از طریق وضع یا انصراف وارد شده و بگوید: «جمله وصفیّه، برای دلالت بر علّیت منحصره وضع شده است» و یا بگوید: جمله وصفیّه، انصراف به علّیت منحصره دارد»، جمله «جاءنی رجل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۹

عالم» را چگونه معنا خواهد کرد؟ چگونه می‌تواند علّیت منحصره را در اینجا استفاده کند؟ روشن است که کسی نمی‌تواند چنین چیزی را مطرح کند. و کسی هم نمی‌تواند بین جمله وصفیه خبریّه و جمله وصفیه انشائیه فرق گذاشته و بگوید: «رجل عالم» اگر در قضیه خبریه واقع شد، بر علّیت منحصره دلالت نمی‌کند ولی اگر- حتی در کلام مولای عرفی- موضوع برای حکمی قرار گرفت، دلالت بر علّیت منحصره می‌کند. از اینجا معلوم می‌شود که مسأله مفهوم در قضیه وصفیه، خیلی سست‌تر از مفهوم در قضیه شرطیه است. در آنجا ممکن بود کسی ادعا کند که ادات شرط برای دلالت بر علیّت منحصره وضع شده‌اند، خواه در قضیه خبریه باشند یا در قضیه انشائیه.

امّا در قضیه وصفیّه راهی برای پیاده کردن چنین معنایی وجود ندارد. و ما که در باب قضیه شرطیه، همه ادلّه قائلین به مفهوم را مورد مناقشه قرار دادیم، در باب وصف، به طریق اولی مفهوم را نفی می‌کنیم، زیرا اگر کسی بخواهد در باب وصف قائل به مفهوم شود، مشکل دیگری- علاوه بر مشکلات مفهوم شرط- برای او پیدا خواهد شد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۱

بحث سوّم: مفهوم غایت

اشاره

یکی از قضایایی که در ارتباط با آن بحث شده و ثمرات فقهی فراوانی دارد، قضیه‌ای است که- با کلمه حتّی یا إلی، که دلالت بر غایت می‌کنند- مغیّای به غایت باشد. در اینجا دو مسئله وجود دارد: ۱- آیا غایت، داخل در مغیّاست یا خارج از آن است؟ ۲- آیا قضیه مشتمل بر غایت، دارای مفهوم است؟

مسأله اوّل: آیا غایت، داخل در مغیّاست یا خارج از آن است؟

قبل از ورود به بحث لازم است به چند نکته توجه شود: ۱- این مسئله، ربطی به مفهوم غایت ندارد بلکه اثر آن در توسعه و تضییق دایره مفهوم ظاهر می‌شود، زیرا اگر غایت داخل در مغیّا باشد، مفهومْ تضییق پیدا کرده و در ارتباط با ما بعد از غایت خواهد بود ولی اگر غایتْ خارج از مغیّا باشد، خود غایت هم در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۲

دایره مفهوم قرار می‌گیرد و مفهومْ توسعه پیدا می‌کند. بنابراین مطرح کردن بحث در اینجا به جهت مناسبت است. ۲- غایت مورد بحث در اینجا، عبارت از مدخول «إلی» و «حتّی» است، مثل (کلوا و اشربوا حتّی یتبیّن لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر ثمّ أتمّوا الصیام إلی اللّیل)[۹۷] امّا غایت مورد بحث در فلسفه- که به معنای «نهایت اجسام» است- مورد بحث اصولی نیست، به‌همین‌جهت، مبتنی کردن این مسئله بر مسأله فلسفی «آیا جزء لا یتجزّی ممتنع است یا نه؟» ربطی به ما نحن فیه ندارد. بحث ما در این است که اگر برای یک حکم یا موضوع یک حکم، غایتی را به وسیله «الی» یا «حتّی» مطرح کردند و آن غایت دارای اجزاء- زمانیّه یا مکانیّه یا غیر آن ۹۸]- بود، آیا این غایت، داخل در مغیّا هست یا نه؟ ۳- این نزاع، عمومیّت دارد و هم شامل «غایت حکم» می‌شود و هم شامل «غایت موضوع». مرحوم آخوند اگرچه در متن کفایه نزاع را منحصر به «غایت موضوع» دانسته و «غایت حکم» را خارج از محلّ نزاع دانسته است ولی در حاشیه «منه» از این حرف خود عدول کرده و می‌فرماید: «غایت حکم، اگر یک امر مستمر ذات اجزاء باشد، داخل در محلّ بحث است، مثلًا در آیه شریفه (ثمّ أتمّوا الصّیام إلی اللّیل) بحث می‌شود که آیا اللیل، به جمیع اجزائش، خارج از عنوان مغیّا- یعنی وجوب اتمام صیام- است یا این که از آیه شریفه یک چنین چیزی استفاده نمی‌شود؟»[۹۹].

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۳

پس از روشن شدن نکات فوق، به سراغ اصل بحث می‌رویم تا ببینیم: آیا غایت داخل در مغیّاست یا خارج از آن می‌باشد؟ این مسئله، یک مسأله عرفی است و برای پاسخ به آن باید به استعمالات عرفی مراجعه کنیم. اگر متکلّم بگوید: «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» آیا این جمله در چه صورتی صادق است؟ آیا حتماً باید سیر را از وسط بصره شروع کرده و به وسط کوفه ختم کند؟ یا اگر از دروازه بصره شروع و به دروازه کوفه ختم کرد هم صادق است؟ ظاهر تعبیرات عرفی این است که مورد اخیر نیز صادق است و غایتْ خارج از مغیّاست و فرقی بین غایت حکم و غایت موضوع هم وجود ندارد.

مسأله دوّم: آیا قضیّه مشتمل بر غایت، دارای مفهوم است؟

اشاره

بحث در این است که آیا قضیه مشتمل بر غایت، دلالت بر انتفاء حکم، هنگام حصول غایت می‌کند یا نه؟

نظریه مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند در کفایه نظریه‌ای را مطرح کرده که شاگردان بلاواسطه و با واسطه ایشان نیز همین نظریه را پذیرفته‌اند و آن این است که در قضیه مشتمل بر غایت، قائل به تفصیل شده‌اند. ایشان فرموده‌اند: اگر غایت، غایتِ حکم باشد، مفهومْ ثابت است. یعنی دلالت می‌کند که وقتی غایتْ تحقّق پیدا کرد، حکمْ منتفی می‌شود. ولی اگر غایت، غایتِ موضوع باشد، دلیلی برای مفهوم نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۴

در روایت معروف «کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قذر»[۱۰۰] که در ارتباط با قاعده طهارت مطرح است، هر دو احتمال جریان دارد: احتمال اوّل: کلمه «تعلم» به عنوان غایت برای حکم- یعنی «طاهر»- باشد، یعنی طهارت، مغیّا به علم به قذر بودن است. احتمال دوّم: کلمه «تعلم» به‌عنوان غایت برای موضوع- یعنی «کلّ شیء»- باشد.

یعنی «کلّ شیء غیر معلوم القذارة طاهر». براساس تفصیل مرحوم آخوند و شاگردان ایشان، بنا بر احتمال اوّل، غایت دارای مفهوم است و بنا بر احتمال دوّم، مفهوم ندارد[۱۰۱].

کلام مرحوم حائری:

ایشان در توجیه کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: مرحوم آخوند معتقد است مفاد هیئت افعل- که دلالت بر طلب می‌کند- یک معنای کلی است. همان‌طور که «مِن» و «ابتداء» در کلّی بودن معنا فرقی ندارند، یعنی وضع، موضوع له و مستعمل فیه آنها کلّی است و تنها از جهت موارد استعمالشان باهم فرق دارند. هیئت هم- که دارای معنای حرفی است- مفادش عبارت از کلّی طلب است. مرحوم حائری می‌فرماید: ما هم همین نظریه را اختیار کردیم و بر این اساس می‌گوییم: اگر کلّی طلب، مغیّا به یک غایت شود- مثل این که گفته شود: «أکرم زیداً إلی الغروب»، که در اینجا غایت، غایت برای حکم است، یعنی «إلی الغروب» قید برای «أکرم» می‌باشد- در اینجا چاره‌ای جز التزام به مفهوم نیست، زیرا وقتی گفته می‌شود:

«طبیعی و کلّی طلب، تا مرز این غایت تحقّق دارد»، اگر بخواهد بعد از آن‌هم تحقّق داشته باشد، پس چه فایده‌ای- جز گمراه کردن مخاطب- برای این غایت وجود دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۵

پس نفس این که خود حکم، مغیّای به غایت است، معنایش این است که حکم تا مرز غایت ثابت است و معنای ثبوت حکم تا مرز غایت، این است که حکم، بعد از غایتْ ثابت نیست. یعنی همان کلّی طلب که قبل از غایت تحقق داشت، بعد از غایتْ تحقّق ندارد. بله، اگر ما در ارتباط با معنای هیئت، نظریه مشهور را پذیرفتیم و گفتیم:

«موضوع له و مستعمل فیه در مورد هیئت، جزئی و خاصّ است»، آنچه مغیّای به این غایت است، همان طلب جزئی مذکور در کلام خواهد بود و معنایش این می‌شود که با تحقّق غایت، این طلب جزئی، دیگر وجود ندارد. امّا امکان بقای سنخ و کلّی طلب وجود دارد. امّا اگر غایت مربوط به موضوع باشد، برگشت به قید در موضوع کرده و مانند وصف خواهد بود و مفهوم نخواهد داشت. مرحوم حائری سپس از نظریه خود عدول کرده و در حاشیه «درر الفوائد»[۱۰۲] می‌فرماید: همان‌طور که اگر غایتْ، به عنوان قید برای موضوع بود، مفهوم را نفی می‌کردیم، ممکن است در جایی که قید برای حکم باشد نیز مفهوم را نفی کنیم. بیان مطلب: اگر مولا دو دستور ذیل را صادر کند که در هر دو، غایت به عنوان قید برای حکم باشد: در دستور اوّل بگوید: «یجب من الصبح إلی الزوال الجلوس». و در دستور دوّم- که بعد از دستور اوّل صادر می‌شود- بگوید: «إن جاءک زیدٌ یجب من الزوال إلی الغروب الجلوس». ملاحظه می‌شود که مولا- در دستور دوّم خود، علّت حکم را بیان کرده ولی در دستور اوّل، علّت حکم را بیان نکرده است، اگرچه در خارج می‌دانیم که مولای عاقل حکیم مختار، بدون علّت امری صادر نمی‌کند ولی لازم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۶

نیست علّت حکم خود را در کلامش مطرح کند. مرحوم حائری می‌فرماید: ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم، بین این دو دستور، معارضه‌ای نمی‌بینیم و لازمه عدم تعارض این است که جمله اوّل دارای مفهوم نباشد و الّا اگر دارای مفهوم بود، تعارض پیدا می‌شد. اگر مفهوم جمله اوّل این بود که «لا یجب بعد الزوال الجلوس»، با دستور دوّم که «یجب بعد الزوال الجلوس» را مطرح می‌کند، تعارض پیدا می‌کرد. هرچند یکی از طرفین تعارض، مفهوم و طرف دیگر، منطوق است ولی ما هیچ‌گونه معارضه‌ای بین این دو دستور- حتی بین مفهوم دستور اوّل و منطوق دستور دوّم- مشاهده نمی‌کنیم. و نبودن تعارض، کاشف از این است که دستور اوّل، واجد مفهوم نیست. در نتیجه چاره‌ای نداریم جز این که مفهوم غایت را به طور کلّی انکار کنیم. خواه غایت برای موضوع باشد یا برای حکم.[۱۰۳] بررسی کلام مرحوم حائری: در اینجا چند احتمال وجود دارد که بر اساس هرکدام از آنها، هم معارضه منتفی خواهد شد و هم منافاتی با ثبوت مفهوم برای جمله مشتمل بر غایت ندارد: احتمال اوّل: در اینجا که مولا دو دستور در ارتباط با یک مطلب- مثل جلوس- صادر کرده، هرچند یکی را به صورت مطلق آورده و دیگری را همراه با علّت مطرح کرده است، ولی عرف این دو دستور را کنار هم قرار داده و می‌گوید: «مولا یک وظیفه طولانی برای عبد قرار داده و آن این است که از صبح تا غروب جلوس داشته باشد»، در این صورت، غایت در ارتباط با بعد از غروب ملاحظه می‌شود. عرف از انضمام این دو دستور می‌فهمد که بعد از غروب، جلوسْ وجوب ندارد. آیا این از راهی غیر از مفهوم غایت استفاده می‌شود؟ ولی علّت این که عرفْ عدم وجوب بعد از زوال را استفاده نمی‌کند، وجود حکم دوّم است که آن‌هم در ارتباط با همین جلوس است، هرچند معلّق بر مجیء زید است. البته دو حکم بودنش کاشف از این است که دو علّت داشته است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۷

وجوب جلوس از صبح تا ظهر، یک علت داشته و از ظهر تا غروبْ علّت دیگری داشته است ولی در حقیقتْ یک حکم و دارای یک غایت است و ما باید مفهوم را در ارتباط با بعد از غروب ملاحظه کنیم. و ظاهر این است که در ارتباط با بعد از غروب، عرف استفاده عدم وجوب جلوس می‌کند و اگر قضیّه غائیّه به طور کلّی فاقد مفهوم بود، عرفْ عدم وجوب جلوس بعد از غروب را استفاده نمی‌کرد. این بهترین جوابی است که می‌شود در اینجا مطرح کرد. احتمال دوّم: غایت در دستور اوّل که می‌گوید: «اجلس من الصبح إلی الزوال»، دارای مفهوم است و مفهوم آن عبارت از «لا یجب الجلوس بعد الزوال» است. آیا این «لا یجب الجلوس بعد الزوال» معارض با دستور دوّم- یعنی «إن جاءک زیدٌ یجب من الزوال الی الغروب الجلوس»- می‌باشد؟ می‌گوییم: خیر، زیرا بین مطلق و مقیّد تعارضی وجود ندارد. «لا یجب الجلوس بعد الزوال» که مفهوم دستور اوّل است، اطلاق دارد، یعنی «سواء جاءک زید أم لم یجئک» و منطوق دستور دوّم می‌گوید: «إن جاءک زید یجب من الزوال الی الغروب الجلوس» و بین مطلق و مقیّد منافاتی وجود ندارد. مطلق و مقیّد و عام و خاصّ از تعریف تعارض خارجند. اصلًا ما فرض می‌کنیم مولا دستور اوّل را به صورت منطوقی بیان کرد و گفت: «لا یجب الجلوس بعد الزوال» و سپس گفت: «إن جاءک زیدٌ یجب الجلوس بعد الزوال»، دستور دوّم، اطلاق دستور اوّل را مقیّد می‌کند و تقیید اطلاق، به معنای تعارض نیست. احتمال سوّم: عرف از دو دستور «اجلس من الصبح الی الزوال» و «إن جاءک زید یجب من الزوال الی الغروب الجلوس» استفاده می‌کند که غایتْ مربوط به موضوع است نه مربوط به‌حکم. و در جایی که غایت مربوط به موضوع باشد، خود مرحوم حائری هم- به تبعیت از مرحوم آخوند- قائل به عدم مفهوم شدند. بنابراین تعارض وجود ندارد. بله، اگر در جایی عرفْ غایت را در ارتباط با حکم بداند، ممکن است بین مفهوم دستور اوّل و منطوق دستور دوّم تنافی پیدا شود. در نتیجه راهی که مرحوم حائری بیان کردند، نمی‌تواند سدّ راه مفهوم غایت باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۸

تحقیق در ارتباط با مفهوم غایت

ما با وجود این که مفهوم شرط و مفهوم وصف را مورد مناقشه قرار دادیم و با وجود این که در باب مفاد هیئت، همان نظریه مشهور در باب وضع حروف- یعنی جزئی بودن مفاد هیئت- را قائل هستیم و انتفاء جزئی، دلیل بر انتفاء کلّی نیست، و کسانی که قائل بودند غایت حکم، دارای مفهوم است بر اساس کلّی بودن مفاد هیئت این حرف را می‌زدند، ولی در عین حال در اینجا می‌خواهیم بگوییم: «غایتِ حکم، دارای مفهوم است». دلیل ما بر این مطلب، استعمالات عرفیّه است. در دستوراتی که پدر نسبت به فرزندش و یا موالی عرفیه برای عبیدشان صادر می‌کنند، اگر غایتْ به عنوان غایتِ حکم باشد، عرف می‌گوید: «این حکم هنگام حصول غایت، منتفی است» و نزد عرف فرقی بین جزئی بودن حکم و کلّی بودن آن وجود ندارد. فرقی نمی‌کند که وجوبْ از هیئت افعل- که دارای معنای حرفی و جزئی است- استفاده شود یا از «یجب» که وجوبش از مادّه استفاده شده و کلّی است. وقتی عرف چنین چیزی را بگوید، دیگر نیازی به وضع و انصراف و اطلاق و امثال این‌ها نداریم. در نتیجه ما در مقابل مرحوم حائری قرار گرفتیم، ایشان حتّی بنا بر کلّی بودن مفاد هیئت افعل- که در حاشیه درر الفوائد فرمودند- ثبوت مفهوم برای جمله مغیّا به غایت را انکار کردند ولی ما حتی بنا بر قول به جزئی بودن مفاد هیئت هم قائل به ثبوت مفهوم شدیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۹

بحث چهارم: مفهوم استثناء

اشاره

در باب مفهوم استثناء، اصل مفهوم بودن مورد تردید است و انسان احتمال می‌دهد که این مربوط به منطوق قضیه استثنائیه باشد. به عبارت دیگر: در ادبیات می‌خوانیم که استثنای از نفی، اثبات و استثنای از اثبات، نفی است. «جاءنی القوم الّا زیداً» مجیء را برای زید نفی می‌کند و «ما جاءنی من القوم الّا زیدٌ» مجیء را برای زید اثبات می‌کند. در این مطلب، تردیدی وجود ندارد.

بحث در این است که آیا این مطلب دلالت بر انحصار می‌کند؟ یعنی آیا «جاءنی القوم الّا زیداً» همان‌طور که عدم مجیء زید را اثبات می‌کند، می‌خواهد بگوید: «عدم مجیء، انحصار به زید دارد»؟ و آیا «ما جاءنی من القوم الّا زیدٌ» همان‌طور که مجیء را برای زید ثابت می‌کند، می‌خواهد بگوید: «مجیء منحصر به زید است»؟ ابو حنیفه معتقد است استثناء دلالت بر انحصار نمی‌کند. ایشان به روایت نبوی «لا صلاهٔ إلّا بطهور»[۱۰۴] استشهاد کرده می‌گوید: اگر استثناء دلالت بر انحصار کند، معنایش این است که با تحقّق طهور، صلاهٔ هم تحقق پیدا می‌کند، در حالی که در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۰

بسیاری از اوقات، با تحقّق طهور، صلاهٔ وجود ندارد. و آن در جایی است که شرایط دیگر وجود ندارد.[۱۰۵] در پاسخ ابو حنیفه گفته می‌شود: در «لا صلاهٔ إلّا بطهور» نباید مستثنی منه را شامل نماز فاقد اجزاء و شرایط دیگر بدانیم. عرف از این تعبیرات این گونه استفاده می‌کند که این مجموعه مرکّب، اگر همه اجزاء و شرایطش تحقّق داشته باشد ولی از ناحیه طهور، کمبود داشته باشد، نمازْ تحقّق پیدا نمی‌کند. از طرف دیگر، اگر سایر اجزاء و شرایط تحقّق داشت و طهور هم تحقق پیدا کرد، حتماً نماز تحقّق پیدا می‌کند. البته در این صورت اگر صلاهٔ را اسم برای صحیح بدانیم، مسمّی تحقق دارد و اگر اسم برای اعم بدانیم، مأمور به تحقّق دارد. چون هم صحیحی و هم اعمّی قبول دارند که مأمور به عبارت از صلاهٔ صحیحه است، اگرچه در مورد مسمّی بین آنان اختلاف وجود دارد.

بنابراین معنای روایت این می‌شود که «صلاة صحیح- در مقام تسمیه یا در مقام مأمور به بودن- نمی‌تواند با همه اجزاء و شرایط تحقق پیدا کند، مگر این که طهور همراه آن باشد». اصولًا این گونه تعبیرات در مواردی بکار می‌رود که با قطع نظر از مستثنی مشکل دیگری در مستثنی منه وجود نداشته باشد. در نتیجه استدلال ابو حنیفه درست نیست. بعضی دیگر عقیده دارند که جمله مشتمل بر استثناء دلالت بر حصر می‌کند و الّا جمله «لا اله الّا اللَّه» نمی‌توانست بر توحید دلالت کند. در حالی که «لا اله الّا اللَّه» به عنوان کلمه توحید است و در صدر اسلام هرکس شهادت می‌داد و در شهادتش کلمه «لا- اله الّا اللَّه» را مطرح می‌کرد، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله شهادت او را می‌پذیرفت ۱۰۶]. مرحوم آخوند می‌فرماید: این را نمی‌توان دلیل بر حصر دانست، زیرا ممکن است ادعا شود که در اینجا قرائن و شواهدی همراه این مسئله بوده که هرکس این گونه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۱

شهادت می‌داده، مقصودش توحید بوده است. و نمی‌توان این را به عنوان معیاری کلّی در ارتباط با همه جمل استثنائیه قرار داد.[۱۰۷] مرحوم آخوند در ارتباط با کلمه «لا اله الّا اللَّه» اشکالی را مطرح کرده و آن را پاسخ می‌دهند که در ذیل به بررسی آن می‌پردازیم:[۱۰۸] اشکال: «لا» در «لا- اله الّا اللَّه» نیاز به خبر دارد و خبر آن، یا «موجود» است و یا «ممکن» و امر سومی هم وجود ندارد. درهرصورت دارای اشکال است و هیچ‌گونه دلالتی بر توحید ندارد. بیان مطلب: اگر خبر را «ممکن» بگیرید، در این صورت، در ارتباط با «اللَّه» فقط امکان را ثابت کرده‌اید نه وجود را. و امکان «اللَّه» نمی‌تواند توحید را ثابت کند. آنچه توحید را ثابت می‌کند، وجود «اللَّه» است. و اگر خبر را «موجود» بگیرید، در این صورت، در ارتباط با «اللَّه» وجود را ثابت کرده‌اید، امّا در ناحیه مستثنی منه گفته‌اید: «شریک الباری وجود ندارد» در حالی که وجود نداشتن شریک الباری برای اثبات توحید کفایت نمی‌کند بلکه باید امتناع شریک الباری ثابت شود. مرحوم آخوند در پاسخ این اشکال می‌فرماید: کلمه «اله» به معنای واجب الوجود- در مقابل ممکن الوجود- است.[۱۰۹] و معنایش این است که جز خداوند متعال، واجب الوجود دیگری تحقق ندارد. یعنی در ارتباط با خداوند، وجوبِ وجود و در ارتباط با غیر خداوند، امتناع وجود مطرح است. زیرا فقط

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۲

امکان دارای این خصوصیت است که هم اضافه به وجود دارد و هم اضافه به عدم، امّا وقتی از امکان بیرون آمدیم، یا وجوبِ وجود مطرح است و یا استحاله وجود.[۱۱۰] ما در پاسخ مرحوم آخوند می‌گوییم: این کلام شما نه با لغت موافق است، نه با تاریخ و نه با قرآن. زیرا توحید بر چهار قسم است: توحید در ذات، توحید در صفات، توحید در افعال و توحید در عبادت. آیا اعراب جاهلی در کدام یک از اقسام توحید دارای اشکال بودند که پیامبر صلی الله علیه و آله به آنان فرمود: «قولوا لا اله الّا اللَّه تفلحوا»؟ روشن است که آنها در مرحله توحید در ذات دچار اشکال نبودند، زیرا قرآن کریم می‌فرماید: (و لئن سألتهم من خلق السموات و الأرض لیقولنّ اللَّه)[۱۱۱] یعنی اگر از این اعراب جاهلی سؤال کنی: چه کسی آسمانها و زمین را آفریده است؟ در جواب می‌گویند: «خالق آسمانها و زمین، خداوند است». و ما هیچ نشنیده‌ایم که آنها بتها را به عنوان خالق و آفریننده جهان بدانند. این آیه شریفه هم بر توحید در ذات دلالت دارد و هم بر توحید در فعل. و کسی که این دو مرحله از توحید را قائل باشد، توحید در صفات را هم قائل خواهد بود. بنابراین مشکل آنها فقط مسأله توحید در عبادت بوده است. آنها بت می‌پرستیدند و وقتی از آنها سؤال می‌شد: چرا بت می‌پرستید؟ می‌گفتند: (ما نعبدهم الّا لیقرّبونا الی اللَّه زلفی)[۱۱۲] یعنی علت این که ما این بتها را عبادت می‌کنیم این است که این‌ها ما را به خدا نزدیک می‌کنند. بنابراین وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله در چنین جوّی می‌فرماید: «فلاح و رستگاری شما در مسأله توحید است»، مراد همان توحید در عبادت است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۳

مؤید این مطلب این است که در آیاتی که رسول خدا صلی الله علیه و آله ادعای رسالت می‌کردند، اگرچه افرادی با آن حضرت

مخالفت می‌کردند ولی ظاهراً در هیچ آیه‌ای نداشته باشیم که کسی به رسول خدا صلی الله علیه و آله بگوید: «اوّل خدا را برای ما ثابت کن، بعد رسالت خودت را ثابت کن». بلکه همه انکارها و تهمت‌ها در ارتباط با رسالت بود. این امر حاکی از این است که اعتقاد به ذات ربوبیت، مورد قبول آنها بوده ولی در ارتباط با رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله تردید می‌کردند و در عمل هم بت‌پرستی می‌کردند. این معنا مورد تأیید لغت هم می‌باشد، زیرا «إله» به معنای معبود و مستحقّ عبودیت است، پس وقتی آنان از بت‌پرستی خود ابراز انزجار می‌کردند و با کلمه «لا ـ اله الّا اللَّه» اعتراف می‌کردند که «هیچ معبود مستحق برای عبودیت، غیر از خداوند متعال وجود ندارد» مسئله بر محور همان «موجود» دور می‌زند، یعنی «لا معبود موجود الّا اللَّه»، معبودیت، در دایره خداوند تبارك و تعالی منحصر است و هیچ موجود دیگری صلاحیت معبودیت ندارد. بنابراین مرحوم آخوند خیال کرده توحید در «لا اله الّا اللَّه»، مربوط به مقام ذات است، در حالی که هم لغت و هم آیات و هم جریان حاکم بر عرب جاهلیت اقتضاء می‌کند که «لا اله الّا اللَّه» در ارتباط با توحید در عبادت باشد.

تحقیق در ارتباط با مفهوم استثناء

همان گونه که در باب مفهوم شرط گفتیم، هرجا کلمه «مفهوم» مطرح می‌شود، باید صحبت از حصر و انحصار در کار باشد. در مورد جمله استثنائیه، آنچه مسلّم است این است که استثناء از نفی، اثبات است و استثناء از اثبات، نفی است. ولی آیا حصر هم در کار است، که وقتی متکلم می‌گوید:

«جاءنی القوم إلّا زیداً» دو مطلب را بخواهد افاده کند: نیامدن زید و انحصار نیامدن به زید؟ و برفرض که حصر را برساند، آیا حصر، عنوان مفهومی دارد یا خود منطوق برآن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۴

دلالت می‌کند؟ به نظر می‌رسد که در باب استثناء اگر ما قائل به حصر شویم، حصر در ارتباط با منطوق است و ربطی به مفهوم ندارد، زیرا منطوقْ همه چیز را بیان کرده و نوبت به مفهوم نمی‌رسد. «جاءنی القوم إلّا زیداً»، هم می‌گوید: «قوم آمدند» و هم می‌گوید:

«زید نیامد» و هم می‌گوید: «نیامدن منحصر به زید بود» دیگر چیزی برای مفهوم باقی نمی‌ماند. در سایر موارد، قضیّه مفهومیه ما در ایجاب و سلب با قضیه منطوقیه مخالف بود. لذا ناچار بودیم آن را در دایره مفهوم داخل کنیم ولی در اینجا هرچه می‌خواهیم، قضیّه منطوقیه برآن دلالت می‌کند و چیزی نداریم که در دایره مفهوم بیندازیم. بله در مورد سایر الفاظی که دلالت بر حصر می‌کنند- مثل کلمه انّما[۱۱۳]- ممکن است کسی قائل به مفهوم شود، زیرا به دنبال کلمه انّما، فقط یک حکم مطرح می‌شود و عدم آن حکم از دلالت انّما بر حصر استفاده می‌شود. و ممکن است کسی بگوید:

«دلالت انّما بر حصر، مانند دلالت «ان» و «اذا» است که قائل به مفهوم شرط می‌گفت:

«این‌ها برای دلالت بر علّیت منحصره وضع شده‌اند». خلاصه این که حصر در باب استثناء با حصر در باب سایر ادوات دالّ بر حصر، فرق دارد. هرچند این مسئله، ثمره مهمی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۵

مقصد چهارم: عام و خاص

اشاره

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۷

تعریف عامّ

کلام مرحوم آخوند:

اشاره

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: تعاریف مختلفی برای عام مطرح شـده است که از نظر جامعیّت یا عدم مانعیّت مورد اشـکال و انتقاد قرار گرفتـه اسـت. سـپس همـان مبنـایی را کـه در بیشـتر مـوارد مطرح کردهانـد در اینجـا نیز مطرح می‌کننـد. و آن مبنـا این است که این تعاریف، نوعاً تعریف لفظی و شرح اسم است که در جواب سؤال به «مای شارحه»[۱۱۴] قرار می‌گیرد. در مقابل تعاریف منطقی که در جواب سؤال به «مای حقیقیّه»- یعنی سؤال از ماهیّت و جنس و فصل یا عرض خاص- واقع می‌شود.
مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: این تعریفـات از قبیل «الإنسان حیوان ناطق» و یا «الإنسان حیوان ضاحک» نیست بلکه صـرفاً جنبه توضـیح این لغت و شـرح این اسم و افاده معنـای فی الجمله این کلمه را دارد. ایشـان سـپس می‌فرمایـد: شاهـد این مطلب این است که وقتی نقض بر این تعاریف وارد می‌کنند، می‌گویند: «این تعریف، جامع افراد نیست» معنای عدم جامعیّت این است که فلان شیء به عنوان فرد و مصـداق برای این مـاهیّت است ولی تعریف شامـل آن نمی‌شود. و یـا می‌گوینـد: «این تعریف، مـانع اغیـار نیست» معنای عـدم مانعیّت این است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۸

که فلاـن شـیء به عنوان فرد و مصـداق برای این مـاهیّت نیست ولی تعریف شامـل آن می‌شود. داخل بودن بعضـی از افراد و خارج بودن بعضـی از اشیاء، دلیـل بر این است که معرَّف مـا دارای یـک معنـای ارتکـازی روشـنی است و این تعریف‌هـا را بـا مقیاس آن می‌سـنجیم و می‌گوییم: «این تعریف، فلان فرد را نمی‌گیرد». پس معلوم می‌شود که فردیّت آن فرد، نزد ما محرز است و محرز بودن فردیّت در صورتی است که تعریف نزد ما روشن باشد.
در این صورت چگونه می‌توانـد «معرِّف، اجلی از معرَّف باشـد»، که در منطق مطرح می‌کننـد؟ بنـابراین تعاریف فوق تعریف حقیقی نیستند بلکه به عنوان شرح الاسم می‌باشند.
و در مواردی که مـا عنوان «عـام» را مطرح می‌کنیم، روی خود این عنوان تکیه نشـده است. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «عام صـلاحیّت دارد کـه تخصـیص برآن عـارض شـود»، خـود عنـوان «عـام» در اینجـا نقشـی نـدارد. آنچـه دخـالت دارد، مصـادیق عـام اسـت یعنی می‌گوییم: «أکرم کـلّ عالم» می‌توانـد تخصـیص بخورد. حال اگر «أکرم کلّ عالم» عنوان دیگری غیر از عنوان «عام» هم داشت، این مسئله در مورد آن مطرح بود. عنوان عام، یک عنوان مشیر است که اشاره به «أکرم کلّ عالم» و سایر مصادیق دارد. حتّی در احادیث که عنوان عـام و خاص و ناسـخ و منسوخ و امثال این‌ها مطرح می‌شود، اگرچه این عناوین در کلام معصوم علیه السـلام مطرح شـده است، ولی در عین حال، این عناوین موضوعیّتی ندارند و اشاره به همان مصادیق می‌باشند.[۱۱۵]

اشکالات مرحوم مشکینی بر مرحوم آخوند

اشکال اوّل:

مرحوم آخونـد فرمودنـد: «تعـاریفی که اصولیّین برای عـام مطرح کرده‌انـد، تعریف حقیقی نیست بلکه تعریف لفظی و شـرح الاسـم است». مرحوم مشـکینی در حاشـیه بر کفایه این مطلب مرحوم آخونـد را مورد اعتراض قرار داده می‌فرماید: ما در اینجا یک ظهوری داریم که نمی‌توانیم از آن رفع ید کنیم و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۹

آن ظهـور عبـارت از این است که تعریف، ظهور در تعریف حقیقی دارد و تعریف لفظی نیـاز به قرینه زایـد دارد. و فرمـایش مرحوم آخونـد نمی‌توانـد این ظهور از بین ببرد بلکه این ظهور، کلاـم مرحوم آخونـد را از بین می‌برد.[۱۱۶] دفاع از مرحوم آخونـد: ما هم قبول داریم که تعریف، ظهور در تعریف حقیقی دارد ولی قرینه مهمّی که مرحوم آخونـد در اینجا ذکر کردنـد، در مقابل این ظهور قیـام کرده و ظهور را از ظهور خودش منصـرف می‌کنـد. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: وقتی شـما می‌گوییـد: «این تعریف، جامع افراد نیست، چـون فلاـن فرد را شامـل نمی‌شـود»، بایـد ادّعـا کنیـد که مـا یقین به فردیت آن فرد داریم، یعنی یقین داریم که عـالم دارای معنایی است و این فرد به عنوان فرد برای آن معناست ولی تعریف شامل آن نمی‌شود. در این صورت، آیا کسـی می‌توانـد در مقابل یقین شـما ایسـتاده و بگوید: «تعریف، ظهور در تعریف حقیقی دارد و کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند با آن ظهور مقابله کند»؟ ظهور تعریف در تعریف حقیقی، در جـایی باقی است که دلیل بر خلاف آن نباشـد و ما در اینجا دلیل قطعی بر خلافش داریم. یقین داریم که این معنا نمی‌تواند معرّف ماهیّت عام باشد، چون فلان شیء، فرد برای آن است و این تعریف شامل آن نمی‌شود. و یا وقتی گفته می‌شود: «این تعریف، مـانع اغیـار نیست، چون فلاـن شـیء به عنوان فرد و مصـداق برای این نیست، در حـالی که تعریف شامـل آن می‌شود» باید معنای عام برای ما روشن باشد تا بتوانیم ادّعا کنیم که آن معنا شامل این شیء نمی‌شود ولی تعریف آن را در بر گرفته است پس تعریف مانع اغیار نیست. در این صورت آیا کسی می‌تواند در مقابل یقین ما ایستاده و بگوید:

«تعریف، ظهور در تعریف حقیقی دارد و کلاـم مرحوم آخونـد نمی‌توانـد بـا آن ظهور مقـابله کنـد»؟ ظهور تا وقتی حجّت است که قرینه‌ای بر خلاف آن نداشـته باشـیم و مرحوم آخونـد ادّعا می‌کنـد که ما قرینه قوی‌تری بر خلاف این مطلب داریم. به نظر ما، ظاهرْ همین مطلبی است که مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۰

اشکال دوّم:

مرحوم آخونـد فرمودنـد: «در مواردی که ما عنوان «عام» یا عنوان «خاص» را مطرح می‌کنیم، روی خود این عنوان تکیه نشـده است، بلکه عنوان «عـام» یـا عنوان «خـاص» یک عنوان مشـیر است و به مصادیق آن اشاره دارد». به عبارت دیگر: عناوینی که موضوع برای حکم شرعی واقع می‌شوند، اگر از عناوین مستنبطه باشند- مثل عنوان صلاة در (أقیموا الصلاة)- باید در مورد آن بحث کنیم که آیا حقیقت صلاة چیست؟

اجزاء، شـرایط و موانع آن کدامنـد؟ امّـا اگر عنوانی در هیـچ دلیلی موضوع برای حکم شـرعی واقع نشـده است- مثـل عنوان «عام» و عنـوان «خـاص» نه عنـوان «کـلّ عـالم»- در این صـورت وجهی نـدارد که مـا روی آن بحث کنیم که مقصـود از این عنوان چیست؟

بنابراین، بحث در مورد عنوان «عام»، ثمره‌ای ندارد. بلکه عنوان «عام» اشاره به مصادیق آن دارد. حتّی در روایاتی که عنوان عام و خاص، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ را مطرح می‌کند، به این معنا نیست که روی عنوان «عام» یک اثر شرعی بار شده باشد. مرحوم مشکینی این کلام مرحوم آخوند را نیز مورد اشکال قرار داده می‌گوید: اوّلًا: لازم نیست ما هر چیزی را که مورد بحث قرار دهیم، دارای ثمره شرعی باشد. این اشکال مرحوم مشکینی خیلی مهم نیست. ثانیاً: عام و خاصّ، موضوع برای اثر می‌باشند، اگر در جایی عام و مطلق با هم تعارض داشته باشند، یعنی عام، یک اقتضایی داشته باشد و اطلاقْ بر خلاف آن دلالت کند و این دو با هم معارض باشند، گفته‌اند: «در اینجا عام مقدّم بر اطلاق است». و این اثری است که بر عام مترتّب است و ممکن است در فقه کاربرد داشته باشد.[۱۱۷]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۱

دفاع از مرحوم آخوند: کلام مرحوم مشکینی دارای دو جواب است: جواب اوّل: مقصود مرحوم آخوند این است که عنوان «عام»، موضوع برای یک اثر شرعی واقع نشده است. عنوان عام، مثل صلاهٔ و حج و صیام نیست که موضوع برای اثر شرعی قرار گرفته‌اند. و حتی مثل محرّمات نیست که موضوع برای نهی قرار گرفته‌اند. به عبارت اصطلاحی: عنوان «عام»، دارای اثر فقهی مستقیم نیست و این اثری که شما در اینجا مطرح می‌کنید- یعنی «عام، مقدّم بر مطلق است»- یک اثر اصولی است. این جواب چندان مهم نیست و ما خیلی روی آن تکیه نمی‌کنیم. جواب دوّم: اگر موردی باشد که هم عام شامل آن می‌شود و هم مطلق، به چه دلیل «عام، مقدّم بر مطلق است»؟ مرحوم مشکینی می‌گوید: علّتش این است که دلالت عام نسبت به این فرد، اقوی از دلالت مطلق نسبت به این فرد است. بله، اگر عام در کار نبود، مطلقْ حکم این مورد را مشخص می‌کرد ولی اکنون که پای عام در میان است، عامْ- به جهت اقوی بودنش- مقدّم است. و هنگامی که مسئله علّت مطرح شد، عنوان عام و مطلق، از موضوعیّت خارج می‌شود. همان‌طور که وقتی گفته می‌شود: «لا تأکل الرّمان لأنّه حامض» و یا گفته می‌شود: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر»، دیگر «اکل رمّان» و «شرب خمر» موضوعیّت ندارد بلکه آنچه موضوع برای حکم است، عبارت از «مسکر» و «حامض» است. به‌همین‌جهت گفته می‌شود: «علّت، معمّم و مخصّص حکم است». و این به جهت این است که موضوع حکم عبارت از علت است. گویا گفته شده است: «لا تأکل الحامض» و «رمّان» به عنوان یکی از مصادیق «حامض» مطرح است. آن‌هم نه همه رمّانها بلکه چون بعضی از رمّانها از مصادیق حامض است، تعبیر به «لا تأکل الرّمان» شده است و الّا در جاهایی که موضوع حکم روشن است، آنچه به عنوان موضوع حکم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۲

است، همان علّت می‌باشد. پس به مرحوم مشکینی می‌گوییم: وقتی گفته می‌شود: «عام، مقدّم بر مطلق است، چون دلالتش قوی‌تر است» این تعلیل سبب می‌شود که عنوان عام و مطلق از موضوعیت کنار رفته و آنچه مدخلیت در تقدّم دارد، «اقوی بودن دلالت» باشد. خواه این اقوی بودن در لباس عام و مطلق باشد، یا در قالب عناوین دیگر. پس در حقیقت گفته می‌شود: «در دو دلالت متعارض، آنچه قوی‌تر از دیگری است، مقدّم است». در این صورت، عام و مطلق هم به عنوان یکی از مصادیق این امر مطرح است بدون این که عنوان عموم و عنوان اطلاق، موضوعیتی داشته باشد. از آنچه گفته شد معلوم گردید که اشکالات مرحوم مشکینی بر مرحوم آخوند وارد نیست.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۳

خصوصیات عامّ

لفظی که برای یک طبیعت و ماهیتی وضع شده است، در مقام دلالت بر مفادش امکان ندارد که بر بیش از محدوده ماهیت دلالت

کنـد. وقتی گفته می‌شود: «الإنسان وضع للحیوان الناطق»، معنایش این است که امکان نـدارد انسان در مقام دلالت بر بیش از حیوان ناطق دلالت کند. حتی اموری که به عنوان عرض خاص مطرح است، از مدلول لفظ انسان خارج است. لذا ماهیات هرچند در خارج بـا خصوصـیات افرادشـان اتحـاد دارنـد و این اتحـاد به گونه‌ای است که نمی‌توان در خـارج بین مـاهیت و آن خصوصـیات جـدائی انـداخت ولی در عین حـال از نظر مقام دلالت لفظی و وضـعی به هیـچ عنوان نمی‌توان ماهیت را حاکی از افراد دانست. اگر «انسان» بخواهد بر زید دلالت کند، به چه دلالتی بر آن دلالت می‌کند؟ آیا به دلالت مطابقه است یا تضمّن یا التزام؟

«انسان» هیـچ دلالتی بر زیـد نـدارد، چون مفاد و مـدلول آن، چیزی جز حیوان ناطق نیست و حیوان ناطق غیر از زیـد است، چون در زید سه جهت وجود دارد: ماهیت، وجود ماهیت و خصوصـیات فردیّه‌ای که فردیت زید را در مقابل سایر افراد تشکیل می‌دهد و او را از عَمرو و بکر جـدا می‌کند، مثل خصوصـیت زمان، مکان، قیافه و ... این مجموعه مرکّب، عبارت از زید است به گونه‌ای که اگر بخواهیم زید را معنا کنیم باید

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۴

بگوییم: «حیوان ناطق متخصّـِص به خصوصـیات زیـدیت». بنا بر این انسان هیچ دلالتی بر زید ندارد.[۱۱۸] انسان از محدوده خودش تجـاوز نمی‌کنـد. نه تنهـا خصوصـیات فردیّه، خارج از دایره مـدلول لفظ انسان است، بلکه اصل وجود هم خارج از دایره لفظ انسان است. به‌همین‌جهت گفته می‌شود: «ماهیت انسان، گاهی موجود و گاهی معدوم است». فلاسفه می‌گویند: «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومـهٔ، لا مطلوبـهٔ و لا غیر مطلوبـهٔ»، یعنی وجود و عدم به عنوان حمل اوّلی، در ارتباط با ماهیت هیچ نقشی ندارد. ما وقتی ماهیت انسان را معنا می‌کنیم، نه «موجود» را در معنای آن ذکر می‌کنیم و نه «معدوم» را. آنچه در ماهیت انسان نقش دارد، فقـط جنس و فصـل آن است. بـا توجّه به آنچه گفته شـد، زمینه نیـاز به الفاظ عموم و بحث پیرامون آنها مطرح می‌شود. بیـان مطلب: وقتی شـارع می‌خواهـد حکمی جعل کنـد، گاهی نظرش روی طبیعت و ماهیت است، مثل این که می‌گویـد: (أحلّ اللّه البیع)، در صورتی که «ال» دلالت بر عموم نکنـد بلکه فقط بر همان ماهیت و جنس دلالت داشته باشد. ولی گاهی نظر به افراد دارد و می‌خواهـد پـای افراد را در دایره حکم بیـاورد، می‌خواهـد کـثرتی را که در وجـودات این مـاهیت مطرح است، در موضـوع حکم دخیـل بدانـد، مثلًا در «أکرم کلّ عالم»، کلمه «عالم» دلالت بر طبیعت و ماهیت می‌کنـد ولی کلمه «کلّ» ناظر به افرادی است که در خـارج، برای این مـاهیت وجـود دارد. واضع همـان‌طور که الفـاظی را برای ماهیـات وضع کرده است، الفـاظی را نیز برای دلالـت بر کثرت و افراد این ماهیات وضع کرده است. لـذا در باب دلالت بر عموم، چیزی به جز وضع واضع دخالت نـدارد، یعنی همان واضـع که «انسان» را برای معنایی وضع کرده است، باید کلمه «کلّ» را نیز برای دلالت بر کثرت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۵

وضع کند.[۱۱۹] اکنون با توجه به این که افراد دارای خصوصیات فردیّه‌اند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا عام- که بر افراد دلالت می‌کنـد- بر خصوصـیات فردیّه آنهـا هم دلالت می‌کنـد؟ به عبارت روشن‌تر: اگر مثلًا ده عالم داشـته باشـیم و مولا در حکم خودش یکایـک آنـان را نـام ببرد، در این صورت چون همه این افراد، مصـادیق طبیعت هسـتند، با هر اسـمی علاوه بر این که یک وجود از طبیعت را بیـان می‌کنـد، خصوصـیات فردیّه آن را هم مطرح می‌کنـد، زیرا «زیـد» فقـط «انسـان موجـود» نیست بلکه «انسـان موجود متخصّـِص به خصوصـیات زیـدیت» است. خصوصـیاتی که در زیـد وجود دارد و در سایر افراد انسان وجود ندارد، هرچند همه افراد انسـان در مـاهیت انسـانیت و حتی در وجود آن مـاهیت مشترکنـد ولی در عین حال بین این‌ها تباین وجود دارد و هیـچ‌گاه نمی‌توان قضـیه حملیه‌ای به صورت «زیـدٌ عَمروٌ» تشـکیل داد، زیرا بین «زیـد» و «عَمرو» هیچ‌گونه اتحاد و هوهویتی امکان ندارد، در حالی که اساس قضیّه حملیه، اتحاد و هوهویت است. بنابراین وقتی مولا می‌گوید: «أکرم زیداً»، کلمه «زید» از مدلول خودش حکایت می‌کند و مـدلول آن عبـارت از مـاهیت موجود بـا خصوصـیات زیـدیت است. و هنگامی که به دنبال آن «عمراً» را مطرح می‌کنـد، آن‌هم از

ماهیت موجود بـا خصوصـیات عَمریت حکایت می کنـد، لـذا اگر یکایک افراد را نام ببرد، حکایت از خصوصـیات، به نحو تفصـیل تحقّق پیـدا کرده است. امّـا اگر به جـای نـام بردن یکایـک افراد، بگویـد: «أکرم کـلّ عالم» آیا عام- که بر افراد دلالت می کنـد- بر خصوصـیات فردیّه آنها هم دلالت می کنـد؟ در پاسـخ این سؤال می گوییم: درست است که «أکرم کلّ عالم» بر افراد دلالت می کند ولی این دلالـتش به نحو اجمـال است نه به نحو تفصـیل. به عبـارت دیگر: در اینجـا نوعی حالت برزخی بین طبیعت و افراد به وجود می آید. اگر بگوید: «أکرم العالم»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۶

حکم را روی طبیعت برده و هیـچ نظارتی به افراد نـدارد و اگر یکایک علماء را نام برده و بگوید: «أکرم زیداً و عمراً و بکراً ...»، در اینجا علاوه بر طبیعت، وجود طبیعت و خصوصـیات فردیّه را هم متعرّض شده است. امّا وقتی می گوید: «أکرم کلَّ عالم»، یک حالت برزخی بین این دو است. یعنی از یـک طرف مسأله طبیعت نیست بلکه پای افراد و مصادیق مطرح است و از طرف دیگر افراد هم به نحو تفصیل بیان نشده‌اند. خلاصه بحث این شد که: اوّلًا: الفاظ دالّ بر ماهیات، هیچ‌گاه از محدوده آن ماهیت تجاوز نمی کنند. ثانیاً: مسأله دلالـت بر عموم، مربوط به وضع واضع است، به خلاف اطلاق که مربوط به مقـدّمات حکمت است. لـذا اصالـهٔ العموم یک اصـل لفظی و اصالـهٔ الاطلاق، اصـل غیر لفظی است. ممکن است کسـی تصـور کنـد مطرح کردن بحث «مطلق و مقیّـد» در ضـمن مباحث الفاظ، دلیل بر این است که در باب مطلق هم- مانند عام- مسأله وضع و لفظ در کار است. ولی واقعیت مسئله، این نیست، به جهـت قرینـه مهمّی کـه محقّقیـن از اصـولیین برای مـا مطرح کردهانـد و آن قرینـه این است که مـا وقـتی وارد بحث «عـام و خـاص» می‌شویم، فقط بایـد ثابت کنیم که واضعْ لفظ «کلّ» و امثال آن را برای دلالت بر عموم وضع کرده است. و چیز دیگری نیاز نـداریم. امّا وقتی وارد بحث «مطلق و مقیّد» می‌شویم، برای تمسک به اطلاق باید به سراغ مقدّمات حکمت ۱۲۰] برویم. همان‌طور

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۷

که از کلمه «حکمت» اسـتفاده می‌شود، معنای مقـدّمات حکمت این است که اگر مولای حکیم بگویـد: «أعتق الرقبهٔ» و در مقام بیان بوده و قرینه‌ای بر تقییـد رقبه به ایمـان- مثلًا- اقـامه نکرد و قـدر متیقّنی هم در مقام تخاطب وجود نـداشت، می‌فهمیم که مقصود او «مطلق رقبه» است. مـا این معنـا را از راه مقـدّمات حکمت اسـتفاده می کنیم و مقـدّمات حکمت یک مسأله عقلی است. عقل با چنین شرایطی حکم به اطلاـق می کنـد. و چیزی که از راه عقـل برای مـا ثـابت شود، چگونه می‌توانیم آن را به واضع مربوط کنیم؟ از نظر دلالت لفظی هیـچ فرقی بین (أقیموا الصـلاهٔ) ی که در مقام بیان باشـد با (أقیموا الصـلاهٔ) ی که در مقام بیان نباشـد وجود ندارد. در بـاب معاملات، اگر فقیهی معتقـد شـد که (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان است و فقیه دیگری آن را قبول نکرد، از نظر وضع و دلالت لفظی تغییری در (أحلّ اللّه البیع) به وجود نمی‌آیـد. بنـابراین ریشه اثبـات اطلاـق- در مواردی که مقـدّمات حکمت وجود دارد- و عـدم اثبـات آن- در مواردی که مقدّمات حکمت وجود نـدارد- را در غیر دلالت لفظی وضـعی بایـد جستجو کرد. اطلاق، مرهون مقدّمات حکمت است و مقدّمات حکمت هم مسأله‌ای عقلی است. ولی راه اثبات عموم، منحصر به دلالت لفظی است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۹

راه‌های اثبات عموم

در بسـیاری از کلمات مطرح شـده در بحث عام و خاص ملاحظه می‌شود که گفته‌انـد: عموم از سه طریق می‌توانـد ثابت شود: لفظ، عقـل و اطلاـق. راه اوّل (لفظ): در جایی است که الفاظ دالّ بر عموم- مثل کلمه «کلّ»- مطرح باشـند. راه دوّم (عقل): مثل نکره در سیاق نفی، مانند: «لا رجل فی الدار»، که در اینجا نه «لا» ی نافیه دلالت بر عموم می کند و نه «رجل»، بلکه وقوع رجل در سیاق نفی،

عقلًا دلالت بر عموم می‌کند، زیرا عقل می‌گوید: «برای وجود طبیعت، یک وجود کافی است ولی برای انتفاء آن باید جمیع مصادیق و افراد آن منتفی شوند». و چون در اینجا نکره در سیاق نفی واقع شده و دلالت بر انتفاء جمیع افراد می‌کند، به ضمیمه حکم عقل، ما عموم را استفاده می‌کنیم. راه سوّم (اطلاق): جایی که پای اطلاق در کار باشد، پای عموم هم در میان خواهد بود. (أحلَّ اللّه البیع) به معنای «أحلّ اللّه کلّ بیع» است. با این تفاوت که دلالت (أحلّ اللّه البیع) بر عموم، از راه اطلاق و مقدّمات حکمت و دلالت «أحلّ اللّه کلّ بیع» بر عموم، از طریق الفاظ عموم است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۰

بررسی کلام فوق: به نظر ما این کلام دارای چند اشکال است: اشکال اوّل: مسأله عموم را نباید با اطلاق مخلوط کرد و مطلق نمی‌تواند به عنوان راهی برای عموم باشد. در باب مطلق، حکم روی ماهیت و طبیعت رفته است و مطلق، هیچ‌گونه تعرّضی- حتی اجمالی- نسبت به افراد ندارد ولی عام، ناظر به افراد است هرچند نظارتش اجمالی باشد. بله، بنا بر یکی از مبانی مطرح شده در باب اطلاق، می‌توان اطلاق را یکی از راههای اثبات عموم دانست و آن مبنا این است که مطلق را به معنای مرسل- یعنی شامل همه مصادیق- بدانیم. ولی این مبنا مورد قبول نیست، چون مستلزم این است که فرقی بین عام و مطلق وجود نداشته باشد، در حالی که مطرح کردن این دو- در کتب اصولی- به عنوان دو مقصد، دلیل بر وجود فرق بین آنهاست و ما نباید مطلق را به گونه‌ای معنا کنیم که بر عام منطبق شود. اشکال دوّم: قاعده «الطبیعة توجد بوجود فردٍ ما و لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد»- که به عنوان قاعده‌ای عقلی مطرح شده- مورد قبول ما نیست بلکه به نظر ما این حرف بر خلاف عقل است، زیرا اگر طبیعت به وجود زید وجود پیدا می‌کند، باید با عدم زید، هم معدوم شود. ما در مباحث اولیه نواهی به طور مفصّل پیرامون این مطلب بحث کردیم و گفتیم:

مانعی ندارد که یک طبیعت در آنِ واحد، هم موجود وهم معدوم باشد. الآن شش میلیارد انسان در روی کره زمین وجود دارد. آیا امکان نداشت که به جای این تعداد، ده میلیارد نفر وجود داشته باشد؟ ما دلیلی بر خلاف این معنا نداریم، پس می‌توانیم بگوییم:

«الآن شش میلیارد نفر وجود دارد و ده میلیارد نفر وجود ندارد». پس ماهیت انسان هم وجود دارد و هم وجود ندارد. مسأله امتناع اجتماع متضادّان و متناقضان، مربوط به وجود واحد در خارج است و الّا اگر معروض متناقضان و متضادان را ماهیت قرار دهیم اجتماع آنها مانعی ندارد. ماهیت جسم هم معروض سواد است و هم معروض بیاض،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۱

زیرا ما هم جسم اسود داریم و هم جسم ابیض. بنابراین تضاد بین بیاض و سواد، مربوط به وجود خارجی است. پس چرا این مطلب در مورد وجود و عدم جریان پیدا نمی‌کند؟ چرا گفته می‌شود:

«الماهیة لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد»؟ بلکه حق این است که «الماهیة تنعدم بانعدام ما هو وجود لتلك الماهیة». زید، وجودِ ماهیت انسان است و با وجود آن، ماهیت انسان، موجود می‌شود و با انعدام آن‌هم ماهیت انسان منعدم می‌شود. ولی در عین حال اگر این ماهیت را در ارتباط با عَمرو در نظر بگیریم، ماهیت انسان وجود دارد.

همان‌طور که اگر زید، دارای قد بلند و عَمرو دارای قد کوتاه باشد و از ما سؤال کنند: آیا ماهیت انسان، بلندقد است یا کوتاه قد؟ باید بگوییم: هم بلندقد و هم کوتاه قد. به لحاظ زید، بلندقد است و به لحاظ عَمرو کوتاه قد است. در حالی که بلندی و کوتاهی دو امر متضادند و امکان اجتماع ندارند. امّا عدم امکان اجتماع آنها، در مورد وجود واحد در خارج است و در ارتباط با ماهیت، مانعی از اجتماع آنها نیست. همان‌طور که در ارتباط با حمل اوّلی همه این‌ها منتفی است، یعنی نه بلندی قد به عنوان جزء ماهیت انسان است و نه کوتاهی آن. پس در حقیقت ما دو قضیه داریم که هر دو درست است: ۱- قضیّه «ماهیة الإنسان لا موجودة و لا معدومة»، به معنای این که نه وجود جزء ماهیت انسان است و نه عدم. بلکه آنچه جزء ماهیت انسان است عبارت از جنس و فصل می‌باشد. ۲- قضیّه «ماهیة الإنسان موجودة و معدومة». امّا باید توجه داشت که قضیه اوّل، مربوط به عالم ذات و ذاتیات و به لحاظ

حمل اوّلی ذاتی است ولی قضیه دوّم به لحاظ خارج است. از آنچه گفته شـد نتیجه می گیریم که قضـیه «الماهیهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأـفراد» که به عنوان قاعـده‌ای عقلی مطرح است و مبنـای عمومیت نکره در سیاق نفی قرار گرفته، مورد قبول نیست. اشـکال سوّم: ما قبول داریم که مقدمات حکمت از طریق عقل مسأله اطلاق را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۲

ثابت می کنـد ولی مقـدّمات حکمت نمی‌توانـد برای ما عموم درست کند. مقدّمات حکمت، اطلاق را درست می کند و بین عموم و اطلاـق، یـک مغـایرت ذاتی وجـود دارد و آن مغـایرت این است که در عمـوم، تعرّض به افراد مطرح است ولی اطلاـق از محـدوده ماهیـات خـارج نمی‌شود و در آن هیـچ گونه تعرضـی نسبت به افراد مطرح نیست. حتی اگر مـا اطلاـق را در مورد یک فرد خارجی مطرح کنیم، مثل این که مولا بگویـد: «أکرم زیـداً» و ما ندانیم که آیا قید مجیء، دخالتی در حکم دارد یا نه؟ و یک اطلاق احوالی درست کنیم و بگوییم: چون مولاـ در مقـام بیـان بوده و قرینه‌ای هم بر تقییـد به مجیء اقامه نکرده و قـدر متیقّن در مقام تخاطب هم وجود نـدارد، لذا ما از «أکرم زیداً» اسـتفاده می کنیم که اکرام زید واجب است خواه مجیء او تحقّق پیدا کند یا تحقّق پیدا نکند. در اینجـا با وجود این که مورد اطلاق عبارت از «فرد» است و ما از روی ناچاری اطلاق آن را به «سواء تحقّق أم لم یتحقّق» معنا می کنیم ولی معنـای واقعی اطلاـق، چیز دیگری است. اطلاـق به این معنـاست که مولاـ گفته: «آنچه داری در طبق اخلاص قرار بـده و بیاور» یعنی «تمام متعلّق، عبارت از همین اکرام زید است». ملاحظه می‌شود که در اینجا هم هیچ گونه نظارتی نسبت به حالات مطرح نیست ولی وقتی تمام متعلّق عبارت از اکرام زید شد و مسأله دیگری در این متعلّق نقش نداشت، ما استفاده می کنیم که اگر مجیء زید هم تحقّق پیدا نکند، این حکم به قوّت خودش باقی است. امّا این بدان معنا نیست که اطلاق ناظر به این معنا باشد. اصولًا کلمه «سواء» را که مـا در تفسیر اطلاق مطرح می کنیم، از باب ضـیق تعبیر و از روی ناچاری است و إلّا کلمه سواء هم در آنجا وجود نـدارد، و اگر کلمه «سواء» در معنای اطلاق وجود داشـته باشـد، لازم می‌آید که اطلاق هم ناظر به افراد و مصادیق باشد، در حالی که فرق ما هوی بین اطلاـق و عموم همین است که عموم نـاظر به افراد است ولی اطلاـقْ ناظر به افراد نیست. ناظر بودن- به افراد، به نحو اجمال- در مـاهیت عموم و نـاظر نبودن، در مـاهیت اطلاق اخـذ شـده است و بین این‌ها تباین ذاتی وجود دارد. بنا بر این چگونه می‌توان گفت: «یکی از راه‌های رسیدن به عموم، عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۳

اطلاق است»؟ اشکال چهارم: برفرض که از اشکالات گذشته هم صرف نظر کنیم، می گوییم:

«بین راه دوّم و سوّم فرقی وجود نـدارد، زیرا مقـدّمات حکمت هم در ارتباط با عقل است، یعنی عقل بعد از این که ملاحظه می کند مولاـ حکیم، عاقـل، مختـار، متوجه و در مقـام بیـان است و قرینه‌ای بر تقییـد هم اقامه نکرده و قـدر متیقّن در مقام تخاطب [۱۲۱] هم وجود نـدارد، اطلاـق را نتیجه می گیرد». نتیجه بحث: از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد اثبـات عموم، فقـط دارای یک راه است و آن عبارت از دلالت لفظی وضعی است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۵

اقسام عام و مطلق

اشاره

در اینجا تقسیمی برای عام مطرح شـده است و مشابه آن در مورد مطلق هم ذکر شـده که باید مورد بررسـی قرار گیرد. در باب عام

گفته شده است: عام بر سه قسم است: استغراقی، مجموعی و بدلی. و در باب مطلق گفته شده است: مطلق بر دو قسم است: شمولی و بدلی. در مورد عام، اصل تقسیم مورد قبول است ولی اختلافی بین مرحوم آخوند و دیگران واقع شده که آیا این تقسیم در مورد عام، مربوط به رتبه موضوع و با قطع نظر از تعلّق حکم است یا به لحاظ تعلّق حکم است؟ ولی در باب مطلق در مورد اصل تقسیم هم باید بحث کنیم که آیا این تقسیم درست است یا نه؟

۱- بحث پیرامون تقسیمی که برای عام مطرح شده است

اشاره

در مورد تقسیمی که برای عام مطرح شده است، از دو جهت باید بحث شود: ۱- مقصود از عام استغراقی و عام مجموعی و عام بدلی چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۶

۲- آیا انقسام عام به این اقسام، با توجه به تعلّق حکم به عام است یا این که این انقسام مربوط به مرحله موضوع بوده و ربطی به تعلّق حکم ندارد؟

جهت اوّل: مقصود از عام استغراقی و عام مجموعی و عام بدلی چیست؟

عام استغراقی: اگر افرادی که عام متعرّض به آنهاست، دارای استقلال بوده و هرکدام دارای حکم مستقلی باشند، و بین آنها رعایت وحدت نشده باشد، این عام را عام استغراقی می‌گویند. در عام استغراقی هریک از افراد عام دارای موافقت و مخالفت مستقلی است، بنابراین چنین عامّی دارای موافقت‌ها و مخالفت‌های متعدّدی خواهد بود. مثل این که مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم» و برای اکرام هر عالمی، حساب مستقّلی باز کرده و غرض مستقّلی دارد. در نتیجه اگر مجموع علماء ده نفر بودند و مکلّف فقط پنج نفر آنان را اکرام کرد، نسبت به این پنج نفر موافقت تکلیف مولا- حاصل شده و استحقاق ثواب مطرح است ولی نسبت به علمایی که اکرام نشده‌اند، با تکلیف مولا- مخالفت کرده و استحقاق عقاب برآن مترتب است. عام مجموعی: در جایی است که مولا یک غرض داشته و آن غرض در صورتی حاصل می‌شود که مجموع افراد عام- من حیث المجموع- دارای یک حکم باشند، مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم مجموع العلماء» و ما فرض می‌کنیم که کلمه «مجموع» ظهور در ارتباط و انضمام دارد و مفید عام مجموعی است، در اینجا اگر علماء ده نفر باشند، مجموع آنان یک حکم وجوب اکرام دارند و نسبت به اکرام همه آنان یک اطاعت و یک عصیان مطرح است. اگر جمیع این ده نفر اکرام شوند، غرض مولا حاصل شده و عبدْ استحقاق ثواب پیدا می‌کند ولی اگر این مجموعه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۷

اکرام نشوند- خواه هیچ‌کدام اکرام نشوند یا بعضی اکرام شده و بعضی اکرام نشوند- غرض مولا در خارج تحقّق پیدا نکرده و عبد، استحقاق عقوبت پیدا خواهد کرد. عام مجموعی شبیه مرکّبات اعتباریّه است. مثلًا صلاهٔ یک مرکّب اعتباری است و از اجزاء و شرایط مختلف و مقولات متباین تشکیل شده است. اگر این مجموعه با همه اجزاء و شرایطش حاصل شود، آثاری که بر صلاهٔ

مترتّب است، برآن مترتّب خواهـد شد، امّا اگر این مجموعه تحقّق پیدا نکند- هرچند به خاطر عدم تحقّق یک جزء آن باشد- غرض مولا- حاصل نشـده و آثاری که بر صـلاهٔ مترتّب است، بر چنین عملی مترتّب نخواهـد بود. خلاصه این که در عام اسـتغراقی، هر فرد دارای حکم مستقلی است ولی در عام مجموعی هر فرد به عنوان جزئیت مطرح است و مجموع اجزاء، حکم واحد دارند. عام بدلی: در صورتی است که عام، در عین این که دارای معنای عموم است و شـمولش نسبت به همه افراد به طور مساوی است و هیچ‌یک از افراد بر دیگری ترجیـح ندارنـد، ولی عام به گونه‌ای باشد که اگر یکی از افراد آن در خارج تحقق پیدا کند، در حصول غرض مولا کـافی باشـد. ولی آیا آن فرد کـدام است؟ عام از این جهت عمومیت داشـته و همه افراد را به طور مساوی شامل می‌شود و ترجیحی هم در کار نیست، مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم أیَّ عالمٍ شئت»، این عبارت از یک جهت عمومیت دارد و آن این است که «أکرم أیَّ عالمٍ» همه مصادیق عالم را شامل می‌شود و هیـچ فردی بر دیگری ترجیـح ندارد ولی در عین حال، غرض مولا به اکرام یکی از آنان حاصل می‌شود. و فرقی بین افراد هم وجود ندارد. کلمه «أیّ» و امثال آن معمولًا دلالت بر عموم بدلی دارند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۸

جهت دوّم: آیا این انقسام، با توجه به تعلّق حکم به این عموم است، یا مربوط به مرحله موضوع است؟

اشاره

مرحوم آخوند اسـتظهار کرده است که انقسام عام به این اقسام با توجه به تعلّق حکم است. یعنی باید ابتدا وجوب اکرام تحقق داشته باشـد، سـپس مـا ببینیم آیـا نحوه تعلّق حکم به افراد علمـاء چگونه است؟ و زمـانی که حکمی در کـار نیست مـا نمی‌توانیم عام را به عنوان اسـتغراقی یا مجموعی یا بدلی مطرح کنیم. مرحوم آخوند سـپس در حاشـیه «منه» که بر کفایه دارند، می‌فرمایند: اگر کسی بر ما اشـکال کرده بگوید: این حرف شـما درست نیست، زیرا هریک از اقسام سه‌گانه عام، لفظ خاصّی دارند و دلالت عام هم دلالت لفظی وضـعی است. مثلًا کلمه «کـلّ» دلالـت بر عـام اسـتغراقی و کلمه «مجموع» دلالـت بر عام مجموعی و کلمه «أیّ» دلالت بر عام بـدلی دارد. در این صورت چرا شـما تقسـیم را در ارتباط با حکم مطرح می‌کنیـد؟ ما (مرحوم آخونـد) در پاسـخ می‌گوییم: «وضـع الفـاظ خـاصّ برای اقسـام عموم، منافـاتی بـا این مطلب نـدارد که این اقسام به لحاظ تعلّق حکم باشـند».[۱۲۲] بررسـی کلام مرحوم آخونـد: مرحوم آخونـد نتوانسـته است به خوبی از عهـده پاسخ اشـکال فوق برآیـد، چون ایشان علّتی برای عدم منافات ذکر نکرده است. بنابراین اشکال به قوّت خود باقی است.

تحقیق در مسئله

واقعیت مسـئله این است که ما باید راه دوّم را اختیار کرده بگوییم: تقسـیم فوق، مربوط به مرحله موضوع بوده و ربطی به تعلّق حکم ندارد، زیرا ما قبل از این که به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۹

اقسام عموم برسیم، از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا عموم، در دلالت بر مفاد خودش نیاز به تعلّق حکم دارد، به گونه‌ای که اگر حکمی وجود نداشـته باشـد، عموم هم معنـا و مفهومی نداشـته باشـد؟ به عبـارت دیگر: آیا در عالم تصوّر مفردات، بین عام و مطلق فرقی وجود دارد؟ تردیـدی نیست که مطلق- مثـل انسـان- دلالـت بر طبیعت و مـاهیت می‌کنـد و این دلالـتش توقف بر وجود حکم

ندارد. ظاهر این است که در باب عموم هم مسئله به‌همین‌صورت است، یعنی استفاده عموم، توقف بر وجود حکم ندارد. بلکه مسئله عام از مسأله مطلق روشن‌تر است، چون دلالت عام، دلالت وضعی و لفظی است و توقف بر مقدّمات حکمت ندارد. اگر کسی از ما سؤال کند: معنای «کلّ عالم» چیست؟ ما از او نمی‌پرسیم که آیا «کلّ عالم» متعلّق چه حکمی قرار گرفته است؟ بلکه ما هیچ تردیدی در اصل افاده عموم نداریم. همان‌طور که در اصل معنای عام، هیچ توقفی بر تعلّق حکم وجود ندارد، در ارتباط با اقسام عام هم همین‌طور است. «کلّ عالم» همان‌طور که ظهور در اصل عموم دارد، در استغراقی بودن آن نیز ظهور دارد. البته هر لفظی که ظهور در یک معنایی دارد، ممکن است با وجود قرینه‌ای بر خلاف، خلافِ معنای ظاهر استفاده شود، همان‌طور که ما اسد را با وجود قرینه در رجل شجاع استعمال می‌کنیم، در حالی که اسد وقتی بدون قرینه باشد، ظاهر در حیوان مفترس است. بنابراین، ظهور «کلّ عالم» در عام استغراقی و ظهور «مجموع العلماء» در عام مجموعی و ظهور «أیّ عالم» در عام بدلی، در رتبه موضوع و قبل از تعلّق حکم است.

و نحوه تعلّق حکم هم بستگی به اراده مولا دارد. اگر مولا بخواهد حکم خود را به نحو عام استغراقی بار کند، از «کلّ عالم» استفاده می‌کند و اگر بخواهد به نحو عام مجموعی بار کند، از «از مجموع العلماء» استفاده می‌کند و اگر بخواهد به نحو عام بدلی متوجه کند، از «أیّ عالم» استفاده می‌کند. یکی از مؤیّد اتی که برای این مطلب وجود دارد این است که ظاهر مرحوم آخوند از کلمه «حکم» عبارت از احکام انشائیه است، یعنی احکامی که به وسیله هیئت «افعل» و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۰

هیئت «لا تفعل» انشاء می‌شوند، خواه در شریعت باشد یا در موالی عرفیه و قوانین. در حالی که ما ملاحظه می‌کنیم گاهی این تعبیرات در مقام اخبار بکار می‌رود، مثلًا در آیه شریفه (قال إنّی ارید أن أُنکِحَکَ إحدی ابنتیّ هاتینِ علی أن تأجرنی ثمانی حجج فإن أتممتَ عشراً فمن عندك)[۱۲۳] قرآن کریم از قول حضرت شعیب علیه السلام نقل می‌کند که ایشان به حضرت موسی علیه السلام فرمودند: «من می‌خواهم یکی از این دو دختر خودم را به تو تزویج کنم، در مقابل این که هشت سال به عنوان اجیر من باشی و اگر دو سال هم به آن اضافه کنی و آن را به ده سال برسانی، از پیش خود توست. یعنی تفضّلی است که انجام دادی ولی آنچه ضرورت دارد، عبارت از هشت سال است». موسی علیه السلام اظهار داشت: (أیَّما الأجلین قضیتُ فلا عدوان علیّ)، یعنی: هرکدام از این دو مدّت را که به پایان برسانم، ظلمی نسبت به من تحقّق پیدا نکرده است. در اینجا ملاحظه می‌شود که کلمه «أیّ»- در «أیّما»- که دلالت بر عموم بدلی می‌کند، در جمله خبریّه بکار برده شده است و این کاشف از این است که دلالت «أیّ» بر بدلیت، هیچ توقفی بر تعلّق حکم- آن‌هم به معنایی که از ظاهر کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود- ندارد. در نتیجه هم اصل عموم و هم اقسام آن، در رتبه موضوع و مقدّم بر حکم می‌باشند. و هریک از اقسام عموم، دارای الفاظ خاصّی هستند. البته منافاتی ندارد که بعضی از الفاظ در مورد دیگری- به صورت مجاز- استعمال شوند و نیز منافاتی ندارد که بعضی از الفاظ به صورت مشترك وضع شده باشند، زیرا ما که دلالت وضعیّه را ادعا می‌کنیم، نمی‌خواهیم اشتراك یا مجاز را نفی کنیم، مشترك لفظی و مشترك معنوی هم حقیقت می‌باشند. حقیقت و مجاز هم صحت استعمال دارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۱

۲- بحث پیرامون تقسیمی که برای مطلق مطرح شده است

از تعبیرات بعضی- چون مرحوم آخوند[۱۲۴]- استفاده می‌شود که اطلاق بر دو نوع است: شمولی و بدلی. اطلاق شمولی اطلاقی است که همه مصادیق را شامل می‌شود، مثلًا در آیه شریفه (أحلّ اللّه البیع) وقتی از طریق مقدّمات حکمت، اطلاق ثابت شود، معنای

آیه این می‌شود که خداونـد همه مصادیق و افراد بیع را نافـذ قرار داده است. مثالی که برای اطلاق بدلی مطرح می‌شود، «أعتق رقبةً» است، که در اینجـا «رقبه» اطلاـق دارد ولی اطلاـق آن به صورت بـدلی است، یعنی آنچه بر عبـد لاـزم است این است که یـک رقبه آزاد کند، خواه آن رقبه، مؤمن باشد یا کافر، سیاه باشد یا سـفید، ... بحثی که ما در اینجا داریم این است که آیا این تقسـیم صحیح است یـا نه؟ ممکن است کسـی در اینجـا بگویـد: این مطلب روشن است که بین اطلاق در (أحلّ اللّه البیع) و اطلاق در «أعتق رقبـهٔ» فرق وجود دارد، اطلاق در (أحلّ اللّه البیع) اقتضاء می‌کند که همه مصادیق و افراد بیع محکوم به حلّیت وضعی و نفوذ باشند ولی در «أعتق رقبـهٔ» اگر یک رقبه آزاد شود، در موافقت امر مولا کفایت می‌کند. ولی ما می‌خواهیم بگوییم: شـمولیت و بدلیت، هیچ ربطی به اطلاق نـدارد و اطلاق بر دو قسم نمی‌باشد. برای روشن شدن این مطلب، لازم است به مقدّمه ذیل توجه شود: اطلاق، یک مدلول لفظی برای کلام نیست. بلکه اطلاق در ارتباط با مقدّمات حکمت است. مقدّمات حکمت، جریانی است که سیر آن به وسیله عقل تحقّق پیدا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۲

می‌کنـد، به‌همین‌جهت، این مقـدّمات را، مقدّمات حکمت نامیده‌اند، یعنی این مسائل در ارتباط با مولای حکیم جریان پیدا می‌کند، در حالی که در باب دلالات لفظیّه، ما هیچ جا عنوان حکمت و مولای حکیم را مطرح نمی‌کنیم. ما وقتی در مورد مفاد هیئت «افعل» یـا مفـاد هیئت «لا تفعل» بحث می‌کنیم، موضوع بحثمان مقیّـد به این نیست که یک هیئت «افعل» یا هیئت «لا تفعل» از مولای حکیم صـادر شـده باشـد. مبـاحث مربوط به دلالت‌های لفظی در ارتباط با عالم وضع و جهان وضع است و حکیم بودن یا غیر حکیم بودن مولا فرقی در این جریان ایجاد نمی‌کند. درحالی‌که در باب اطلاق، ما از راه مقدمات حکمت می‌خواهیم به اطلاق برسیم. همین امر شاهـد بر این است که این مسـئله ربطی به دلاـلت لفظی نـدارد، بلکه اگر مقـدمات حکمت وجود داشـته باشـد، عقلْ حکم به ثبوت اطلاـق می‌کنـد و معنـای اطلاـق به این برمی گردد که آنچه را مولاـ متعلّق حکم خود قرار داده، تمـامیت دارد، یعنی تمـام آنچه در متعلّق حکم دخـالت دارد، همان چیزی است که در کلام مولا مطرح شـده است و چیزی اضافی و خارج از آنچه در کلام مولا ذکر شـده در متعلّق حکم دخالت نـدارد. و این معنای اطلاق، بین (أحلّ اللّه البیع) و «أعتق رقبهٔ» فرقی نمی‌کند. همان مقدّمات حکمت و مسیری که در (أحلّ اللّه البیع) پیموده می‌شود، در «أعتق رقبهٔ» نیز پیموده می‌شود. دو قسم در جایی مطرح می‌شود که هر قسم دارای ویژگیهـای مخصوص به خود باشـد. در حـالی که آنچه در ارتبـاط بـا ماهیت اطلاق و جریان مقـدّمات حکمت و نتیجه‌گیری اطلاق است، در (أحلّ اللّه البیع) و «أعتق رقبهٔ» به طور مساوی و یکنواخت مطرح می‌شود، بدون این که فرقی بین این‌ها وجود داشته باشد. ممکن است کسی بگوید: پس چرا در «أعتق رقبهٔ»، به وجود یک مصداق و اتیان یک فرد اکتفا می‌شود؟ در پاسخ می‌گوییم: اکتفاء به یـک فرد، در مقـام موافقت امر مولا، ارتباطی به مسأله اطلاق نـدارد، بلکه مربوط به مسأله دیگری است و آن مسـئله این است که مولا از شما طبیعت عتق رقبه را خواسته و طبیعتْ به وجود یک فرد تحقّق پیدا می‌کند. زید،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۳

تمـام انسـان است. اگر طبیعتی دارای ده فرد باشـد، معنـایش این نیست که هر فردی به عنوان جزء آن طبیعت است بلکه هر فردی به عنوان جزئی از کلّی آن طبیعت است و بین جزء طبیعت انسان و جزئی از کلّی انسان کاملًا فرق وجود دارد. بنابراین در «أعتق رقبـهٔ»، مولا طبیعت رقبه را از مکلّف خواسته و وقتی مکلّف یک فرد از این طبیعت را- با هر خصوصـیّتی که دارد- آزاد کند، دسـتور مولا را اطاعت کرده است، زیرا عقل می‌گویـد: «الطبیعـهٔ توجد بوجود فردٍ ما».[۱۲۵] بنابراین در «أعتق رقبـهٔ» دو حکم عقلی وجود دارد: ۱- مقـدّمات حکمت، که نتیجه می‌دهد رقبه، تمام الموضوع است و غیر از عنوان رقبهٔ، قید دیگری- مثل ایمان- در موضوع دخالت ندارد. ۲- اگر طبیعتی مـأمور به واقع شود و بخواهیم آن امر را اطاعت کنیم، بایـد یک مصـداق از مصادیق طبیعت را ایجاد کنیم. به عبارت دیگر: ایجاد یک مصـداق از مصادیق طبیعت، در تحقّق طبیعت کفایت می‌کند. امّا مسأله بدلیّت، ربطی به اطلاق ندارد، بلکه

در ارتباط با قاعده عقلی «الطبیعهٔ توجد بوجود فردٍ ما» می‌باشد. ذکر این نکته لازم است که قاعده عقلی «الطبیعهٔ توجد بوجود فردٍ ما» در ارتباط با تکالیفی مطرح می‌شود که دلیلی بر تعدّد در آنها نداشته باشیم. مثل (أقم الصلاهٔ لدلوک الشمس ...)، که یک نماز ظهر کفایت می‌کند و تکثّر و تعدّد لازم نیست. اشکال: اگر مولا در مقام تعبیر بگوید: «جئنی برجلٍ أیّ رجلٍ شئت»، بدون تردید، این تعبیر صحیح است و معنای آن این است که هر رجلی- خواه عالم باشد یا جاهل، صغیر باشد یا کبیر، ...- کفایت می‌کند. در این صورت:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۴

اوّلًا: کلمه «أیّ رجلٍ» جنبه تأکید برای «رجل» قبلی دارد، زیرا اگر «أی رجلٍ» هم در کار نبود، از «جئنی برجلٍ» استفاده می‌کردیم که هر رجلی را به محضر مولا- بیاورد، کفایت می‌کند. ثانیاً: کلمه «أیّ» یکی از الفاظ دالّ بر عموم بدلی است. نتیجه می‌شود که «رجل» در «جئنی برجلٍ» باید اطلاق بدلی داشته باشد، زیرا در غیر این صورت عموم بدلی «أی رجلٍ» نمی‌تواند آن را تأکید کند. پس اگر ما بگوییم:

«بدلیت، ربطی به اطلاق ندارد» باید یکی از این دو مطلب فوق را انکار کنیم. یا جنبه تأکید بودن را منکر شویم و یا دلالت «أیّ رجل» بر عموم بدلی را انکار کنیم. و چون هیچ‌کدام از این دو را نمی‌توانیم انکار کنیم، پس باید وجود اطلاق بدلی را بپذیریم. این اشکال بسیار مهم است. پاسخ: در اینجا بین مسأله تأکید و این که «اگر ایّ رجل را هم نمی‌گفت، ما نیازی به آن نداشتیم» مغالطه‌ای پیش آمده است، زیرا این‌ها دو عنوانند. مسأله تأکید، به این برمی‌گردد که همان مطلبی را که کلام قبل از تأکید افاده می‌کرد، برای مرتبه دوّم به زبان دیگری مطرح شود، در حالی که مفاد «جئنی برجلٍ» عبارت از اطلاق بود.

معنای اطلاق این است که تمام الموضوع برای امر مولا، عبارت از احضار رجل است بدون این که قیدی در آن دخالت داشته باشد. حال اگر این معنا بخواهد تأکید شود، باید همین معنا دوباره ذکر شود، مثل این که مولا پس از گفتن «جئنی برجلٍ» بگوید: «تمام الموضوع برای امر من، عبارت از احضار رجل است و هیچ قیدی در آن دخالت ندارد».

در حالی که کلمه «أیّ رجلٍ» دلالت بر این معنا نمی‌کند. «أیّ رجلٍ» بیان‌کننده قاعده عقلیّه «الطبیعهٔ توجد بوجود فردٍ ما» است و این قاعده در مفاد «جئنی برجل» وجود ندارد. بله، اگر «أیّ رجل» را ذکر نمی‌کرد، همان قاعده عقلیّه ما را به آن معنا راهنمایی می‌کرد. البته آن قاعده عقلیّه نیازی به بیان ندارد ولی گاهی ممکن است مولا- احساس کند که مکلّف توجّهی به آن قاعده ندارد، به‌همین‌جهت تذکّر آن را لازم می‌بیند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۵

اشکال در مورد اطلاق شمولی: در مورد اطلاق شمولی این سؤال مطرح است که آیا منشأ این شمول چیست؟ به عبارت دیگر در مورد اطلاق شمولی که مسأله شمول مطرح شده و گفته می‌شود: (أحلّ اللّه البیع) با «أحل اللّه کلّ بیع» یک معنا دارد و در «أحلّ اللّه کلّ بیع» شمول و عموم استغراقی مطرح است و در (أحلّ اللّه البیع) هم شمول نسبت به افراد- هرچند به صورت اجمالی- مطرح است، آیا منشأ این شمول چیست؟ در «أکرم کلّ عالمٍ» آنچه ما را به سوی افراد- هرچند به صورت اجمالی- هدایت می‌کند، این است که کلمه «کلّ» برای دلالت بر جمیع افراد و کلمه «عالم» هم برای دلالت بر طبیعت وضع شده است ولی در (أحلّ اللّه البیع) که «بیع» دلالت بر طبیعت بیع می‌کند و «ال» آن‌هم «ال» جنس است، آیا این شمول از کجا استفاده می‌شود؟ روشن است که ما لفظی در اینجا نداریم که بتوانیم شمول را از آن استفاده کنیم، لذا ما معتقدیم همان‌طوری که بدلیّت، هیچ ربطی به اطلاق ندارد، شمولیت هم هیچ ارتباطی به اطلاق ندارد و گویا بین اطلاق و شمول، نوعی تضادّ تحقّق دارد، چون اطلاقْ در صدد دلالت بر افراد است. ممکن است کسی بگوید: طبیعت، اگر بخواهد تحقّق پیدا کند، باید در ضمن افراد و خصوصیات فردیّه تحقّق پیدا کند و در حقیقت، طبیعتْ متّحد با افرادش می‌باشد، همان‌طور که در منطق خوانده‌ایم «الحقّ أنّ وجود الطبیعی عین وجود أفراده». در پاسخ

می گوییم: این حرف‌ها مورد قبول است، امّا از نظر وضع و دلالت، کلمه «بیع» برای طبیعت و ماهیت وضع شـده است و اگر بخواهیم ذرّه‌ای از خصوصـیّات فردیّه را برآن اضافه کنیم، خارج از معنای «بیع» خواهد بود. حتّی قبل از خصوصیات فردیّه، اگر بخواهیم پای وجود را به میان بیاوریم، خارج از مدلول لفظ «بیع» است.

همـان‌طور که کلمه «انسـان» برای «مـاهیت حیـوان نـاطق» وضع شـده است، نه برای «حیوان نـاطق موجود». به همین دلیـل می گوییم: «ماهیت انسان، گاهی موجود و گاهی معدوم است و مسأله وجود و عدم در ارتباط با ماهیات ممکنه، نسبتی مساوی دارد و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۶

هیچ‌کدام رجحان ندارد». بنابراین انسان و سایر اسماء اجناس برای ماهیت وضع شده‌اند و اگر ماهیت انسان بخواهد وجود پیدا کند، در ضـمن افراد وجود پیدا می کند و اتحادش با افراد به گونه‌ای است که ما نمی‌توانیم ماهیت را از خصوصیات فردیّه جدا کنیم بلکه مجموعه آنها به عنوان مصداق برای انسان است و حمل انسان بر «زید» حمل شایع صناعی است که ملاکش اتحاد در وجود خارجی است. ولی مسـئله این است که اتحـاد در وجود خـارجی، یـک مطلب و مفـاد لفـظ بودن، مطلب دیگر است. کلمه «انسـان» هیـچ‌گاه دلالت بر «زید» نمی کند و اسـتعمال «انسان» در «زید» استعمال غیر حقیقی است، بله، اگر «زید» را بخواهیم در «انسان» استعمال کنیم بایـد بگوییم: «زید، به دلالت تضـمّنی، دلالت بر انسان می کند» ولی در عکس آن هیچ دلالتی وجود ندارد. پس در (أحلّ اللّه البیع) که مـا ملاـحظه می کنیم «بیع» برای نفس طـبیعت وضع شـده و «ال» آن‌هم «ال» جنس است، وجهی برای مطرح کردن شـمول وجود ندارد.

شمول در ارتباط با مصادیق و افراد است و در اینجا چیزی که برآن دلالت کنـد نـداریم. در نتیجه شـمولیت و بـدلیت هیـچ ربطی به اطلاق نـدارد. در اینجا ممکن است کسـی بگوید: اگر مولا بگوید: «الصـلاهٔ واجبهٔ» شـما در مقام امتثال می گویید: «یک فرد کفایت می کنـد». ولی اگر بگویـد: «الصـلاهٔ معراج المؤمن»، پـای فرد مطرح نیست و حکم روی طبیعت رفته است و در یکایـک وجودات طبیعت، عنوان معراجیّت مطرح می‌شود، این فرق از کجا آمده است؟ در حالی که موضوع در هر دو، همان «الصلاهٔ» است و شما هم می گوییـد: «معنای اطلاق در موارد فرق نمی کنـد و ما چیزی به عنوان اطلاق شـمولی و اطلاق بدلی نداریم». و یا در «أعتق الرقبهٔ» و (أحـلّ اللّه الـبیع)، مـا می‌بینیم که در هر دو، حکم وجـود دارد- هرچنـد در یکی تکلیفی و در دیگری وضـعی است- ولی در مـورد (أحلّ اللّه البیع) به اطلاقش تمسک می‌شود و هر بیعی که در صحّت و فسادش تردید داشته باشیم- مثل معاطات- محکوم به صحّت می گردد، ولی در «أعتق الرقبهٔ»، می گویید:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۷

«عتق یک فرد از رقبه کفایت می کنـد». آیا منشأ این فرق چیست؟ در پاسخ این سؤال می گوییم: در مواردی که حکم تکلیفی وجود دارد، چون غرض مولا در حکم تکلیفی عبارت از وجود طبیعت و ماهیت است، و قاعـده عقلیّه می گویـد: «الطبیعهٔ توجد بوجود فردٍ ما» اسـتفاده می کنیم که یک فرد از طبیعت کافی است. در غیر مقام حکم هم گاهی قرینه اقتضای وجود واحـد را دارد، مثل این که در مقام اخبار گفته شود: «جاءنی الرّجل» و «ال» در «الرّجل» برای جنس باشـد- نه برای عهد- در اینجا روشن است که کسـی که در خـارج به سـراغ من آمـده نمی‌توانـد همه افراد طبیعت رجل باشـد بلکه مراد در اینجا همان ماهیت و طبیعت است که با یک فرد هم صدق می کند. امّا در مواردی که پای حکم تکلیفی در کار نیست و قرینه‌ای که مسئله را روی وجود واحد پیاده کند در کار نیست، آنجـا هم موضـوعْ نفس مـاهیت است. موضـوع در «الصـلاهٔ معراج المؤمن» نفس مـاهیت صـلاهٔ است و مـاهیت صـلاهٔ در ضـمن هر صلاـتی تحقّق پیـدا می کنـد، مثـل «الإنسان حیوان ناطق» که کسـی نمی‌توانـد احتمال دهـد که «یک فرد از افراد انسان، حیوان ناطق است»، بلکه هرجا طبیعت «انسان» تحقّق پیدا کند، «حیوان ناطق» به صورت حمل اوّلی ذاتی برآن حمل می‌شود، خواه در ضـمن زید باشد، یا در ضمن عَمرو یا در ضمن بکر. بنابراین در هر دو مورد، حکم روی طبیعت و ماهیت رفته و اختلاف به لحاظ حکمی است

که به این‌ها تعلّق گرفته است. حکم وجوبی، موافقت می‌خواهـد و موافقتش به این است که طبیعت تحقّق پیـدا کند و تحقّق طبیعت، به وجـود فردٍ مـا از آن می‌باشـد. ولی (أحـلّ اللّه الـبیع) دیگر موافقت نمی‌خواهـد. «أحـلَّ» حکمی وضـعی و به معنـای این است که خداونـد ایـن مـاهیت را- در مقابـل ربـا- محکـوم به صـحّت و نفـوذ قرار داده است. امّـا آنچه نافـذ است همـان طـبیعت بیـع است و معاطات، بیع با صیغه فارسی، بیع نسیه و امثال این‌ها، مصادیقی از طبیعت بیع می‌باشند. پس این اختلاف مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۸

مطلق نیست تا کسـی بیاید مطلق را بر دو قسم تقسـیم کند. بلکه اختلاف در رابطه با چیزی است که ارتباط با مطلق پیدا می‌کند. آیا آن چیز حکم تکلیفی است یـا حکم وضـعی یـا خبر- مثـل جـاءنی الرجـل- و یا این که یک عرض است؟ در «الإنسان ضاحک» که ضاحـک عرض خـاص برای انسـان است، معنـایش این است که این عرض خـاص برای این طبیعت ثـابت است و ما در مقام تفسـیر می‌گوییم: «در ضـمن هر فردی که تحقّق پیـدا کنـد» ولی این تفسـیر، مفـاد «الإنسان ضاحک» نیست. نتیجه بحث: از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که در عین این که تقسـیم اطلاق به بـدلی و شـمولی، تقسـیم ناتمامی است ولی ما نمی‌توانیم وجود فرق بین «الصـلاة واجبة» و «الصلاة معراج المؤمن» را انکار کنیم و این فرق در ارتباط با چیزی است که به مطلق تعلّق گرفته است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۹

آیا هر عمومی نیازمند به اطلاق است؟

مقدّمه بحث:

تردیـدی نیست که واضع کلمه «کـلّ» را برای دلاـلت بر استیعـاب افراد وضع کرده است و چون مضـاف الیه افراد، عبارت از طبیعت است، پس کلمه «کلّ» برای دلالت بر استیعاب افراد طبیعت وضع شده است. امّا آیا کدام طبیعت در اینجا مراد است؟

طبیعت مطلق یا طبیعت مقیّد؟ و در صورت شکّ چه باید کرد؟ توضیـح اینکه مولا همان طور که می‌تواند بگوید: «أکرم کلّ عالمٍ»، می‌تواند بگوید:

«أکرم کلّ عالمٍ عادلٍ»، زیرا در این صورت نه در تقیید عالم به عادل، مسامحه و تجوّزی مطرح است و نه چنین تعبیری مستلزم تحقّق مجـازیّت در کلمه «کـلّ» است. مولاـ از ابتـدا نظرش بر اکرام جمیع مصـادیق طبیعت عـالم عادل- به نحو عام اسـتغراقی- بوده است. کلمه «کـلّ» برای دلاـلت بر استیعـاب افراد مـدخول خودش وضع شـده است ولی آیا مـدخول آن چیست؟ این دیگر ربطی به «کلّ» ندارد. اگر مدخول آن، مطلق عالم باشد، «کلّ» هم دلالت بر استیعاب تمام افراد عالم می‌کند، خواه عادل باشند یا فاسق.

و اگر مـدخول «کـلّ» عبارت از «عالم عادل» باشـد، «کلّ» هم دلالت بر استیعاب تمام افراد «عالم عادل» می‌کنـد. پس در کلمه «کلّ» جای این توهّم نیست که کسی بگوید:

«اگر مدخول «کلّ»، طبیعت مقیّده بود، تصرفی در موضوع له «کلّ» به عمل آمده است».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۰

اشکال:

اشاره

پس از بیان مقدّمه فوق، جای این سؤال است که اگر مولا بگوید: «أکرم کلّ عالمٍ» و برای ما معلوم نباشد که آیا مولا، مطلق عالم را اراده کرده یا عالم عادل را؟ آیا چه چیزی در اینجا تردید ما را برطرف می‌کند؟ مستشکل می‌گوید: در اینجا ناچاریم از راه مقدّمات حکمت وارد شده و اطلاق عالم را ثابت کنیم، تا بتوانیم «أکرم کلّ عالمٍ» را بر استیعاب افراد طبیعت عالم- بدون هیچ قید و شرطی- حمل نماییم. بنابراین کلمه «کلّ» که در رأس الفاظ عموم است، در دلالتش بر استیعاب، تابع مدخولش می‌باشد. اگر مدخول آن وسعت داشت، دایره عام هم وسیع خواهد شد و اگر مدخول آن، دارای تضییق بود، دایره عام هم مضیّق خواهد بود. و اگر ندانیم که آیا مولا چه چیزی از مدخول اراده کرده است؟ راهی جز مطرح کردن مقدّمات حکمت نداریم. و با وجود مقدّمات حکمت، معلوم می‌شود که مولا «مطلق عالم» را اراده کرده و در این صورت، کلمه «کلّ»، تابع مدخول خود شده و بر استیعاب افراد مطلق عالم دلالت می‌کند. در سایر چیزهایی که بر عموم دلالت می‌کنند نیز همین‌طور است. مثلًا اگر فرض کنیم که نکره در سیاق نفی دلالت بر عموم می‌کند، «لا رجل فی الدّار» به این معنا خواهد بود که «هیچ فردی از افراد طبیعت رجل در دار وجود ندارد». در اینجا هم باید ببینیم چه چیزی در سیاق نفی واقع شده است؟ زیرا کسی که می‌گوید: «لا رجل فی الدار» می‌تواند بگوید: «لا رجل عالماً فی الدار»، پس اگر بگوید: «لا رجل فی الدار» و ما بخواهیم نفی وجود فردی از افراد رجل را استفاده کنیم، ابتدا باید اطلاقی برای «رجل» درست کنیم تا وقتی در سیاق نفی قرار می‌گیرد، اقتضای عموم بنماید. پس سعه و ضیق نکره در سیاق نفی هم تابع چیزی است که نفی بر سر آن آمده است. اگر نفی بر سر طبیعت رجل- به نحو اطلاق- آمده باشد، به این معنا می‌شود که «هیچ فردی از افراد طبیعت وجود ندارد»، امّا اگر قیدی همراه آن باشد- مثل این است که بگوید:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۱

«لا- رجل عالماً فی الدار»- در محدوده خودش افاده عموم می‌کند. ولی در صورت شک، باید ابتدا از طریق مقدّمات حکمت، اطلاق را ثابت کرده، سپس حکم به عمومیت نماییم و اگر مقدّمات حکمت، کامل نباشد، نمی‌توانیم عموم را اثبات کنیم. قائل سپس می‌گوید: این امر خیلی بعید به نظر می‌رسد که با وجود استقلالی که بحث عام دارد، برای اثبات عموم نیازمند به اثبات اطلاق باشیم. بررسی اشکال فوق: از این اشکال، دو جواب داده شده است:

۱- جواب مرحوم حائری:

ایشان اشکال فوق را به دو صورت جواب داده‌اند: الف: جواب حلّی: در الفاظ عموم، هیچ‌گونه نیازی به جریان مقدّمات حکمت نداریم، زیرا وقتی مولا- چیزی را در عنوان موضوع حکم خود قرار داد، معلوم می‌شود که مولا- روی این عنوان تکیه کرده است و به‌همین‌جهت آن را موضوع برای حکم خودش قرار داده است. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم زیداً»، معلوم می‌شود که روی اکرام زید تکیه دارد و برای آن، موضوعیت قائل است.[۱۲۶] در اینجا نیز وقتی مولا می‌گوید: «أکرم کلّ رجلٍ»، همان‌طور که معلوم می‌شود مولا- روی عنوان رجولیت تکیه کرده و هیچ به ذهن نمی‌آید که «أکرم کلّ رجلٍ» شامل مرئه هم بشود، از این که مولا «رجل» را موضوع قرار داده- نه «رجل» مقیّد به علم» را- استفاده می‌کنیم که عنوان «عالمیت» هیچ نقشی ندارد. و این به‌معنای جریان مقدّمات حکمت در «رجل» نیست بلکه نفس کلمه «رجل»، همان‌طور که «مرئه» را نفی می‌کند، مدخلیت علم را نیز نفی می‌کند. ب: جواب نقضی: اگر عموم، متوقّف بر اطلاق باشد، در جایی که مولا، مسئله را به لسان اطلاق بیان کند- مثل این که بگوید: «أکرم رجلًا»- نه به لسان عموم، با

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۲

مشکل مواجه می‌شویم، زیرا در اینجا سؤال می‌شود که آیا آن «رجل» ی که شما می‌خواهید اطلاق را در آن پیاده کنید، مطلق رجل است یا رجل مقیّد به علم و یا رجل مهمل؟ و احتمال چهارمی هم وجود ندارد. اگر بگویید: «موضوع اطلاق، رجلِ مقیّد به علم است». می گوییم: «فرض این است که شما با اجرای اطلاق می‌خواهید تقیید به علم را از بین ببرید، در این صورت نمی‌توانید موضوع اطلاق را رجلِ مقیّد به علم قرار دهید. آن طبیعت است که با اطلاق می‌توان تقییدش را نفی کرد، امّا اگر طبیعتْ مقیّد باشد، وجهی ندارد که قید آن را به کمک اطلاق سلب کنیم». و اگر بگوید: «موضوع اطلاق، رجلِ مهمل- یعنی «رجل» ی که مولا در مقام بیانش نیست- می‌باشد». می گوییم: «اگر مولا در مقام بیان نیست، چگونه می‌توانید با استفاده از مقدّمات حکمت، اطلاق را ثابت کنید؟ در حالی که مهم‌ترین مقدّمه از مقدّمات حکمت، این است که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال». پس شما راهی ندارید جز این که موضوع اطلاق را «مطلق رجل» بدانید، در این صورت نتیجه این می‌شود که در «أکرم رجلًا» باید ابتدا- از راه مقدّمات حکمت- «مطلق رجل» را پیدا کنید، سپس اطلاق را در مورد آن پیاده کنید. و در این صورت، همان اشکالی که مستشکل در ارتباط با عموم مطرح کرد، به خودش برمی گردد.

مستشکل می گفت: «برای اثبات عموم، به اطلاق و مقدّمات حکمت نیاز داریم»، ما هم به او می گوییم: «لازمه این حرف این است که در محدوده مطلق هم باید ابتدا طبیعت مطلقه را به دست آوریم، سپس اطلاق و مقدّمات حکمت را در مورد آن پیاده کنیم».

آیا مستشکل می‌تواند ملتزم به این معنا شود که برای استفاده اطلاق در «أکرم رجلًا»، به دو اطلاق و مقدّمات حکمت نیاز است؟ روشن است که مستشکل نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود بلکه همان جوابی که ما نسبت به اشکال در مورد عام مطرح کردیم، در اینجا مطرح کرده می گوید:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۳

«ظاهر این است که وقتی متکلم «رجل» را به عنوان موضوع قرار داد، تکیه‌اش روی همین عنوان است، پس مقدّمات حکمت در مورد آن پیاده شده و اطلاقْ استفاده می‌شود». نتیجه کلام مرحوم حائری این شد که دلالت «أکرم کلّ رجلٍ» بر عموم، هیچ توقّفی بر مقدّمات حکمت ندارد.[۱۲۷] این بیان مرحوم حائری با توضیحی است که ما نسبت به کلام ایشان مطرح کردیم. اشکال بر کلام مرحوم حائری: ما قبول داریم که وقتی مولا عنوانی را موضوع حکم خود قرار می‌دهد، ملازم با این است که روی آن عنوان تکیه کرده باشد، به‌همین‌جهت در «أکرم کلَّ رجلٍ» خروج مرئه را استفاده می کردیم، امّا نسبت به مسأله عالم- که به عنوان قید برای رجل مطرح است- دو مطلب وجود دارد: ۱- کلمه «کلّ» از ابتدا اعلام می کند که «من تابع سعه و ضیق مدخول هستم، اگر مدخول، عبارت از «رجل» باشد، دلالت بر استیعاب افراد طبیعت «رجل» دارم و اگر مدخول، عبارت از «رجل عالم» باشد، دلالت بر استیعاب افراد طبیعت «رجل عالم» می کنم». به عبارت دیگر: کلمه «کلّ» می گوید: «من برای استیعاب افراد مدخول وضع شده‌ام، و تعیین مدخول از عهده من خارج است، باید آن را از راه دیگر بدست آورید». ۲- در اینجا موضوع برای ما معلوم نیست، زیرا ما نمی‌دانیم که آیا «کلّ رجلٍ» به عنوان موضوع برای حکم است یا «کلّ رجلٍ عالمٍ»؟ و ما تنها از راه مقدّمات حکمت می‌توانیم بفهمیم که قید عالمیت در موضوع دخالت ندارد. به بیان دیگر: عنوان عالمیت، قابل مقایسه با عنوان «مرئه» نیست، زیرا ما از نفس کلمه «رجل» که مولا در موضوع حکمش اخذ کرده، خروج «مرئه» را استفاده

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۴

می کنیم، امّا این که «عالمیت نقشی در موضوع ندارد» تنها از راه مقدّمات حکمت می‌تواند ثابت شود. خلاصه اشکالی که ما بر مرحوم حائری وارد کردیم این است که می گوییم: ما کبرای مسأله شما را قبول داریم که «اگر مولا چیزی را به عنوان موضوع برای حکم قرار داد، برای آن چیز اصالت قائل است»، امّا در «أکرم کلَّ رجلٍ»، صغرای قضیه برایمان روشن نیست. یعنی نمی‌دانیم که آیا مولا چه چیزی را به عنوان موضوع برای حکم خود قرار داده است؟ آیا «کلّ رجلٍ» به عنوان موضوع است یا «کلّ رجلٍ عالمٍ»؟

هر دو احتمال وجود دارد و برای اثبات احتمال اول، راهی جز مقدّمات حکمت و اطلاق وجود ندارد و اگر مقدّمات حکمت جریان نداشته باشد، نمی‌توانیم عدم مدخلیت قید علم را احراز کنیم. در نتیجه کلام مرحوم حائری نمی‌تواند اشکال «احتیاج عموم به اطلاق» را برطرف کند. و اشکال هم خیلی مهم است که نمی‌توان به سادگی از کنار آن گذشت.

۲- جواب امام خمینی رحمه الله:

امام خمینی رحمه الله در پاسخ اشکال «احتیاج عموم به اطلاق» می‌فرماید: مجرای عموم با اطلاق فرق دارد و این دو در یکجا جمع نمی‌شوند. توضیح: در مسأله اطلاق که متکلم می‌گوید: «أعتق الرقبهٔ» و مخاطب، مردّد می‌شود که آیا مولا «مطلق رقبه» را اراده کرده یا «رقبه مؤمنه» را؟ در اینجا آنچه قبل از اطلاق و تقیید مطرح است و موضوع برای اطلاق و تقیید را درست می‌کند، احراز این معناست که حکم به طبیعت و ماهیت تعلّق گرفته است و طبیعت، هیچ نظارتی به افراد و مصادیق ندارد.[۱۲۸] و در اینجا ما اصلًا حق نداریم پای خود را از دایره طبیعت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۵

بیرون گذاریم، چون چیزی که اشعار به افراد داشته باشد، نداریم. ما در بحث «تعلّق اوامر و نواهی به طبایع» این معنا را ثابت کردیم که عالَم تعلّق امر، غیر از عالَم امتثال و موافقت است. عالَم تعلّق امر، همان عالَم طبیعت و ماهیت است، امّا عالَم موافقت و امتثال، عبارت از عالَم وجود است، تا وقتی که «صلاهٔ» وجود خارجی پیدا نکند، موافقتی با (أقیموا الصلاهٔ) حاصل نشده است. در نتیجه در «أعتق الرقبهٔ»، مجرای اطلاق عبارت از نفس طبیعت است و قبل از اطلاق و تقیید، اصل این معنا که «طبیعت، متعلّق حکم است» برای ما محرز است. ولی امر دائر بین این است که آیا «طبیعت مطلقه» متعلّق حکم است یا «طبیعت مقیّد به قید ایمان»؟ در این صورت اگر مقدّمات حکمت و شرایط جریان اطلاق وجود داشته باشد، ما استفاده می‌کنیم که آن طبیعت متعلّق حکم، همان «طبیعت مطلقه» است، امّا اگر مقدّمات حکمت، ناقص باشد، ما مردّد می‌شویم، البته در این که «طبیعت، متعلّق حکم است» تردیدی نداریم، بلکه در اطلاق و تقیید، تردید داریم و نمی‌دانیم آیا «مطلق رقبه» به عنوان مأمور به است یا «رقبه مقیّد به قید ایمان»؟ امّا در مسأله عام، نقطه مقابل این معناست. وقتی مولا- کلمه «کلّ» را استعمال می‌کند، می‌فهمیم که پای طبیعت مطرح نیست بلکه پای افراد در میان است.[۱۲۹] و همین‌جا مجرای عموم از مجرای اطلاق جدا می‌شود. در عموم، نظر به افراد است نه به طبیعت، ولی در اطلاق، نظر به طبیعت است نه افراد. در اطلاق، حتی به نحو اجمال هم نظارتی به افراد وجود ندارد. در اینجا گویا از امام خمینی رحمه الله سؤال می‌شود: بالاخره در «أکرم کلّ رجل» که ما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۶

شک داریم آیا مولا- «مطلق رجل» را اراده کرده یا «رجل عالم» را؟ شما مشکل را چگونه حلّ می‌کنید؟ امام خمینی رحمه الله در پاسخ می‌فرماید: «در اینجا «اصالهٔ عدم الخطإ» جریان پیدا می‌کند». توضیح کلام امام خمینی رحمه الله: اگر فرض کنیم تعداد افراد علماء ده نفر باشد و مولا بگوید: «أکرم زیداً و بکراً و خالداً و ...» و اسامی نه نفر آنان را ذکر کرده و اسم نفر دهم را ذکر نکند، برای ما شک پیش می‌آید که آیا مولا اراده اکرام نفر دهم را دارد یا نه؟ روشن است که در اینجا کسی نمی‌تواند جلوی شکّ ما را بگیرد و در اینجا مسأله مقدّمات حکمت و اصالهٔ الاطلاق هم مطرح نیست. در این گونه موارد، عقلاء اصلی دارند به نام «اصالهٔ عدم الخطأ» و مفادش این است که مولا در مقام بیان مراد خودش خطا و اشتباهی نکرده است. این اصل یک اصل عقلایی است و ربطی به اصول عملیه هم ندارند. بنابراین وقتی در وجود اکرام فرد دهم تردید می‌کنیم، یا باید بگوییم: «مولا- فرد دهم را اراده نکرده است» و یا بگوییم: «فرد دهم را اراده کرده ولی اشتباهاً اسم او را مطرح نکرده است». در اینجا «اصالهٔ عدم الخطأ» می‌گوید: «مولا در

مقـام بیـان مراد خـودش اشـتباه نکرده است» و نـتیجه این می‌شود که مراد مولاـ اکرام همـان نه نفر بوده است. امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: در «أکرم کـلّ رجلٍ» نیز اگر شک کنیم آیا مراد مولا اکرام «کلّ رجل» است یا اکرام «کلّ رجل عالم»؟ چیزی که شـک ما را بر طرف می‌کند، «اصالهٔ عدم الخطأ» است، زیرا با توجه به این که مسئله، مسأله طبیعت نیست بلکه مسأله افراد و مصادیق است، اگر مقصود مولا، اکرام «کلّ رجل عالم» بود، باید به آن تصریح می‌کرد و چون تصریح نکرده است، معلوم می‌شود که چنین چیزی مراد او نبوده و یـا اگر هم مراد او بوده، اشـتباهاً آن را ترک کرده است، ولی «اصالـهٔ عـدم الخطـأ» می‌گویـد: «از نـاحیه مولاـ خطـا و اشتباهی صورت نگرفته است» بنابراین اکرام «کلّ رجل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۷

عالم» مراد او نبوده است.[۱۳۰] در مورد روایـات نیز وقتی شک می‌کنیم که آیا راوی اشـتباهاً چیزی از روایت را کم کرده یا چیزی به آن اضافه کرده، «اصالهٔ عدم النقیصهٔ» و «اصالهٔ عدم الزیادهٔ» جریان پیدا می‌کند و این دو اصل، از شـئون «اصالهٔ عدم الخطأ» است. شایـد نظر مرحوم آخوند نیز یک چنین معنایی باشد، ایشان می‌فرماید: «بعید نیست که لفظ «کلّ» در «أکرم کلّ رجل» خودش ظهور در اطلاق داشـته باشـد، بـدون این که نیازی به مقـدّمات حکمت باشـد». هرچند ایشان علّت این مسـئله را بیان نکرده‌اند و ذکری از «اصالهٔ عدم الخطأ» به میان نیاورده‌اند ولی ممکن است مراد ایشان همین مطلب باشد.[۱۳۱]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۹

الفاظ عموم

۱- نکره در سیاق نفی

اشاره

یکی از الفاظی که به عنوان الفاظ دالّ بر عموم مطرح شده، «نکره در سـیاق نفی» است. البته نکره خصوصیتی ندارد بلکه اسم جنس ۱۳۲] واقع در سـیاق نفی نیز همین حکم را دارد. «لاـ رجـلَ فی الـدار» هم ماننـد «لیس رجلٌ فی الـدار» است. و بنا بر مبنای کسانی- چون مرحوم آخوند- که نهی را به معنای «طلب ترک طبیعت» می‌دانند،[۱۳۳] دایره این معنا به نکره و اسم جنس واقع در سیاق نهی نیز توسعه پیدا می‌کند، زیرا در این صورت، «لا تشـرب الخمر» به معنای «أطلب منک ترک شـرب الخمر» است و ترک شرب خمر، در صورتی تحقّق پیـدا می‌کنـد که همه مصـادیق شـرب خمر ترک شود. به عبارت دیگر: دلیلی را که مرحوم آخونـد در اینجا برای دلالت «نکره در سیاق

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۰

نفی» بر عموم مطرح می‌کنـد، همـان چیزی است که در بـاب نواهی مطرح کرده و آن عبـارت از قاعـده عقلیّه «الطبیعهٔ لاـ تنعـدم إلّا بانعدام جمیع أفرادها» است. پس بر اساس این مبنا، نکره و اسم جنس چه در سیاق نفی واقع شوند و چه در سیاق نهی، در این بحث داخلنـد ولی ما در اینجا فقط «نکره در سـیاق نفی» را مطرح می‌کنیم. در مورد نکره در سـیاق نفی- مثل «لیس رجلٌ فی الـدار»- بین قـائلین به دلاـلت بر عموم و کسانی که دلالت بر عموم را نفی می‌کننـد، یک جهت مشترک وجود دارد و آن این است که در اینجا پای دلالت لفظی در میان نیست، به خلاف لفظ «کلّ» و امثال آنکه استناد به وضع و واضع و دلالت لفظی داشت. در «لیس رجلٌ فی الدار» چه چیزی می‌تواند دلالت لفظی بر عموم داشته باشد؟ «لیس» از ادات نفی است. «رجلٌ» هم دلالت بر طبیعت می‌کند و تنوین

آن‌هم مفید وحدت غیر معیّن و لا بعینه است. و معنای «فی» و «الدار» هم مشخّص است.
کسی هم نیامده در اینجا ادّعای وضع مجموعی بنماید و اصولًا دلیلی هم برای آن وجود ندارد. در جملات ترکیبیّه، خصوصیاتی که در ترکیب مطرح است، دارای وضع می‌باشد. مبتدا و خبر جمله اسمیه و خصوصیتی که جمله اسمیه دلالت دارد، جمله فعلیه و خصوصیتی که جمله فعلیه دلالت دارد، در مورد همه خصوصیات، دلالت وضعی مطرح است، ولی در هیچ کتاب لغتی مطرح نشده است که «نکره- که عبارت از طبیعت مقیّد به وحدت است- اگر بعد از نفی واقع شود، ملحق به الفاظ عموم است». به‌همین‌جهت کسانی که نکره در سیاق نفی را مفید عموم می‌دانند، حساب آن را از حساب لفظ «کلّ» و امثال آن جدا کرده‌اند.

کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند در مورد «نکره در سیاق نفی» می‌فرماید: «و دلالتها علیه لا ـ ینبغی أن ینکر عقلًا». یعنی کسی نمی‌تواند این معنا را انکار کند که «نکره در سیاق نفی،
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۱
عقلًا مفید عموم است».[۱۳۴] بررسی کلام مرحوم آخوند: مسأله عقلیّه‌ای که مرحوم آخوند در اینجا مطرح می‌کند، قضیّه «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع أفرادها»[۱۳۵] است. و ما در بحث‌های گذشته این معنا را به کلّی انکار کردیم و گفتیم: این‌طور نیست که نسبت طبیعت به وجود با نسبت آن به عدم، مختلف باشد. بلکه اضافه طبیعت به وجود و عدم، در جمیع ممکنات، اضافه واحدی است. اگر به وجود واحد، وجود پیدا می‌کند، به عدم آن موجود هم معدوم می‌شود. البته مانعی ندارد که طبیعت، در آنِ واحد، هم اتصاف به وجود داشته باشد و هم اتصاف به عدم، همان‌طور که مانعی ندارد که همه امور متضاد، در مورد طبیعت در آنِ واحد مطرح باشد. جسم مشخص خارجی نمی‌تواند در آنِ واحد، هم معروض سواد و هم معروض بیاض باشد ولی طبیعت جسم، در آنِ واحد، هم معروض بیاض و هم معروض سواد است، زیرا کثیری از اجسام، اسودند و- مقارن با اسودیت- کثیری دیگر از اجسام به ضدّ آن اتصاف دارند و هر دو هم وجود دارند و مصداق طبیعت اجسام می‌باشند. بنابراین فرمایش مرحوم آخوند قابل قبول نیست و عقلْ دلالت بر این معنا ندارد که «نکره در سیاق نفی» دلالت بر عموم می‌کند. بله، عرف نکره در سیاق نفی را مفید عموم می‌داند. قضیّه «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع أفرادها» چیزی نیست که عقل بر آن دلالت کند ولی عرف آن
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۲
را می‌پذیرد.[۱۳۶] لذا اختلاف ما با مرحوم آخوند در اصل دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم، نیست بلکه اختلاف در این است که آیا عقل چنین معنایی را افاده می‌کند یا عرف؟ ما معتقدیم در مورد نکره در سیاق نفی، دلالت عرفیه‌ای بر عموم وجود دارد، شاهد این مطلب، فهم عقلاء و عرف از تعبیراتی مثل «لا رجل فی الدار» است. البته باید توجه داشت که دلالت عرفی نکره در سیاق نفی بر عموم، به این معنا نیست که عرف یک چنین معنایی را به طور مستقیم از نکره در سیاق نفی استفاده می‌کند، به گونه‌ای که به وضع و تبادر برگشت کند، بلکه می‌خواهیم بگوییم: قاعده «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد» قاعده‌ای عرفی است. اکنون این سؤال مطرح است که آیا دلالت «نکره در سیاق نفی» بر عموم، نیازی به اطلاق و مقدّمات حکمت دارد؟ در پاسخ این سؤال می‌گوییم: قاعده «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد» خواه، قاعده‌ای عقلی باشد یا عرفی، موضوع و صغرای خود را مشخّص نمی‌کند بلکه باید ما موضوع را در اختیار آن قرار دهیم. اگر ما «طبیعت مطلقه»- مثل «طبیعت رجل»- را در اختیار قاعده بگذاریم، قاعده به ما می‌گوید: «این طبیعت مطلقه، در صورتی انعدام پیدا می‌کند که همه افراد آن منعدم شده باشند»، امّا اگر «طبیعت

مقیّده»- مثل «طبیعت رجل عالم»- را در اختیار آن بگذاریم، «لا تنعدم» هم در ارتباط با همین «طبیعت مقیّده» خواهد بود، یعنی «طبیعت رجل عالم» در صورتی منعدم می‌شود که همه افراد همین طبیعت- یعنی «طبیعت رجل عالم»- منتفی شده باشند. هیچ کبرایی متعرّض صغرای خود نیست. «کلّ متغیّر حادث» می‌گوید: «هر متغیّری حادث است» ولی به هیچ عنوان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۳

تعرّضی به عالَم ندارد، که «آیا عالَم، جزء مصادیق متغیّر است یا نه؟» بلکه اگر فرض کنیم متغیّر اصلًا مصداق نداشته باشد، درهرصورت، کبرای «کلّ متغیّر حادث» در جای خودش درست است. همان‌طور که «شریک الباری ممتنع» و «اجتماع الضدّین مستحیلٌ» درست است، با این که امکان ندارد مصداقی برای شریک الباری و اجتماع ضدّین وجود داشته باشد. اینجاست که ما- همانند مرحوم آخوند- عقیده داریم که دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم، به مقدّمات حکمت نیازمند است. یعنی اگر متکلّم بگوید: «لا رجل فی الدار» و ما تردید کنیم که آیا «رجل مطلق» را اراده کرده یا «رجل مقیّد به علم» را؟ در اینجا برای اثبات اطلاق هیچ راهی جز مقدّمات حکمت نداریم. و اساس مقدّمات حکمت این است که مولای عاقل، مختار، متوجه و ملتفت، در مقام بیان تمام خصوصیات بوده ولی در عین حال اشاره‌ای- چه به صورت متصل یا به صورت منفصل- به قید عالم ننموده است. ما قبل از این که بخواهیم قاعده «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد» را در مورد «لا رجل فی الدار» پیاده کنیم، باید اطلاق و تقیید آن را ثابت کنیم. به عبارت دیگر: در نکره در سیاق نفی، باید ابتدا متعلّق نفی را مشخّص کنیم تا محدوده منفی و اطلاق و تقیید آن برای ما روشن شود، در این صورت قاعده مذکور می‌گوید: اگر نفی به «طبیعت مطلقه رجل» تعلّق گرفته باشد، انتفاء «طبیعت مطلقه رجل» به انتفاء جمیع افراد رجل خواهد بود و اگر نفی به «طبیعت رجل مقیّده به علم» تعلّق گرفته بود، انتفاء «طبیعت رجل مقیّده به علم» به انتفاء جمیع افراد «رجل عالم» خواهد بود. پس چون اینجا پای نفی و نهی در کار است، باید قبل از این که به سراغ کبری برویم، صغری را مشخص کنیم و صغری هم از راه مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و اگر در جایی مقدّمات حکمت ثابت نشود، ما چه چیزی را در اختیار قاعده قرار دهیم؟ آیا قاعده را در ارتباط با طبیعت مطلقه پیاده کنیم یا در ارتباط با طبیعت مقیّده؟ دلیلی بر هیچ‌کدام نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۴

ممکن است سؤال شود: چه فرقی بین عموم مستفاد از نکره در سیاق نفی با عموم مستفاد از لفظ «کلّ» وجود دارد که شما در یکی مقدّمات حکمت را لازم می‌دانید و در دیگری لازم نمی‌دانید؟ در پاسخ می‌گوییم: فرق این است که در نکره در سیاق نفی، هیچ صحبتی از افراد مطرح نیست. در «لا- رجل فی الدار» کلمه «لا» بر نفی و «رجل» بر طبیعت دلالت می‌کند و معنای «فی الدار» هم روشن است. در نواهی هم همین‌طور است. در «لا- تشرب خمراً» دو چیز داریم: یکی هیئت «لا- تفعل»، که بر نهی دلالت می‌کند و دیگری «طبیعت خمر یا شرب خمر». و به حسب دلالت لفظی، هیچ‌گونه اشعاری نسبت به افراد و مصادیق وجود ندارد. به‌همین‌جهت ما باید افراد را از طریق قاعده «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد»- که خارج از محدوده دلالت لفظی است- استفاده کنیم. یعنی صغری و کبرایی به صورت زیر ترتیب دهیم: صغری: «لا رجل فی الدار» که دلالت بر نفی وجود طبیعت رجل در خانه می‌کند. کبری: انتفاء طبیعت، به انتفاء جمیع افراد آن طبیعت است. نتیجه: «لا- رجل فی الدار» دلالت بر انتفاء جمیع افراد رجل در خانه می‌کند. ولی این مطلبی جدای از دلالت لفظی است. در محدوده لفظ، فرقی بین «لا رجل فی الدار» با «أعتق رقبهٔ» وجود ندارد. همان‌طور که در «أعتق رقبهٔ» پای مقدّمات حکمت به میان می‌آید، در «لا رجل فی الدار» هم باید اطلاق را از راه مقدّمات حکمت استفاده کرد. در حالی که در «أکرم کلّ عالم» از ابتدا نظر روی افراد و مصادیق بود، زیرا کلمه «کلّ» به حسب وضع لغوی بر چنین معنایی دلالت می‌کرد. و هنگامی که پای افراد به میان آمد، دیگر طبیعتْ مطرح نیست تا مجرای اطلاق و مقدّمات حکمت باشد. و برای دفع این احتمال که «شاید مولا می‌خواسته «أکرم کلّ رجلٍ عالمٍ» بگوید و اشتباهاً «أکرم کلّ عالمٍ»

گفته است» از «اصالهٔ عدم الخطأ»- که از اصول معتبر عقلائی است- استفاده می کردیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۵

در نتیجه نکره در سیاق نفی، به نظر ما دلالت عرفی بر عموم دارد ولی فرقش با «أکرم کلّ عالم» این است که نکره در سیاق نفی در صورتی مفید عموم است که قبلًا مقدّمات حکمت در آن جریان پیدا کرده باشد ولی در «أکرم کلّ عالم» چون از ابتدا نظر به افراد دارد، نیازی به مقدّمات حکمت وجود ندارند. این فرق را ما از کلام حضرت امام خمینی رحمه الله استفاده کردیم.

۲- محلّا به «ال»

اشاره

یکی از الفاظی که دلالت آن بر عموم، مورد اختلاف است، «محلّا به ال» است.

«محلّا به ال» گاهی مفرد و گاهی جمع است. در مورد «محلّا به ال» سه نظریه وجود دارد: ۱- مشهور بین اصولیین این است که مفرد محلّی به «ال» دلالت بر عموم ندارد ولی جمع محلّی به «ال» مفید عموم است.[۱۳۷] ۲- مرحوم آخوند معتقد است هیچ‌کدام مفید عموم نیستند.[۱۳۸] ۳- از کلمات بعضی استفاده می‌شود که هر دو مفید عموم هستند.[۱۳۹]

تحقیق بحث در ارتباط با محلّی به «ال»

اشاره

برای روشن شدن مطلب، باید هریک از مفرد و جمع را به طور جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۶

۱- مفرد محلّی به «ال»:

در باب مفرد- مثل (أحلّ اللّه البیع)- اگر کسی بخواهد مدّعی دلالت بر عموم باشد، آیا دلالت آن چه نوع دلالتی است؟ در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: این است که مدّعی عموم بخواهد از راه وضع چنین چیزی را ادعا کند. بررسی احتمال اوّل: در «أکرم کلّ عالم» لفظ «کلّ» برای عموم استغراقی وضع شده است و در «أکرم أیّ رجل شئت» لفظ «أیّ» برای عموم بدلی و در «أکرم مجموع العلماء» لفظ «مجموع»- بنابراین که ظهور در عموم مجموعی داشته باشد- برای عموم مجموعی وضع شده است، امّا در (أحلّ اللّه البیع) چه چیزی برای دلالت بر عموم وضع شده است؟ کلمه «بیع» قبل از این که مدخول «ال» قرار گیرد، همانند کلمه «انسان» است و همان‌طور که «انسان» برای نفس طبیعت و ماهیت وضع شده «بیع» هم برای نفس طبیعت و ماهیّت وضع شده است و هرچند «بیع» دارای وجود اعتباری و «انسان» دارای وجود حقیقی است، ولی از جهت این که موضوع له در هر دو عبارت از طبیعت و ماهیت است، فرقی بین آن دو وجود ندارد. معانی «ال» هم مشخّص است و در هیچ‌یک از کتاب‌های ادبیات و لغت، معنایی به

عنوان «عموم» برای «ال» مطرح نشده است. ممکن است کسی بگوید: این مجموع برای دلالت بر عموم وضع شده است.

البته مراد از مجموع، خصوص «البیع» نیست، بلکه مراد طبیعتی است که معرّف به ال شده باشد. و چنین چیزی شامل «البیع» هم می‌شود. در پاسخ می‌گوییم: این احتمال را بر حسب مقام ثبوت نمی‌توان نفی کرد، ولی از نظر مقام اثبات، دلیل بر خلاف آن داریم. و دلیل ما بر خلاف این مسئله، عبارت از تبادر است، زیرا معنایی که از «کلّ انسان» استفاده می‌شود، از «الإنسان» استفاده نمی‌شود. و اگر دلالت لفظی در کار باشد و «ال» به معنای «کلّ» باشد، باید فرقی بین

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۷

(أحلَّ اللّه البیع) و «أحلّ اللّه کلّ بیع» نباشد، در حالی که متبادر عرفی و آنچه به ذهن انسان می‌آید این است که بین این دو عبارت فرق وجود دارد. در (أحلّ اللّه البیع) حکم روی طبیعت و در «أحلّ اللّه کلّ بیع»، حکم روی افراد رفته است. و اگر «ال» بخواهد بر معنای «کلّ» دلالت کند، باید جایی که «ال» وجود دارد، خارج از دایره اطلاق بوده و داخل در دایره عموم باشد، در حالی که ما ملاحظه می‌کنیم بسیاری از موارد که فقهاء و اصولیین به اطلاق تمسک کرده‌اند، جایی است که طبیعتْ مدخول «ال» قرار گرفته است. اگر «أکرم العالم» بخواهد همانند «أکرم کلّ عالم» به دلالت وضعی لفظی بر عموم دلالت کند، باید همان‌طور که «أکرم کلّ عالم» برای افاده عموم، نیازی به مقدّمات حکمت ندارد، «أکرم العالم» هم برای افاده عموم، نیازی به مقدّمات حکمت نداشته باشد، در حالی که شاید هشتاد درصد از مواردی که فقهاء و اصولیین به عنوان مطلق مطرح می‌کنند همین مفرد معرّف به «ال» است. از اینجا معلوم شود که «ال» هیچ‌گونه دلالت وضعی لفظی بر عموم ندارد. احتمال دوّم: این است که مراد از عموم، همان اطلاق شمولی باشند. توضیح: مرحوم آخوند مطلق را بر دو قسم می‌داند: شمولی و بدلی. ما این مطلب را انکار کردیم و گفتیم: شمولیت، مساوق با افراد و مصادیق است.

در حالی که در باب مطلق، آنچه که بعد از جریان مقدّمات حکمت ثابت می‌شود این است که نفس طبیعت، متعلّق حکم است. ولی لازمه تعلّق حکم به طبیعت این است که هرجا مصداقی برای طبیعت پیدا شد، حکم برآن منطبق شود، امّا متعلّق حکم به حلّیت در (أحلَّ اللّه البیع) عبارت از «کلّ بیع» نیست. «کلّ بیع» ناظر به افراد و مصادیق است و در باب مطلق، نتیجه مقدّمات حکمت این است که «البیع»- یعنی طبیعت و ماهیّت بیع- تمام الموضوع برای حکم است و هیچ توجّه و تعرّضی نسبت به افراد ندارد و نمی‌تواند هم تعرّضی نسبت به افراد داشته باشد، زیرا اگر بخواهد دلالتی داشته باشد باید یا به صورت مطابقه باشد یا تضمّن و یا التزام، در حالی که زید، نه تمام موضوع له لفظ انسان و نه جزء موضوع له آن و نه لازم موضوع له آن است. بلکه زید،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۸

فقط مصداق انسان است. یعنی این طبیعت، با زید اتحاد وجودی دارند و زید، مصداق برای این طبیعت است. مصداقیّت و فردیّت، یک معنا و مدلولیّت و دلالت، معنای دیگری است. زید، با وجود این که فردی برای انسان است- به طوری که قضیّه حملیّه «زیدٌ إنسان» صحیح است- ولی در عین حال، مدلول انسان نیست و لفظ انسان هیچ دلالتی بر زید ندارد. در نتیجه معنای اطلاق در (أحلّ اللّه البیع) شمول نیست. کلمه شمول، مرادف با عموم است. عموم، دلالت بر افراد می‌کند ولی اطلاق هیچ دلالتی بر افراد ندارد. بله، اگر کسی تقسیم اطلاق به شمولیت و بدلیت را- که ما آن را انکار کردیم- بپذیرد، ممکن است حرف کسانی را که مفرد معرّف را دالّ بر عموم می‌دانند توجیه کرده و بگوید: «اینان مقصودشان از عموم، همان اطلاق شمولی است». البته این توجیه است و الّا افرادی مثل مرحوم آخوند با وجود این که تقسیم اطلاق به شمولی و بدلی را پذیرفته‌اند، در ما نحن فیه می‌گویند: «نه مفرد معرّف به «ال» دلالت بر عموم می‌کند و نه جمع معرّف به «ال»». از اینجا معلوم می‌شود که مقصود اینان از عموم، غیر از اطلاق شمولی است. در نتیجه مفرد معرّف به «ال» جنس نه دلالت وضعی بر عموم دارد و نه از راه اطلاق شمولی می‌تواند مفید عموم باشد. و اساس مسئله همان فهم عرفی و تبادر نزد عرف است که بین (أحلّ اللّه البیع) و «أحل اللّه کلّ بیع» فرق می‌گذارد، در حالی که اگر

مفرد معرّف به «ال» دلالت بر عموم می کرد، نباید هیچ فرقی بین این دو تعبیر وجود داشته باشد.

۲- جمع محلّی به «ال»:

مرحوم آخوند معتقد است جمع محلّی به «ال»- همانند مفرد محلّی به «ال»- مفید عموم نیست و دلیل مشترک ایشان همان چیزی است که ما در مورد مفرد محلّی به «ال» مطرح کردیم ولی در جمع، تقریب بیشتری دارد و می‌فرماید: در جمع محلّی به «ال»- مانند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۹

«العلماء»- اگر کسی بخواهد مدّعی عموم شود، آیا چه چیزی دلالت بر عموم می کند؟ روشن است که «ال» نمی‌تواند مفید عموم باشد، زیرا در هیچ‌یک از کتاب‌های ادبیات و لغت، معنایی به عنوان «عموم» برای «ال» مطرح نشده است. مدخول «ال» هم جمع است و حد اقل جمع، از نظر نحو عبارت از سه و از نظر منطق عبارت از دو است. بنابراین کلمه «علماء»- با قطع نظر از «ال»- قابل تطبیق بر سه عالم یا دو عالم است. کجای آن دلالت بر همه علماء می کند؟ مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: «امّا این که جمع محلّی به «ال» برای دلالت بر عموم وضع شده باشد،[۱۴۰] قابل قبول نیست و چنین وضعی در اینجا وجود ندارد».[۱۴۱] ما در پاسخ مرحوم آخوند می گوییم: ظاهر این است که احتمال سوم را نمی‌توان انکار کرد، زیرا اگر بخواهیم آن را انکار کنیم، باید بگوییم: «فرقی بین (أحلّ اللّه البیع) و «أحلّ اللّه البیوع» نیست»، در حالی که ما با مراجعه به ذهن عرفی خودمان و اذهان دیگران در می‌یابیم که در «أحلّ اللّه البیوع» معنایی زاید بر (أحلّ اللّه البیع) وجود دارد و آن معنای زاید، همان دلالت بر عموم است. لذا هیچ بعید نیست که با توجه به تبادر و تفاهم عرفی، قائل به تفصیل شده و جمع محلّی به «ال» را مفید عموم دانسته و مفرد محلّی به «ال» را مفید عموم ندانیم.

آیا جمع محلّی به «ال» بر کدام یک از اقسام عموم دلالت دارد؟

اگر ما قائل شدیم که جمع محلّی به «ال» مفید عموم است، این بحث پیش می‌آید که آیا بر کدام یك از اقسام عموم- استغراقی، مجموعی و بدلی- دلالت دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۰

چه‌بسا گفته می‌شود: در اینجا دو خصوصیت وجود دارد که ما را وادار می کند «أکرم العلماء» را بر عموم مجموعی حمل کنیم: خصوصیت اوّل: این است که در اینجا مدخول «ال» عبارت از طبیعت نیست،[۱۴۲] اینجا «ال» بر جمع داخل شده و اثر آن این است که اگر جمع، بدون «ال» بود، ما به همان اقلّ جمع- یعنی سه- اکتفا می‌کنیم، امّا وقتی «ال» آمده، دیگر نباید پای اقلّ جمع را به میان آوریم بلکه جمع محلّی به «ال» بر عموم دلالت دارد. به عبارت دیگر:[۱۴۳]

اصول فقه شیعه ؛ ج‏۶ ؛ ص۱۹۰

ش «ال» این است که مرتبه اقلّ جمع و مراتب متوسّط در جمع را کنار زده و بالاترین مرتبه آن را افاده می کند. خصوصیت دوّم: خصوصیت اصل جمع است و آن این است که بین افراد جمع، ارتباط و انسجام وجود دارد.[۱۴۴] در نتیجه «أکرم العلماء» مغایر با «أکرم کلّ عالِم» است. «أکرم کلّ عالم» بر عموم استغراقی و «أکرم العلماء» بر عموم مجموعی دلالت دارد. ما در پاسخ این حرف

می گوییم: مبنای این حرف این است که «هرجا پای جمع مطرح باشد، حالت ارتباط و انسجام وجود دارد». و این مبنا باطل است، زیرا: اوّلًا: اگر مولا به جای جمع محلّی به «ال»، جمع مضافی- مثل «أکرم علماء البلد»- را مطرح کرد، هرچند اقلّ جمع عبارت از سه است و علماء البلد با اقلّ جمع تطبیق می کند، ولی آیا اینجا هم حالت ارتباط و انسجامی وجود دارد، به گونه‌ای که اگر مکلّف، فقط دو نفر را اکرام کرد- و اقلّ جمع تحقّق پیدا نکرد- هیچ گونه موافقتی از او تحقّق پیدا نکرده باشد؟ روشن است که در اینجا نسبت به آن دو نفر موافقت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۱

حاصل شده است ولی مکلّف باید شخص سوّمی را هم اکرام می کرد. مثل جایی که مولا بگوید: «أکرم زیداً و عَمراً و بکراً» و مکلّف فقط زید و عَمرو را اکرام کند و نسبت به اکرام بکر، از خود موافقتی نشان ندهد. در اینجا نمی‌توان گفت: «هیچ موافقتی از ناحیه عبد صورت نگرفته است». لذا در جمع همان خصوصیت اوّل معتبر است. جمع، بر کثرت دلالت می کند و حد اقلّ آن عبارت از سه است و خصوصیت ارتباط و اتصال اعتبار ندارد. اگر مولا به عبدش بگوید: «علمای شهر را دعوت کن» و علمای شهر پنجاه نفر باشند ولی عبد چهل نفر آنان را دعوت کند، عرف می گوید: نسبت به چهل نفر، موافقت و نسبت به ده نفر مخالفت شده است نه این که در اینجا- همانند جایی که هیچ کس را دعوت نکرده- به طور کلّی مخالفت شده باشد. در نتیجه اگر ما جمع محلّی به «ال» را مفید عموم بدانیم، دلیلی نداریم که آن را بر عموم حمل کنیم. ثانیاً: اگر «العلماء» به تنهایی دلالت بر عام مجموعی داشته باشد، لازمه‌اش این است که اگر مولا بگوید: «أکرم مجموع العلماء»، این کلام مولا، دارای تأکید بوده و تکراری در کلام مولا ملاحظه شود. در حالی که ظاهر این است که در اینجا تأکید و تکراری وجود ندارد. ظاهر این است که دلالت «العلماء» بر عموم، شبیه دلالت «کلّ عالم» است، مگر این که کلمه «مجموع» و امثال آن مطرح شود و قرینه بر اراده عموم مجموعی باشد. نتیجه بحث در مورد جمع محلّی به «ال»: از آنچه گفته شد معلوم گردید که: اوّلًا: جمع محلّی به «ال» مفید عموم است. ثانیاً: عموم آن، عموم استغراقی است نه مجموعی.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۳

شک در عروض تخصیص زاید، بر عام

اشاره

تردیدی نیست که در صورت شکّ در اصل تخصیص عام، به اصالهٔ العموم- که از اصول لفظیه عقلائیه است- مراجعه می‌شود. بحث در این است که اگر عامّی با یک مخصِّص- متصل یا منفصل- تخصیص خورده باشد و ما در مورد دلیل مخصِّص هیچ شبهه‌ای- مفهومیه یا مصداقیه- نداشته باشیم ۱۴۵] ولی شک کنیم که آیا مخصِّص دیگری هم- در ردیف مخصِّص اوّل- وجود دارد یا نه؟ آیا حجّیت یک چنین عامّی، نسبت به ماعدای آن تخصیص قطعی، محفوظ است؟ یا این که آن تخصیص قطعی، به عام ضربه وارد کرده و عام نسبت به تخصیص زاید، حجیتی ندارد؟ و یا در اینجا تفصیل وجود دارد؟ در اینجا سه نظریه وجود دارد: ۱- جواز تمسک به اصالهٔ العموم مطلقا. ۲- عدم جواز تمسک مطلقا.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۴

۳- تفصیل بین مخصِّص متّصل و منفصل و جواز تمسک در اوّل و عدم جواز تمسک در دوّم. منشأ اختلاف این است که آیا تخصیص عام، مستلزم مجازیت در دلیل عام است یا نه؟ قائلین به استلزام معتقدند: تخصیص عام، کاشف از این است که عام در

معنای حقیقی خودش استعمال نشده و چنین چیزی مستلزم مجازیت در عام است. و لازمه مجازیت، عدم جواز تمسک به عام است، زیرا دایره مجاز توسعه دارد و ما در اینجا نمی‌دانیم کدام معنای مجازی اراده شده است تا به آن تمسک کنیم. قائلین به عدم استلزام می گویند: «أکرم العلماء» خواه تخصیص بخورد یا تخصیص نخورد، در همان معنای حقیقی خودش- یعنی عموم- استعمال شده و آنچه خارج شده، مربوط به اراده جدّی مولاست و در اراده استعمالی مولا هیچ گونه تفاوتی نیست. امّا قائلین به تفصیل می گویند: اگر مولا بگوید: «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» هیچ گونه تجوّزی در کار نیست و تمسک به این عموم مانعی ندارد ولی تخصیص عام با مخصِّص منفصل، موجب مجازیت در عام است و در صورت شک در تخصیص زاید، نمی‌توان به عموم «أکرم العلماء» عمل کرد.

تحقیق در مسئله

اگرچه در بحث «حقیقت و مجاز» به طور مفصّل پیرامون مجاز بحث کردیم، ولی در اینجا لازم است- از باب مقدّمه بحثی درباره ماهیت مجاز داشته باشیم.

ماهیت مجاز چیست؟

مشهور عقیده دارند که مجاز، استعمال لفظ در غیر ما وضع له است، در مقابل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۵

حقیقت، که استعمال لفظ در ما وضع له است.[۱۴۶] روی این مبنا، اختلاف بین حقیقت و مجاز، در مستعمل فیه است. استعمال لفظ اسد، در حیوان مفترس، استعمال حقیقی و در رجل شجاع- به قرینه مشابهت که واضع اجازه داده است- استعمال مجازی خواهد بود. سکّاکی نظریه‌ای را در مقابل مشهور ابداع کرده و در مورد خصوص استعاره- که یکی از دو قسم مجاز است-[۱۴۷] می گوید: استعاره، استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست. شما وقتی اسد را در رجل شجاع استعمال می کنید، این گونه نیست که لفظ اسد، مستقیماً در رجل شجاع استعمال شده باشد، بلکه در اینجا در یک امر عقلی و مربوط به معنا تصرف شده است و آن تصرف این است که شما برای معنای اسد دو نوع فرد قائل شده‌اید: یک فرد حقیقی و واقعی که همان حیوان مفترس است که در جنگل‌ها سکونت دارد، و یک فرد ادعایی، که عبارت از رجل شجاع است. روی این مبنا، در استعمال مجازی شما از معنای حقیقی غافل نیستید بلکه برای معنای حقیقی، توسعه‌ای ادعایی قائل شده‌اید و ادعا کرده‌اید رجل شجاع هم داخل در موضوع له لفظ اسد است، البته دخول ادعایی نه حقیقی.[۱۴۸] مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی در کتاب «وقایة الأذهان» در این زمینه تحقیق بسیار جالب و شیوایی ارائه کرده‌اند که این تحقیق مورد قبول حضرت امام خمینی رحمه الله قرار گرفته است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۶

ایشان می‌فرماید: در هیچ کدام از مجازات- چه استعاره یا مجاز مرسل- استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست، زیرا اگر مجازْ استعمال لفظ در غیر ما وضع له باشد، «رأیت أسداً یرمی» به معنای «رأیت رجلًا شجاعاً» بوده و اضافه‌ای برآن نخواهد داشت، در این صورت سؤال می‌شود که چه انگیزه‌ای برای این کار وجود دارد؟ چرا متکلّم از اوّل، «رأیت رجلًا شجاعاً» را نگفت؟ چرا ابتدا با گفتن «اسد» ذهن ما را به سوی جنگل‌ها کشاند و سپس با گفتن «یرمی» این انحراف را برگرداند؟ از اینجا می‌فهمیم که در «رأیت

أسداً یرمی» معنایی اضافه بر «رأیت رجلًا شجاعاً» وجود دارد. توضیح این که استعمالات مجازی، ناشی از دواعی و انگیزه‌هایی است که استعمال‌کننده را وادار به چنین استعمالی می‌کند. و آن دواعی معمولًا یک خصوصیات و لطائف معنوی است که اگر مسئله بخواهد به صورت حقیقت مطرح شود، آن لطائف تحقّق پیدا نمی‌کند. کسی که از «رجل شجاع» به «اسد» تعبیر می‌کند، می‌خواهد نکته زایدی بیش از «رأیت رجلًا شجاعاً» را در اختیار مستمع قرار دهد. حتی در بعضی از موارد اگر انسان بخواهد این نکته زاید را نادیده بگیرد، باید ملتزم به غلط بودن استعمال بشود. مثلًا در شعر: قامت تظلّلنی و من عجبٍ شمس تُظَلِّلنی من الشّمسِ شاعر در مقام تعریف از محبوبه خودش می‌گوید: محبوبه من ایستاده و می‌خواهد مرا زیر سایه خود قرار داده و از نور خورشید حفظ کند و این برای انسان تعجب‌آور است که خورشیدی بخواهد انسان را زیر سایه قرار داده و از حرارت خورشید دیگر محافظت کند. ما اگر بخواهیم این شعر را بر اساس حرف مشهور معنا کنیم، کذب خواهد بود، زیرا بنا بر حرف مشهور، شمسِ اوّل، در محبوبه شاعر- که مثلًا نام او «هند» است- استعمال شده است و هیچ جای تعجّب نیست که انسانی بین خورشید و انسان دیگر حایل شده و ایجاد سایه کند. در این صورت تعبیر «من عجب» کذب خواهد بود. امّا اگر شمس در همان معنای حقیقی خودش استعمال شده باشد جایی برای تعجّب وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۷

و یا جمله معروف «أسدٌ علیّ و فی الحروب نعامةٌ» اگر بخواهد طبق حرف مشهور معنا شود، معنای جالبی پیدا نخواهد کرد، زیرا معنای غیر موضوع له اسد و نعامة، همان زید است، یعنی «زید وقتی در مقابل من قرار می‌گیرد، شجاع است ولی وقتی پای جنگ به میان می‌آید ضعیف است». این معنا، معنای جالبی نخواهد بود.

بلکه قائل می‌خواهد بگوید: «زید وقتی در مقابل من قرار می‌گیرد، اسد است ولی وقتی پای جنگ به میان می‌آید نعامه است». متکلّم می‌خواهد با این بیان، ذهن ما را متوجه معنای حقیقی اسد و نعامه بنماید. لذا ما ناچاریم همان مطلبی را که سکّاکی در مورد استعاره مطرح کرده، در مورد همه مجازات بپذیریم. صاحب کتاب «وقایة الأذهان» می‌فرماید: بعید است که سکّاکی با آن عظمت و علوّ شأنی که در علم بلاغت داشته است، بخواهد محدوده کلام خودش را خصوص استعاره قرار دهد. بلکه ظاهراً ایشان استعاره را از باب مثال مطرح کرده است و ما هرچه فکر می‌کنیم، در این جهت، فرقی بین استعاره و سایر مجازات نمی‌بینیم، مثلًا در آیه شریفه (و اسأل القریة الّتی کنّا فیها و العیر الّتی أقبلنا)[۱۴۹] که علاقه‌اش علاقه مشابهت نیست همین مطلب جریان پیدا می‌کند. توضیح: هنگامی که برادران یوسف علیه السلام از پدر خود درخواست کردند که برادر دیگرشان را به همراه آنان بفرستند، حضرت یعقوب علیه السلام از آنان پیمان گرفت که او را سالم نزد پدر برگردانند. وقتی با نقشه یوسف علیه السلام برادرش نزد او ماند و آنان دست خالی نزد یعقوب علیه السلام آمدند، یعقوب علیه السلام از آنان سراغ برادر دیگر را گرفت. آنان در جواب گفتند:

«برادر ما سرقت کرده و او را به جرم سرقت بازداشت کرده‌اند» سپس دیدند پدر این حرف را نمی‌پذیرد و باید شاهدی برای مدّعای خودشان اقامه کنند، لذا گفتند: (و اسأل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۸

القریة الّتی کنّا فیها).[۱۵۰] مشهور می‌گوید: سؤال از «اهل قریه» است در آیه شریفه، یا مجاز حذف صورت گرفته و یا قرینه حالّ و محلّ وجود دارد، زیرا «اهل قریه» به عنوان «حالّ» در قریه هستند. در حالی که مقصود آیه شریفه، این نیست. بلکه آنان می‌خواستند مطلب بالاتری را نزد پدر خود مطرح کنند. آنان می‌خواستند بگویند: مسأله سرقت برادر ما آن‌قدر روشن است که حتی در و دیوار قریه هم برآن شهادت می‌دهند. همه شاهد بودند که پیمانه ملک که مفقود شده بود در ظرف مخصوص این برادر پیدا شد. آیا سکّاکی که این نکته جالب را در مورد استعاره مطرح می‌کند، وقتی به اینجا می‌رسد، از مشهور تبعیت می‌کند و می‌گوید: در اینجا «القریة» در «أهل القریة» استعمال شده و مجاز حذف یا مجاز مرسل به علاقه حالّ و محلّ صورت گرفته است؟ اگر چنین باشد از

سکّاکی سؤال می‌کنیم: پس استعاره چه خصوصیتی دارد که در مورد آن با مشهور مخالفت می‌کنید؟ لذا سکّاکی اگرچه در ظاهر استعاره را مطرح کرده ولی در باطن، همین تعمیم را قبول دارد.[۱۵۱] فرق نظریه فوق با نظریه سکّاکی: بر نظریه سکّاکی اشکالاتی وارد است که بر کلام صاحب کتاب «وقایة الأذهان» وارد نیست. از جمله این اشکالات عبارتند از: اشکال اوّل: سکّاکی می‌گوید: «اسد، اسم جنس است و برای ماهیت اسد، دو فرد وجود دارد: فرد حقیقی و فرد ادّعایی». از سکّاکی سؤال می‌کنیم: در اعلام شخصیّه چه می‌کنید؟ «حاتم» عَلَم برای فرد معین- یعنی حاتم طائی- است و برای کلّی وضع نشده است تا بتوانیم آن را دارای دو

فرد- حقیقی و ادّعایی- بدانیم پس بر چه اساسی گفته می‌شود: «فلان شخص، حاتم است»؟ اینجاست که خود سکّاکی هم دچار اشکال می‌شود. تفتازانی در این زمینه تأویلی مطرح کرده است و آن تأویل این است که ما حاتم را از محدوده علم شخصی بیرون آورده و آن را به معنای «جواد» بدانیم، در این صورت- همانند اسد- معنایی کلّی پیدا می‌کند، سپس برای آن افراد حقیقیّه و افراد ادعائیّه را مطرح می‌کنیم.[۱۵۲] ولی این توجیه تفتازانی دارای اشکال است. چه کسی اجازه داده که حاتم را- که برای شخص معیّن خارجی وضع شده- از معنای حقیقی و جزئی خودش بیرون برده و معنایی کلّی برای آن در نظر بگیریم؟ حاتم به معنای «جواد» نیست. وقتی پدر حاتم او را چنین نامی نهاد، اصلًا نمی‌دانست که فرزندش روزی اتصاف به جود و سخاوت پیدا خواهد کرد. پس، بر چه اساسی بیاییم آن را به معنای «جواد» بدانیم. بنابراین سکّاکی در باب اعلام شخصیّه با مشکل مواجه خواهد شد. اشکال دوّم: در مورد اسماء اجناس نیز کلام سکّاکی دارای اشکال است. سکّاکی برای ماهیت اسد دو فرد- حقیقی و ادعایی- مطرح می‌کند، در حالی که مصادیق آن ماهیتی که لفظ اسد برای آن وضع شده، همان افراد حقیقیّه می‌باشند و افراد ادعائیه، جزء ماهیت موضوع له لفظ اسد نیستند. بنابراین اگر سکّاکی بخواهد برای ماهیت اسد، فردی ادعایی درست کند، باید موضوع له لفظ اسد را تغییر دهد و چنین چیزی استعمال لفظ در غیر ما وضع له است و به حرف مشهور برگشت می‌کند. امّا بنا بر مبنای ما (صاحب کتاب «وقایة الأذهان») این اشکالات وارد نیست، زیرا بر اساس مبنای ما، در معنای حاتم هیچ‌گونه تصرّفی صورت نگرفته است و حاتم- از جهت اراده استعمالی- در همان رجل مشخّص خارجی استعمال می‌شود ولی بعد از تمام شدن استعمال، ادّعا می‌کنیم که «این حاتم، زید است» و «زید، حاتم است». در

اینجا ادّعایی خارج از دایره استعمال- نه در رتبه مقدّم برآن- مطرح است. در «زید حاتم» هم زید و هم حاتم، در معنای خودشان استعمال شده‌اند. ولی فرق «زید حاتم» و «زید ابن عمروٍ» این است که در «زید ابن عمروٍ» حمل حقیقی و بر اساس یک هوهویت واقعی است و در «زید حاتم» حمل بر اساس یک ادّعا و بر پایه امری که لطافت و ظرافت به آن بستگی دارد، پایه‌گذاری گردیده است. و اگر حاتم را به معنای «جواد» بدانیم، ظرافت «زید حاتم» را نمی‌تواند افاده کند. در مورد «زید أسد» نیز هیچ‌گونه تصرّفی در معنای اسد صورت نگرفته است، بلکه هم زید و هم اسد در معنای خودشان استعمال شده‌اند ولی در رتبه متأخر از آن، ادّعا می‌شود که «این رجل شجاع، همان حیوان مفترس است» و به عبارت دیگر: ادّعا می‌کنیم که «زید متّصف به شجاعت، مصداق حیوان مفترس است» امّا نه این که مصداقیت در ارتباط با معنای موضوع له اسد باشد بلکه موضوع له و مستعمل فیه اسد، همان معنای حقیقی خودش می‌باشد ولی ادّعا کرده‌ایم که رجل شجاع هم داخل در همین معنای موضوع له و مستعمل فیه است. بنابراین هیچ ضربه‌ای به موضوع له و مستعمل فیه وارد نمی‌شود. و در این رابطه فرقی بین مجاز در کلمه- مثل «رأیت أسداً یرمی»- و مجاز در اسناد- مثل «زید أسد»- وجود ندارد. ما در استعمالات مجازی، تحویل و تحوّل را در ارتباط با معانی می‌دانیم، در حالی که مشهور- که محقق خراسانی رحمه الله هم از جمله آنان است- عقیده دارند که استعمالات مجازی، جابجا کردن لفظ است. مشهور معتقدند ما به جای این که «رأیت رجلًا شجاعاً» بگوییم، لفظ اسد را استعمال کرده‌ایم و اسد هم در غیر معنای موضوع له خودش استعمال

شـده است ولی واضع به ما اجازه داده است که اگر در موردی علایق مجازی وجود داشت، مثلًا انسانی در شـجاعت شبیه اسـد شـد، لفظی را که برای اسد وضع شده، به صورت مجاز در مورد آن انسان اسـتعمال کنیم. بنابراین طبق نظریه مشـهور، استعمالات مجازی سر و کارش با الفاظ است.

لفظی- به جهت مشابهت در معنا- جای لفظ دیگری را پر کرده است، امّا از نظر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۱

استعمال و مستعمل فیه می‌توانستیم بگوییم: «رأیت رجلًا شـجاعاً» ولی به جای «رجلًا شـجاعاً» لفظ «اسـد» را آورده‌ایم و این مسـتلزم خلوّ از لطافت و در بعضـی موارد مستلزم کذب است.[۱۵۳] اکنون که از مقـدّمه فوق فارغ شـدیم، به اصل بحث برمی‌گردیم: بحث در این بود که:

آیا تخصیص عام، مستلزم مجازیت در عام است؟

نظریه صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان»

بنـا بر مبنای صاحب کتاب «وقایـهٔ الأذهان» در باب مجاز، ما ملاحظه می‌کنیم که اگر مولا بگویـد: «أکرم کلَّ عالم» و سـپس با دلیل منفصـلی- که قائلین به مجازیت، بیشتر روی آن تکیه می‌کنند- بگوید: «لا تکرم الفساق من العلماء»، اگر بخواهیم مسأله مجازیت را مطرح کنیم، باید بگوییم: مولا وقتی «أکرم کلَّ عالم» را مطرح می‌کند، اگرچه مستعمل فیه او «کلّ عالم» است ولی «کلّ عالم» را بر «عـالم غیر فـاسق» تطبیق کرده است. یعنی همان‌طور که ادعا می‌کرد «رجل شـجاع»، «حیوان مفترس» است. در اینجا- چون جنبه نفی دارد- گویا ادعا می‌کنـد که «عالم فاسق، عالم نیست». ولی مطرح کردن مجازیت به این صورت درست نیست، زیرا وجداناً ما وقتی حکم عامی را صادر می‌کنیم و سپس با دلیل منفصـلی آن را محدود می‌کنیم، این محدودیت فقط استثنای از حکم است نه این که در ارتباط با موضوع آن دخل و تصرفی کرده باشیم، مخصوصاً در اینجا که مولا گفته است: «لا تکرم الفساق من العلماء» و «العلماء» را به دنبـال «مِنْ» تبعیضـیّه ذکر می‌کنـد، معنـایش این می‌شود که علمـا بر دو قسـمند: عـدول و فسّاق. و هیـچ‌گونه ادعایی نشـده که «فاسق، عالم نیست» بلکه عالم فاسق از وجوب اکرام- که جنبه حکمی دارد- استثناء شده است. مثلًا آیه شریفه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۲

(و حرَّم الربا)[۱۵۴] که به معنـای حرمت وضـعی و بطلاـن رباست،[۱۵۵] وقتی در کنـار (أوفوا بـالعقود) قرار می‌گیرد، معنـایش این می‌شود که «عقـد ربا، مورد امضای شارع قرار نگرفته و وجوب وفا نـدارد» نه این که بخواهـد- هرچنـد به صورت ادّعایی- ربا را از دایره عقود خـارج کنـد. به عبـارت دیگر: (حرّم الربـا) به عنوان تبصـره‌ای است که در مقابـل قانون کلّی قرار گرفته و ربا را از دایره وجوب وفـا خـارج می‌کنـد نه این که ادعـا کنـد «ربا، عقـد نیست». مسئله به صورت تخصـیص است نه حکومت. و اساس فرق بین تخصـیص و حکومت این است که در بـاب حکومت، دلیـل حاکم، ناظر به دلیل محکوم است و در موضوع دلیل محکوم، توسـعه یا تضـییق ایجـاد می‌کنـد، «لاـ شکّ لکثیر الشکّ» می‌گویـد: «کثیر الشکّ، شاکّ نیست». امّا در باب تخصـیص این گونه نیست و دلیل مخصِّص می‌آیـد فردی را از حکم خـارج می‌کنـد بـدون این که ادعـایی در مورد خروجش از عنوان عام در کار باشـد. در نتیجه بر اساس مبنای صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان»، تخصیصْ مستلزم مجازیت نیست. چه در مخصّص منفصل و چه در مخصّص متّصل.

نظریّه مرحوم آخوند

اشاره

بنا بر مبنای مشهور و مرحوم آخوند- که در اوایل کفایه، نظریه مشهور در باب مجاز را پذیرفته است- آیا تخصیص عام، مستلزم مجازیت است؟ در اینجا باید هریک از مخصِّص متّصل و منفصل را به طور جداگانه مورد بحث قرار دهیم: ۱- مخصّص متّصل مرحوم آخوند می‌فرماید: مخصِّص متّصل اصلًا مخصّص نیست تا این که بخواهیم مسأله مجازیت و عدم مجازیت را در مورد آن مطرح کنیم. در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۳

«أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» مگر ما قبلًا حکم عامّی داشته‌ایم که حالا بخواهیم با تبصره‌ای وسعت دایره حکم را از بین ببریم؟ اگر مولا- کلمه «إلّا» و امثال آن را مطرح نمی‌کرد و مسئله را به صورت صفت بیان کرده و می‌گفت: «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» و یا می‌گفت: «أکرم العلماء العدول» آیا کسی می‌توانست مسأله تخصیص را مطرح کند؟ در هیچ‌کدام از این‌ها عنوان تخصیص مطرح نیست. بنابراین ما نباید مخصِّص متصل را مخصِّص بنامیم، بلکه این وصل به کلام است و جای صفت را می‌گیرد و شبیه «عالم عادل» و امثال آن می‌باشد. حال برفرض که آن را مخصِّص بنامیم و در باب مجاز هم نظریه مشهور- یعنی استعمال لفظ در غیر ما وضع له- را بپذیریم، سؤال این است که آیا در «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» مجازیت در چه چیزی تحقّق پیدا کرده است؟ روشن است که «الفساق» و «إلّا» در غیر ما وضع له استعمال نشده‌اند و «العلماء» هم اگر بخواهد در غیر ما وضع له استعمال شده باشد، منجرّ به بطلان استثناء خواهد شد، زیرا غیر ما وضع له آن عبارت از «علمای عدول» است و اگر از ابتدا می‌گفت: «أکرم العلماء العدول إلّا الفسّاق منهم»، ما استثناء را منقطع می‌دانستیم، زیرا «الفسّاق» داخل در «العلماء العدول» نیستند. بنابراین اگر بخواهد استثنائی دنبال «أکرم العلماء» در معنای خودش استعمال شده باشد و آن استثناء هم منقطع نباشد، باید «العلماء» در معنای خودش استعمال شده باشد و إلّا استثنای آن منقطع خواهد بود و کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین معنایی شود. در نتیجه بر اساس مبنای مشهور در مورد مجاز، در رابطه با مخصِّص متّصل، هیچ تردیدی نیست که تخصیص، مستلزم مجازیت نیست. ۲- مخصّص منفصل آیا بر اساس مبنای مشهور در مورد مجاز، تخصیص عام به مخصِّص منفصل مستلزم مجازیّت است؟ مدّعی مجازیت می‌گوید: فرض این است که غرض مولا از اوّل به اکرام علمای غیر فاسق تعلّق گرفته است- نه این که برای او تبدّل رأی حاصل شده یا بعداً چیزی برای او کشف شده باشد- ولی در مقام افاده این غرض ابتدا «أکرم العلماء» را گفته،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۴

سپس با دلیل منفصلی می‌گوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء». مدّعی مجازیّت می‌گوید: مستعمل فیه «العلماء» در «أکرم العلماء» اگر بخواهد «جمیع علماء» باشد، معنایش این می‌شود که «اوّل اکرام جمیع علماء واجب بوده و با «لا تکرم الفساق» جلوی وجوب اکرام جمیع گرفته شده است» و این معنای نسخ است.

در حالی که شما «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را به عنوان مخصِّص مطرح می‌کنید نه ناسخ.[۱۵۶] و معنای تخصیص این است که غرض مولا- از همان زمانی که «أکرم العلماء» را مطرح کرده، ایجاب اکرام علمای غیر فاسق بوده است. و بر اساس مبنای مشهور، چنین چیزی مستلزم مجازیت خواهد بود، زیرا «العلماء» برای افاده عموم وضع شده و شما آن را در «علمای غیر فاسق» استعمال کرده‌اید. پس در حقیقت، امر شما دایر بین این است که یا ملتزم به نسخ شوید و یا ملتزم به مجاز و چون نسخ بر خلاف فرض است پس ناچارید ملتزم به مجاز شوید. مرحوم آخوند با وجود این که از مشهور تبعیت کرده و استعمال مجازی را استعمال لفظ در غیر

ما وضع له می‌داند، در اینجا مدّعی این معناست که تخصیص عام با مخصّص منفصل مستلزم مجازیت نیست.[۱۵۷] البته ایشان کلام خود را به صورت احتمال مطرح کرده‌اند ولی به نظر ما واقعیت همین چیزی است که ایشان مطرح کرده و ما کلام ایشان را با قدری توضیح بیان می کنیم: ایشان می‌فرماید: ما در «أکرم العلماء» می‌خواهیم بین دو مطلب جمع کنیم. از یک طرف می گوییم: «مراد جدّی مولا، اکرام علمای غیر فاسق است». و از طرف دیگر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۵

می گوییم: «کلمه «العلماء» در «کلّ علماء» استعمال شده است». سپس می‌فرماید: اراده بر دو نوع است: استعمالی و جدّی. ۱- اراده استعمالی چیزی است که متکلّم می‌خواهد آن را به وسیله لفظ تفهیم کند. و به عبارت دیگر: اراده استعمالی چیزی است که متکلّم می‌خواهد لفظ خودش را در آن معنا استعمال کند. و بر این اساس، معنایی که متکلّم لفظ را در آن استعمال کرده، مراد استعمالی می گویند. ۲- اراده جدّی در بعضی از موارد، هرچند مراد استعمالی مولاـ توسعه دارد ولی غرض و هدف جدّی او به دایره محدودتری تعلّق می گیرد. مثلًا هدف جدّی او عبارت از «اکرام علمای غیر فاسق» است ولی در مقام استعمال، «أکرم العلماء» می گوید و «العلماء» را هم در «کلّ علماء» استعمال می کند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که مولا چه هدفی از این دو اراده دارد. مولا ابتدا «أکرم العلماء» را گفته و همین امر باعث شده که مخاطب تصور کند که مراد جدی مولا- مانند مراد استعمالی‌اش- عمومیت دارد، پس از مدّتی «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را مطرح کرده تا مخاطب بفهمد که مراد جدّی مولا غیر از مراد استعمالی اوست. چرا مولاـ چنین کاری را کرده است؟ چرا از همان اوّل نگفته است: «أکرم العلماء غیر الفاسقین»؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا باید مقدّمه‌ای را ذکر کنیم و آن مقدّمه این است که: شارع مقدّس اسلام، همان‌طور که در تفهیم و تفهّم، سیره عقلائیه را مراعات کرده- یعنی مقاصد او، از ظواهر کلماتش استفاده می‌شود و لغت خاصّی برای خودش اختراع نکرده است ۱۵۸]- در اصل قانون‌گذاری نیز طریقه عقلاء را رعایت کرده و طریق خاصّی برای خودش اخذ نکرده است. یعنی همان‌طور که عقلاء ابتدا قانونی را به نحو عموم وضع می کنند و سپس تبصره‌هایی در ارتباط با آن مطرح می کنند، شارع مقدّس

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۶

نیز همین روش را مراعات کرده است.[۱۵۹] ممکن است سؤال شود: عقلاء که این گونه قانون جعل می کنند، در موقع جعل قانون، اطلاعی از مشکلات و عواقب بعدی آن ندارند ولی شارع مقدّس که همه این امور را می‌داند، چرا به جای این که «أکرم العلماء» و «لاـ تکرم الفساق من العلماء» را در دو مرحله بگوید، از همان اوّل نمی گوید: «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق»؟ در پاسخ می گوییم: این کیفیت که ابتدا قانون را به صورت کلّی مطرح می کنند و سپس- اگر مخصِّص دارد- به صورت تدریجی مخصّص آن را در اختیار بگذارند، دارای این فایده است که این قانون به صورت یک دلیل عام مطرح خواهد بود و هرگاه کسی شک کند که آیا مشمول این قانون هست یا نه؟ به این قانون مراجعه می کند. و به عبارت اصطلاحی: در مورد شک در عروض تخصیص، یا شک در تخصیص زاید بر تخصیص قطعی، به این قانون عام مراجعه می کند. وقتی مولا «أکرم العلماء» را مطرح کرد، تا وقتی که «لا تکرم الفساق من العلماء» را مطرح نکرده است، اگر ما شک در وجوب اکرام عالم فاسق داشته باشیم، به همان دلیل عام مراجعه می کنیم. «أکرم العلماء» به عنوان دلیل عام و مرجعی است که قابلیت تخصیص دارد. هر مقداری را که قطع بر خروج آن از «أکرم العلماء» پیدا کردیم، بحثی ندارد، امّا در صورت شک در مخصِّص‌های دیگر به «أکرم العلماء» مراجعه می کنیم. بنابراین روش شارع مقدّس در مورد جعل قانون، مانند روش سایر عقلاست و اگر بخواهیم مسئله را به گونه دیگری فرض کنیم مشکل بالاتری مطرح خواهد شد و آن این است که بین «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق من العلماء» تناقض وجود دارد، زیرا در منطق گفته‌اند: «نقیض موجبه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۷

کلّیه، سالبه جزئیه است» و روشن است که «أکرم العلماء» موجبه کلّیه و «لاـ تکرم الفسّاق من العلماء» سالبه جزئیه است و این دو نقیض یکدیگر می‌باشند. حتّی در مقام اخبار هم بین این دو تناقض وجود دارد. اگر متکلّم در یکجا بگوید: «ما جاءنی من القوم أحدٌ»[۱۶۰] و در جای دیگر بگوید: «جاءنی من القوم زیدٌ» عرف و عقلاـ بین این دو تناقض می‌بینند. امّا در جوّ قانون‌گذاری عقلایی، تناقض وجود ندارد. کسی تبصره را مناقض با قانون نمی‌داند و استثناء یک مورد، هرچند به فاصله یک سال، از نظر عقلا مناقض با جعل قانون کلّی نیست. به‌همین‌جهت ما در شرع نیز تناقضی نمی‌بینیم.

بین (أوفوا بالعقود) و (حرّم الرّبا) تناقضی وجود ندارد، با وجود این که یکی موجبه کلیه و دیگری سالبه جزئیه است. مسأله قانون‌گذاری این گونه اقتضاء می‌کند که اوّل آیه (أوفوا بالعقود) مطرح شود، سپس در شرایط مناسب (حرّم الرّبا) مطرح شود. و چه‌بسا عمومی در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان می‌شود ولی مصلحت اقتضا می‌کند که مخصِّص آن در لسان امام صادق علیه السلام باشد. همان مصلحتی که در صدر اسلام مسأله تدریجی بودن بیان احکام را اقتضا می‌کرد.[۱۶۱] در نتیجه اراده استعمالی و اراده جدّی که که مرحوم آخوند مطرح کردند- با این کیفیتی که ما توضیح دادیم- امر قابل قبولی است. اراده استعمالی به معنای اراده جعل قانون است. یعنی وقتی قانون (أوفوا بالعقود) جعل شده است، کلمه «العقود» در معنای خودش- که جمع محلّی به «ال» و مفید عموم است- استعمال شده است در حالی که مراد جدّی و باطنی شارع مقدّس این نبوده که ربا هم به عنوان یک عقد، واجب الوفاء و صحیح و نافذ باشد. به بیان دیگر: همان‌طور که مرحوم آخوند در کفایه اشاره کرده‌اند، بعضی از اوامر جنبه امتحانی

دارند، مثلًا پدر امری صادر می‌کند و می‌خواهد ببیند آیا فرزندش تحت تأثیر این امر قرار گرفته و تحرّکی از خودش نشان می‌دهد یا هیچ تحرّکی در او پیدا نمی‌شود؟ در اینجا سؤال می‌شود که آیا این هیئت افعل که در اینجا به کار رفته، در معنای حقیقی خودش استعمال شده یا در معنای غیر حقیقی‌اش بکار رفته است؟ اگر گفته شود: در معنای غیر حقیقی استعمال شده است. می‌گوییم: اوّلًا: معنای غیر حقیقی قرینه لازم دارد و در اینجا قرینه‌ای به چشم نمی‌خورد. ثانیاً: اگر قرینه‌ای در کار باشد، هدف اختبار و امتحان حاصل نمی‌شود. اگر فرزند بفهمد که پدرش در این زمینه بعث و تحریکی ندارد، عکس‌العملی از خود نشان نمی‌دهد. آنچه زمینه امتحان را فراهم می‌کند این است که هیئت افعل در معنای حقیقی خودش- یعنی «بعث و تحریک اعتباری»- استعمال شده باشد. پس ما ناچاریم بگوییم: هیئت افعل در اینجا در معنای حقیقی خودش استعمال شده ولی غرض آمر از این بعث، حصول انبعاث در مأمور نبوده است بلکه هدف این بوده که عکس العمل مأمور در مقابل این امر را ملاحظه کند. مثلًا اگر امر امتحانی مزبور، عبارت از «ادخل السوق و اشتر اللّحم» باشد، هدف آمر این نبوده که او واقعاً داخل بازار شده و گوشت خریداری نماید بلکه هدفش این بوده که عکس‌العمل مأمور را مشاهده کند. در نتیجه ما مواردی داریم که بعث تحقّق دارد ولی غرض آمر، انبعاث مأمور نیست بلکه غرضْ چیز دیگر است. حال که ما توانستیم تفکیک بین بعث و انبعاث را تصور کنیم، همین معنا را در عام و خاص پیاده کرده می‌گوییم: «أکرم العلماء»، از نظر کلام و مستعمل فیه و مفاد هیئت افعل، بعث به اکرام جمیع علماست ولی غرض مولا از «بعث به جمیع» این نیست که «انبعاث به جمیع» هم حاصل شود. بلکه در مورد انبعاث، قائل به تبعیض است و اراده کرده است که انبعاث در مورد علمای غیر فاسق حاصل شود، و نسبت به علمای فاسق،

چنین اراده‌ای ندارد. امّا عدم اراده تحقق انبعاث، ربطی به مقام بعث- که مربوط به استعمال است- ندارد. همان‌طور که در اوامر امتحانی، بعث تحقق دارد ولی غرض انبعاث در کار نیست. به نظر می‌رسد اگر ما کلام مرحوم آخوند را به این صورت توجیه کنیم، کلام جالبی خواهد بود و هیچ اشکالی در تفکیک بین اراده استعمالی و اراده جدّی متوجّه ایشان نخواهد شد.

اشکال محقّق نائینی رحمه الله به مرحوم آخوند:

محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: بین اراده استعمالی و اراده جدّی نمی‌شود تفکیکی وجود داشته باشد، به‌همین‌جهت کلام مرحوم آخوند قابل قبول نیست. مولایی که «أکرم العلماء» را مطرح کرده است، از دو حال خارج نیست: یا همه علماء را اراده کرده و یا همه را اراده نکرده است و شقّ سوّمی هم وجود ندارد. اگر گفته شود: «همه علما را اراده کرده است»، می گوییم: «در این صورت کمبودی وجود ندارد. پس این که می گویند: «اراده جدّی دایره‌اش ضیق است و به این عموم تعلّق نگرفته است» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟». و اگر گفته شود: «همه علما را اراده نکرده است». می گوییم: این مطلب، برگشت به این می کند که مولا لفظی را که ظاهر در معنای عامّ است استعمال کرده و آن معنای ظاهر را اراده نکرده باشد و فرض این است که در حال استعمال عموم هم قرینه‌ای برای عدم اراده ظاهر اقامه نکرده است. و ما چنین کسی را هاذل می‌نامیم. همان‌طور که اگر کسی «رأیت أسداً» را بگوید و معنای حقیقی اسد را اراده کند، در اینجا دو چیز نداریم. و اراده استعمالی و اراده جدّی- که مرحوم آخوند مطرح می کرد- یکی است. امّا اگر معنای حقیقی اسد را اراده نکند ولی قرینه‌ای برای معنای غیر حقیقی نیاورد، او را هاذل می‌نامیم.[۱۶۲]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۰

دفاع از مرحوم آخوند: محقق نائینی رحمه الله تصور کرده‌اند که مرحوم آخوند با مطرح کردن تفکیک بین اراده استعمالی و اراده جدّی می‌خواهد بگوید: «در مورد هر لفظی می‌توان دو اراده داشت:

یک اراده استعمالی و یک اراده جدّی مغایر با اراده استعمالی». در حالی که مرحوم آخوند نمی‌خواهد چنین چیزی را بگوید. بلکه ایشان مسأله تفکیک بین اراده استعمالی و اراده جدّی را فقط در محدوده قانون‌گذاری مطرح می کند. زیرا مقام جعل قانون این خصوصیت را دارد که اوّل حکم را به صورت عموم بیان می کنند و سپس- به مرور زمان- استثناءات آن را مطرح می کنند. و این امر اقتضاء می کند که ما دو جور اراده را قائل شویم و تفکیک بین آنها هم مشکلی ایجاد نمی کند. امّا در مورد «رأیت أسداً» و حتّی عام و خاصّی که در مقام اخبار باشند[۱۶۳] نمی‌توان مسأله تفکیک بین اراده استعمالی و اراده جدّی را مطرح کرد.

نظریه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی پس از اشکال بر کلام مرحوم آخوند، می‌فرماید: به نظر ما تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام نیست، چه در مخصِّص متّصل و چه در مخصِّص منفصل. ایشان می‌فرماید: اگر مولا بگوید: «أکرم کلَّ عالم»[۱۶۴] سپس به دلیل منفصلی بگوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»، آیا مدّعی مجازیت در چه چیزی ادعای مجازیت می کند؟ در «أکرم» که جای شبهه مجازیت نیست. هیئت افعل در مفاد خودش- یعنی «طلب» یا «بعث اعتباری»[۱۶۵]- استعمال شده است. کلمه «کلّ» هم به دلالت وضعی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۱

لفظی بر استیعاب افراد مدخول خودش دلالت می کند. ولی از نظر توسعه و ضیق، تابع مدخول خود می‌باشد. در اینجا مدخول آن کلمه «عالم»- بدون هیچ قیدی- است و «کل» دلالت بر استیعاب همه افراد طبیعت مطلقه عالم می کند، بدون این که هیچ قیدی در آن دخالت داشته باشد. امّا اگر به جای «أکرم کلّ عالم» بگوید: «أکرم کلّ عالم عادل» در اینجا مدخول «کلّ»، عالم مقیّد به عدالت است. حال آیا مستعمل فیه «عالم» در «أکرم کلّ عالم عادل» چیست؟ سه احتمال وجود دارد: ۱- مطلق عالم، ۲- عالم مقیّد به عدالت، ۳- طبیعت مهمله عالم.[۱۶۶] احتمال اوّل را نمی‌توان پذیرفت، زیرا اگر «عالم» در طبیعت مطلقه استعمال شده باشد، قابل

تقیید نخواهد بود و ذکر «عادل» بعد از آن منجرّ به تناقض خواهد شد، زیرا «عالم» به معنای مطلق عالم- هرچند عادل نباشد- است و «عـادل» به معنـای تقییـد به عـدالت است و چنین تهافتی را نمی‌توان در «أکرم کلّ عالم عادل» تصور کرد. احتمال دوّم نیز قابل قبول نیست، زیرا اگر قرار باشد «عالم»- هرچند به صورت مجاز- در «عالم عادل» اسـتعمال شده باشد، معنایش این است که کلمه «عادل» مفیـد معنـای زایـدی نیست بلکه به عنوان قرینه‌ای بر این است که «عـالم» در خصوص «عـالم عـادل»- که غیر موضوع له لفـظ عـالم است- اسـتعمال شـده است. و این حرف به هیـچ عنوان قابل قبول نیست. پس احتمال سوّم تعین پیـدا می‌کنـد که بگوییم: «عالم» در «أکرم کلّ عالمٍ عادلٍ» در طبیعت مهمله- یعنی طبیعت لا بشرط که با هر شرطی قابل جمع است- استعمال شده و کلمه «عادل» که به دنبال آن ذکر شـده است، ما را به سوی این معنا هـدایت می‌کنـد که طبیعت مهمله، مقیّد به عدالت است و کلمه «کلّ» هم دلالت بر استیعاب افراد این طبیعت مقیّده می‌کند. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: وقتی شما در «أکرم کلّ عالم» این معنا را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۲

پذیرفتید، در ما نحن فیه نیز همین حرف را می‌زنیم و می‌گوییم: اگر امروز مولا بگوید:

«أکرم کـلّ عـالم» و فردا بگویـد: «لاـ تکرم الفسّاق من العلماء» این هم عیناً مثل «أکرم کلّ عالم عادل» است. همان‌طور که در «أکرم کلّ عالم عادل» هیـچ‌گونه مجازیّتی نه در لفظ «کلّ» وجود دارد و نه در لفظ «عالم» و نه در توصیـف عالم به عـدالت، در مخصّـِص منفصل هم همین‌طور است. اینجا هم همان «أکرم کلّ عالم عادل» است، فقط تقیید آن با کلام اوّل فاصله پیدا کرده است و فاصله و عـدم فاصـله تقیید با کلام اوّل، فرقی ایجاد نمی‌کند. بنا بر این در عامی که به مخصّـِص منفصل تخصـیص خورده، اصلًا جای توهّم مجازیّت نیست تا ما بخواهیم با مسأله اراده اسـتعمالی و اراده جدّی- که مرحوم آخوند مطرح کردند- آن را برطرف کنیم، علاوه بر این که راه مرحوم آخونـد دارای منـاقشه هم بود.[۱۶۷] بررسـی کلاـم مرحوم نائینی: به نظر ما این کلام مرحوم نائینی دارای مناقشـه است، و بین «أکرم کلّ عالمٍ عادلٍ» با مخصّـِص منفصل، فرق وجود دارد، زیرا ما در ادبیات خوانده‌ایم که متکلّم تا وقتی که اشـتغال به کلاـم دارد می‌توانـد هر چیزی را که بخواهـد به کلام خود ملحق کنـد و تا وقتی از کلام فارغ نشـده است نمی‌توان ظهوری برای کلاـم او درست کرد، امّـا وقـتی از کلاـم فراغت یـافت، کلاـم او دارای ظهور خواهـد شـد. اگر متکلّم بگویـد: «رأیتُ أسـداً» و چیز دیگری اضافه نکنـد، اصالهٔ الظهور حکم می‌کند که در اینجا معنای حقیقی اسد[۱۶۸]- یعنی حیوان مفترس- اراده شده است و اگر بعـد از «رأیت أسـداً» کلمه «یرمی» را آورد، همین اصالـهٔ الظهور حکم می‌کنـد که در اینجا معنای مجازی اسد- یعنی رجل شـجاع- اراده شده است. از نظر اصالهٔ الظهور، فرقی بین «رأیت أسداً» و «رأیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۳

أسـداً یرمی» وجـود نـدارد. اصالـهٔ الظهور، اعم از اصالـهٔ الحقیقه است. در نـتیجه اگر متکلّمی الآـن بگویـد: «رأیت أسـداً»، مـا منتظر نمی‌مـانیم که آیـا فردا «یرمی» را ذکر می‌کنـد یـا نه؟ بلکه بـا توجه به فراغت او از تکلّم، کلاـم او را- به مقتضای اصالـهٔ الظهور- بر معنـای حقیقی حمـل می‌کنیم و منتظر آینـده نمی‌مانیم. اکنون که مرحوم نائینی این مطلب را قبول دارد، به ایشان می‌گوییم: ما قبول داریم که «أکرم کلّ عالمٍ عادلٍ» معنایش همان چیزی است که شـما گفتیـد. کلمه عالم در طبیعت مهمله استعمال نشده و با تقیید به عـدالت هیـچ‌گونه منافاتی ندارد و هیچ‌گونه مجازی هم در کار نیست. امّا در اینجا که تخصـیص به منفصل وجود دارد، وقتی امروز بگوید: «أکرم کلّ عالم» و کلام تمام شود و چیز دیگری به دنبال آن ذکر نکند، آیا کلمه «عالم» در چه معنایی اسـتعمال شده است؟ آیا در معنای آن تردیدً می‌کنید؟ بدون شک به ظهور آن تمسّک می‌کنید، چون انکار ظهور آن خلاف برنامه عقلاء در مقام تفهیم و تفهّم است. «أکرم کـلّ عالم» ماننـد همان «رأیت اسداً»- بـدون قیـد «یرمی»- می‌باشـد که ظهور در مراد متکلّم دارد. و چون شـما (مرحوم نائینی) منکر اراده اسـتعمالی هستید، پس حتماً آنچه مراد است، همان اراده جدّی متکلّم است و اصالهٔ الظهور هم در ارتباط بـا کشف مراد جـدّی متکلّم است. و «أکرم کـلّ عـالمٍ» ظهور در «کـلّ علمـاء»- اعم از عادل و فاسق- دارد. در این صورت «لا تکرم

الفساق من العلماء» که روز بعد صادر می‌شود، به عنوان یک دلیل مباین با «أکرم کلّ عالم» مطرح خواهد بود، برای این که «أکرم کلّ عالمٍ» می‌گوید: «فرقی بین عادل و فاسق نیست و مراد جدّی متکلّم همین است» ولی «لا تکرم الفساق من العلماء» می‌گوید: «بین عادل و فاسق، فرق وجود دارد» پس بین دلیل عام و دلیل مخصّص، منافات وجود دارد و دلیلی بر تقدّم خاص بر عام وجود ندارد. در حالی که شما (مرحوم نائینی) قائل به منافات نیستید و مصداق روشن جمع دلالی و عدم تعارض بین دلیلین را مسأله عام و خاص و مطلق و مقیّد می‌دانید. لذا شما ناچارید بگویید: متکلّم از «عالم» در «أکرم کلّ عالمٍ»، «عالم عادل» را اراده کرده است- و به نظر شما- غیر از مراد جدّی هم مراد دیگری وجود ندارد. در این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۴

صورت ما شاید ادعای غلط بودن چنین استعمالی را بنماییم، زیرا هیچ‌یک از علایق مجازی در اینجا وجود ندارد تا بتوان آن را حمل بر مجاز کرد. و اگر بخواهیم خیلی با شما کنار بیاییم، مسأله مجازیت را مطرح می‌کنیم.[۱۶۹] در حالی که شما دارید از مجازیت فرار می‌کنید و این راهی را که در پیش گرفته‌اید برای این است که اثبات کنید تخصیص عام مستلزم مجازیت نیست. ممکن است کسی در اینجا احتمال دیگر ی را مطرح کند و بگوید: «عالم» در «أکرم کلّ عالمٍ» در «طبیعت مهمله» استعمال شده و مسأله عدالت و عدم عدالت مطرح نیست. در پاسخ می‌گوییم: تردیدی نیست که اگر ما در اصل تخصیص عام شک کنیم، به اصالهٔ العموم مراجعه می‌کنیم. بحث در این است که اگر عامّی قبلًا به وسیله مخصِّص منفصلی تخصیص خورده باشد، آیا این عامّ، نسبت به ماعدای مورد آن مخصِّص منفصل، حجیت دارد یا نه؟ در نتیجه مولایی که امروز می‌گوید: «أکرم کلّ عالمٍ» جای این احتمال نیست که بگوییم: «عالم، در طبیعت مهمله استعمال شده است». اگر در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۵

طبیعت مهمله استعمال شده باشد، حتی در جایی که شک در اصل تخصیص داریم هم نمی‌توانیم به «أکرم کلّ عالمٍ» تمسک کنیم، زیرا «أکرم کلّ عالمٍ» چیزی به دست ما نمی‌دهد. «أکرم کلّ عالمٍ» می‌گوید: «مقصود از «عالم» عبارت از «طبیعت مهمله» است و با صد تخصیص هم سازگار است». در این صورت وقتی شک کنیم که آیا مخصِّص دارد یا نه؟ به چه چیز آن تمسک کنیم تا عموم را استفاده کرده و اصالهٔ العموم را مطرح کنیم؟ رجوع به اصل بحث: بحث در این بود که اگر عامّی بوسیله مخصِّص منفصلی تخصیص بخورد، و ما در مورد مخصِّص دوّم شکّ کنیم، آیا می‌توانیم به عموم عام تمسک کنیم؟ گفتیم: این بحث مبتنی بر این است که «آیا تخصیص عام، مستلزم مجازیت است یا نه؟». بنا بر مبنای ما که- به تبعیت از صاحب کتاب وقایهٔ الأذهان- مجاز را به گونه دیگری معنا کردیم اصلًا جای این توهّم نبود که تخصیص عام، مستلزم مجازیت باشد. امّا مرحوم آخوند، با وجود این که در باب مجاز، مسلک مشهور را اتخاذ کرده بود- و مجاز را استعمال لفظ در غیر ما وضع له می‌دانست- تخصیص عام را مستلزم مجازیت نمی‌دانست و معتقد بود در اینجا دو اراده وجود دارد و تفکیک بین ارادتین مانعی ندارد. و ما گفتیم: اگر ما هم مجاز را استعمال لفظ در غیر ما وضع له می‌دانستیم، در ما نحن فیه همان راهی را می‌پیمودیم که مرحوم آخوند اختیار کردند. امّا راهی که مرحوم نائینی مطرح کردند، مورد قبول ما واقع نشد. در نتیجه اگر تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام نباشد- به هریک از راههای سه‌گانه که مطرح شد-[۱۷۰] همان‌طور که در اصل عروض تخصیص بر عام، به اصالهٔ العموم تمسک می‌کردیم، در مورد شک در تخصیص زاید هم به اصالهٔ العموم تمسّک

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۶

می‌کنیم، زیرا در این صورت، تخصیصْ هیچ‌گونه تغییری در عام ایجاد نکرده و عام قبل از تخصیص و عام بعد از تخصیص یکنواخت می‌باشند. امّا اگر تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام باشد، دیگر در ما نحن فیه نمی‌توان به اصالهٔ العموم تمسک کرد، زیرا با توجه به تعدّد معانی مجازی، وقتی معنای حقیقی کنار رفت، برای ما مشخص نیست که کدام معنای مجازی اراده شده است؟

وقتی معنای حقیقی «أکرم کلّ عالم» با عروض «لا تکرم الفسّاق من العلماء» از بین رفت، دیگر نمی‌توانیم به «أکرم کلّ عالمٍ» تمسک کنیم، زیرا برای ما معلوم نیست که آیا «عالم عادل» ی که اراده شده است چه قیدی به همراه دارد؟ آیا سنّ او چقدر است؟ در کجا تحصیل کرده است؟ این‌ها قیودی است که در اینجا امکان دارد. لذا معلوم نیست که «أکرم کلّ عالمٍ» در کدام یک از این مجازات استعمال شده است. به‌همین‌جهت عامّ نسبت به ماعدای مورد مخصِّص، از حجیت ساقط می‌شود و در صورت شک در عروض تخصیص زاید، صلاحیت مرجعیت ندارد. ممکن است کسی بگوید: درست است که همه این‌ها مجازند ولی بعضی از مجازها بر بعضی دیگر ترجیح دارند و ماعدای مورد مخصِّص اوّل- که از آن به «تمام الباقی» تعبیر می‌کنند- اقرب مجازات است.
در پاسخ می‌گوییم: دلیلی بر این گونه حرف‌ها وجود ندارد.
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۷

اجمال مخصِّص

اشاره

اجمال مخصِّص بر دو قسم است: اجمال مفهومی و اجمال مصداقی. اجمال مفهومی (شبهه مفهومیه): در جایی است که مخصِّص، از نظر مفهوم دارای اجمال و تردید باشد. اجمال مصداقی (شبهه مصداقیه): در جایی است که مخصِّص، از نظر مفهوم دارای اجمال نیست و معنای آن برای ما مشخّص است ولی نسبت به یکی از افراد خارجی تردید داریم که آیا عنوان مخصِّص را دارا هست یا نه؟ بنابراین بحث ما در دو مقام است:

مقام اوّل: شبهه مفهومیّه

اشاره

مجمل بودن مفهوم مخصِّص به دو صورت است: ۱- دوران امر بین اقلّ و اکثر: در جایی است که مخصِّص دارای یک قدر متیقّن است و زاید از آن قدر متیقن مورد شک و تردید است.
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۸
۲- دوران امر بین متباینین: در جایی است که قدر متیقّنی وجود ندارد، بلکه دو طرف احتمال مطرح است و قرینه‌ای بر هیچ‌یک از طرفین وجود ندارد. و هریک از دو صورت، یا مخصِّص متّصل است و یا منفصل. بنابراین مسئله دارای چهار صورت می‌شود و بحث در این است که آیا در اینجا نسبت به مورد شکّ چه باید کرد؟ و ما هریک از چهار صورت را به طور جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم:

صورت اوّل: دوران بین اقلّ و اکثر با اتصال مخصِّص

مثل این که مولا بگوید: «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» و معنای فسق برای ما مردّد باشد و ندانیم که آیا فسق اختصاص به مرتکب گناه کبیره دارد یا شامل مرتکب گناه صغیره هم می‌شود؟ در اینجا مرتکب کبیره به عنوان قدر متیقّن داخل در دایره فسق است و نسبت به مرتکب صغیره تردید وجود دارد. پس عنوان مخصِّص- یعنی فاسق- مردّد بین اقلّ و اکثر است. در این صورت، نسبت به مجموع کلام، دو مورد قطعی وجود دارد که جای هیچ تردیدی در آن نیست: ۱- وجوب اکرام عالمی که نه گناه کبیره انجام داده و نه گناه صغیره. ۲- عدم وجوب اکرام عالمی که مرتکب گناه کبیره شده است. امّا اگر عالمی فقط مرتکب گناه صغیره شده باشد، آیا اکرام او واجب است یا نه؟ با توجه به تردیدی که ما در معنای فسق داریم، وجوب و عدم وجوب اکرام چنین عالمی مورد تردید واقع می‌شود. آیا در اینجا چه باید کرد؟ ممکن است کسی بگوید: چرا در اینجا به اصالهٔ العموم تمسک نمی‌کنید؟

اصالهٔ العموم یکی از اصول عقلائیه است که در مورد شک می‌تواند مرجع واقع

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۹

شود. همان‌طور که اگر در اصل تخصیص عام تردید داشتیم، به اصالهٔ العموم مراجعه می‌کردیم، در اینجا هم که نمی‌دانیم «آیا عالمی که مرتکب صغیره شده، از عموم «أکرم العلماء» خارج است یا نه؟» به اصالهٔ العموم تمسک می‌کنیم. در پاسخ می‌گوییم: در اینجا نمی‌توان به اصالهٔ العموم تمسک کرد. بیان مطلب تا وقتی که متکلّم از کلام خودش فارغ نشده و مشغول تکلّم است ظهوری برای کلام او منعقد نشده و نمی‌توان به کلام او استناد کرد. اگر متکلّم بگوید:

«رأیت أسداً» و ما ندانیم که آیا به دنبال آن کلمه «یرمی» را می‌آورد یا نه؟ تا وقتی تمامیت کلام او روشن نشده نمی‌توانیم بگوییم: «اسد، ظهور در حیوان مفترس دارد» بلکه باید تا تمام شدن کلام او صبر کنیم ببینیم آیا قرینه متصله‌ای به همراه «اسد» ذکر می‌کند یا نه؟ اگر از کلام خود فارغ شد و قرینه متصله‌ای نیاورد، می‌گوییم: «اصالهٔ الظهور اقتضاء می‌کند که «اسد» را بر معنای حقیقی آن حمل کنیم». امّا اگر به دنبال آن کلمه «یرمی» را ذکر کرد، همان اصالهٔ الظهور اقتضاء می‌کند که «اسد» را بر معنای مجازی آن حمل کنیم، زیرا دایره اصالهٔ الظهور، وسیع‌تر از اصالهٔ الحقیقه است. و اصالهٔ الحقیقه، به عنوان شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است. اصالهٔ العموم نیز به عنوان شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است. به عبارت دیگر: اصالهٔ الحقیقهٔ، همان اصالهٔ الظهور است ولی چون موردش عبارت از «حقیقت» است، از آن به «اصالهٔ الحقیقه» تعبیر کرده‌اند. اصالهٔ العموم نیز همان اصالهٔ الظهور است ولی چون در مورد «عموم» پیاده می‌شود، از آن به اصالهٔ العموم تعبیر کرده‌اند. بنابراین اگر ما اصلی به نام اصالهٔ العموم و اصالهٔ الحقیقه نداشته باشیم، همان اصالهٔ الظهور مشکلات ما را حلّ می‌کند. حال در ما نحن فیه وقتی مولا می‌گوید: «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم»، در ادبیات به ما می‌گویند: «استثناء به منزله توصیف و وصف است». به جای «أکرم العلماء

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۰

إلّا الفسّاق منهم» می‌توانیم بگوییم: «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» و چون فسق و عدالت، «ضدّان لا ثالث لهما» هستند، به جای «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» می‌توانیم بگوییم: «أکرم العلماء العدول». اگر مولا- از اوّل می‌گفت: «أکرم العلماء العدول» و ما در مفهوم «عالم» تردید داشتیم که آیا کسی که فقط قدری ادبیات خوانده، عالم است یا نه؟ بدون شک در اینجا نمی‌توانستیم به «أکرم العلماء العدول» تمسک کنیم، زیرا برای پیاده کردن کبری باید اوّل صغرای آن را احراز کرد. باید اوّل احراز کنیم چنین شخصی «عالم» است، سپس او را در دایره «أکرم العلماء العدول» قرار دهیم. در مورد وصف «العدول» هم همین‌طور است. تردید در معنای فسق، موجب تردید در معنای عدالت خواهد شد.[۱۷۱] ما که نمی‌دانیم مرتکب صغیره فاسق است یا نه؟ لازمه‌اش این است که در عدالت او هم شک داشته باشیم. و هنگامی که عنوان عدالت برای ما نامعین است، چگونه در مورد مرتکب صغیره‌ای که مردّد بین عادل و فاسق است می‌توانیم به «أکرم العلماء العدول» تمسک کنیم؟ تا وقتی احراز نکنیم که از نظر مولا- عنوان «عادل» بر این شخص منطبق است، نمی‌توانیم به «أکرم العلماء العدول» تمسک کنیم. یعنی لفظ «العدول» ظهور در

عمومی که شامل فرد مشکوک شود، ندارد. و با توجه به این که فسق و عدالت، «ضدّان لا ـ ثالث لهما» هستند، «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» فرقی با «أکرم العلماء العدول» نخواهد داشت. و چون «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» به معنای «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» است، پس در مورد «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» نیز تا وقتی عدم فسق را احراز نکنیم نمی‌توانیم به «أکرم العلماء» تمسک کنیم. و اگر بخواهیم مسئله را قدری عمیق‌تر مورد بررسی قرار دهیم می‌گوییم: اصلًا مخصِّص متّصل را نباید مخصِّص نامید. عناوین «عام» و «خاص» در مورد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۱

مخصِّص متّصل یک تعبیر غیر حقیقی است. اگر لفظی ظهور در عموم داشته باشد، مثل این که مولا امروز بگوید: «أکرم العلماء» و چیزی به دنبال آن نیاورد. چنانچه فردا بگوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» این جمله، عنوان مخصِّص برای کلام قبلی پیدا می‌کند. امّا در کلام واحد- هرچند به صورت مستثنی و مستثنی منه باشد- مولا یک مطلب را افاده کرده و آن این است که «علماء- غیر فسّاق آنان- اکرامشان واجب است». و کلام هم بیش از یک ظهور ندارد. در این صورت وقتی ما بدانیم که زید، عالم است ولی با توجه به این که مرتکب گناه صغیره شده و ما در معنای فسق تردید داریم، نمی‌دانیم آیا اکرام او واجب است یا نه؟ در اینجا برای اثبات وجوب اکرام او به چه چیزی تمسک کنیم. در اینجا عمومی نداریم که بخواهیم به اصالهٔ العموم تمسک کنیم و علاوه بر این، اصالهٔ العموم یک اصل مستقل نیست بلکه شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است و در جمله مشتمل بر استثناء، دو ظهور وجود ندارد که یکی مربوط به مستثنی منه و دیگری مربوط به مستثنی باشد. جمله مشتمل بر استثناء، مانند جمله «رأیت أسداً یرمی» دارای یک ظهور است. بنابراین در دوران امر بین اقل و اکثر در مخصّص متصل، چیزی به نام «اصالهٔ العموم» نداریم تا بتوانیم مورد مشکوک را مشمول آن عموم بدانیم. پس مرجع ما در چنین جایی اصالهٔ البراءهٔ خواهد بود.

صورت دوّم: دوران بین اقلّ و اکثر با انفصال مخصّص

اشاره

مثل این که مولاـ امروز بگوید: «أکرم العلماء» و روز بعد بگوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و مفهوم فاسق مردّد بین اقلّ و اکثر باشد. آیا در زاید بر قدر متیقن می‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسک کنیم؟ به عبارت دیگر: آیا می‌توانیم وجوب اکرام عالمی که مرتکب صغیره شده را از راه اصالهٔ العموم استفاده کنیم؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۲

اکثر محققین از اصولیین معتقدند در اینجا می‌توان اصالهٔ العموم را جاری کرد، زیرا وقتی مولا بگوید: «أکرم العلماء» و به دنبال آن قرینه متّصلی بر خلاف ظاهر نیاورد و کلام او تمام شود، برای این کلام، ظهوری منعقد می‌شود. و اگر بخواهد انعقاد ظهور، فرع بر این باشد که هیچ قرینه‌ای- متصل یا منفصل- بر خلاف ظاهر وجود نداشته باشد، لازم می‌آید که اگر متکلم بگوید: «رأیت أسداً» و کلام خود را خاتمه دهد، نتوانیم به ظاهر این کلام تمسک کنیم، چون احتمال می‌دهیم که چند روز دیگر قرینه‌ای اقامه کند که مراد از «اسد» معنای ظاهرش نبوده است. ممکن است کسی بگوید: در اینجا ابتدا یک اصالهٔ العدم نسبت به قرینه محتمل بعدی پیاده کرده و به کمک آن ظهوری برای «اسد» در معنای حقیقی خودش ثابت می‌کنیم. روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی بشود، بلکه همین‌که متکلّم از کلام خود فارغ شد و قرینه‌ای بر خلاف ظاهر کلام اقامه نکرد، کلامْ در معنای حقیقی خودش ظهور پیدا می‌کند و این کشف می‌کند که انعقاد ظهور برای کلام، متوقف بر عدم قرینه متصله است نه این که متوقف بر عدم مطلق

قرینه- متصل یا منفصل- باشـد. در ما نحن فیه نیز همین‌طور است. وقتی مولا می گوید: «أکرم العلماء» و کلام خود را تمام می کند و قرینه متصلی بر خلاف ظاهر اقامه نمی کنـد، این کلام ظهور در عموم پیـدا می کنـد و ظهور آن هیـچ گونه توقفی بر آینده ندارد، به گونه‌ای که اگر در آینده مخصّصی نیامد، کاشف از ظهور «أکرم العلماء» در عموم باشد و اگر مخصّصی آمد کشف کند که «أکرم العلمـاء» از اوّل ظهـور در عمـوم نداشـته است. ممکن است سؤال شـود: اگر «أکرم العلمـاء» از همین‌الآـن ظهور در عموم دارد، پس چنانچه ما بعـداً با یک مخصِّص برخورد کنیم، آیا این مخصِّص را کاشف از عدم انعقاد ظهور برای عام بدانیم؟ در پاسخ می گوییم: نه، چنین مخصِّصی کاشف از عدم ظهور «أکرم العلماء» در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۳

عمـوم نیست. بلکه ظهـور «أکرم العلمـاء» در عمـوم محفـوظ است ولی بـا تـوجه به این که ظهـور دلیـل خـاصّ- در ارتبـاط بـا مورد خودش، یعنی «عالم فاسق»- اقوی از ظهور دلیل عام است، بر ظهور دلیل عام ترجیـح داشـته و برآن تقـدّم پیـدا می کنـد. این رجحان یـک ظهـور بر ظهـور دیگر است نه کشف دلیـل مخصِّص از عـدم وجود ظهور برای عـام در عموم. لـذا در این مورد که بین عـام و خـاصّ- به حسب ظـاهر- درگیری وجود دارد، مقتضـای عموم «أکرم العلماء» این است که «عالم فاسق» هم بایـد اکرام شود ولی «لا تکرم الفسّ‍اق من العلمـاء» می گویـد: «عـالم فـاسق، نبایـد اکرام شود» بین این دو دلیل در ابتـدا درگیری وجود دارد ولی ظهور دلیل خاص بر دلیل عام تقدّم پیدا می کند. سؤال: اگر ظهور دلیل عام در عموم، حتی با آمدن مخصِّص هم محفوظ است و مخصِّص فقط به عنوان یک دلیل قوی، مورد دعوا را به خودش اختصاص می‌دهـد، لازم است قدری در ارتباط با این دلیل قوی بحث کنیم که آیا این دلیل مخصِّص تا چه مقدار می‌تواند از محدوده عام خارج کند؟ به عبارت دیگر: اگر عامّی وجود نداشت و ما باشـیم و «لا تکرم الفسّ‍اق من العلمـاء» محـدوده این دلیل تا چه مقـدار است؟ تردیـدی نیست که «لا تکرم الفسّاق من العلماء» مرتکب کبیره- که قـدر مـتیقن از عنـوان فـاسق است- را شامـل می‌شود ولی نسبت به مرتکب صـغیره- بـا توجه به تردیـدی که در مفهوم فسق وجود دارد- نمی‌توانیم به «لاـ تکرم الفسّاق من العلماء» تمسک کنیم، زیرا تا وقتی عنوان «فاسق» احراز نشود، نمی‌توان حکم را شامل آن دانست. اکنون می گوییم: وقتی «أکرم العلماء» در کار نبود و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» نتوانست مورد مشکوک را شامل شود، در ما نحن فیه که مولاـ ابتـدا «أکرم العلمـاء» را گفته و چنـد روز بعـد از آن «لاـ تکرم الفسّ‍اق من العلمـاء» را گفته است، در صورت تردیـد در مفهوم فسق- نسبت به مرتکب صغیره- حتماً باید به «أکرم العلماء» مراجعه کنیم، زیرا فرض این است که وقتی مولا «أکرم العلماء را گفت، برای ما اصالهٔ العموم و اصالهٔ الظهور در عموم وجود دارد و دلیل قوی و حاکمی هم در مقابل آن وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۴

و این غیر از صورت اوّل است که اصلًا ظهوری برای کلام منعقـد نشـده بود. اینجا ظهور منعقـد شده ولی دلیل ظاهر اقوی نتوانسـته است این مـورد مشـکوک را شامـل شـود، لـذا اصالـهٔ العمـوم حـاکم است. اکـثر محقّقین از اصولیین مسـئله را به این صورت مطرح کرده‌اند و واقعیت هم همین است.

کلام مرحوم محقق حائری

محقق حائری رحمه الله در کتاب «درر الفوائـد» در رابطه با اصالـهٔ العموم در اینجا تفصـیل داده می‌فرماید: درست است که رجوع به اصالـهٔ العموم در ما نحن فیه مطابق با قاعـده است ولی یک صورت را باید از اینجا خارج کرد و آن در جایی است که بدانیم عادت این مولـای متکلّم بر این است که مخصِّصـات عمومـاتش را به صورت منفصـل بیـان می کنـد. این گونه مخصِّص منفصل، در حکم مخصِّص متّصل و مانع از تمسک به اصالهٔ العموم است. سـپس می‌فرماید: اتّفاقاً در شـرع مقدّس اسـلام، مسئله به‌همین‌صورت است

زیرا مـا ملاـحظه می‌کنیم که نوع مخصِّصات، به لسان مبارک ائمه علیهم السـلام در طول زمان‌های بعیـده بیان می‌شود. مثلًا عام، در لسـان رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و مخصِّص آن در روایت امام صادق علیه السـلام است. در نتیجه ما نه در آیات قرآن و نه در روایات نمی‌توانیم اصالهٔ العموم داشته باشیم.[۱۷۲] بررسی کلام مرحوم حائری: ما باید ببینیم آیا مخصِّصات منفصله چنین متکلّمی، در همه جهات به منزله مخصِّص متّصل است یا در بعضی از جهات؟ شقّ سوّمی هم وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۵

اگر ایشان بفرمایند: «مخصِّصات منفصله چنین متکلّمی، در جمیع جهات به منزله مخصِّص متّصل است». می‌گوییم: لازمه چنین بیانی این است که اگر عامی در کلام رسول خـدا صـلی الله علیه و آله یا در قرآن ملاحظه شود، ظهور در عموم نداشـته باشـد، چون بنای شرع بر این است که مخصِّص را به صورت منفصـل بیـان کنـد و مخصِّص منفصـل- به نظر ایشان- در جمیع جهات، ماننـد مخصِّص متّصـل است و یکی از جهـاتی که در مورد مخصِّص متّصل مطرح است این است که مخصِّص متّصل، مانع از انعقاد ظهور برای عام است. پس بایـد در مخصِّص منفصـل هم چنین جهتی مراعـات شود. و این مسـأله‌ای است که بطلاـنش واضـح است. ما نمی‌توانیم با عمومات کتاب و سنّت به منزله یک دلیل مجمل برخورد کنیم. لذا احتمال دارد که مراد ایشان از تنزیل، تنزیل در بعضـی از جهات باشـد. در این صورت ما هم قبول داریم ولی چنین تنزیلی در حیث بحث ما نقشـی نـدارد. عدول مرحوم حائری از نظریه فوق: ایشان در حاشیه «درر الفوائد»[۱۷۳] در ارتباط با مسأله فوق می‌فرمایـد: این حرف ما خلاف انصاف است، زیرا ائمه علیهم السـلام به منزله متکلّم واحدی هسـتند و تخصیصـی که مثلًا در کلام امام عسکری علیه السلام ذکر می‌شود به‌منزله تخصیصی است که در کلام امام صادق علیه السـلام مطرح می‌شود. ولی طبق بیان ما (مرحوم حائری) اگر مثلًا زراره یک عامّی را از امام صادق علیه السلام شنید و تا آخر عمر امـام صـادق علیه السـلام مخصِّصـی برای آن ذکر نشـد، نبایـد بتوانـد به این عموم تمسـک کنـد، زیرا احتمال می‌دهـد که مخصِّص منفصل آن، در کلام امام بعدی ذکر شود. و چون عادت اصحاب ائمه علیهم السلام بر تمسک به کلام ائمه علیهم السلام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۶

استقرار یافته، معلوم می‌شود کلام ائمه علیهم السلام برای آنان ظهور داشته و کلام هر امامی همراه با کلام امام بعدی، به منزله صدر و ذیل کلام واحد صادر در یک مجلس نیست.[۱۷۴] سؤال: آیا در مسأله اصالهٔ العموم، بین کسی که عادتاً مخصِّص‌های کلام خود را به صورت منفصل بیان می‌کند، با کسی که چنین عادتی ندارد فرق وجود دارد؟ پاسخ: در ارتباط با اصالهٔ العموم و اصالهٔ الظهور، فرقی بین این دو وجود نـدارد، امّـا در جهت دیگر، بین این دو تفـاوت وجود دارد و آن این است که کسـی که عادتـاً مخصِّص‌های کلاـم خود را به صورت منفصـل بیـان می‌کنـد، به مجرّد این که انسان یک عامّی را از او شـنید، نمی‌توانـد به اصالـهٔ العموم و اصالهٔ الظهور مراجعه کنـد. البته نه به خـاطر این که اصالـهٔ العموم و اصالـهٔ الظهور وجود ندارنـد، بلکه عـادتْ این خصوصـیت را به وجود می‌آورد که برای تمسک به اصالـهٔ العموم باید به دنبال فحص از مخصِّص رفت. الآن کسانی که در مقام اسـتنباط احکام هسـتند، به مجرّد مشاهـده عام- در آیه یا روایت- به آن تمسک نمی‌کنند، بلکه به فحص از مخصِّص می‌پردازند. اگر مخصِّص پیدا شد، آن را بر عام مقـدّم می‌دارنـد، زیرا دلیل مخصِّص، اقوی از دلیل عام است. و اگر مخصِّصـی پیـدا نشد، معنایش این است که در مقابل آن اصالـهٔ العموم- که از اوّل هم وجود داشت-[۱۷۵] دلیل اقوی و راجحی وجود نـدارد تا برآن مقـدّم شود. امّا موالی عرفیه که معمولًا مخصِّص‌های کلام خود را به صورت متّصل بیان می‌کنند، چنانچه عمومی از آنان صادر شود، عبد می‌تواند به اصالهٔ العموم تمسک کنـد و نیـازی به فحص از مخصِّص نیست. در نـتیجه بین این دو از نـاحیه فحص از مخصِّص و عـدم فحص، فرق وجـود دارد، امّـا از ناحیه انعقاد ظهور فرقی بین آن دو نیست.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۷

صورت سوّم: دوران بین متباینین با اتّصال مخصِّص

مثـل این که مولا بگویـد: «أکرم العلماء إلّا زیـداً» و در بین علماء دو نفر به نام «زیـد» وجود داشـتند. یکی «زیـد بن عَمرو» و دیگری «زیـد بن بکر» و مـا نـدانیم کـدام یـک از این دو اسـتثناء شده‌انـد. البته با این فرض که مسـتثنی یک نفر بوده و قرینه‌ای بر تعیین آن وجود نداشـته باشد. نه این که معنای عام «من یسمّی بزیدٍ»- که شامل هر دو است- اراده شده باشد. نتیجه این تردید ما این می‌شود که مـا وقتی بـا هریـک از این دو زیـد برخورد می‌کنیم نمی‌دانیم آیا اکرام او واجب است یا نه؟ با توجه به این که مخصّـِص متصل، مانع از انعقاد ظهور برای عامّ است می‌گوییم:

در اینجـا اصالـهٔ العموم و اصالـهٔ الظهور نسبت به ماعـدای این دو نفر به قوّت خود بـاقی است،[۱۷۶] امّـا نسبت به این دو نفر اصالهٔ العموم و اصالـهٔ الظهوری وجود نـدارد، زیرا اگر کلام بخواهـد ظهور در وجوب اکرام هر دو زیـد داشته باشـد، خلاف فرض است، چون ما می‌دانیم که یک «زید» از «أکرم العلماء» استثناء شده است. و اگر بخواهد ظهور در وجوب اکرام یکی از آن دو «زید» داشته باشـد، راهی برای تعیین آن نـداریم، چون هیچ‌کدام ترجیحی بر دیگری ندارند. در نتیجه «أکرم العلماء» نسبت به این دو فرد اجمال پیـدا می‌کنـد و از دایره ظهور خـارج می‌شود. اجمال آن‌هم اجمال حقیقی است نه اجمال حکمی. اجمال حقیقی به این معناست که وقتی کسی با «أکرم العلماء إلّا زیداً» برخورد می‌کند، نه می‌تواند بگوید:

«این کلام، ظهور در وجوب اکرام زیـد بن عَمرو دارد» و نه می‌تواند بگوید: «ظهور در وجوب اکرام زید بن بکر دارد» و نه می‌تواند بگوید: «ظهور در وجوب اکرام هر دو «زید» دارد».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۸

لـذا ما شک می‌کنیم که آیا «زیـد بن عَمرو» اکرامش واجب است یا نه؟ به اصالهٔ البراءهٔ مراجعه می‌کنیم. و نیز شک می‌کنیم که آیا «زید بن بکر» اکرامش واجب است یا نه؟ به اصالهٔ البراءهٔ مراجعه می‌کنیم.

صورت چهارم: دوران بین متباینین با انفصال مخصّص

اشاره

مثل این که مولا امروز بگویـد: «أکرم العلماء» و فردا بگویـد: «لا تکرم زیـداً العالم» و زیـد عالم، مردّد بین «زیـد بن عَمرو» و زید بن بکر» باشـد. در اینجـا بـا توجه به این که مخصّـِص منفصـل- حتی نسبت به مورد تخصـیص خودش- مـانع از انعقـاد ظهور برای عام نیست، هیچ تردیدی نیست که این «أکرم العلماء» عمومش محفوظ است و اجمال حقیقی تحقق ندارد. اکنون به سـراغ دلیل منفصـل می‌آییم. مولایی که «أکرم العلماء» را مطرح کرده، روز بعد که می‌خواهد «عدم اکرام زید عالم» را در قالب مخصّـِص منفصل مطرح کنـد، به دو صورت ممکن است این کار را انجام دهـد:[۱۷۷] ۱- تنها وجوب اکرام زیـد عالم را نفی کنـد، مثل این که بگویـد: «لا یجب إکرام زیـد العالم». ۲- علاوه بر این که وجوب آن را نفی می‌کنـد، حرمت آن را نیز مطرح کنـد، مثـل این که بگویـد: «یحرم إکرام زید العالم»، یا بگوید: «لا تکرم زیداً العالم». در اینجا این جهت بین هر دو فرض مشترک است که اصالهٔ العموم نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۹

نقشـی داشـته باشـد. زیرا در مقابـل اصالـهٔ العمـوم، یـک حجّت اقوایی وجود دارد که اجمـال آن حجت اقوا، بر اصالـهٔ العموم تـأثیر

می گذارد. به این معنا که ما در مورد هیچ‌یک از این دو «زید» که داریم- یعنی «زید بن عَمرو» و «زید بن بکر»- نمی‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم، زیرا تمسک به اصالهٔ العموم در مورد هر دو زید، خلاف مقتضای تخصیص است و در مورد یکی- غیر از دیگری- ترجیح بدون مرجّح است. لذا اجمال حقیقی مخصّص، بر اصالهٔ العموم تأثیر می گذارد. البته نه این که اصالهٔ العموم در کار نباشد، بلکه در مخصّصات منفصله، حتی اگر مخصّص، مجمل هم نباشد، کاشف از این نیست که «أکرم العلماء» ظهور در عموم نداشته است. بلکه با وجود مخصّص، ظهور «أکرم العلماء» و حجیّت آن سر جای خود محفوظ است، ولی حجّت اقوایی که در مقابل آن وجود دارد، مانع از اخذ به حجّت غیر اقوا می‌شود. اکنون به تفصیل این دو صورت می‌پردازیم: ۱- اگر دلیل مخصّص منفصل، حکم «اکرام زید عالم» را به صورت تحریم بیان کند و ما دو زید عالم داشته باشیم، ما وقتی به هریک از این دو برخورد می کنیم، با دو احتمال مواجه می‌شویم: احتمال وجوب اکرام و احتمال حرمت اکرام. به‌همین‌جهت، این مسئله از مصادیق «دوران بین محذورین» می‌شود و در «دوران بین محذورین» باید به اصالهٔ التخییر مراجعه کرد. ۲- اگر دلیل مخصِّص منفصل، فقط وجوب را از «اکرام زید عالم» نفی کند و مثلًا بگوید: «لا یجب إکرام زید العالم» و ما دو «زید عالم» داشته باشیم چه باید بکنیم؟ باید توجه داشت که نفی وجوب «اکرام زید عالم» منافاتی با اکرام او ندارد. اینجا می گوییم: با توجه به این که «اصالهٔ العموم» یک اصل لفظی و شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است، وقتی ما نتوانستیم به اصل لفظی رجوع کنیم، نوبت به اصل عملی می‌رسد، یعنی در ارتباط با لفظ نمی‌توانیم کاری انجام دهیم و این «أکرم العلماء» و «لا یجب إکرام زید العالم» را که به یکدیگر ضمیمه می کنیم، از نظر لفظی نمی‌توانیم نتیجه‌ای بگیریم. لذا چاره‌ای جز مراجعه به اصل عملی وجود ندارد. ولی آیا کدام یک از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۰

اصول عملیه در اینجا جریان پیدا می کند؟ برای هریک از اصالهٔ الاشتغال و اصالهٔ البراءهٔ وجهی وجود دارد. ۱- اصالهٔ الاشتغال: مبنای جریان اصالهٔ الاشتغال این است که گفته شود: دیروز که مولا «أکرم العلماء» را گفت، گویا ذمّه ما- با یک تکلیف عام- به وجوب اکرام همه علماء اشتغال پیدا کرد. و امروز که «لا تکرم زیداً العالم» را گفت، از طرفی کلامش اجمال دارد و راهی برای تشخیصْ وجود ندارد و از طرفی اکرام زید عالم را حرام نکرده بلکه فقط وجوب آن را نفی کرده و نفی وجوب، منافاتی با انجام اکرام ندارد، پس ما اگر «زید بن عَمرو» را اکرام نکنیم، شک می کنیم که آیا آن اشتغال ذمّه یقینی- که اقتضای برائت یقینی می کند- حاصل شده یا نه؟ نسبت به «زید بن بکر» نیز همین‌طور است. در نتیجه ما بر اساس اصالهٔ الاشتغال، هر دو را عملًا اکرام می کنیم. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «اکرام هر دو واجب است»، زیرا چنین چیزی با دلیل مخصّص نمی‌سازد و مستلزم لغو بودن دلیل مخصّص است. بلکه در عمل هر دو را اکرام می‌کنیم. مثل این که کسی علم اجمالی پیدا کند که یا نماز جمعه واجب است یا ظهر و دلیلی هم بر احد الطرفین قائم نشد، در اینجا قاعده اشتغال اقتضاء می کند که هر دو را انجام دهد، امّا معنای انجام هر دو این نیست که در روز جمعه، هنگام زوال، دو نماز واجب است. عقل حکم می کند که هر دو را اتیان کنیم، در حالی که واجب واقعی یکی از این دوتاست. ۲- اصالهٔ البراءهٔ: مبنای اصل برائت این است که بگوییم: اوّلًا: ما از «لا یجب اکرام زید العالم» دستمان کوتاه است، زیرا دارای اجمال است و معلوم نیست که کدام زید اراده شده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۱

ثانیاً: از اصالهٔ العموم هم دست ما کوتاه است، زیرا اگرچه ما اصالهٔ العموم داریم ولی اجمالًا می‌دانیم که حجّتی اقوا در مقابل این اصالهٔ العموم قرار گرفته است. یعنی در حقیقت می‌دانیم که اصالهٔ العموم ضربه خورده است. ولی نمی‌دانیم که آیا این حجّت اقوا نسبت به «زید بن عَمرو» است یا نسبت به «زید بن بکر». بر این اساس، ما به هریک از این دو زید که برخورد می کنیم، شکّمان در ارتباط با وجوب اکرام و عدم وجوب اکرام او به عنوان شک در تکلیف است و شک در تکلیف، مجرای اصالهٔ البراءهٔ است.

تحقیق در مسئله

در دوره قبل که این بحث را مطرح کردیم، جریان اصالهٔ البراءهٔ را پذیرفتیم ولی اکنون به نظر می‌رسد که در اینجا باید قائل به تفصیل شده بگوییم: اگر عامی که قبلًا ذکر شده به نحو عام مجموعی باشد، اصالهٔ الاشتغال جریان پیدا می‌کند و اگر به نحو عام استغراقی باشد، اصالهٔ البراءهٔ جریان پیدا می‌کند.[۱۷۸] توضیح: لازمه عموم مجموعی این است که یک تکلیف به ما توجه پیدا کرده و بیش از یک موافقت ندارد. وقتی امروز می‌گوید: «لا یجب اکرام زید العالم» و ما تردید پیدا می‌کنیم که آیا مقصود مولا «زید بن عَمرو» است یا «زید بن بکر»؟ باید هر دو را اکرام کنیم، زیرا تکلیفی که به صورت عام مجموعی متوجه ما شد، در صورتی یقین به امتثال آن پیدا می‌کنیم که هر دو زید را اکرام کنیم. و اکرام هر دو زید، منافاتی با دلیل مخصِّص ندارد، زیرا دلیل مخصّص می‌گوید: «لا یجب إکرام زید العالم» نه این که اکرام زید عالم را حرام کند. پس در اینجا اصالهٔ اشتغال جریان پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۲

امّا در عام استغراقی، هرکدام از افراد طبیعت، حکم مستقلی دارد و یک اطاعت و مخالفت مستقل در مورد آن مطرح است و اینجا دیگر جای اصالهٔ الاشتغال نیست.

وقتی همه علماء- غیر از این دو زید- را اکرام کردیم با تکلیف مربوط به آنان موافقت کرده‌ایم. ولی در برخورد با هریک از این دو زید، نسبت به وجوب اکرام و عدم وجوب اکرام تردید داریم. در اینجا اصالهٔ البراءهٔ حکم به عدم وجوب اکرام می‌کند. اشکال: جریان اصالهٔ البراءهٔ، چگونه با علم اجمالی سازگار است؟ جواب: ما قبول داریم که: «در ارتباط با اصالهٔ الاشتغال، فرقی نمی‌کند که تکلیف- چه وجوبی باشد یا تحریمی- به وسیله علم ثابت شود یا به وسیله اماره معتبره شرعیه. همان‌طور که اگر ما علم اجمالی پیدا کنیم که یکی از این دو مایع خمر است، از هر دو اجتناب می‌کنیم، اگر- مثلًا- بیّنه شرعی قائم شد که یکی از این دو اناء خمر است ولی تعیینی در کار نبود، اینجا هم آثار علم اجمالی- مثل حرمت هر دو و وجوب اجتناب از هر دو- تحقق پیدا می‌کند». امّا در عین این که مطلب فوق را قبول داریم، در ما نحن فیه قائل به جریان اصالهٔ البراءهٔ هستیم، زیرا اگرچه ما با آمدن «أکرم العلماء» یک اصالهٔ العموم پیدا کرده‌ایم و این اصالهٔ العموم، با آمدن مخصِّص منفصل هم به قوّت خودش باقی است ولی بحث این است که با آمدن «لا یجب اکرام زید العالم»- که «زید» در آن مردّد است- ما علم اجمالی پیدا می‌کنیم که اصالهٔ العموم در ارتباط با یکی از این دو زید حجیت ندارد. و چون آن یکی برای ما معلوم نیست، پس اصالهٔ العموم در هیچ‌کدام حجیت ندارد، نظیر قاعده تساقط که به عنوان قاعده اوّلیه در باب تعارض مطرح است.

همان‌طور که در باب تعارض، اگر علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل پیدا کنیم، قاعده اقتضای تساقط هر دو را دارد،[۱۷۹] در ما نحن فیه هم که علم اجمالی به عدم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۳

حجیت اصالهٔ العموم نسبت به یکی از دو زید داریم، اصالهٔ العموم نسبت به هیچ‌کدام جریان پیدا نکرده و مورد برای اصالهٔ البراءهٔ تحقّق پیدا می‌کند. تذکر این نکته لازم است که اگر مستند ما اصالهٔ العموم نبود، بلکه علم اجمالی پیدا می‌کردیم که یکی از این دو زید، وجوب اکرام دارند، به مقتضای علم اجمالی باید هر دو را اکرام کنیم. ولی در ما نحن فیه، ما علم اجمالی به وجوب نداریم بلکه با اصالهٔ العموم مواجه هستیم. اگر اصالهٔ العموم پیاده شود، مانع از جریان اصالهٔ البراءهٔ می‌شود، چون اصالهٔ العموم، یک اصل لفظی است و بر اصالهٔ البراءهٔ- که اصل عملی است- تقدّم دارد. امّا با توجه به این که ما علم اجمالی داریم که اصالهٔ العموم در ارتباط با یکی از این دو، از حجیت ساقط است، ما نحن فیه همانند علم اجمالی به کذب احد الدلیلین می‌شود و یک تعارض بالعرض در اینجا تحقّق پیدا می‌کند و قاعده در مورد تعارض- چه بالذات، چه بالعرض- اقتضای تساقط می‌کند، لذا در هر دو مورد

اصل برائت جاری می‌شود، و- به حسب حکم ظاهری- وجوب اکرام از هر دو برداشته می‌شود. سؤال با توجه به تفصیلی که در اینجا مطرح شد، آیا عام بدلی ملحق به عام مجموعی است یا ملحق به عام استغراقی؟ جواب ظاهراً عام بدلی ملحق به عام مجموعی است، زیرا «أکرم أیّ رجلٍ شئت» یک تکلیف است- نه تکالیف متعدّده- و هنگامی که این تکلیف گریبان ما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۴

را گرفت و ما خواستیم آن را امتثال کنیم، اگر بخواهیم «زید بن عَمرو» را اکرام کنیم، احتمال می‌دهیم مراد از دلیل مخصِّص، «زید بن عَمرو» باشد اگر بخواهیم «زید بن بکر» را اکرام کنیم، احتمال می‌دهیم مراد از دلیل مخصّص، «زید بن بکر» باشد. بله، اگر هر دو را اکرام کنیم، یقین پیدا می‌کنیم عالمی که مورد اراده تخصیصیه قرار نگرفته، اکرام شده است و چون تخصیص، وجوب اکرام زید را برداشته و آن را حرام نکرده، فردی هم که اکرامش واجب نبوده، در عمل مورد اکرام واقع شده است و این مشکلی ایجاد نمی‌کند. در نتیجه عام بدلی- به حسب ظاهر- ملحق به عام مجموعی و مجرای اصالهٔ الاشتغال است.

مقام دوّم: شبهه مصداقیّه

اشاره

شبهه مصداقیه در جایی است که مخصّص، از نظر مفهوم دارای اجمال نیست و معنای آن برای ما مشخص است ولی نسبت به یکی از افراد خارجی تردید داریم که آیا عنوان مخصّص را دارا هست یا نه؟ مثل این که معنای فسق برای ما روشن باشد ولی ندانیم آیا زید، مرتکب گناه کبیره شده- تا فاسق باشد- یا مرتکب گناه کبیره نشده، تا فاسق نباشد؟ بحث در این است که آیا در شبهه مصداقیه مخصّص، چه باید کرد؟ مقدّمه: قبل از این که در مورد شبهه مصداقیه مخصّص سخن بگوییم، لازم است بدانیم که- به طور کلّی حتّی در غیر مورد عام و خاص- در مورد شبهه مصداقیه یک دلیل نمی‌توان به خود آن دلیل تمسک کرد. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم کلّ عالمٍ» و ما شک

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۵

کنیم که آیا زید عالم است یا نه؟ نمی‌توانیم به این دلیل تمسک کرده و اکرام او را واجب بدانیم. بلکه تمسک به هر دلیلی فرع این است که ما در خارج موضوع آن را احراز کرده باشیم، چه در ادلّه‌ای که حکم وجوبی را بیان می‌کند و چه در ادلّه‌ای که حکم تحریمی را بیان می‌کند. اگر نسبت به خمر بودن مایعی تردید داشتیم نمی‌توانیم به «لا تشرب الخمر» تمسک کنیم. امّا از نظر اصل عملی، اختلاف است. بعضی قائل به جریان برائت عقلیّه‌اند و بعضی معتقدند اصالهٔ الاشتغال حکم می‌کند که از چنین مایعی باید اجتناب کرد. ولی هر دو طرف قبول دارند که در اینجا (شبهه موضوعیه تحریمیه) به «لا تشرب الخمر» نمی‌توان تمسک کرد و به عبارت دیگر: در شبهه موضوعیه تحریمیه، اصل لفظی به عنوان مرجع مطرح نیست. پس از بیان مقدّمه فوق، به سراغ اصل بحث می‌رویم: آیا در شبهه مصداقیه مخصّص چه باید کرد؟ با توجه به این که مخصّص، گاهی متصل و گاهی منفصل است، این مسئله دارای دو صورت است:

صورت اوّل: شبهه مصداقیه در مورد مخصّص متّصل

مثل این که مولا بگوید: «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» و معنای فسق هم برای ما معلوم باشد ولی تردید داشته باشیم که آیا- مثلًا- زید، عملی که موجب فسق باشد مرتکب شده یا نه؟ در اینجا نمی‌توان به عام تمسک کرد. بیان مطلب: در بحث شبهه مفهومیه گفتیم: «در جایی که مخصّص، متصل باشد، مجموع

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۶

جمله دارای ظهور واحدی است و این گونه نیست که هریک از مستثنی و مستثنی منه دارای ظهور جداگانه‌ای باشند و استثناء- از نظر ادبیات- جانشین وصف است. «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» مانند «أکرم العلماء الموصوفین بکونهم غیر فاسقین» است و همان‌طور که جمله دوّم دارای یک ظهور است، جمله اوّل نیز دارای یک ظهور است و آن ظهور، «وجوب اکرام علمای غیر فاسق» است. جمله مشتمل بر صفت، بیش از یک ظهور ندارد. این گونه نیست که آمدن صفت، ظهور دیگری- با حفظ ظهور اوّل- برای کلام به وجود بیاورد. به‌همین‌جهت می‌گفتیم: «سعه و ضیق ادات عموم- مانند «کلّ»- تابع مدخول آنها می‌باشد. اگر مدخول «کلّ» عبارت از «عالم» باشد، بر تمامی افراد طبیعت «عالم» دلالت می‌کند و اگر مدخول آن عبارت از «عالم عادل» باشد، بر تمامی افراد طبیعت «عالم عادل» دلالت می‌کند. از همان ابتدا دایره «کلّ» محدود به افراد طبیعت «عالم عادل» است. وقتی «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» حکم وصف را دارد، پس دارای دو ظهور- یکی برای مستثنی منه و دیگری برای مستثنی- نخواهد بود. در نتیجه معنای «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» این است که مولا- دارای یک حکم- یعنی «ایجاب»- است و متعلّق آن حکم هم عبارت از «عالم غیر فاسق» است». حال از مقدّمه‌ای که در ابتدای بحث مطرح کردیم استفاده کرده می‌گوییم: همان‌طور که اگر ما در «عالم بودن زید» شک کنیم، نمی‌توانیم به جمله «أکرم کلّ عالم» تمسک کنیم و اگر عالم بودن او برای ما معلوم است ولی در «عادل بودن» او تردید داریم، نمی‌توانیم به «أکرم کلّ عالم عادلٍ» تمسک کنیم. با توجه به این که استثناء به معنای وصف است، در مورد «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» نیز همین مطلب را پیاده کرده می‌گوییم: اگر می‌دانیم که زید، عالم است ولی- به نحو شبهه مصداقیّه- تردید داریم که آیا مرتکب گناه کبیره شده یا نه؟ حق نداریم در مورد او به عام تمسک کنیم، زیرا در این حکم مولا بیش از یک ظهور وجود ندارد و آن «وجوب اکرام عالم غیر فاسق» است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۷

صورت دوّم: شبهه مصداقیّه در مورد مخصّص منفصل

اشاره

مثل این که مولا امروز بگوید: «أکرم العلماء» و روز بعد بگوید: «لا یجب إکرام الفسّاق من العلماء» و معنای فسق هم برای ما معلوم باشد ولی تردید داشته باشیم که آیا- مثلًا- زید، عملی که موجب فسق باشد مرتکب شده یا نه؟ در این صورت آیا می‌توانیم در مورد «زید» به عموم «أکرم العلماء» عمل کنیم؟ البته باید توجه داشت که در اینجا اگر در «عالم بودن زید» شک کنیم، نمی‌توانیم به «أکرم العلماء» تمسک کنیم. همین‌طور اگر در «فسق زید عالم» شک کنیم نمی‌توانیم به «لا یجب إکرام الفسّاق» عمل کنیم، چون این دو، موردِ شبهه مصداقیه خود دلیل عام است. بحث ما در این است که آیا در مورد «زید عالم مشکوک الفسق» می‌توان به عموم «أکرم العلماء» تمسک کرد و وجوب اکرام او را استفاده کرد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا تمسک به عامّ، در شبهه مصداقیه مخصّص جایز است یا نه؟ این مسئله مورد اختلاف واقع شده است.

بحث اوّل: مخصّص منفصل لفظی

اشاره

در اینجا دو نظریه وجود دارد:

نظریه اوّل (جواز تمسک به عام):

بهترین دلیـل برای جواز تمسـك به عام در ما نحن فیه، دلیلی است که مرحوم آخونـد در کفایه از جانب قائلین به جواز مطرح کرده است. مستدلّ می‌گوید: ما در اینجا با دو دلیل مواجه هستیم که هرکدام دارای ظهور مستقلّی می‌باشند: ۱- «أکرم العلماء» با توجه به این که مخصّـِص متّصلی همراه آن نیست، ظهـور در عمـوم دارد و اصالـهٔ العمـوم در آن جریـان پیـدا می‌کنـد، اصالـهٔ العموم حکم می‌کند که اکرام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۸

هر عـالمی لازم است، به گونه‌ای که اگر دلیل مخصّـِص در کار نبود، ما هیـچ‌گونه حالت تردیـد و شـبهه‌ای در ارتباط با اکرام زید عالم نداشتیم. ۲- «لاـ یجب إکرام الفسّـاق من العلمـاء» که به صورت مخصّـِص منفصل است و در مورد مفاد خودش حجّیت دارد و می‌گویـد: اکرام عالم فاسق واجب نیست. بین این دو ظهور در ارتباط با «عالم فاسق» ابتـدائاً تعارض وجود دارد. زیرا مقتضای اصالهٔ العموم این است که همه افراد علماء- حتّی عالم فاسق- اکرامشان واجب است. ولی «لا یجب اکرام الفسّاق من العلماء» وجوب اکرام عـالم فـاسق را نفی می‌کنـد. امّـا وقتی نوبت به مرحله حجّیت می‌رسـد، با توجه به این که دلیل خاص، اظهر از دلیل عام است، ما در مورد اجتماعشـان- یعنی عـالم فـاسق- دلیـل خـاصّ را بر دلیـل عـام مقـدّم می‌داریم. نتیجه این می‌شود که اکرام عالم فاسق، وجوبی ندارد. مسـتدلّ می‌گوید: تا اینجا بحثی نیست که دلیل قوی در جایی که بتواند پیاده شود، بر اصالهٔ العموم تقدّم دارد، امّا در موردی که دلیل خاصّ نتوانـد پیاده شود، حجّیت نداشـته و معارضـی در مقابل اصالهٔ العموم وجود نخواهد داشت و تمسک به اصالهٔ العموم جـایز خواهـد بود. و مـا نحن فیه از این قبیـل است. همـان‌طور که اگر در عـالم بودن کسـی شك داشـته باشـیم، نمی‌توانیم به «أکرم العلماء» و اصالهٔ العموم مراجعه کنیم. اگر در فسق یک عالم هم شك داشـته باشـیم، نمی‌توانیم به «لا یجب اکرام الفسّاق من العلماء» تمسك کنیم، یعنی دلیل مخصّـِص، نمی‌تواند در مورد «عالم مشکوك الفسق» پیاده شود. به عبارت دیگر: در اینجا حجت اقوائی در مقابـل اصالـهٔ العموم وجود نـدارد، به‌همین‌جهت مانعی از تمسك به اصالـهٔ العموم نیست. و نه تنها مانعی وجود نـدارد بلکه چاره‌ای غیر از این وجود ندارد، چون اصالهٔ العموم در اینجا به عنوان یک حجّت ثابت و بدون رقیب است.[۱۸۰]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۹

بررسـی نظریه اوّل: مرحوم آخونـد پس از نقل دلیل قائلین به جواز، آن را مورد اشـكال قرار داده و معتقد است تمسك به عام در ما نحن فیه جایز نیست. ما نیز این کلام مرحوم آخوند را قبول داریم لذا در اینجا کلام ایشان را با تقریبی بهتر بیان می‌کنیم: مقدّمه: آیا حجّیت و عـدم حجّیت یـک دلیـل به چه معنـاست؟ اگرچه مرحـوم آخونـد در کفـایه حجیت را به معنـای منجّزیت و معـذّریت معنا می‌کند[۱۸۱] ولی حجّیت معنـای روشن‌تری نیز دارد که آن معنـا با لغت و مسائل عقلایی هم موافق است. دلیلِ حجت، دلیلی اسـت که مولاـ می‌توانـد در مقابـل عبـد به آن دلیل احتجاج کنـد. اگر عبـد تارك الصـلاهٔ باشـد، خداونـد به (أقیموا الصـلاهٔ) در مقابل او احتجاج می‌کند. نزاع در این که «خبر واحد حجّت است یا نه؟» به این برگشت می‌کند که اگر مولا به واسطه یک خبر واحد ثقه- یا

عادل- حکمی را به عبـد برسانـد و عبد با آن مخالفت کند، آیا مولا می‌تواند به این خبر واحد در مقابل عبد احتجاج کند؟ و نیز آیا عبد می‌تواند در مقابل مولا به آن دلیل احتجاج کند؟ برای رسیدن به حجّیت، و این که مولا بتواند به دلیلی احتجاج کند، سه مرحله در طول یکدیگر باید تحقق داشته باشد: ۱- دلیل حجت، ظهور داشته باشد، یعنی مجمل نباشد، مثلًا اگر مولا بگوید:
«جئنی بعینٍ» و قرینه‌ای اقـامه نکنـد که مراد از عین چیست؟ کلام او مجمل شـده و نمی‌توانـد به آن احتجاج کنـد. ۲- اصالهٔ الظهور تحقق داشته باشد. اصالهٔ الظهور، غیر از نفس ظهور است که در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۰

مرحله اوّل مطرح شـد. مراد از اصالـهٔ الظهور این است که این لفظی که دارای ظاهر است، متکلّم نیز لفظ را در همین ظاهر اسـتعمال کرده است. اصالـهٔ الظهور، در ارتباط با مراد اسـتعمالی متکلّم است. مثلًا وقتی متکلّم بگویـد: «رأیت اسـداً» و به دنبال آن قرینه‌ای بر خلاف ظاهر معنای لغوی اسـد اقامه نکرد، کلمه اسـد، ظهور در معنای حیوان مفترس- که معنای حقیقی آن است- پیـدا می‌کنـد و اصالهٔ الظهور می‌گوید:
متکلّم، لفظ اسـد را در معنای ظاهر خودش- که همان معنای حقیقی است-[۱۸۲] استعمال کرده است. ۳- اکنون که ظهور لفظ و مراد اسـتعمالی را ثابت کردیم، بایـد ببینیم آیا مراد جدّی متکلّم چیست؟ در اینجا اصل دیگری، به نام اصالهٔ التطابق مطرح است که می‌گوید: بین اراده جدّی و اراده استعمالی متکلم، تطابق وجود دارد، مگر این که قرینه‌ای بر عدم تطابق وجود داشته باشد. این اصل عقلایی، اختصاصی به عموم ندارد و در موارد دیگر هم جریان پیدا می‌کند. در هر کلامی اگر این مراحل سه‌گانه وجود داشته باشد مولا و عبـد می‌تواننـد در مقابل یکـدیگر به آن کلام احتجاج کننـد. پس از روشن شـدن مقدّمه فوق به بررسـی دلیل قائلین به جواز می‌پردازیم: در محلّ بحث مـا یـک عـام وجود دارد و یک مخصِّص منفصل که مفهوم آن مشـخص است ولی از نظر انطباق مورد شک و تردید است. عام، دلیل مستقلی است و اگر تنها باشد و مخصّصی نداشته باشد، همه این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۱

مراحل سه‌گانه در آن پیاده می‌شود. امّا در اینجا که مخصِّص دارد آیا چه وضـعی پیـدا خواهد کرد؟ مرحله اوّل در مورد آن مسـلّم است و عام، ظهور در معنای خودش دارد. مرحله دوّم هم مسـلم است. اصالـهٔ العموم اقتضاء می‌کنـد که عام در همان معنای خودش اسـتعمال شده باشد. اما نسبت به مرحله سوّم با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا در مقابل عام، یک دلیل مخصّص وجود دارد و ما وقتی به سراغ آن دلیل مخصِّص می‌آییم می‌بینیم مراحل سه‌گانه در مورد آن وجود دارند و لازمه اصالهٔ التطابق بین ارادتین، این است که مراد جـدّی مولاـ به اکرام فسّاق از علمـاء تعلّق نگرفته است. حـال یـا به عـدم وجوبش تعلّق گرفته و یا به حرمت آن.[۱۸۳] و چون خـاصّ مقـدّم بر عامّ است،[۱۸۴] عـدم تعلّق اراده جـدّی مولاـ به اکرام فسـاق از علمـاء، مـانع از جریـان اصالـهٔ التطـابق در مورد عام می‌شود. همـان اصالـهٔ التطابق که می‌خواست معنای عموم را مراد جـدّی مولا قرار دهـد. وقتی دلیل خاصّ، اراده جـدّی را مشـخص کرد، ما ناچاریم در مورد عام مسأله تطابق بین دو اراده را کنار گذاشته و بگوییم: «مراد استعمالی، غیر از مراد جدّی است».
البتـه این بـدان معنـا نیست که در مـورد عـام فقـط مراد اسـتعمالی وجـود دارد و مراد جـدّی در مـورد آن مطرح نیست بلکه مـا ادعا می‌کنیم عـدم جریـان اصالـهٔ التطـابق در عـام، نسبت به مقـداری است که دلیـل خاص شامل می‌شود، یعنی نسبت به اکرام فساق از علمـاء. و در موردی که دلیـل خاص شامل نمی‌شود، مراد جـدی وجود دارد. در نتیجه تقـدم دلیل خاص، جلوی توسعه دایره اصالهٔ التطابق را در مورد عام می‌گیرد و دایره مراد جـدی مولا در ارتباط با عام را محدود می‌کند به عالم غیر فاسق. و در اینجا مراد جدی در عام، دارای عنوانی سلبی است و لزومی هم ندارد که دارای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۲

جنبه ایجابی باشد. پس در این دو دلیل- یعنی دلیل عام و دلیل خاص- دو مراد جدی مطرح است:

یکی مراد جدی در دلیل خاص است، که آن عدم وجوب اکرام فساق از علماء- یا حرمت اکرام فساق از علماء- است و یکی مراد جدی در دلیل عام است که آن وجوب اکرام عالم غیر فاسق است. اکنون به مستدل می‌گوییم: بحث ما در شبهه مصداقیه مخصّص بود. اگر عالم بودن زید برای ما محرز و معنای فسق هم معلوم باشد ولی ندانیم آیا زید مرتکب گناه کبیره شده یا نه؟ شما می‌گفتید: «به دلیل مخصّص نمی‌توان مراجعه کرد، زیرا دلیل مخصّص «عالم فاسق» را مطرح کرده و ما فاسق بودن زید عالم را احراز نکرده‌ایم». ما می‌گوییم: «به‌همین‌جهت، به دلیل عام هم نمی‌شود مراجعه کرد، زیرا دلیل عام، اگرچه دایره اراده استعمالی‌اش اقتضای عموم می‌کند ولی دایره مراد جدی‌اش مضیّق است. عالمی وجوب اکرام دارد که فاسق نباشد. و در ما نحن فیه فاسق نبودن زید عالم را احراز نکرده‌ایم. شک دارای دو طرف است و ما همان‌طور که احتمال عدم فسق می‌دهیم، احتمال فسق هم می‌دهیم. به جهت احتمال عدم فسق، نمی‌توانیم به دلیل خاص مراجعه کنیم و به جهت احتمال فسق نمی‌توانیم به دلیل عام مراجعه کنیم. بین دلیل عام و دلیل خاص- از این جهت- فرقی وجود ندارد. بلکه فرق، از ناحیه دیگر است و آن این است که در دلیل خاص، بین اراده استعمالی با اراده جدی تطابق صددرصد وجود دارد ولی در دلیل عام، اراده استعمالی مطابق با اراده جدی نیست. اراده استعمالی، به عموم، ولی اراده جدی، به عالم غیر فاسق تعلّق گرفته است. امّا این جهت نمی‌تواند در حیثیت مورد بحث ما- که مسأله حجیت است- فرقی ایجاد کند، زیرا شمول و عدم شمول اراده استعمالی نمی‌تواند محور برای حجیت باشد.

محور حجیت و عدم حجیت- در مراحل سه‌گانه- همان مرحله آخر، یعنی مراد جدی است و دو محور قبلی، همانند مقدمه برای مرحله سوم می‌باشند. و در ارتباط با اراده

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۳

جدی، همان‌طور که در ناحیه خاص، اراده جدی به عدم اکرام عالم فاسق تعلّق گرفته، در ناحیه عام هم به اکرام عالم غیر فاسق تعلّق گرفته است و در زید مشکوک الفسق، نه به دلیل خاص می‌توان مراجعه کرد، نه به دلیل عام، و ملاک عدم جواز مراجعه هم یک چیز است. اشکال: ممکن است کسی به ما بگوید: شما در شبهه مفهومیه، در مسأله دوران امر بین اقل و اکثر گفتید: «اگر معنای فسق، مردّد بین خصوص مرتکب کبیره و اعم از مرتکب کبیره و صغیره باشد، در مورد مرتکب کبیره به دلیل مخصّص مراجعه می‌کنیم، امّا در مورد مرتکب صغیره- با وجود این که در فسق و عدم فسق او شک داریم- به دلیل عام مراجعه می‌کنیم». در حالی که- طبق آنچه در ما نحن فیه گفته شد- اگر «لا تکرم الفسّاق من العلماء» بخواهد مراد جدّی «أکرم العلماء» را مقیّد به «عالم غیر فاسق» کند، در شبهه مفهومیه هم نباید به دلیل عام مراجعه کرد، زیرا اگر زید گناه صغیره مرتکب شد و ما در فسق و عدم فسق او تردید داریم، همان‌طور که به «لا تکرم الفسّاق من العلماء» نمی‌توان تمسک کرد، به «أکرم العلماء» هم نمی‌توان تمسک کرد، چون مراد جدّی «أکرم العلماء» عالم غیر فاسق است. و ما با توجه به تردیدی که در معنای فسق داریم، نمی‌توانیم زید را «عالم غیر فاسق» بنامیم. پس چه فرقی بین این دو مقام وجود دارد؟ پاسخ: در شبهه مفهومیه- چه دوران امر بین اقل و اکثر باشد و چه بین متباینین- ما در همان مرحله اوّل از مراحل سه‌گانه با مشکل مواجه بودیم، زیرا کلام دارای اجمال بود، به‌همین‌جهت عنوانی که به آن داده می‌شد، «مخصّص مجمل مردّد بین اقل و اکثر یا بین متباینین» بود. اجمال معنایش این است که اصلًا ظهوری تحقّق ندارد. ولی اجمال‌ها فرق دارند. اگر تردید بین متباینین بود کلام به تمام معنا دارای اجمال بوده و در هیچ‌کدام از طرفین ظهور نخواهد داشت و هیچ‌کدام هم ترجیح بر دیگری ندارند. امّا اگر اجمال به نحو تردید بین اقل و اکثر شد، نسبت به قدر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۴

متیقّن- یعنی اقل (مرتکب کبیره)- هم اصل ظهور و هم مراحل بعدی تحقّق دارد، امّا نسبت به اکثر- مثل مرتکب صغیره دلیل خاص- در همان مرحله ظهور با مشکل روبرو می‌شویم. نه این که یقین به عدم خروج مرتکب صغیره از تحت عام داشته باشیم، بلکه مرتکب صغیره همانند یک مخصّص جدید مطرح خواهد بود. همان‌طور که در مورد شک در عروض مخصّص جدید، به

اصالـهٔ العموم مراجعه می کنیم، در اینجـا هم وقتی دلیـل خـاص فقـط قـدر متیقّن را در بر گرفت، مثل این است که دلیل خاص گفته باشد: «لا تکرم العالم الذی یرتکب الکبیرهٔ»، چون نسبت به این مقدار، ظهورش محفوظ است. امّا نسبت به عالم مرتکب صغیره، در اصل تخصیص تردیـد داریم و در مورد شک در عروض تخصیص زایـد، بایـد به اصالـهٔ العموم مراجعه کرد. امّا در ما نحن فیه، که شبهه مصـداقیه است، دخول و خروج زیـد، نه مسـتلزم قلّت تخصـیص است نه مسـتلزم کثرت آن. لـذا نه می توانیم به دلیل مخصّص مراجعه کنیم نه به دلیل عام. پس نباید شبهه مصداقیه را با شبهه مفهومیه مخلوط کرد.

نظریه دوّم (عدم جواز تمسک به عام):

اشاره

برای تقریب نظریه عدم جواز تمسک به عام سه راه مطرح شده است:

راه اوّل: همان راهی است که مرحوم آخوند– در پاسخ به نظریه قائلین به جواز– مطرح کردند

و مورد قبول ما نیز قرار گرفت.

راه دوّم: مرحوم محقّق عراقی

در کتـاب مقالاـت الاـصول راه دیگری را برای عـدم جواز تمسک به عام مطرح کردهانـد. ایشان میفرماینـد: حجّیت کلام مولا، در ارتباط با دلالت تصدیقیّه کلام مولاست. دلالت تصدیقیّه، همان چیزی است که برطبق مفاد الفاظ صادره از مولا میتوانیم به گردن مولاـ گذاشـته و بگوییم: «مولاـ چنین چیزی را اراده کرده است». و دلاـلت تصـدیقیّه برای کلاـم مولاـ در جایی است که مولا از این کلام خودش قصد داشته باشد که مراد جدّی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۵

خود را بیـان کنـد و مقصود خود را به مخاطب تفهیم کنـد. و الّا اگر مولایی در مقام هزل باشـد– نه در مقام تفهیم مراد– برای کلام چنین مولایی دلالت تصدیقیّه وجود ندارد و حجّیت– که در رابطه با دلالت تصدیقیّه است– برای کلام مولا تحقّق پیدا نمی کند. در نـتیجه حجّیت، متوقـف بر این است که مولاـ در مقـام این باشـد که مراد خود را منتقـل کرده و در اختیـار مخـاطب بگـذارد. مرحوم عراقی سپس میفرماید: مولا در صورتی میتواند مراد خود را تفهیم کند که آن را تصور کرده باشد. بنابراین ریشه و اساس حجّیت کلام مولا، این است که مفاد و مـدلول کلام خودش را تصور کرده باشد. مرحوم عراقی سـپس نتیجهگیری کرده میفرماید: مولایی که در عـالم بـودن زیـد تردیـد دارد، چگـونه میتـوانیم بگـوییم: «وجوب اکرام زیـد را تصور کرده است»؟ وقـتی مرحله اوّل– یعنی تصور– بـا مشـکل روبرو بود، نوبت به آخرین مرحله– که عبـارت از حجّیت است و بـا چنـد واسـطه به تصور ارتباط پیـدا می کنـد– نمیرسد.[۱۸۵] بررسی کلام مرحوم عراقی: ما اگرچه در اصل مدّعا با مرحوم عراقی موافق هستیم و در ما نحن فیه تمسک به عام را جایز نمیدانیم ولی دلیلی که ایشان مطرح کردهانـد قبول نـداریم و به نظر ما دلیل ایشان دارای چنـد اشـکال است و نمیتواند چنین مـدّعایی را ثابت کنـد. اشـکال اوّل: احکام کلّیهای که از جانب مولا صادر میشود، همان احکام کلّی است که عقل آنها را ادراک می کنـد. در احکام عقلی، وقتی عقلْ کبرایی را درک کرد، لازم نیست صـغرای آن برایش مشـخص باشـد. عقل به طور کلّی درک می کند که اکرام همسایگان مولا– که دشمن او میباشند– واجب نیست، امّا این که کدام همسایه، دشمن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۶

مولا- و کدام یک دشمن مولا نیست؟ این دیگر در مسأله ادراک کبرای کلّی توسط عقل، نقشی ندارد. شبیه این مطلب در احکام کلّیه‌ای که از جانب مولا صادر می‌شود، جریان دارد. مولا اگر تشخیص داد که «اکرام هر عالمی دارای مصلحت است»، دیگر لازم نیست صغریات این کبری هم برای او مشخص باشد، حتی اگر حکم به صورت عام استغراقی باشد که هر فردی دارای یک حکم مستقل باشد. این که آیا زید، عالم است یا نه؟ ربطی به مولا ندارد. ممکن است مولا زید را عالم بداند یا شک در عالم بودن زید داشته باشد. بلکه حتی ممکن است مولا عقیده داشته باشد که زید، عالم نیست ولی وقتی دستور «أکرم کلّ عالم» را به طور کلّی صادر کرد، عبد باید آن را اجرا کند و تشخیص صغری برعهده عبد است. اگر عبد، یقین به عالم بودن زید دارد، اکرام او واجب خواهد بود. مثال روشن‌تر: اگر مولا به عبد بگوید: «چنانچه دیدی فرزند من در حال غرق شدن است، باید او را نجات دهی». و پسر بچّه‌ای در حال غرق شدن باشد که مولا خیال می‌کند این پسرِ همسایه است ولی عبد یقین دارد که او فرزند مولاست. در اینجا بر عبد لازم است او را نجات دهد و نمی‌تواند اعتقاد مولا را به عنوان عذری برای سرپیچی از این دستور مطرح کند. حتی در مسأله تقلید هم تشخیص موضوعات با مقلّد است و نظر مرجع تقلید در تشخیص موضوع، حجّیتی برای مقلّد ندارد. مجتهد می‌گوید: «الخمر حرام» و مقلّد هم یقین دارد که «این مایع خمر است» در این صورت، حکم حرمت را پیاده می‌کند، هرچند مجتهد بگوید: «این مایع خمر نیست». و نیز اگر مجتهد عقیده به خمر بودن مایعی داشته باشد ولی مقلّد در خمر بودن آن تردید داشته باشد، مقلّد می‌تواند آن را مرتکب شود. پس این بیان مرحوم عراقی حتی در عام استغراقی- که هر فردی دارای حکم مستقلی است- لازمه‌اش این نیست که مولا تصوری در ارتباط با صغریات داشته باشد. آنچه به مولا مربوط است، صادر کردن «أکرم کلّ عالم» و بردن حکم روی همه افراد طبیعت عالم است. پس این چه بیانی است که «اگر مولا در عالم بودن زید تردید کند، تصوری در

مورد آن ندارد و کلام مولا در ارتباط با آن فرد نمی‌تواند حجیت داشته باشد»؟ در نتیجه در جایی که مولا حکم را به نحو عموم مطرح می‌کند، لازم نیست که یکایک مصادیق را در نظر بگیرد. عامّ اگرچه ناظر به افراد طبیعت است- بر خلاف مطلق که هیچ‌گونه نظارتی به افراد ندارد- ولی نظارت آن به صورت تفصیلی نیست. این گونه نیست که «أکرم کلّ عالمٍ»- در جایی که مثلًا ده عالم داریم- به معنای «أکرم زیداً و عمراً و بکراً و خالداً ... تا نفر دهم» باشد. این دو با هم فرق دارند. در «أکرم زیداً» همه خصوصیات ملاحظه شده است، لذا اگر مولا بخواهد «أکرم زیداً» را بگوید، باید اکرام زید را با همه خصوصیاتی که در زید وجود دارد تصور کند، امّا در «أکرم کلّ عالمٍ» اگرچه مصادیق آن- مثلًا- بیش از ده نفر هم نباشند، اوّلًا: لازم نیست مولا تعداد مصادیق را بداند و ثانیاً: لازم نیست بداند چه کسی عالم است و چه کسی عالم نیست. در جایی که مولا حکم را به نحو عموم مطرح می‌کند، یک مصلحت کلّیه در ارتباط با عموم تشخیص داده و بر اساس همان مصلحت کلّیه حکم را صادر می‌کند. امّا این که چه کسی عالم است و چه کسی عالم نیست؟ و آیا مصادیق این کبری چند نفرند؟ هیچ‌گونه نقشی در حکم ندارد. در نتیجه اگر مولا در عالم بودن زید تردید داشت، لازم نیست زید- بما هو زید- مورد تصور واقع شود، آنچه مورد تصور است «وجوب اکرام کلّ عالم» است و این تصور هم تحقق دارد، خواه زید عالم باشد یا نباشد و یا عالم بودن او مورد تردید باشد. اشکال دوّم: مرحوم عراقی از محلّ بحث خارج شده‌اند، زیرا بحث ما در تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص است، در حالی که ایشان با مطرح کردن مثال «شک در عالم بودن زید»، شبهه مصداقیه خود عام را مطرح کرده‌اند و در شبهه مصداقیّه خود عام، ما هم قائل به عدم جواز تمسک شدیم. همان‌طور که کسی نمی‌گوید: «در شبهه مصداقیّه مخصّص، باید به خود دلیل مخصّص مراجعه کرد». اشکال سوّم: مراد از «شبهه مصداقیّه مخصّص» این است که در مصداقیت یک مورد برای مخصّص، تردید داشته باشیم. این تردید، مربوط به مولا نیست. فرض این

است که همه مصادیق عـام در نظر مولاـ روشن است. بحث در جایی است که مکلّف در مصـداقیت یک فرد برای مخصّـِص تردید داشـته باشـد. می‌خواهیم ببینیم آیا چنین مکلّفی می‌تواند نسبت به این فرد، به عام تمسک کند. بنابراین به میان آوردن شک مولا و مطرح کردن دلالـت تصـدیقیّه و منـاقشه در آن، هیـچ ربطی به مـا نحن فیه نـدارد. در مفهوم فسق، تردیـدی وجود نـدارد تا برطرف کردن آن، وظیفه مولاـ باشـد. بلکه تردیـد در این است که نمی‌دانیم آیا زیـد- در خارج- مرتکب معصـیت کبیره شـده یا نه؟ و این تردید، ربطی به مولا ندارد.

راه سوّم: مرحوم محقّق نائینی

، می‌فرماید: همه مخصّص‌های منفصل، به مخصّص متّصل برگشت می‌کنند و همان‌طور که در مخصّص متّصل، تمسک به عام جایز نیست، در مخصّـِص منفصـل هم تمسـک به عـام جـایز نیست. مرحوم نـائینی این مطلب را بـا توجه به دو نکته مطرح کرده‌انـد: نکته اوّل:[۱۸۶] مرحـوم آخونـد بـا وجود این که در بحث مجـاز، نظریه مشـهور را پـذیرفته و مجـاز را اسـتعمال لفـظ در غیر مـا وضع له می‌دانسـتند ولی در بحث «آیا تخصـیص عام مسـتلزم مجازیت است یا نه؟» عقیده داشـتند که تخصـیص عام مستلزم مجازیت نیست، یعنی بـا وجود این که مراد مولاـ «اکرام علمـای غیر فاسق» است ولی امروز که «أكرم العلماء» را بـدون تخصـیص ذکر می‌کنـد، لفظ «العلماء» در معنای مجازی اسـتعمال نشده بلکه در همان معنای عام خودش استعمال شده است. مرحوم آخوند برای تبیین کلام خود می‌فرمود: مـا دو نوع اراده داریم: ۱- اراده اسـتعمالی، که دایره‌اش همه افراد عـام را می‌گیرد. ۲- اراده جدّی، که منحصـر به علمای غیر فاسق است. و مسأله حقیقت و مجاز، در ارتباط با اراده استعمالی است نه در رابطه با اراده جدّی.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۹

مرحوم نائینی در آنجا این کلام مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده و فرمودند:

مـا فرقی بین اراده جدّی و اراده اسـتعمالی نمی‌بینیم. آیا مراد از «أكرم العلماء»- که امروز مطرح شـده- اکرام همه علماست یا اکرام علمای غیر فاسق؟ اگر مقصودش اکرام همه علماست، پس چرا می‌گویید: دایره اراده جدّی ضیق است و اراده استعمالی غیر از اراده جـدّی است؟ و اگر مقصودش اکرام علمای غیر فاسق است، پس بایـد بپذیریـد که عام در غیر معنای حقیقی خودش اسـتعمال شـده است. سپس مرحوم نائینی راه دیگری برای این مطرح کرده‌اند که تخصیص عام مستلزم مجازیت نباشد. نکته دوّم: در فرق بین نسخ و تخصـیص گفته شـده است که حکم منسوخ، تـا زمان ورود ناسـخ ثابت بوده و از وقتی که ناسـخ می‌آیـد، منقطع می‌شود ولی در مورد تخصـیص، این گونه نیست. مولاـیی که دیروز «أكرم العلمـاء» را مطرح کرده و امروز «لاـ تكرم الفسّاق من العلماء» را به عنوان مخصّـِص آن مطرح می‌کند، معنایش این نیست که اکرام همه علماء تا امروز واجب بوده و از امروز که دلیل مخصّص آمده، عده‌ای خـارج می‌شونـد، بلکه آمـدن دلیل مخصّـِص کاشف از این است که مولا از همان اوّل نظرش این بوده که علمای غیر فاسق از دایره حکم خارجند. مرحوم نائینی سپس نتیجه می‌گیرد: آمدن دلیل مخصّص منفصل- همانند مخصّص متصل- کشف می‌کند که معنای «أكرم العلمـاء» از همـان مـوقعی که صـادر شـده، این بوده که «علمـای غیر فـاسق را اکرام کن»، و همـان‌طور که در شـبهه مصـداقیّه مخصّـِص متّصل نمی‌توانستیم به عام تمسک کنیم، در شبهه مصداقیّه مخصّص منفصل هم نمی‌توانیم به عام تمسک کنیم. تنها فرقی کـه بیـن مخصّـِص متصـل و مخصّـِص منفصـل وجـود دارد، همـان اتصـال و انفصـال اسـت و الّـا در اراده و مراد مولاـ فرقی وجـود ندارد.[۱۸۷]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۰

بررسـی کلام مرحوم نائینی: ما اگرچه اصل ادعای مرحوم نائینی را قبول داریم و تمسک به عام در شـبهه مصداقیه مخصّـِص منفصل را جـایز نمی‌دانیم ولی راهی را که ایشان مطرح کرده‌انـد نمی‌پـذیریم، زیرا ما اصل مبنای ایشان را قبول نـداریم. در مورد مخصّـِص

منفصل، دو دلیل مستقل مطرح است که هرکدام دارای ظهوری مستقل می‌باشند. و بین اراده جدّی و اراده استعمالی تفکیک وجود دارد. و ما در بحث «آیا تخصیص عام مستلزم مجازیت است یا نه؟» این مبنای مرحوم نائینی را به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار دادیم.

بحث دوّم: مخصّص منفصل لبّی

اشاره

مراد از مخصّص لبّی، مخصّصی است که دارای لفظ نیست، مثل مخصّصی که عقل ثبوت آن را درک کند. البته مراد این نیست که عقل «صدور چنین مخصّص از ناحیه مولا» را درک کند، بلکه مراد این است که عقل- به عنوان یکی از ادلّه احکام- درک کند که این عام بایـد محدود باشد و مخصّصـی- که عقل آن را درک کرده- برای آن وجود دارد. در میان ادلّه اربعه، کتاب و سنّت، دلیل لفظی و اجماع و عقل، دلیل لبّی هستند.

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند که در مخصّص منفصل لفظی قائل به عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه بود، در مورد مخصّص لبّی مطلب دیگری را بیان می‌کنـد. ایشان می‌فرماید: مخصّص لبّی بر دو قسم است: ۱- گاهی از اوقات، مخصّص لبّی آن‌قدر روشن است که همانند قرینه متصل به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۱

کلام است. و گویا مولا به وضوح آن اتکاء کرده است. به‌همین‌جهت نیازی ندیده که آن را به صورت استثناء و امثال آن خارج کند. ۲- گاهی از اوقات مخصّص لبّی به گونه‌ای است که در عین این که عقل آن را درک می‌کند و در ادراک خودش هیچ‌گونه تردیدی ندارد ولی مانند قرینه متصل به کلام نیست و گویا نیاز است که عبد مقداری فکر و تأمّل کند تا به وجود آن مخصّص پی ببرد. مرحوم آخوند می‌فرمایـد: بین این دو قسم از مخصّصات لبّی، فرق وجود دارد. قسم اوّل، هماننـد مخصّص متّصل است، زیرا اگر ما فرض کردیم که مولا به این ادراک عقل تکیه کرده و به جهت شدّت وضوحش نیازی به استثناء و امثال آن ندیده است، پس گویا مولا در کلام خودش- به صورت مخصّص متصل- به آن تصریح کرده است و در شبهه مصداقیه مخصّص متصل، تمسک به عام جایز نبود زیرا کلام دارای دو ظهور نبود تا یکی را بر دیگری مقدّم بداریم بلکه کلام دارای یک ظهور بود، پس در اینجا هم تمسک به عام جایز نخواهد بود. امّا قسم دوّم از مخصّص لبّی این گونه نیست. در اینجا اگرچه عقل آن را درک کرده ولی وضوحش به گونه‌ای نیست که مولا به آن اتکاء کرده و خودش را بی‌نیاز از ذکر آن بدانـد. مثلًا اگر مولا بگویـد: «أکرم کلّ جیرانی»، یعنی همه همسایگان مرا اکرام کن، در اینجا عبد با اوّلین برخورد با این دستور مولا، چیزی به عنوان مخصّص در ذهنش نمی‌آید بلکه پس از تأمّل و دقّت فکرش به اینجا منتهی می‌شود که بعضی از همسایگان مولا، دشمن او هستند و اراده جدّی مولا به اکرام دشمنش تعلّق نگرفته است. مرحوم آخوند در مورد این قسم- که شبیه مخصّص منفصل است- می‌گوید: این عبد اگر در مورد یکی از همسایگان مولا تردید کند که آیا دشمن مولا هست یا نه؟

می‌توانـد به «أکرم کلّ جیرانی» تمسک کنـد. بلکه چاره‌ای جز تمسک نـدارد. ولی آیا چرا در چنین موردی تمسک به عام لازم است؟ مرحوم آخوند خصوصیت این مورد را به دو بیان مطرح کرده است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۲

بیان اوّل: ایشان در ابتدای کلامشان می‌فرمایند: در اینجا تنها دستوری که از ناحیه مولا صادر شده، دستور «أکرم کلّ جیرانی» است و عبد تردیدی ندارد که عنوان «جار» بر زید منطبق است ولی در دشمن بودن یا دشمن نبودن او تردید دارد، در اینجا اگر عبد زید را اکرام نکند در مقابل حجت صادر شده از ناحیه مولا- که به نحو عموم بر وجوب اکرام همه همسایگان دلالت می کند- عذری نخواهد داشت. در مورد مخصّص منفصل لفظی گویا عبد در مقابل مولا می‌ایستاد و می گفت: «از ناحیه شما دو دستور صادر شده، یکی «أکرم کلّ عالم» و دیگری «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و من در مقابل دو حجّت قرار گرفته‌ام لذا در مورد شخصی که عالم بودنش محرز است ولی فسق او مورد تردید است، نه می‌توانم به دلیل دوّم تمسک کنم و نه به دلیل اوّل» ولی در اینجا تنها یک دلیل «أکرم کلّ جیرانی» از ناحیه مولا صادر شده و به مجرّد شک در عداوت زید- که همسایه مولاست- عبد نمی‌تواند از تکلیف عام شانه خالی کند. بله، اگر قطع پیدا کند که زید دشمن مولاست، چنین قطعی برای او حجت است و اگر مولا به او بگوید: «چرا اکرام زید را ترک کردی؟» در مقابل مولا ایستاده و می گوید: «من قطع داشتم که زید دشمن توست و قطع داشتم که اراده جدّی تو به اکرام دشمن تعلّق نگرفته است».[۱۸۸] بررسی کلام مرحوم آخوند: به نظر ما این بیان مرحوم آخوند دارای اشکال است و با توجه به دو مطلب زیر، معلوم می‌شود که فرقی بین مخصّص لفظی و مخصّص لبّی وجود ندارد: ۱- حجّت در ارتباط با مولا، اختصاص به حجت لفظی ندارد و حجت عقلی هم مربوط به مولاست. لذا در جایی که عبد قطع به عداوت زید- که همسایه مولاست- نسبت به مولا دارد، اگر عبد او را اکرام نکند و مولا او را مؤاخذه کند، در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۳

مقابل مولا ایستاده و می گوید: «من قطع داشتم به این که زید دشمن توست و قطع داشتم که اراده جدّی تو به وجوب اکرام دشمنت تعلّق نگرفته است». پس در اینجا هم حجّتی- غیر از «أکرم کلّ جیرانی»- وجود دارد. ۲- در اینجا که عقل ادراک می کند که «اکرام دشمن مولا واجب نیست»، ادراکش به صورت یک ضابطه کلّی و کبرای کلّی است. عقل همیشه احکام کلّی را درک می کند.

و چه‌بسا این کبریاتی که عقل درک می کند، در حال ادراک- و حتّی بعد از ادراک- یک صغری هم برای آن از نظر عقل مشخص و معیّن نباشد. وقتی امروز مولا می گوید:

«أکرم کلّ جیرانی» فردا عبد به عقل خود مراجعه کرده و از او سؤال کرد و عقل در پاسخ گفت: «مولا، اکرام دشمنانش را اراده نکرده است»، چه‌بسا در حالی که این مسئله را ادراک کرد، حتی یکی از همسایگان مولا را به عنوان دشمن نمی‌شناسد بلکه پس از آن تحقیق می کند که چه کسی دشمن مولاست و چه کسی دشمن مولا نیست. اکنون به مرحوم آخوند می گوییم: مولا که امروز دستور «اکرم کلّ جیرانی» را صادر کرده است، چه فرق می کند که فردا خودش با دلیل لفظی بگوید: «لا یجب اکرام العدوّ من جیرانی» یا این که عبد از طریق عقل این مسئله را کشف کند؟ ما بر اساس ضوابط، فرقی بین این دو نمی‌بینیم لذا همان‌طور که در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل لفظی، تمسک به عام را جایز نمی‌دانیم، در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل لبّی هم، تمسک به عام را جایز نمی‌دانیم. بیان دوّم مرحوم آخوند: ایشان در آخر کلامشان تقریب دیگری مطرح کرده می‌فرمایند: مسائلی چون اصالهٔ الظهور، اصالهٔ العموم، اصالهٔ الحقیقه و امثال این‌ها که مربوط به باب الفاظند، مسائلی عقلایی هستند و ما در این‌ها تابع عقلاء هستیم و ما وقتی به عقلاء مراجعه می کنیم، می‌بینیم عقلاء بین مخصّص منفصل لفظی و مخصّص منفصل لبّی فرق می گذارند. در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل لفظی،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۴

تمسک به عموم نمی کنند ولی در این نوع از مخصّصات لبّی به عموم تمسک می کنند.

و ما لازم نیست علّت فرق آن را از عقلاء سؤال می کنیم، بلکه همین مقدار که ببینیم عقلاء در کجا تمسک می کنند و در کجا

تمسک نمی‌کننـد برای ما کافی است.[۱۸۹] به نظر مـا این بیان مرحوم آخونـد نیز دارای اشکال است، زیرا این مطلب که «در مورد مسائـل عقلائـیه لازم نیست علّت آن را سؤال کنیم» در صورتی در ما نحن فیه مطرح است که ما وجود یک چنین فرقی را بین عقلاء احراز کرده باشیم. ولی بحث در اصل احراز است. از کجا چنین فرقی احراز شده است؟ مسائل عقلایی نیاز به احراز دارد و ما همین مقدار که شک داشته باشیم آیا عقلاء چنین فرقی را قائل هستند یا نه؟
نمی‌توانیم چنین فرقی را بپـذیریم. بلکه بایـد روی ضوابـط مسـئله را بررسـی کنیم و وقـتی به سـراغ ضوابـط می‌آییم همـان بیـان اوّل مرحوم آخونـد مطرح خواهـد شـد که مـا جواب آن را دادیم. در نتیجه تفصـیل مرحوم آخونـد قابل قبول نیست و به نظر ما- در این جهت مورد بحث- فرقی بین مخصّص لفظی و مخصّص لبّی وجود ندارد و در هیچ‌یک از آنها نمی‌توان به عام تمسک کرد.

نظریه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی نیز- همانند مرحوم آخوند- اگرچه در مخصّص منفصل لفظی قائل به عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه بود، ولی در مورد مخصّـِص لـبّی مطلب دیگری را بیـان می‌کنـد. ایشـان نیز- هماننـد مرحوم آخونـد- در مخصّـِص لبّی قائـل به تفصـیل شده‌اند ولی تفصـیلی غیر از تفصـیل مرحوم آخوند ارائه کرده‌اند: ایشان می‌فرماید: دلیل لبّی وقتی در مقابل عام قرار می‌گیرد، به دو صورت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۵

می‌تواند باشد: صورت اوّل: دلیل لبّی، راه مخصّـِص لفظی منفصل را طی کند، که این راه دارای دو خصوصـیت است: ۱- مخصّص لفظی منفصـل، خودش را هماننـد یک قیـد و وصف، به موضوع عام می‌چسباند. موضوع تا الآن عمومیت داشت و هنگامی که مولا «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را گفت، دایره عام محدود شد و به معنای «علمای غیر فاسق» شد. ۲- همان‌طور که تشخیص عنوان عام به عهده عبد است- عبد باید تشخیص دهد که زید، عالم است یا نه؟- تشخیص مخصّص لفظی منفصل هم به عهده عبد است. عبد باید بفهمد که آیا زیدِ عالم، فاسق شده است یا نه؟[۱۹۰] مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: این قسم از مخصّص لبّی، همانند مخصّص لفظی منفصل خواهد بود. و چون تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص لفظی منفصل جایز نیست- زیرا مخصّص لفظی منفصل، به مخصّص لفظی متّصل برگشت می‌کند- تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص لبّی هم جایز نیست. مرحوم نائینی سپس مثالی مطرح کرده می‌فرمایـد: در روایـات مـا وارد شـده «انظروا إلی من کـان قـد روی أحادیثنـا و نظر فی حلالنـا و حرامنا»،[۱۹۱] یعنی از علمـایی پیروی کنیـد که عـارف به احادیث و ناظر در حلال و حرامنـد، یعنی در مورد حلال و حرام، اهل نظر و اجتهادنـد. این یک دلیـل لفظی است. اگر مـا بودیم و این دلیـل لفظی، و در مقابـل آن چیز دیگری نـداشتیم، می‌گفتیم: «مرجع تقلیـد فقط بایـد مجتهد باشد، و عدالت نقشی در جواز تقلید ندارد»، چون در این روایت، هیچ صحبتی از عدالت به میان نیامده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۶

ولی در مقابل این دلیل لفظی عام، اجماع قائم شـده بر این که عـدالت هم در مرجع تقلیـد معتبر است. اجماع، دلیل لبّی است ولی از همیـن قسـمی اسـت که مـا حکم مخصّـِص لفظی متصـل را در مـورد آن پیـاده می‌کنیم، زیرا این اجمـاع دو خصوصـیت مـذکور را داراست: اوّلًا: عدالت را دنبال «نظر فی حلالنا و حرامنا» مطرح می‌کند. گویا می‌گوید:
«انظروا إلی من کـان قـد روی احادیثنـا و نظر فی حلالنا و حرامنا و کان عادلًا». ثانیاً: تشـخیص عـدالت مجتهـد به عهـده خود مکلّف است. و چون ما مخصّص منفصل را همانند مخصّص متصل دانستیم، نتیجه این می‌شود که اگر در عدالت یک مجتهد- به نحو شبهه مصـداقیه- تردیـد داشـتیم نمی‌تـوانیم بـه عـام تمسـک کنیم. صـورت دوّم: جـایی است که دلیـل لـبّی، راه مخصّـِص منفصـل را طی

نمی‌کند. یعنی دلیل لبّی، مخصّص را به عنوان قیدی به موضوع عام نمی‌چسباند و تشخیص آن‌هم ربطی به عبد ندارد، زیرا تشخیص آن، مربوط به عنوان نیست تا عبد بتواند آن را تشخیص دهد بلکه مخصّص، در ارتباط با ملاک حکم است و پیداست که تشخیص ملاک، در ارتباط با مولاست و ربطی به عبـد نـدارد. ایشان می‌فرماید: در شبهه مصداقیه چنین مخصّص لبّی، تمسک به عام مانعی ندارد. مثال: از جمله «لعن اللّهُ بنی أُمیّة قاطبة»،[۱۹۲] مسأله «جواز لعن بنی امیه» به نحو عموم استفاده می‌شود. کلمه «قاطبة» از الفاظی است که- به حسب لغت- بر عموم دلالت می‌کند. حال فرض می‌کنیم دلیل لفظی دیگری که دلالت بر خروج عنوان خاصی داشته باشـد، نـداریم. ولی وقتی عقل مسئله را بررسی می‌کند، می‌گوید: در میان بنی امیه اگر افرادی پیدا شوند که واقعاً مؤمن باشـند، از این عموم خارج خواهند بود،

چون ایمان با ملاک جواز لعن سازگار نیست. حال وقتی به سراغ مصادیق بنی امیّه می‌آییم، با سه دسته مواجه می‌شویم: ۱- افرادی که اتصاف به ایمان ندارنـد و اکثریت بنی امیه را تشکیل می‌دهند. این افراد داخل در عامند. ۲- افرادی که اتصاف به ایمان دارند، هرچند ممکن است افراد نادری باشند.

این افراد از دایره لعن خارجنـد، زیرا عقل می‌گویـد: ایمان با ملاک جواز لعن نمی‌سازد.[۱۹۳] ۳- افرادی که در ایمان و عدم ایمان آنهـا شـک داریم. مرحوم نائینی می‌فرمایـد: در چنین جایی تمسک به عام جایز است، زیرا فرض این است که این قسم از مخصّص لبّی، از طرفی تقییـدی در نـاحیه موضوع عـام ایجـاد نمی‌کنـد و از طرفی در ارتبـاط بـا ملاک حکم بوده- نه در رابطه با عنوان دلیل لفظی- و تشـخیص آن برعهـده خود مولاست. و چون آنچه از ناحیه مولا صادر شده «لعن اللّه بنی أُمیّة قاطبة» است و نسبت به افراد مشکوک الایمان سخنی به میان نیامـده است، می‌گوییم: «شاید مولا می‌دانسته که این افراد، غیر مؤمنند، به‌همین‌جهت مسئله را به صورت عـام مطرح کرده است». در نـتیجه در صورت شـک در ایمـان، به عموم «لعن اللّه بنی أُمیّة قاطبـة» تمسـک می‌کنیم و از راه تمسک به عموم، شک در ایمان را برطرف کرده و می‌گوییم: شـمول «لعن اللّه بنی أُمیّة قاطبـة» نسبت به این افراد، کاشف از عـدم ایمان آنان است. پس در این قسم از مخصّص لبّی تمسک به عموم جایز است.[۱۹۴]

بررسـی کلام مرحوم نـائینی: برای بررسـی کلام مرحوم نـائینی، ابتـدا بایـد- به عنوان مقـدّمه قـدری دربـاره محلّ نزاع بحث کنیم: مخصّص بر دو قسم است: افرادی و عنـوانی. ۱- مخصّص افرادی: مخصّصـی است که روی فرد- با خصوصـیات فردیّه- تکیه کرده است، مثـل این که در مقابـل «أکرم العلماء» یک دلیل بگویـد: «لا تکرم زیـداً العالم»، دلیل دوّم بگویـد: «لا تکرم عمراً العالم»، دلیل سوّم بگویـد: «لا تکرم بکراً العـالم». در اینجـا عناوینی که در مخصّص ما اخـذ شـده، مربوط به افراد و خصوصـیات فردیّه است. در مخصّص افرادی اگر ما در موردی شک کنیم که آیا فرد دیگری- غیر از این افرادی که با دلیل لفظی خارج شده‌انـد- از تحت عام خارج شـده یا نه؟ بایـد به اصالـة العموم مراجعه کنیم، همان‌طور که در مورد شک در اصل تخصـیص بایـد به اصالـة العموم مراجعه کرد. ۲- مخصّص عنوانی: یعنی مخصّصـی که روی یک عنوان تکیه کرده است، هرچنـد با الفاظ عموم مطرح باشد،[۱۹۵] مثل «لا تکرم الفسّاق من العلماء» که بر عنوان «الفسّاق من العلماء» و مصادیق آن تکیه کرده است. مخصّص عنوانی هم گاهی می‌توانـد به صورت تعلیل باشـد، مثل این که مولا بگویـد: «لا تکرم زیـداً العالم لأنّه فاسق»، در اینجا هرچنـد زیـد را اخراج کرده ولی با توجه به این که تعلیـل، موجب تعمیم حکم است، حکم را روی عنوان «فـاسق» می‌برد، همـان‌طور که در «لا تشـرب الخمر لأنّه مسـکر» حکم روی عنوان «مسـکر» رفته است. آنچه مورد بحث ماست همین مخصّص‌های عنوانی است. در این گونه مخصّص‌ها دو خصوصـیت نقش دارد: یکی این که عنوان مطرح است نه مشخصات

فردیّه، دیگر این که واقعیتِ عنوان مطرح است نه علم به عنوان. وقتی مولا می گوید:

«لا تکرم الفسّاق من العلماء»، یعنی «فسّاق واقعی»، نه کسـی را که علم به فسق او داری. علم عبد به این که زید فاسق است، نقشی در مخصّص نـدارد. بحث در این است که اگر در بعضـی از افراد یک مخصّص عنوانی تردید داشته باشیم و ندانیم که آیا عنوان این مخصّص بر آنها صادق است یا نه؟ آیا می‌توانیم به عام تمسک کنیم؟ اکنون که محل نزاع مشخص شد، به مرحوم نائینی می گوییم: به نظر ما بین این دو مثالی که برای دو نوعِ مخصّص لبّی مطرح کردید، فرقی وجود نـدارد. مثال اول این بود که دلیل لفظی فقط اجتهاد را به عنوان شرط برای مرجع تقلیـد مطرح کرده ولی اجمـاع بر اعتبـار عـدالت قـائم شـده است و این اجماع، عـدالت را قید موضوع قرار می‌دهد.

این حرف مورد قبول است. اما در مثال دوّم که «لعن الله بنی اُمیّة قاطبة» را مطرح کرده و مخصّص لبّی شما از طریق عقل مطرح بود، ما وقتی به عقل مراجعه می کنیم می‌بینیم عقل روی عنوان تکیه می کند نه روی شخص. عقل در پاسخ این سؤال که «آیا مؤمن، مناسبت با جواز لعن دارد یا نه؟» مسئله را به صورت کلّی و به عنوان یکی از ادراکات کلیّه عقل مطرح می کند و می گوید: «مؤمن، مناسبت با جواز لعن نـدارد». نه این که مسئله را به صورت جزئی و فرد خاصّ مطرح کند. وقتی مخصّص، عنوانی شد، دیگر فرقی بین علم و جهل وجود نخواهد داشت.

عقل می گوید: «مؤمن واقعی، مناسبت با جواز لعن ندارد، خواه این عنوان در مورد فردی برای شما مشخّص باشد یا مشکوک باشد». بنابراین فرقی بین این دو مثال وجود ندارد، جز این که در مثال اوّل، مخصّص لبّی‌اش عبارت از اجماع و در مثال دوّم عبارت از عقل است. آیا مرحوم نائینی می‌خواهد بین اجماع و عقل تفصیل قائل شود؟ نه کلام ایشان اشاره‌ای به تفصیل دارد و نه واقعیّت مسئله چنین چیزی را اقتضاء می کند. پس وقتی اجماع و عقل- در جهت مورد بحث ما- فرقی نداشتند، همان‌طور که آنجا عنوان «عدالت» به صورت قیدیّت مطرح است، اینجا هم عنوان «عدم ایمان» به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۰

صورت قیدیّت مطرح است. و در هیچ‌کدام از این دو قسم، تمسّک به عام جایز نخواهد بود. نتیجه بحث در مورد شبهه مصداقیّه مخصّص از آنچه گفته شد معلوم گردید که در هیچ‌یک از موارد شبهه مصداقیّه مخصّص، تمسّک به عام جایز نیست، خواه مخصّص متصل باشد یا منفصل و خواه مخصّص لفظی باشد یا لبّی. و هیچ‌گونه تفصیلی در مخصّصات لبّی وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۱

تنبیهات شبهه مصداقیّه مخصّص

اشاره

در این بحث تنبیهاتی مطرح است که به ذکر آنها می‌پردازیم:

تنبیه اوّل: شبهه مصداقیّه در مورد عموم و خصوص من وجه

اشاره

بحثی که گـذشت در مورد عموم و خصوص بود، یعنی دلیـل مخصّـِص مـا- چه متّصـل و چه منفصـل- اخصّ از دلیل عام بود و در حقیقت، نسبت عمـوم و خصـوص مطلق برقرار بود. اکنون بحث در جـایی است که نسـبت بین دو دلیـل، عموم و خصوص من وجه باشـد، مثـل این که یـک «أکرم العلمـاء» از جانب مولا صادر شـده باشـد و یک «لا تکرم الفسّاق»، در اینجا همان‌طوری که دلیل عام نسبت به هر عالمی شمول دارد، دلیل «لا تکرم الفسّاق» هم نسبت به هر فاسقی- عالم یا غیر عالم- شمول دارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۲

حال اگر عالم بودن زید را احراز کنیم ولی نسبت به فسق او تردید داشتیم، چه باید بکنیم؟ در اینجا چند احتمال وجود دارد:

احتمال اوّل: دخول در مسأله اجتماع امر و نهی

ممکن است کسـی بگوید: «این مسـئله داخل در مسأله اجتماع امر و نهی است». به عبارت دیگر: مسأله اجتماع امر و نهی منحصـر به جـایی نیست که حکمی وجوبی به یـک طبیعت متعلّق شود و حکم تحریمی به طبیعت دیگر تعلّق بگیرد و در مقـام تحقق در خارج، یک ماده اجتماع داشـته باشـند، همان‌طور که در مسأله «صـلاهٔ در دار غصبی» امر به طبیعت صـلاهٔ و نهی هم به طبیعت غصب- و به تعبیر ما «تصـرف در مال غیر»- تعلّق گرفته است و این دو طبیعت، در مورد «صـلاهٔ در دار غصبی» تصادق پیـدا کرده‌اند. بلکه مسأله اجتماع امر و نهی شامل جایی که پای عموم مطرح است نیز می‌شود. همان گونه که (أقیموا الصـلاهٔ) و «لا تغصب» با هم تغایر دارند و ممکن است در واحـد خارجی تصادق پیـدا کنند، در «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» هم همین‌طور است. وجوب، به اکرام کلّ عـالم و حرمت، به اکرام کـلّ فاسق تعلّق گرفته است و بین علم و فسق هم، نسبت عموم و خصوص من وجه است و دو ماده افتراق- یعنی عـالم غیر فـاسق و فـاسق غیر عـالم- دارنـد و یـک مـاده اجتماع که عبارت از عالم فاسق است. اگر عامّین من وجه را داخل در مسأله اجتماع امر و نهی کردیم، همان بحث‌هایی که در آنجا مطرح شـد، در اینجا هم مطرح می‌شود. محقّقین در باب اجتماع امر و نهی عقیده دارند که اجتماع امر و نهی جایز است.

هیـچ مـانعی نـدارد که طبیعت صـلاهٔ، متعلّق وجوب و طبیعت غصب، متعلّق تحریم باشـد و این دو طبیعت بر یـک مصـداق خـارجی متصادق باشند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۳

در نتیجه اگر کسـی در دار غصبی نماز خواند، نسـبت به (أقیموا الصلاهٔ) موافقت کرده و نسبت به «لا تغصب» مخالفت کرده است و مانعی ندارد که بر یک عمل خارجی دو عنوان منطبق شود. به اعتبار یکی، امتثال و به اعتبار دیگری، مخالفت باشد. ما نیز این نظریه محققین را پـذیرفتیم و حتی بر خلاـف بعضـی از محققین- که اجتماع امر و نهی را جایز می‌داننـد ولی صـلاهٔ در دار غصبی را باطل می‌دانند یا احتمال بطلان آن را می‌دهند- ما هیچ مشـکلی در صـحت آن نمی‌بینیم. کسی که در دار غصبی نماز می‌خواند، اگرچه- به جهت غصب- مرتکب حرام شـده ولی در عین حـال، برای نمـازش قصـد قربت دارد. روی این مبنا، در «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» ممکن است گفته شود: «در ماده اجتماع این دو، هر دو حکم اجتماع پیـدا کرده‌انـد و «عالم فاسق» به عنوان این که مصـداق «الفسّاق» است، اکرامش حرام است. اشـکال: در مسأله اجتماع امر و نهی، بعضی قید مندوحه را شرط می‌دانستند و می‌گفتند: «صلاهٔ در دار غصبی، در صورتی می‌توانـد مثـال برای مسأله «اجتماع امر و نهی» باشـد که مکلّف، هم بتوانـد صـلاهٔ خود را در دار غصبی بخوانـد و هم بتوانـد در خـارج از دار غصبی بخوانـد ولی مکلّف- بـا سوء اختیـار خودش- صـلاهٔ در دار غصبی را انتخاب کنـد. امّا جایی که مندوحه وجود نداشـته باشد و راهی برای صـلاهٔ در غیر دار غصبی وجود نداشت، از محلّ نزاع در اجتماع امر و نهی خارج است». بر این اسـاس ممکن است کسـی بگویـد: در مورد «أکرم العلمـاء» و «لاـ تکرم الفسّاق» قیـد منـدوحه وجود نـدارد، زیرا «عالم

فاسق» از یک طرف وجوب اکرام و از طرف دیگر حرمت اکرام دارد و نمی‌شود یک موجود خارجی، هم وجوب اکرام و هم حرمت اکرام داشته باشد، این مثل جایی است که در صلاهٔ در دار غصبی مندوحه وجود ندارد. بنابراین مسأله ما نحن فیه نمی‌تواند در مسأله اجتماع امر و نهی داخل باشد. جواب: مرحوم آخوند در بحث اجتماع امر و نهی فرمودند: در مسأله اجتماع امر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۴

و نهی، قید مندوحه هیچ دخالتی ندارد. آن حیثیتی که در مسأله اجتماع امر و نهی مورد بحث است، مربوط به این است که آیا نفس اجتماع تکلیفین محال است یا جایز؟ یعنی محال بودن و عدم آن- به طور مستقیم- به عنوان وصف خود تکلیف و حکم مولا مطرح است، بدون این که واسطه‌ای در کار باشد، امّا آنجایی که مندوحه نداشته باشد، هرچند تکلیف، تکلیفِ محال است ولی محال بودن تکلیف، به جهت مقدور نبودن مکلّف به است. و به تعبیر دیگر: در اینجا ابتداءً مسأله «تکلیف به محال» مطرح است و به طور غیر مستقیم و با واسطه، عنوان «تکلیف محال» پیدا می‌کند، چون تکلیف به محال هم محال است. مولا نمی‌تواند امر کند که «اجمع بین الضدّین»، چون جمع بین ضدّین محال است.[۱۹۶] پس ما در باب اجتماع امر و نهی، مستقیماً در مورد استحاله و عدم استحاله تکلیف بحث می‌کنیم. و روی این مبنا مسأله «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» در این بحث داخل است. اشکال: ممکن است کسی بگوید: بین «أکرم العلماء» و «لا ـ تکرم الفسّاق» با «صلّ» و «لا ـ تغصب» فرق وجود دارد. در «صلّ» و «لا ـ تغصب»، از اوّل حکم به طبیعت تعلّق گرفته است و امکان ندارد که افراد و مصادیق، مشمول ایجاب و تحریم قرار گیرند، امّا در «أکرم العلماء» حکم روی افراد و مصادیق رفته، هرچند به صورت اجمالی. «أکرم العلماء» مثل «أکرم هذا و هذا و هذا و هذا» است ولی بدون این که خصوصیات تفصیلیه، مدلول الفاظ عموم باشند. و در ارتباط با افراد، نمی‌شود دلیلی به عنوان «أکرم العلماء» دلالت بر وجوب اکرام داشته باشد و دلیلی به نام «لا تکرم الفسّاق» دلالت بر حرمت اکرام داشته باشد. بر این اساس ممکن است کسی مسأله ما نحن فیه را از مسأله اجتماع امر و نهی خارج کند. جواب: ما فعلًا برفرض دخول این مسئله در مسأله اجتماع امر و نهی بحث

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۵

می‌کنیم. اگر «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» از مصادیق مسأله اجتماع امر و نهی باشد، چنانچه ما فاسق بودن زیدِ عالم را احراز کنیم، بر مبنای اجتماع امر و نهی حکم می‌کنیم که در اینجا دو حکم- وجوب اکرام و حرمت اکرام- اجتماع پیدا کرده‌اند. امّا آنچه مربوط به ما نحن فیه است این است که اگر عالم بودن زید را احراز کردیم ولی در فسق او تردید داشتیم، آیا می‌توانیم به عموم «أکرم العلماء» تمسک کنیم؟ پاسخ این سؤال مثبت است، چون در اینجا دو دلیل مطرح است. نسبت به دلیل «لا تکرم الفسّاق» شک داریم که آیا بر «زید» منطبق می‌شود یا نه؟ لذا نمی‌توانیم به آن تمسک کنیم ولی نسبت به «أکرم العلماء» چرا نتوانیم تمسک کنیم؟ ما که در عالم بودن زید تردیدی نداریم. ذکر این نکته لازم است که این مثال، غیر از «لا تکرم الفسّاق من العلماء» است که اگر یقین داشتیم زید عالم است ولی در فسق او تردید داشتیم نه می‌توانستیم به «لا تکرم الفسّاق من العلماء» تمسک کنیم- چون فسق او را احراز نکرده بودیم- و نه می‌توانستیم به «أکرم العلماء» تمسک کنیم، چون تخصیص هرچند منفصل باشد- کاشف از این است که مراد جدّی مولا در «أکرم العلماء» به علمای غیر فاسق تعلّق گرفته است و ما نمی‌دانیم که آیا زیدِ عالم، غیر فاسق هست یا نه؟ امّا در ما نحن فیه دو دلیل داریم و بر مبنای اجتماع امر و نهی هم بحث می‌کنیم. هیچ نوع تقدّمی هم برای یکی از دو دلیل نسبت به دیگری وجود ندارد. لذا اگر فسق زید عالم را احراز کرده بودیم می‌گفتیم: «اکرامش هم واجب است و هم حرام». امّا اکنون که عالم بودن او احراز شده و در فسق او تردید داریم، شک در فسق سبب می‌شود که نتوانیم به «لا تکرم الفسّاق» تمسک کنیم. ولی به «أکرم العلماء» چرا نتوانیم تمسک کنیم. «أکرم العلماء» حتی در معلوم الفسق هم پیاده می‌شد، پس در مشکوک الفسق به طریق اولی پیاده می‌شود. در نتیجه تمسک به عامّ در شبهه مصداقیّه مخصّص که نسبتش با عامّ، عموم و خصوص من وجه باشد- بر این اساس که عموم و خصوص من وجه، داخل در مسأله اجتماع امر و نهی باشد- جایز است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۶

احتمال دوّم: دخول در متعارضین

ممکن است کسی ماده اجتماع در عموم و خصوص من وجه را داخل در متعارضین بداند و بگوید: معنای تعارض دو دلیل، فقط این نیست که بین آن دو در تمام مفادشان تعارض باشد- مثل «أکرم العلماء» و «لا تکرم العلماء»- بلکه اگر دو دلیل نسبت به بعض مفادشان هم تعارض داشته باشند، در ارتباط با همان قسمت، عنوان متعارضان پیدا می‌کنند. «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» از این قبیلند و در مادّه اجتماعشان- یعنی «عالم فاسق»- تعارض پیدا می‌کنند. «أکرم العلماء» دلالت بر وجوب اکرام «عالم فاسق» و «لا تکرم الفسّاق» دلالت بر حرمت اکرام ۱۹۷] او می‌کند. در این صورت آیا در مورد «عالم فاسق» چه باید کرد؟ ۱- در باب متعارضین، قاعده اوّلیه اقتضای تساقط می‌کند، هرچند در صورت عدم تعارض، هر دو اتصاف به حجّیت دارند ولی در صورت تعارض، هر دو تساقط می‌کنند و بر این اساس، در مورد «عالم فاسق»- که ماده اجتماع دلیلین است- نه می‌توان «أکرم العلماء» را پیاده کرد و نه «لا تکرم الفسّاق» را. در نتیجه دلیل لفظی در اینجا نقش ندارد و برای استفاده حکم این مادّه اجتماع، باید از اصول عملیّه استفاده کرد. اصول عملیه هم به اختلاف موارد فرق می‌کند. در دوران امر بین وجوب و حرمت، اصل عملی عبارت از تخییر است و در دوران امر بین وجوب و عدم وجوب، اصل عملی عبارت از برائت است، زیرا شک داریم که آیا اکرام عالم فاسق، واجب است یا واجب نیست؟ در این صورت اصالة البراءة حاکم است. این مسئله نسبت به مادّه اجتماع، مسلّم است. امّا بحث ما در جایی است که عالم بودن زید را احراز کنیم ولی نسبت به فسق او تردید داشته باشیم. اینجا دیگر جای رجوع به اصل عملی نیست، زیرا اگر یکی از دو دلیل متعارض نتوانست در جایی پیاده شود، دلیل دیگر جریان پیدا می‌کند. عام مشکوك الفسق به عنوان شبهه مصداقیه خود «لا تکرم الفسّاق» است و «لا تکرم الفسّاق» نمی‌تواند در مورد آن پیاده شود. در این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۷

صورت «أکرم العلماء» بدون هیچ معارضی پیاده می‌شود و حکم به لزوم اکرام زید مشکوك الفسق می‌کند، چون موضوع «أکرم العلماء»- که عبارت از «عالم بودن» است- نسبت به زید، محرز می‌باشد. این در صورتی است که ما در متعارضین قاعده اوّلیه را پیاده کنیم که اقتضای تساقط می‌کند. ۲- اگر فرض کنیم که این دو دلیل متعارض، دو روایت بودند و عرف هم این دو را- در ارتباط با ماده اجتماعشان- متعارض می‌بینند، اخبار علاجیّه‌ای که در رابطه با خبرین متعارضین وارد شده، شامل اینجا هم می‌شود. حال اگر فرض کنیم دلیل «لا تکرم الفسّاق» یکی از مرجّحات مذکور در اخبار علاجیّه- مثل موافقت مشهور، موافقت کتاب، مخالفت عامّه و ...- را دارا بود، نتیجه این می‌شود که در مادّه اجتماع- یعنی عالم فاسق- دلیل «لا تکرم الفسّاق» ترجیح و تقدّم پیدا می‌کند. امّا در مورد زید عالم مشکوك الفسق می‌گوییم: بعد از این که «لا تکرم الفسّاق»- به واسطه وجود مرجّح- بر «أکرم العلماء» تقدّم پیدا کرد، به گونه‌ای که مادّه اجتماع- یعنی عالم فاسق- را به سوی خودش جذب کرد، این کشف می‌کند که دایره مراد جدّی «أکرم العلماء» ضیق‌تر از مراد استعمالی آن است. مراد استعمالی آن «کلّ عالم» و مراد جدّی آن «عالم غیر فاسق» است. و ما شک داریم که عنوان «غیر فاسق» در اینجا تحقق دارد یا نه؟ لذا در مورد شكّ در فسق نه به دلیل «لا تکرم الفسّاق» می‌توانیم تمسك کنیم و نه به دلیل «أکرم العلماء». در نتیجه همان‌طور که در اصل مسأله مورد بحث- یعنی «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء»- «عالم فاسق» جذب «لا تکرم الفسّاق من العلماء» می‌شد ولی در مورد «عالم مشکوك الفسق» به هیچ‌یك از دو دلیل نمی‌توانستیم تمسك کنیم، اینجا هم همین‌طور است.[۱۹۸]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۸

احتمال سوّم: دخول در متزاحمین

ممکن است کسی ماده اجتماع در عموم و خصوص من وجه را داخل در متزاحمین ۱۹۹] بداند، معنایش این می‌شود که مقتضی وجوب اکرام در تمام مصادیق عالم و مقتضی حرمت اکرام در تمام مصادیق فاسق وجود دارد. در باب متزاحمین، دو احتمال مطرح است: احتمال اوّل: این است که بگوییم: «در متزاحمین، هر دو حکم دارای فعلیّت هستند و هیچ‌گونه ترتب و طولیتی هم مطرح نیست». امام خمینی رحمه الله در باب متزاحمین همین مطلب را مطرح کردند و ما نیز از ایشان تبعیت کردیم. روی این مبنا در ما نحن فیه می‌گوییم: وجوب اکرام در «أکرم العلماء» نسبت به هر عالمی فعلیّت دارد و حرمت اکرام در «لا تکرم الفسّاق» نسبت به هر فاسقی فعلیّت دارد. ولی در مورد «عالم فاسق» که هر دو عنوان اجتماع پیدا کرده‌اند و فعلیّت هر دو حکم محفوظ است، مکلّف نمی‌تواند هر دو حکم را امتثال کند. در اینجا اگر اهمّ و مهمّ در کار بود، باید اهمّ را گرفت و مهم را ترک کرد و اگر اهمّ و مهمّ در کار نبود، مسأله تخییر مطرح است. ولی آیا در مورد «عالم مشکوك الفسق»- که محلّ بحث ماست- چه باید کرد؟ طبق قاعده باید به «أکرم العلماء» مراجعه کنیم، زیرا دو حکم فعلی در صورتی پیاده می‌شود که موضوع هر دو احراز شده باشد. اگر فسق او را احراز می‌کردیم، «لا تکرم الفسّاق» هم- مانند «أکرم العلماء»- پیاده می‌شد و مسأله اهمّ و مهم یا مسأله تخییر مطرح می‌شد. امّا فرض این است که ما عنوان عالمیت را احراز کرده‌ایم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۹

ولی عنوان فسق را احراز نکرده‌ایم و در این صورت یک حکم فعلی وجود دارد و آن «أکرم العلماء» است. پس روی این مبنا، تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است. احتمال دوّم: این است که بگوییم: «در متزاحمین، اگرچه مقتضی حکم در هر دو وجود دارد ولی حکم فعلی تابع مقتضی اقواست و مقتضی غیر اقوا حکم فعلی ندارد بلکه فقط حکمی انشایی به آن تعلّق گرفته است». حال اگر فرض کنیم مقتضی اقوا در رابطه با «لا تکرم الفسّاق» است، لازم می‌آید که در مادّه اجتماع- یعنی «عالم فاسق»- «لا تکرم الفسّاق» را اخذ کنیم، چون دارای مقتضی اقواست و حکم فعلی تابع مقتضی اقواست. امّا در مورد «عالم مشکوك الفسق»- که محلّ بحث ماست- نمی‌توان به عام- یعنی «أکرم العلماء»- تمسک کرد، زیرا «أکرم العلماء» اگرچه از نظر حکم انشائی عمومیت دارد ولی از جهت فعلیت، محدود است، چون تنها در مورد «عالم غیر فاسق» فعلیّت دارد. شبیه این که در اصل بحث می‌گفتیم: «دایره مراد جدّی، محدود است»، اینجا هم در ارتباط با فعلیّت می‌گوییم: «دایره فعلیّت، محدود است». در نتیجه در مورد «عالم مشکوك الفسق» همان‌طور که به «لا تکرم الفسّاق» نمی‌توان عمل کرد، به «أکرم العلماء» هم نمی‌توان تمسّک کرد، زیرا فعلیّت آن، اخصّ از مفاد انشائیت آن است.

تنبیه دوّم: احراز مصداق با اصل عملی در شبهات مصداقیه

اشاره

در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل، از راه لفظ نتوانستیم به عام تمسّک کنیم، آیا از طریق اصل عملی می‌توان راهی برای تمسک به عام پیدا کرد؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۰

قبل از ورود به بحث لازم است به تحریر محلّ نزاع بپردازیم. اگر عنوانی در یک دلیل، موضوع برای حکمی قرار گرفته بود، در

مواردی که شکّ در تحقّق آن عنوان داشته باشیم، یکی از راه‌هایی که می‌تواند به ما کمک کند، عبارت از استصحاب است. استصحاب موضوعی برای ترتب یا نفی ترتب اثری است که برآن موضوع مترتب است. مثلًا عنوان «الخمر» در «لا تشرب الخمر» به عنوان موضوع حکم قرار گرفته است. حال اگر ما در خمریت یک مایعی تردید داشته باشیم، چنانچه حالت سابقه یقینی آن، عبارت از خمریت باشد، به استصحاب بقای خمریت تمسک کرده و «لا ـ تشرب الخمر» را در مورد آن پیاده می کنیم. و اگر حالت سابقه یقینی آن، عبارت از عدم خمریت بود، همان حالت را استصحاب کرده و عدم خمریت آن را- هرچند ظاهراً- اثبات می کنیم، در نتیجه «لا تشرب الخمر» در اینجا پیاده نشده و شرب چنین مایعی جایز خواهد بود. این قاعده کلّیه‌ای است که در همه عناوینی که در موضوعات احکام اخذ شده‌اند جریان دارد. حال می گوییم: در ما نحن فیه- یعنی شبهه مصداقیه مخصّص منفصل- دو عنوان مطرح است: ۱- عنوان عالمیّت، که در «أکرم العلماء» اخذ شده است. ۲- عنوان فسق، که در «لا تکرم الفسّاق من العلماء» اخذ شده است. در ارتباط با موضوع هریک از این دو دلیل- به طور مستقل و جداگانه- چنانچه ما با تردید مواجه شویم و آن موضوع دارای حالت سابقه یقینی باشد، می‌توانیم استصحاب را جاری کنیم. مثلًا اگر شک در عالم بودن زید داشته باشیم، چنانچه حالت سابقه یقینی زید عبارت از عالمیت باشد، بقای عالمیت را استصحاب می کنیم و زید را در دایره شمول دلیل عام قرار می‌دهیم. و اگر حالت سابقه یقینی او عدم عالمیت بود، استصحاب عدم عالمیت را جاری کرده و او را از دایره شمول «أکرم العلماء» خارج می کنیم. و این که ما گفتیم: «در شبهه مصداقیه هیچ دلیلی نمی‌توان به خود آن دلیل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۱

مراجعه کرد»، مربوط به جایی است که استصحاب وجود نداشته باشد. حال به سراغ دلیل مخصّص منفصل- یعنی «لا تکرم الفسّاق من العلماء» می آییم. اگر عالم بودن زید برای ما محرز است ولی در فسق او تردید داریم، چنانچه زید دارای حالت سابقه یقینی باشد، همان حالت سابقه را استصحاب می کنیم. اگر حالت سابقه یقینی او عبارت از فسق بود و ما تردید داشتیم که آیا از این عنوان خارج شده یا نه؟ همین عنوان را استصحاب کرده و او را مشمول «لا تکرم الفسّاق من العلماء» قرار می‌دهیم. این مسئله روشن است و بحثی ندارد. بحث در این است که اگر حالت سابقه یقینی او عبارت از «عدم فسق» بود، آیا استصحاب عدم فسق- که قطعاً جاری می‌شود- چه مقدار کاربرد دارد؟ مسلّم است که «لا تکرم الفسّاق من العلماء» در اینجا نمی‌تواند پیاده شود، چون ما با استصحاب، عدم فسق زید را ثابت کرده‌ایم. وقتی «لا تکرم ...» نتوانست در اینجا پیاده شود، معنایش این است که «اکرام او حرام نیست».[۲۰۰] ولی آیا در اینجا «أکرم العلماء» پیاده می‌شود یا نه؟ آیا استصحاب این توان را دارد که هم حرمت اکرام در «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را کنار بزند و هم وجوب اکرام در «أکرم العلماء» را جایگزین آن کند؟ یا این که استصحاب فقط می‌تواند «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را کنار بزند؟

در این مسئله تقریباً سه نظریّه وجود دارد

اشاره

که ما ابتدا هر سه نظریّه را مطرح کرده سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: «استصحاب عدم عنوان مخصّص، هم جلوی پیاده شدن دلیل مخصّص را می گیرد، و هم دلیل عام را جایگزین آن می کند». ایشان حتّی دایره این معنا را توسعه داده می‌فرماید: استصحابی که ما در نفی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۲

عنوان مخصِّص جاری می‌کنیم، لازم نیست از استصحاب‌های معمولی باشد، که حالت سابقه متیقنه داشته باشد، بلکه استصحاب عدم ازلی هم می‌تواند در اینجا پیاده شود، مثلًا دلیل عامّ می‌گوید: «خون حیض تا سنّ پنجاه سالگی است و پس از پنجاه سال حیض نخواهد بود». ولی دلیل مخصّص می‌گوید: «زن قرشیّه، تا سنّ شصت سالگی می‌تواند خون حیض ببیند». حال اگر ما در مورد قرشیّه بودن زنی تردید داشتیم، به کمک استصحاب عدم قرشیّت زن- که استصحاب عدم ازلی است- عدم قرشیّت او را ثابت کرده و دلیل شصت سال را کنار زده و دلیل عامّ پنجاه سال را پیاده می‌کنیم. مرحوم آخوند در این کلام خود می‌خواهد دو مطلب را ذکر کند، که یکی از آن دو مورد قبول ما نیز می‌باشد: مطلب اوّل: تخصیص عامّ به وسیله مخصّص منفصل، موجب تصرّف در مراد استعمالی عامّ نخواهد بود. توضیح: دلیل عامّ در صورتی حجّیّت دارد که سه مرحله را طی کند: ۱- ظهور در عموم داشته باشد. این مرحله از طریق لغت و وضع یا از طریق عقل ثابت می‌شود، مثل این که بعضی نکره در سیاق نفی را- به مقتضای قرینه عقلیّه- دالّ بر عموم می‌دانستند. ۲- اصالهٔ الظهور، یعنی لفظی که ظهور در عموم دارد، متکلّم در مقام استعمال، همین ظاهرش را اراده کرده باشد. ۳- اصالهٔ التطابق بین مراد جدّی و مراد استعمالی، یعنی مستعمل فیه، مراد جدّی متکلّم است. در جایی که عامّ به وسیله مخصّص منفصل تخصیص می‌خورد، مخصِّص منفصل، در مرحله سوّم تصرّف کرده و اصالهٔ التطابق را کنار می‌زند و می‌گوید: دایره مراد جدّی، اضیق از دایره مراد استعمالی است. «أکرم کلّ عالم» از نظر اراده استعمالی در «کلّ عالم» استعمال شده و مجازی در کار نیست، زیرا این معنا همان معنای لغوی «کلّ عالم» است، امّا «لا تکرم الفسّاق من العلماء» حاکی از این است که مراد جدّی مولا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۳

به «أکرم کلّ عالم» تعلّق نگرفته و «فسّاق علماء» از دایره مراد جدّی مولا خارجند. این تصرّف مورد قبول ما نیز هست. مطلب دوّم: آیا این تصرّف چه عنوانی به مراد جدّی می‌دهد؟ به عبارت دیگر: آیا نتیجه جمع‌بندی بین «أکرم کلّ عالم» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» چیست؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: تصرّفی که مخصِّص منفصل در عامّ ایجاد می‌کند، به این معنا نیست که نتیجه این دو دلیل این باشد که «عالم غیر فاسق» اکرامش واجب است تا احراز دو عنوان «عالم» و «غیر فاسق» برای ما لازم باشد، بلکه تخصیص، عنوانی به عامّ نمی‌دهد. همین مقدار که «عنوان مخصِّص» تحقّق نداشته باشد کافی است، نه این که «عدم مخصّص» به عنوان قیدی در موضوع عامّ دخالت داشته باشد تا نیاز به احراز داشته باشد. همین مقدار که زید، عالم باشد و فاسق نباشد کافی است نه این که «غیر فاسق» بودن او در موضوع دخالت داشته باشد تا احراز آن برای ما لازم باشد. این مسئله، مانند قضیّه سالبه محصّله است نه مانند موجبه معدوله.[۲۰۱] اگر مولا از اوّل بگوید: «أکرم کلّ عالم غیر فاسق» در اینجا دو عنوان اخذ شده است: عنوان عالمیّت و عنوان غیر فاسقیّت و هر دو باید احراز شود، هرچند از طریق استصحاب باشد، ولی در تخصیص به مخصّص منفصل، مسئله این‌طور نیست که در دایره مراد جدّی ما دو عنوان عالم و غیر فاسق پیدا شود تا این که ما ناچار باشیم برای رجوع به عامّ، هم عنوان عالمیّت و هم عنوان غیر فاسقیّت را احراز کنیم. بلکه برای رجوع به عامّ، کافی است که ما عالمیّت را احراز کنیم و با استصحاب یا اصل دیگری عنوان مخصِّص را نفی کنیم. همین‌که عالم بودن را به وجدان احراز کرده و فاسق نبودنش را به استصحاب ثابت کنیم، کافی است. امّا این که «قبلًا اتّصاف به عدم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۴

فسق داشته و الآن این اتّصاف باقی است» ضرورتی ندارد و نتیجه‌اش در استصحابات عدم ازلی روشن می‌شود که آنجا به‌هیچ‌وجه ما نمی‌توانیم مسأله اتّصاف را ثابت کنیم. در مورد فسق- چون موضوع دارد- اگر حالت سابقه عدمیّه داشته باشد، ما می‌توانیم بقاء اتّصاف را استصحاب کنیم ولی می‌خواهیم بگوییم: «دایره مراد جدّی، محدود به این نیست. اگر اتّصاف را ثابت کردید، مانعی ندارد، ولی اگر اتّصاف هم نباشد، باز دایره مراد جدّی شامل می‌شود، زیرا تخصیص، هیچ عنوانی به عامّ نمی‌دهد». مرحوم آخوند

می‌فرماید: «عام، در مخصّص منفصل، معنون به هیچ عنوان مخصوصی نیست بلکه هر عنوانی داشته باشد، مانعی نیست ولی آن عنوان نمی‌تواند عنوان خاصّ باشد. همین‌که عنوان خاصّ نباشد، کافی است، امّا این که «غیر عنوان خاصّ» هم- به صورت عنوانیّت- دخالت داشته باشد، چنین چیزی در کار نیست. مرحوم آخوند در ذیل کلام خودشان تعبیری دارند که این مطلب ما را تأیید می‌کند و ما این تعبیر را مطرح خواهیم کرد. در نتیجه ما اگرچه با مخصّص منفصل در دایره مراد جدّی تضییق قائل می‌شویم ولی جمع این دو دلیل به «أکرم کلّ عالم غیر فاسق» برگشت نمی‌کند تا عنوان غیر فاسقیّت هم در متعلّق و موضوع حکم نقش داشته باشد. همین مقدار که عالمیّت محرز باشد و فسقی در کار نباشد، کافی است و اثبات اتّصاف به عدم فسق ضرورتی ندارد. این قسمت از کلام مرحوم آخوند مورد قبول ما هم هست ولی ایشان وقتی می‌خواهند مثال بزنند، مثال استصحاب عدم ازلی را مطرح می‌کنند. گویا استصحاب عدم ازلی نزد ایشان مسلّم بوده است که به جای استصحاب عدم فسق- که استصحاب روشنی است- به استصحاب عدم ازلی مثال زدند. مثالی که مرحوم آخوند مطرح می‌کنند، مسأله شکّ نسبت به قرشیّه و غیر قرشیّه بودن مرئه است، که ثمره آن در مسأله حیض ظاهر می‌شود. دلیل عامّ می‌گوید: «زن تا پنجاه‌سالگی می‌تواند حیض ببیند و خونی که بعد از پنجاه‌سالگی می‌بیند، حیض نیست».

دلیل مخصّص می‌گوید: «زن قرشیّه، تا شصت سالگی می‌تواند خون حیض ببیند».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۵

حال اگر زنی در سنّ پنجاه‌وپنج‌سالگی خونی ببیند و ما در قرشیّه بودن یا غیر قرشیّه بودن او تردید داشته باشیم، آیا این خون، خون حیض است یا خون استحاضه؟ ایشان می‌فرماید: در اینجا اصلی نداریم که بتوانیم قرشیّه یا غیر قرشیّه بودن زن را احراز کنیم ولی نتیجه تخصیص این عامّ به وسیله خاصّ، این است که آنچه تحت عامّ باقی است دو مصداق دارد: یکی مرئه غیر قرشیّه است که ما هم مرئه بودن او را احراز کرده‌ایم و هم غیر قرشیّه بودنش را، دیگری این که مرئه باشد ولی انتساب به قریش وجود نداشته باشد. البته نه این که این مرئه اتصاف به عدم انتساب به قریش داشته باشد. اتصاف در کار نیست. ایشان می‌فرماید: مرئه بودن را احراز کرده‌ایم، نسبت به عدم انتساب به قریش هم استصحاب عدم ازلی را جاری می‌کنیم، به این صورت که می‌گوییم: زمانی که این مرئه متولد نشده بود، انتساب به قریش وجود نداشت، اکنون که متولد شده شک می‌کنیم که آیا انتساب به قریش تحقّق پیدا کرده است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم عدم تحقق انتساب به قریش را، نه این که عدم اتصاف این مرئه به قرشیت را استصحاب کنیم، چنین چیزی ضرورت ندارد. اگر دلیل مخصّص ما عنوانی به عام می‌داد و نتیجه دو دلیل این می‌شد که «مرئه غیر قرشیّه، تا پنجاه سالگی خون می‌بیند» ما هم باید مرئه بودن او را احراز کنیم- در مقابل رجل و خنثی- و هم غیر قرشیّه بودن او را احراز کنیم.[۲۰۲] ممکن است کسی بگوید: شما می‌گویید: «ما با استصحاب، عدم ثبوت عنوان مخصّص را ثابت می‌کنیم و همین مقدار برای مراجعه به عام کفایت می‌کند»، آیا این مطلب، همان تمسک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص نیست؟ در پاسخ می‌گوییم: کسانی که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص را جایز می‌دانند، می‌گویند: «نفس شک در عنوان خاصّ، برای رجوع به عام کافی است» ولی ما در اینجا ابتدا از راه استصحاب، نبودن عنوان مخصّص را ثابت می‌کنیم و می‌گوییم:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۶

«همین مقدار برای رجوع به عام کافی است، زیرا عام پس از تخصیص به مخصّص منفصل، عنوانی پیدا نمی‌کند بلکه همان عنوان عالمیّت است به ضمیمه نبودن عنوان مخصّص. این نبودن را با استصحاب ثابت می‌کنیم و عنوان عام هم معمولًا با وجدان احراز می‌شود».

۲- نظریه محقق عراقی رحمه الله

مرحوم محقّق عراقی، در مقابل مرحوم آخونـد قرار گرفته می‌فرمایـد: «حتی در استصـحاب عـدم فسق- که حالت سابقه یقینی دارد- استصـحاب فقط دلیل مخصِّص را کنار می‌زنـد و هیـچ نقشـی در پیاده شـدن دلیل عام نـدارد، چه رسد به استصـحاب عدم ازلی. با استصـحاب عـدم فسق فقط می‌توان عـدم حرمت اکرام عالم مشـکوک الفسق را ثابت کرد و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان وجوب اکرام او را ثـابت کرد». این کلاـم بر اسـاس مبنـایی است که ایشـان در مسأله تخصـیص عـام به دلیل منفصل قائل شدنـد. آن مبنا این است که تخصـیص عامّ به دلیل منفصل، مسـتلزم هیچ‌گونه تصـرفی در دلیل عام نیست. توضـیح: حجیت یک دلیل، مبتنی بر این است که سه مرحلـه را طی کنـد: ۱- ظهور لفـظ، یعنی در معنـای خودش ظهور داشـته باشـد، در مقابـل الفـاظ مجمـل و مشـترک لفظی که هیچ ظهوری برای لفـظ در یکی از معانی وجود نـدارد. ۲- اصالـهٔ الظهور، یعنی لفظی که ظهور در یـک معنا دارد، در مقام اسـتعمال هم متکلّم لفظ را در همین معنای ظاهر خودش استعمال کرده باشد. پس اصالهٔ الظهور مربوط به مقام استعمال است. ۳- اصل تطابق بین اراده جدّی و اراده اسـتعمالی. این اصل، یک اصل عقلایی است. عقلاء می‌گویند: بین مراد اسـتعمالی و مراد جدّی- در صورتی که قرینه بر خلاف

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۷

نباشـد- تطابق وجود دارد. بر این اساس مرحوم عراقی می‌فرماید: اگر مولا بگوید: «أکرم العلماء» و سـپس با دلیل منفصل بگوید: «لا تکرم الفسّـاق من العلمـاء»، دلیـل خـاصّ مسـتلزم هیـچ‌گونه تصـرفی در دلیـل عـامّ نیست. نه در ظهور آن تصـرف دارد، نه در اصالهٔ الظهورش و نه در اصالـهٔ التطابق آن. مرحوم عراقی سـپس می‌فرماید: اگر پس از صدور عامّ از ناحیه مولا، چند نفر از افراد عامّ فوت شونـد، فوت این افراد، در هیـچ‌یک از مراحـل سه‌گـانه مربوط به عـام تـأثیر نخواهـد داشت، زیرا تعرّض عام نسبت به افراد، تعرّض اجمالی است نه تعرّض تفصیلی. معنای «أکرم کلّ عالم» عبارت از «أکرم زیـداً و بکراً و خالداً» نیست تا در صورت فوت چند نفر از آنان، «أکرم» مربوط به آن چند نفر کنار برود. «أکرم کلّ عالم» تعرّض اجمالی نسبت به افراد دارد، خواه افراد آن کم باشند یا زیاد، موت برای آنـان پیش آیـد یا نیایـد، هیـچ فرقی در «أکرم کلّ عالم» نمی‌کنـد. مرحوم عراقی می‌فرمایـد: تخصـیص عام به مخصِّص منفصل، ماننـد مسأله موت است. همان‌طور که در مسأله موت، هیچ تغییری در «أکرم کلّ عالم» پیدا نمی‌شود، تخصـیص به منفصـل هم هیـچ‌گونه تصـرّفی در دلیل عام ندارد. دلیل عام به جای خودش محفوظ است و دلیل خاص هم به جای خودش محفوظ است و هرچنـد به علّت اقوائیت یا اظهریت و امثال این‌ها ما ناچاریم عمل خود را با دلیل مخصِّص منطبق کنیم ولی لزوم تطبیق عمل با دلیل مخصِّص، به این معنـا نیست که دلیل مخصِّص، در مرحله‌ای از مراحل سه‌گانه مربوط به «أکرم کلّ عالم» تصـرفی به وجود بیاورد. سپس می‌فرمایـد: شـما «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را به منزله این قرار دهید که یکجا فسّاق علماء فوت شوند. روشن است که فوت فسّـاق از علمـاء هیـچ ضـربه‌ای به «أکرم کـلّ عـالم» وارد نخواهـد کرد. چه فرقی است بین فوت فسـاق علماء یا این که مولا به دلیل منفصل بگوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۸

سپس می‌فرماید: اگر زیدِ عالم، سابقه فسق دارد، استصحاب بقای فسق جاری شده و دلیل مخصّص پیاده می‌شود، امّا اگر سابقه عدم فسق دارد- که محلّ بحث ماست- استصـحاب عـدم فسق جاری شـده و مانع از پیاده شـدن «لا تکرم الفسّاق من العلماء» می‌شود. امّا اکنون که جلوی حرمت گرفته شـد و دلیـل مخصّص کنار رفت به چه مناسـبتی دلیل عام جای آن را پر کنـد تا نتیجه این شود که با استصـحاب، هم حرمت اکرام فساق علمـاء را نسبت به این فرد کنـار بزنیـد و هم وجوب اکرام را- که از «أکرم کـلّ عالم» اسـتفاده می‌شود- به جـای آن بیاوریـد؟ اصلًا چه ربطی بین دلیل عام و دلیل خاصّ وجود دارد؟ در اینجا دو عنوان در کار است: یک عنوان

در دلیل عام و یک عنوان در دلیل خاصّ اخذ شده است و با کمک استصحاب، عنوان مأخوذ در دلیل خاص را نفی می‌کنیم ولی نمی‌دانیم آیا این فرد مصداق برای عامّ هست یا نه؟ نه برای این که شک در عالمیت داشته باشیم، در مسأله شک در عالمیت، اگر زید قبلًا عالم بوده و الآن شک در بقای علم او داشته باشیم، عالمیت را استصحاب می‌کنیم و اگر قبلًا عالم نبوده، عدم عالمیت را استصحاب می‌کنیم ولی این استصحاب‌ها مربوط به خود عنوانی است که در دلیل عام اخذ شده است امّا در اینجا عنوان مشکوک ما عنوانی است که در دلیل مخصّص اخذ شده است. بنابراین از طرفی استصحاب، حکم مخصّص را نفی می‌کند و از طرفی تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص جایز نیست پس در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا گویا کسی به مرحوم عراقی اشکال کرده می‌گوید: طبق بیان شما از طرفی استصحاب، حکم مخصّص را نفی می‌کند و از طرفی تمسک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص جایز نیست، در حالی که وجود ملازمه‌ای عقلی را نمی‌توان در اینجا انکار کرد و آن ملازمه این است که اگر زید، عالم باشد، از دو حال خارج نیست: یا غیر فاسق و اکرامش واجب است و یا فاسق و اکرامش حرام است و حکم سوّمی هم وجود ندارد. امّا شما (مرحوم عراقی) در اینجا مطلب سوّمی را پیاده کرده و می‌گویید:

اکرام این شخص، حرام نیست و دلیلی هم بر وجوب اکرام او قائم نشده است. در حالی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۹

که اصل عالمیّت این شخص محرز است و تردیدی در آن وجود ندارد. مرحوم عراقی در پاسخ می‌فرماید: ما هم به این ملازمه عقلیّه توجه داریم ولی به این مطلب نیز باید توجه داشت که استصحاباتی که در موضوعات و عناوین- نفیاً و اثباتاً جریان پیدا می‌کند، لوازم عقلیّه‌اش بر آنها مترتب نمی‌شود. آنچه در استصحابات موضوعیّه مطرح است، تنها اثبات حکم شرعی یا نفی حکم شرعی است. اگر خمریّت مایعی را استصحاب کردیم، «لا تشرب الخمر» پیاده می‌شود و اگر عدم خمریّت آن را استصحاب کردیم، جلوی پیاده شدن «لا تشرب الخمر» را می‌گیرد، امّا لوازم عقلیّه و عادیّه مستصحب برآن مترتب نمی‌شود. با استصحاب حیات زید، فقط آثار شرعیه حیات زید- مثل عدم جواز تقسیم اموال او و عدم جواز تزویج زوجه‌اش و ...- مترتب می‌شود و آثار عقلیّه و عادیّه حیات زید جریان پیدا نمی‌کند. در ما نحن فیه هم همین‌طور است. استصحاب عدم فسق، فقط «لا تکرم الفساق من العلماء» را کنار می‌زند و دلیلی نداریم که «أکرم کلّ عالم» را به جای «لا تکرم الفساق من العلماء» قرار دهد.

۳- نظریّه حضرت امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله در اینجا قائل به تفصیل شده می‌فرماید: در استصحاب عدم فسق- که حالت سابقه یقینی دارد- استصحاب، هم دلیل مخصّص را کنار می‌زند و هم دلیل عامّ را روی کار می‌آورد و حکم به وجوب اکرام عالم مشکوک الفسق می‌نماید ولی در استصحاب عدم ازلی- مثل استصحاب عدم قرشیّت مرئه- نمی‌توان این معنا را پذیرفت، چون اصولًا ما استصحاب عدم ازلی را قبول نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۰

بررسی اقوال در مسئله

اشاره

کلام امام خمینی رحمه الله مورد قبول ما نیز می‌باشد، بنابراین به بررسی دو نظریه دیگر می‌پردازیم:

۱– بررسی کلام مرحوم عراقی:

اولًا: این بیان مرحوم عراقی جنبه مبنایی دارد و مبنای ایشان مورد قبول ما نیست. این گونه نیست که دلیل مخصّص منفصل وقتی در مقابل دلیل عامّ قرار می‌گیرد هیچ‌گونه تصرّفی در هیچ مرحله‌ای از مراحل سه‌گانه واقع نشود. در مرحله ظهور، «أکرم کلّ عالم» محفوظ است. در مرحله اصالهٔ الظهور هم دلیل عامّ محفوظ است. امّا در مرحله تطابق بین اراده استعمالی و اراده جدّی، دلیل مخصّص منفصل در دلیل عامّ تصرّف کرده و حکم می‌کند که دایره مراد جدّی مولا اضیق از دایره مراد استعمالی اوست. مراد استعمالی، «کلّ عالم» و مراد جدّی «عالم غیر فاسق» است. از این گذشته، افرادی بودند که تخصیص عامّ را مستلزم مجازیّت عامّ می‌دانستند.
معنای مجازیّت این است که مخصّص در مرحله استعمال، در عموم عامّ تصرّف می‌کند، یعنی همان‌طور که «یرمی» در «رأیت أسداً یرمی» قرینه بر این است که اسد– در مرحله استعمال– در غیر معنای حقیقی خودش استعمال شده، تخصیص به منفصل هم معنایش این است که «أکرم کلّ عالم» در مرحله استعمال، در همه علماء استعمال نشده بلکه در عالم غیر فاسق استعمال شده است. ولی این حرف قابل قبول نیست. «أکرم کلّ عالم»– از نظر استعمال– در همان معنای لغوی و وضعی خودش استعمال شده امّا دایره مراد جدّی، اضیق از مراد استعمالی است. به‌هرحال، این گونه نیست که ما مخصّص منفصل را با مسأله موت یکسان دانسته و بگوییم: همان‌طور که اگر فساق علماء به طور ناگهانی می‌مردند، در «أکرم کلّ عالم» تصرّفی به وجود نمی‌آمد، در اینجا هم که فسّاق علماء زنده‌اند ولی خود
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۱
مولا به دلیل مخصّص منفصل می‌گوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»، در «أکرم کلّ عالم» هیچ‌گونه تصرّفی به وجود نمی‌آید. مسأله موت، غیر از دلیل منفصلی است که از ناحیه خود مولا صادر شود. اصولًا انسان نمی‌تواند این معنا را بپذیرد که مولایی که دیروز «أکرم کلّ عالم» و امروز «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را گفته است، مراد جدّی‌اش از «أکرم کلّ عالم» همه علماء– حتی فسّاق آنان– بوده است. این حرف غیر قابل قبولی است که انسان بخواهد مخصّص منفصل را با موت مقایسه کند. وقتی چند عالم از دنیا بروند، اصلًا لازم نیست عبد به مولا مراجعه کند. مولا می‌گوید: من تعداد علماء را مطرح نکردم بلکه گفتم: «أکرم کلّ عالم»، و عدد آنان نقشی در این حکم ندارد. وقتی خود مولا «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را مطرح می‌کند، عبد این دو دلیل را با هم ملاحظه کرده و با توجه به اقوا بودن دلیل مخصّص، حکم می‌کند به این که مراد جدّی مولا این نبوده که فسّاق هم اکرام شوند. مگر این که مسأله نسخ در کار باشد، یعنی در ابتدای امر، عموم را اراده کرده سپس به نظرش آمده که فسّاق را خارج کند. که چنین چیزی از محلّ بحث ما در باب تخصیص بیرون است. عنوان تخصیص به این معناست که حکم از اوّل شامل این مخصّص نبوده است. ثانیاً: برفرض که ما مبنای مرحوم عراقی را بپذیریم، می‌گوییم: این حرف که «لوازم عقلیّه بر استصحاب موضوعی ترتب پیدا نمی‌کند» درست است ولی مورد آن جایی است که یک طرف این لازم عقلی، خود مستصحبِ موضوعی باشد امّا اگر حکمی که مترتب بر این موضوع مستصحب است، یک لازم عقلی داشت، آن لازم قطعاً مترتب می‌شود، زیرا وقتی شما خمریت را استصحاب کردید «لا تشرب الخمر» پیاده می‌شود، در این صورت عقل حکم می‌کند که شما باید این تکلیف را رعایت کنید، اطاعت کرده و مخالفت نکنید. این حکم عقلی در اینجا پیاده می‌شود، چون این لازم عقلی، لازم عقلی خمریت نیست بلکه لازم عقلی «لا تشرب الخمر» است و وقتی که شما خمریت را با استصحاب ثابت کرده و «لا تشرب الخمر» را پیاده کنید، اطاعت هم به دنبال آن می‌آید. بر این اساس ممکن است در ما نحن فیه بگوییم: وقتی استصحاب عدم فسق را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۲

نسبت به زیدِ عالم پیاده کردیم «لا ـ تکرم الفسّاق من العلماء» کنار می‌رود. ولی کنار رفتن «لا تکرم الفسّاق من العلماء» ملازم با وجوب اکرام است، چون هر عالمی یا وجوب اکرام دارد و آن در صورتی است که فاسق نباشد و یا حرمت اکرام دارد و آن در صورتی است که فاسق باشد. نه این که عدم الفسق ملازم با وجوب اکرام باشد تا شما بگویید: «ملازمه عقلیّه در کار نیست».

۲- بررسی کلام مرحوم آخوند:

اصل کلام مرحوم آخوند مورد قبول ماست ولی نسبت به استصحاب عدم ازلی با ایشان بحث داریم،[۲۰۳] زیرا ما اصولًا چنین استصحابی را نمی‌پذیریم. هرچند جای اصلی بحث استصحاب عدم ازلی در مسأله استصحاب است ولی در اینجا لازم است تحقیقی پیرامون آن داشته باشیم تا ببینیم آیا در ما نحن فیه جریان دارد یا نه؟ علاوه بر این که استصحاب عدم ازلی بسیار مورد ابتلاست.

تحقیق در مسئله و بحثی پیرامون استصحاب عدم ازلی

اشاره

قبل از ورود به بحث لازم است مقدّمه‌ای مطرح کنیم: در بین منطقیین و اصولیین، این معنا معروف- بلکه تقریباً مسلّم- است که هر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۳

قضیّه‌ای مرکّب از سه جزء است: موضوع، محمول و نسبت. ولی آیا این ترکّب، در ارتباط با کدام یک از مراحل قضیّه است؟ توضیح: هر قضیه‌ای دارای سه مرحله است: ۱- مرحله لفظ، که از آن به قضیه ملفوظه تعبیر می‌شود. ۲- مرحله معنا- یعنی معنای «قضیه ملفوظه» که از راه لفظ در ذهن شنونده وارد می‌شود- که از آن به قضیه معقوله تعبیر می‌شود. ۳- مرحله واقعیت و حقیقتی که می‌خواهیم به وسیله قضیه ملفوظه و قضیه معقوله در اختیار مخاطب بگذاریم. از این مرحله به «قضیه واقعیّه یا «قضیه محکیّه تعبیر می‌شود. ترکّب قضیّه از سه جزء، نه تنها در مورد قضیه لفظیّه مطرح است، بلکه ظاهر مشهور این است که این ترکّب، در مورد قضیه معقوله و قضیّه محکیّه نیز مطرح است.

بحث پیرامون قضایا:

اشاره

با قطع نظر از قضیّه، هرجا بخواهد نسبتی تحقّق پیدا کند، در مفهوم این نسبت دو خصوصیّت معتبر است: الف: هر نسبتی نیاز به دو طرف دارد و معنا ندارد که انسان چیزی را به خود آن چیز نسبت دهد. ب: طرفین نسبت باید مغایرت داشته باشند و الّا نسبت نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، هرچند مغایرتِ لفظی در کار باشد- مانند انسان و بشر- زیرا نسبتْ تنها مربوط به لفظ نیست بلکه در ارتباط با همه مراحل است و بین انسان و بشر نمی‌توان در تمام مراحل ایجاد نسبت کرد. مثال: بین جسم و بیاض می‌توان نسبت برقرار کرد، زیرا جسم، امری جوهری و بیاض، امری عرضی است و این عرض می‌تواند عارض بر جوهر شود. اکنون باید ببینیم آیا می‌توان وجود نسبت را در مورد قضایا پذیرفت؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۴

مصداق روشن قضایا، قضایای حملیّه است. قضیّه حملیّه- از نظر ایجاب و سلب- بر دو قسم است: موجبه و سالبه. برای تحقیق بحث، هریک از این دو قضیّه را به طور جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم:

بحث اوّل: بررسی نسبت در قضایای حملیّه موجبه:

قضیّه حملیّه موجبه بر دو قسم است: ۱- مستقیمه- یا غیر مؤوّله- و آن قضایایی است که نیاز به حذف ندارد و اکثریّت قضایا را تشکیل می‌دهد. ۲- مؤوّله، یعنی قضایایی که نیاز به تأویل و تقدیر و نیاز به حذف دارد. الف: قضایای حملیه مستقیمه (یا غیر مؤوّله): حمل در قضیه حملیه یا اوّلی ذاتی است یا شایع صناعی. در مورد قضیه حملیه به حمل اوّلی ذاتی اختلاف وجود دارد که آیا این قضیه در جایی است که موضوع و محمول فقط در ماهیت اتحاد داشته باشند، هرچند در مفهوم بین آنها مغایرت باشد یا این که حمل اوّلی ذاتی اختصاص به جایی دارد که اتحاد موضوع و محمول، اتحاد در عالم مفهوم باشد، که در این صورت، حتماً در ماهیت و وجود هم متحد خواهند بود؟ ثمره این اختلاف در قضیه «الإنسان حیوان ناطق» معلوم می‌شود. اتحاد انسان و حیوان ناطق، اتحاد ماهوی است، ولی از نظر مفهوم بین این‌ها اتحاد وجود ندارد، چون ما در بسیاری از موارد کلمه «انسان» را می‌شنویم ولی حیوان ناطق در ذهنمان نمی‌آید. ولی این اختلاف، در آن حیثی که ما بحث می‌کنیم تأثیری ندارد. ما در این که «الإنسان حیوان ناطق» و- بالاتر از آن- «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» قضیه حملیه‌اند تردیدی نداریم. بلکه این‌ها روشن‌ترین مصداق برای قضیه حملیه‌اند. در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۵

منطق قضیه «الإنسان حیوان ناطق» را به عنوان حدّ تامّ- که مشتمل بر جنس قریب و فصل باشد- مطرح می‌کنند. اکنون سؤال می‌کنیم: آیا در قضیه «الإنسان حیوان ناطق» که روشن‌ترین مصداق برای قضیه حملیّه است، چه نسبتی بین انسان و حیوان ناطق وجود دارد؟ انسان همان حیوان ناطق، و حیوان ناطق، همان انسان است. هرچند بین این‌ها نوعی مغایرت مفهومی بتوان پیدا کرد ولی مغایرت مفهومی مجوز این نیست که انسان را یک شیء و حیوان ناطق را شیء دیگری قرار بدهد و بگوید: «بین این‌ها یک نسبت و عامل ارتباطی وجود دارد» و اگر قضیه «الإنسان بشر» را در حمل اوّلی ذاتی مطرح کنیم، مسئله کاملًا روشن‌تر می‌شود، زیرا بین موضوع و محمول آن هیچ‌گونه مغایرتی- نه در مفهوم، نه در ماهیت، نه در وجود- تحقق ندارد. در این صورت چگونه ما می‌توانیم مسأله نسبت را مطرح کنیم؟ اکنون به سراغ قضیه حملیه به حمل شایع صناعی می‌رویم. معنای حمل شایع صناعی این است که موضوع، یکی از مصادیق محمول باشد، مثل «زید إنسان». در قضیه «زید إنسان»، بین زید و انسان مغایرتی وجود ندارد. زید، همان انسان است ولی با اضافه خصوصیات فردیّه. و این اضافه سبب نمی‌شود که حیثیت انسان بودن زید کنار برود. و ملاک حمل در حمل شایع صناعی، اتحاد وجودی است، یعنی ما در خارج دو چیز نداریم: چیزی به نام زید و چیزی به نام انسان. کلّی طبیعی، به وجود افرادش موجود می‌شود و وجودش عین وجود افرادش می‌باشد. پس چگونه می‌توان در قضیه «زید إنسان» ملتزم به وجود نسبت شد؟ در حالی که نسبت، به معنای ارتباط بین دو شیء است. اکنون به سراغ مثال معروف «زید قائم» می‌رویم. محمول ما در این قضیه، عبارت از «قائم» است نه قیام. در این قضیه، قائم و زید دو چیز نیستند تا بین آنها نسبت و ارتباط وجود داشته باشد، بلکه زید، همان قائم است. زید، مصداق طبیعت قائم است و با عنوان قائم، اتحاد وجودی دارند، این گونه نیست که ما در خارج دو چیز

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۶

داشته باشیم: یکی زید و دیگری قائم. بله، زید و قیام، دو چیزند، یکی از مقوله جوهر و دیگری از مقوله عرض است ولی بحث این است که ما قیام را حمل بر زید نکردیم و اگر بخواهیم قیام را حمل بر زید کنیم، این قضیّه حملیّه، مجازی و مثل «زید عدل» خواهد

بود. پس با توجّه به این که بین زیـد و قائم هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد، ما نمی‌توانیم ملتزم شویم که بین آنها نسبت وجود دارد. بنابراین در قضایای حملیّه مستقیمه (/ غیر مؤوّله) هیچ‌گونه نسبتی در کار نیست. به‌همین‌جهت مرحوم آخوند در بحث مشتقّ وقتی می‌خواهد فرق بین مشتقّ و مبدأ را بیان کند- به مناسبت- می‌فرماید: «ملاک حمل عبارت از اتحاد و هوهویت است». یعنی ملاک حمـل، وجود یگـانگی بین موضوع و محمول است. به گونه‌ای که بتوانیم بگوییم: «این همـان است، زیـد همـان قائم است».[۲۰۴] و اتحاد و هوهویت، با نسبت منافات دارد. نسبتْ متوقف بر اثنینیّت است، در حالی که ملاک حملْ اتحاد است و چگونه می‌توانیم بین این دو جمع کنیم؟ لـذا این اشکال بر مرحوم آخونـد وارد است که شـما که در بـاب مشـتقّ ملاـک حمـل را اتحاد و هوهویت قرار دادید چرا در بعضـی موارد دیگر کفایه پای نسبت و ترکّب قضیّه از سه جزء را پیش می‌کشید؟ یکی از مواردی که مرحوم آخوند این مسئله را مطرح کرده در مورد جایی است که متکلّم بگویـد: «زیـد لفظ» و مقصودش از زید، شـخص همین زید باشد که به آن تلفظ کرده است.[۲۰۵] صاحب فصول رحمه الله در آنجا بر مرحوم آخوند اشکال کرده می‌گوید: این زید را که شما مبتدا قرار داده و شخص آن را اراده کرده و «لفظٌ» را برآن حمل می‌کنید، آیا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۷

این زیـد بر چیزی دلالت می‌کنـد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا در اینجا دالّ و مـدلولی وجود دارد؟ اگر بگوییـد: «دالّ و مـدلول وجود دارد»، می‌گوییم: در این صورت لازم می‌آیـد که این زیـد، هم دالّ باشـد و هم مـدلول، و اتحاد دالّ و مـدلول تحقّق پیدا می‌کند و چنین چیزی محال است. و اگر بگوییـد: «این زیـد دلالت بر چیزی نمی‌کند»، می‌گوییم: در این صورت لازم می‌آید که قضیّه از دو جزء- نسبت و محمول- ترکیب شده و موضوع نداشته باشد، زیرا از لفظ زید چیزی اراده نشده است و دلالتی در کار نیست.[۲۰۶] مرحوم آخونـد در پاسخ به صاحب فصول رحمه الله فرمودند: مانعی ندارد که زید هم دالّ و هم مدلول باشد و لازم نیست که تغایر بین دالّ و مـدلول، تغایر حقیقی و واقعی باشد بلکه تغایر اعتباری هم کافی است و ما در اینجا یک تغایر اعتباری درست می‌کنیم. به این کیفیت که می‌گوییم: این زید، به عنوان این که لفظ صادر از متکلم است، دالّ می‌باشد و به عنوان این که شخص آن و خودش مراد است، مـدلول می‌باشد. در نتیجه مسأله ترکب قضیّه از سه جزء، محفوظ می‌ماند.[۲۰۷] پس با وجود این که مرحوم آخونـد در این گونه موارد قضیّه را مرکّب از سه جزء دانسته است، چرا در بحث مشتقّ ملاک حمل را اتحاد و هوهویت می‌داند؟ در حالی که اتحاد و هوهویت نمی‌توانـد با نسبت- که متوقف بر اثنینیت است- اجتماع پیـدا کنـد. اشکال: شایـد اینان می‌خواهنـد نسبت را در خصوص قضیّه لفظیّه مطرح کنند.

یعنی می‌خواهند بگویند: فرق است بین «زید قائم»- به صورت قضیّه حملیّه- و بین این که انسان بگوید: «زید»، «قائم». در «زید قائم» اضافه‌ای وجود دارد که در «زیـد»، «قائم» وجود ندارد. جواب: در مقدّمه بحث اشاره کردیم که قضیّه لفظیّه و قضیّه معقوله- که در مرحله

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۸

قبل از قضیّه لفظیّه است- هر دو حاکی از واقعیت می‌باشـند. و ما در مقام بررسـی باید واقعیت را ملاحظه کنیم. وقتی ما در واقعیت، چیزی غیر از اتحاد و هو هویت ملاحظه نمی‌کنیم، نمی‌توانیم به خودمان اجازه دهیم که در واقعیت محکیّه، اتحاد و هو هویتی تحقق دارد ولی در قضیّه لفظیّه و یا در قضیه معقوله، امری غیر از واقعیت تحقق دارد.

این چیزی نیست که حتی بتوان احتمال آن را داد. در نتیجه با تطابقی که قضیه لفظیّه و معقوله با واقعیت محکیّه دارند و ما در خارج می‌بینیم زید و انسان، دو چیز نیستند، زید و قائم دو چیز نیستند، چاره‌ای نداریم که همان بیان مرحوم آخوند در باب مشتق را ملاک قرار داده بگوییم: ملاـک حمـل، اتحـاد و هو هویت است و اتحـاد و هو هویت، بـا نسـبتْ قابـل جمع نیست. ب: قضـیه حملیه مؤوّله: درصد کمی از قضایای حملیه را قضایای مؤوّله تشکیل می‌دهند. در این قسم از قضایا وقتی به ظاهرشان تکیه می‌کنیم، مسأله نسبت

در کار است. مثل این که به جای «الجسم ابیض» بگوییم: «الجسم له البیاض» و به جای «زید قائم» بگوییم: «زید له القیام». «الجسم له البیاض» و «زید له القیام» هم قضیه‌اند و اگر ما بخواهیم به ظاهرش تکیه کنیم، بین جسم و بیاض و نیز بین زید و قیام، مغایرت وجود دارد و «له» هم عامل ارتباط بین جسم و بیاض و بین زید و قیام است. امّا وقتی به ادبیات مراجعه می‌کنیم می‌بینیم «له» را متعلّق به «کائن»- یا «حاصل» یا «ثابت» و امثال این‌ها- می‌گیرند و ما اگر آن عنوان مقدّر را ظاهر کنیم و به جای «الجسم له البیاض» بگوییم: «الجسم کائن له البیاض» این «کائن له البیاض» با «الجسم» متحد خواهد بود و نسبتی بین آنها وجود نخواهد داشت. بین الجسم و بیاض نسبت وجود دارد ولی بین الجسم و «کائن له البیاض» نسبت وجود ندارد و بین آنها اتحاد و هو هویت مطرح است. پس در قضایای حملیه مؤوّله اگرچه ظاهراً نسبت وجود دارد ولی واقعش به همان قضایای حملیه غیر مؤوّله برمی‌گردد و بین آنها اتحاد و هو هویت برقرار است. بنابراین ما باید ببینیم اگر ادباء و منطقیین- که مسأله نسبت را در مورد قضیّه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۹

مطرح می‌کنند- معنای حقیقی آن را اراده کرده‌اند، کلام آنان را توجیه کنیم. ظاهر این است که معنای حقیقی را اراده کرده‌اند. توجیه کلام ادباء و منطقیّین: یکی از مواردی که مسأله نسبت را مطرح کرده‌اند این است که در تعریف قضیّه می‌گویند: «قضیّه چیزی است که مشتمل بر نسبت تامّه‌ای باشد که سکوت برآن صحیح است، مثلًا «زیدٌ قائمٌ» یک قضیّه است و فرقش با «زید القائم»- که موصوف و صفت است- این است که «زید قائم» مشتمل بر نسبت تامّه‌ای است که سکوت برآن صحیح است، به خلاف «زید القائم»، که آن‌هم مشتمل بر نسبت است، امّا نسبت آن نسبت تامّه‌ای نیست که سکوت برآن صحیح باشد، لذا مستمع در حالت انتظار به سر می‌برد که آیا چه محمولی بر این حمل می‌شود؟». ملاحظه می‌شود که در تعریف قضیّه، مسأله نسبت را مطرح کرده و آن را به «تمامیّت» توصیف می‌کنند. و این با راهی که ما پیمودیم قابل تطبیق نیست لذا ما ناچاریم کلام آنان را توجیه کرده بگوییم: «زیدٌ قائمٌ» و «زید القائم»، هر دو از واقعیت حکایت می‌کنند[۲۰۸] ولی حکایت در «زید قائمٌ» به نحو حکایت تصدیقی و در «زید القائم» به نحو حکایت تصوری و مثل حکایت «زید»- به تنهایی- از واقعیت زید است. اشکال: مطرح کردن تصوّر و تصدیق نمی‌تواند اشکال وجود نسبت را بر طرف کند، زیرا در منطق گفته‌اند: «العلم إن کان إذعاناً للنسبهٔ فتصدیق و إلّا فتصوّر». پس ما دوباره به مسأله نسبت برمی‌گردیم. جواب: ما ناچاریم در اینجا هم کلمه نسبت را برداشته و این گونه تعبیر کنیم:

«العلم إن کان إذعاناً لثبوت شیء لشیء فتصدیق و إلّا فتصوّر» و به تعبیر دیگران:

«العلم إن کان إذعاناً لاتحاد شیء مع شیء آخر فتصدیق و إلّا فتصوّر». خواه این اتحاد در رابطه با مفهوم باشد یا در ارتباط با ماهیت یا مربوط به وجود باشد، که حد اقل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۰

مراتب اتحاد، عبارت از اتحاد در وجود است و- در مراتب اتحاد- پایین‌تر از اتحاد در وجود نمی‌توانیم چیزی را ملاحظه کنیم. البته این در صورتی است که ما قضایای مؤوّله را به مؤوّل الیه خود برگردانیم و در آنجا هم بگوییم: «اذعان به این معناست که «زید» با «کائن له القیام» اتحاد دارد». لذا تصدیق در همه جا معنای واحدی پیدا می‌کند و آن «اذعان به وجود اتحاد بین دو چیز است، که حد اقل آن همان اتحاد در مرحله وجود است. امّا اگر «زید» به تنهایی ادراک شود یا «زیدِ متصف به قیام» ادراک شود و اتحادی در کار نباشد، مسأله تصور مطرح است. مورد دیگری که نسبت را مطرح کرده‌اند در بحث صدق و کذب قضایا در علم معانی است. در آنجا ابتدا بحث می‌کنند که ملاک صدق و کذب قضایا، مسأله مطابقت با اعتقاد و عدم مطابقت با اعتقاد نیست بلکه ملاک آن عبارت از مطابقت با واقع و عدم مطابقت با واقع است. در نتیجه اگر زید ایستاده نباشد و کسی عقیده به ایستادن او پیدا کند، چنانچه خبر دهد که «زید ایستاده است»، چنین کسی در اخبارش کاذب خواهد بود. ولی چون عقیده به چنین چیزی داشته است، کذب او حرام نخواهد بود. خلاصه این که در علم معانی ملاک صدق و کذب را مطابقت با واقع و عدم آن می‌دانند ولی در مقام تعبیر

می گویند: «قضیه صادقه، قضیه‌ای است که برای نسبتش یک واقعیتی وجود داشته باشد و این نسبت مطابق با آن واقعیت باشد. و قضیه کاذبه، قضیه‌ای است که برای نسبتش یک واقعیتی وجود داشته باشد و این نسبت مطابق با آن واقعیت نباشد». ولی توجیه این تعبیر برای ما خیلی آسان است. ما می گوییم: ملاک صدق و کذب این است که ببینیم این اتحادی که قضیه برآن دلالت می کند، آیا در واقعیت هم وجود دارد یا نه؟ وقتی متکلّم می گوید: «زید قائم»، این متکلّم از اتحاد زید با طبیعت قائم بر وجود خارجی حکایت می کند. ملاک صدق این قضیه این است که در واقع، بین زید و قائم اتحاد وجودی تحقق داشته باشد. امّا اگر در واقع چنین اتحاد وجودی تحقق نداشت، می‌فهمیم که این قضیه کاذب است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۱

بحث دوّم: بررسی نسبت در قضایای حملیه سالبه

قضایای حملیه سالبه نیز- مانند قضایای حملیه موجبه- بر دو قسم است: ۱- مستقیمه (/ غیر مؤوّله)، مثل «زید لیس بقائم». ۲- مؤوّله، مثل «زید لیس له القیام». البته قضایای سالبه تقسیمات دیگری نیز دارد که بعداً بحث می کنیم. فعلًا می‌خواهیم ببینیم آیا در این دو قسم نسبت تحقق دارد یا نه؟ ابتدا به کسانی که مسأله نسبت را در مورد قضایا مطرح می کنند، می گوییم: برفرض که وجود نسبت را در قضایای حملیه موجبه بپذیریم ولی در قضایای حملیه سالبه نمی‌توانیم بپذیریم. در «زید لیس بقائم» اتحاد بین زید و قائم سلب می‌شود.

حتّی در قضایای مؤوّله موجبه- مثل «زید له القیام»- که اگر به ظاهرش تمسک می کردیم، مسأله نسبت در آنها مطرح بود، وقتی حالت سلبی پیدا کند و گفته شود:

«زید لیس له القیام»، معنای «لیس» عبارت از سلب نسبت بین زید و قیام است. در حالی که منطقیین مطلق قضیه را تعریف می کنند نه خصوص قضیه موجبه را. بنابراین قضایای سالبه- به هر دو قسمش- نظریه ما را تأیید می کند که در باب قضایا، مسأله نسبت را به طور کلّی باید کنار بگذاریم و همان مسأله اتحاد و هو هویت را مطرح کنیم ولی در قضیه موجبه ثبوت اتحاد و هو هویت و در قضیه سالبه سلب اتحاد و هو هویت مطرح است.

بحث سوّم: بررسی نسبت در قضایای معدوله

یکی از تقسیم‌هایی که در ارتباط با قضیه- چه موجبه باشد یا سالبه- مطرح است تقسیم آن به محصّله و معدوله است. قضیه محصّله قضیه‌ای است که در ناحیه موضوع و در ناحیه محمول، دو امر وجودی فرض شده باشند، مثل «زید قائم» و «لیس زید بقائم». در هر دو قضیه موضوع و محمول- یعنی زید و قائم- به عنوان امر وجودی می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۲

قضیه معدوله قضیه‌ای است که در ناحیه موضوع یا در ناحیه محمول آن، امری عدمی مطرح شده باشد، مثل «زید لا قائم»، که موجبه معدوله است و «لیس زید بلا قائم» که سالبه معدوله است. سؤال: بین موجبه معدولهٔ المحمول- مثل «زید لا قائم»- و سالبه محصّله- مثل «لیس زید بقائم»- چه فرقی وجود دارد؟ جواب: اوّلًا: قضایای موجبه در همه موارد نیاز به ثبوت و وجود موضوع دارند، زیرا قاعده فرعیّت می گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له »، هرچند این ثبوت به نحو اتحاد باشد، که در قضایای حملیّه ایجابیّه مطرح است. بنابراین قضیه «زید لا قائم» توقف بر وجود زید دارد. امّا قضیه سالبه محصّله- مثل قضیّه «لیس زید بقائم»- با انتفاء موضوع هم صادق است. یعنی سالبه محصّله دو فرد دارد: یکی این که زید وجود داشته باشد ولی با قائم اتحاد نداشته باشد و دیگر این که اصلًا «زید» ی وجود نداشته باشد تا بخواهد با قائم اتحاد داشته باشد. ثانیاً: بین این‌ها فرقی معنوی هم وجود دارد که این فرق

معنوی را مـا در تعبیرات فارسـی خودمان نیز ملاحظه می‌کنیم و نحوه تعبیرات ما در موارد مختلف- به اعتبار شـدت و ضـعف- فرق می‌کنـد. مثلًا در مقام تعبیر از کسـی که سـرمایه‌ای ندارد گاهی می‌گوییم: «فلانی پول ندارد» و گاهی می‌گوییم: «فلانی ندار است». در جمله دوّم، شدّت ارتباط بین زید و فقر مطرح شده است. می‌خواهیم بگوییم: «اصلًا بین زید و بین ناداری یک اتحاد و هو هویتی در کـار است». البته با این حرف نمی‌خواهیم استمرار و دوام را در قضایا مطرح کنیم ولی بالاخره مسأله اتحاد و هو هویت، مسأله‌ای است که شـدّت ارتبـاط بین موضوع و محمول را افاده می‌کنـد. امّا در قضایای سالبه که- بر اساس مبنای ما- نفی اتحاد و هو هویت مطرح است و در بعضی از موارد هم- به حسب ظاهر- نفی نسبت مطرح است، اگر بگوییم: «بین

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۳

زید و پول نسـبتی وجود ندارد» این عدم وجود نسبت، بر مرحله ضعیفی دلالت می‌کند، به خلاف این که بخواهیم بگوییم: «بین زید و نـاداری، یـک اتحـاد و هو هویـتی برقرار شـده است»، که این مرتبه کامـل فقر را افـاده می‌کنـد. تعبیرات مـا در موارد مختلف فرق دارنـد. پس بر اسـاس این تقسـیم، قضـیه بر چهـار قسم است. ولی در اینجـا قسم پنجمی هم وجود دارد که به حسب ظـاهر آن را در خصـوص قضایـای مـوجبه مطرح کردهانـد، یعنی مـوجبه را بر سه قسم دانسـته‌اند: محصّـِله، معـدوله و سالبـهٔ المحمول. موجبه سـالبهٔ المحمول قضـیه موجبه‌ای است که محمول آن عبارت از یک قضیه سالبه باشد و با کلمه «هو» و امثال آن، مجموع قضیه سالبه با این موضوع ارتباط پیـدا کرده است. مثل این که انسان در مورد شخصـی شـنید که «لیس بمجتهد»، ولی نمی‌داند آن شـخص چه کسـی است؟ سـپس متکلّم- در مقام اخبار- می‌گوید: «زید هو الذی لیس بمجتهد»، یعنی زید همان کسی است که مجتهد نیست. در اینجا مجموع یـک قضـیّه سـالبه، عنوان محمول برای زیـد مفروض الوجود را دارد. امّ‌ا علّت این که این قسم را در خصوص قضـیه موجبه مطرح کردهانـد خیلی روشن نیست، زیرا از نظر مقام تصور، نظیر همین معنا را ما در مورد قضـیه سالبه نیز می‌توانیم تصور کنیم. مثل این که بگوییم: «لیس بکرٌ هو الـذی لیس بمجتهـد». بر این اساس قضـیّه بر پنـج قسم تقسـیم می‌شود. از این اقسام پنـج‌گانه تنها یک مورد است که با انتفاء موضوع هم صادق است و چهار مورد دیگر آن نیاز به وجود موضوع دارند. اکنون این سؤال مطرح است که: آیا تغییری که مخصّـِص منفصل در دایره مراد جـدّی عام ایجاد می‌کنـد، به صورت کـدام یک از اقسام پنج‌گانه قضـیّه حملیّه مطرح می‌شود؟ برای روشن شـدن این سؤال، ابتـدا دو مطلب را یادآوری می‌کنیم: ۱- «مخصّـِص منفصل، در اراده استعمالی تغییری ایجاد نمی‌کند ولی در دایره

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۴

مراد جـدّی تغییر و تحوّل ایجـاد می‌کنـد. به‌عبـارت دیگر: مخصّـِص منفصـل، در اصالـهٔ الظهور و اصالـهٔ العموم- که مربوط به مقـام اسـتعمال و مقام ظهور لفظ است- تغییری ایجاد نمی‌کنـد بلکه مخصّـِص منفصل، کاشف از این است که دایره مراد جدّی، اضـیق از دایره مراد استعمالی است و در مراد جدّی، خصوصیتی اضافه بر مراد استعمالی وجود دارد». ۲- خصوصیتی که از ناحیه تخصیص به منفصـل در مراد جـدّی مطرح است، دارای یک عنوان نیست، بلکه همان «نبودن عنوان مخصّـِص» است، یعنی اگر عنوان مخصّـِص، «فاسق» باشـد، خصوصـیتی که در مراد جـدّی مطرح است، عبارت از «غیر فاسق» می‌باشـد. حال با توجه به تقسـیماتی که برای قضـیه حملیه مطرح کردیم، می‌خواهیم ببینیم آیـا ارتبـاط «عـام» بـا «نبودن عنوان مخصّـِص» چه نوع ارتبـاطی است؟ و اگر مـا بخواهیم این ارتباط را به صورت قضـیّه مطرح کنیم، در چه قالبی می‌توانیم آن را مطرح کنیم؟ در این زمینه سه احتمال مطرح است: احتمال اوّل: به صورت قضـیه موجبه معدولـهٔ المحمول باشـد. چون قضـیه معدوله، به قضـیه موصوفه و قضـیه موصوفه، به قضـیه معدوله برگشـت می‌کنـد. «زیـد لا قائم» را می‌توان به صورت قضـیه موصوفه «زیـد الموصوف بأنّه لا قائم» در آورد. بر اساس این احتمال، در ما نحن فیه می‌گوییم: عنوانی که در رابطه با نبودن عنوان مخصّـِص مطرح است می‌توانـد به صورت قضـیه موجبه معـدوله باشد که به قضـیه موصوفه برگشت می‌کنـد. نتیجه این می‌شود که بعـد از آنکه «أکرم العلماء» به «لا تکرم الفسّاق من العلماء» تخصـیص خورد، اگر از

مولا سؤال شود که اراده جدّی شما به اکرام چه کسی تعلّق گرفته است؟ مولا در پاسخ می گوید: «عالم غیر فاسق». مثل «زید لا قائم» به نحو موجبه معدوله. احتمال دوّم به صورت قضیه موجبه سالبهٔ المحمول باشد.[۲۰۹] قضیه موجبه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۵

سالبهٔ المحمول نیز- مانند قضیه موجبه معدولهٔ المحمول- به قضیه وصفیه برمی گردد و مانند یک صفت و موصوف می‌شود. مثلًا قضیه «زید هو الذی لا یکون قائماً» یک قضیه موجبه سالبهٔ المحمول است و می‌توان آن را به قضیه وصفیّه برگرداند، مثل این که گفته شود: «زید الذی لا یکون قائماً»، که این یک صفت و موصوف است و جنبه مفرد دارد و سکوت برآن صحیح نیست. بر اساس این احتمال در ما نحن فیه گفته می‌شود: پس از تخصیص عام به مخصّص منفصل، اگر از مولا سؤال شود که اراده جدّی شما به اکرام چه کسی تعلّق گرفته است؟ در جواب می گوید: «العالم الذی لا یکون فاسقاً». احتمال سوّم: به صورت قضیّه سالبه محصّله باشد. سالبه محصّله، قضیه‌ای بود که با انتفاء موضوع هم سازگار است. بر اساس این احتمال وقتی از مولا سؤال شود که اراده جدّی شما به اکرام چه کسی تعلّق گرفته است؟ در پاسخ می گوید: «عالم غیر فاسق»، به گونه‌ای که با عدم موضوع هم سازگار باشد، نظیر «لیس زید بقائم». «عالم غیر فاسق» دارای دو فرد است: یکی این که عالم باشد ولی اتصاف به فسق نداشته باشد و دیگر این که عالم نباشد که بخواهد اتصاف به فسق داشته باشد. تضییقی که مخصّص منفصل در دایره مراد جدّی عام ایجاد می کند،[۲۱۰] می‌تواند به نحو موجبه معدولهٔ المحمول یا به نحو موجبه سالبهٔ المحمول باشد ولی آیا می‌تواند به نحو سالبه محصّله باشد؟ آیا می‌توان به مولا نسبت داد که اراده جدّی او به قضیه سالبه‌ای تعلّق گرفته که حتی با انتفاء موضوع هم سازگار است؟ پاسخ این سؤال منفی است. ما اگر از مولاـ سؤال کنیم: «نظر شما در مورد عالمیت چیست؟» در پاسخ خواهد گفت: «مسأله عالمیت، مسأله مسلّمی است و نقش اساسی در وجوب اکرام دارد».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۶

پس ما با وجود این که می گوییم: «مخصّص منفصل، بر مراد جدّی مولا تأثیر گذاشته و آن را مضیّق می کند و تضییق آن‌هم در رابطه با یک امر عدمی است»، نمی‌توانیم نحوه تأثیر آن را به صورت سالبه محصّله مطرح کنیم، بلکه یا باید آن را به صورت قضیه موجبه معدوله مطرح کنیم یا به صورت موجبه سالبهٔ المحمول. و در قضایای موجبه‌ای که در رابطه با خارج است- مثل قیام، قعود، فسق، عدالت و ...- حتماً مسأله وجود مطرح است. بله، قضایای موجبه‌ای که ظرف اتصاف آنها ذهن است نه خارج، نیاز به وجود در خارج ندارد، مثل قضیّه «الإنسان حیوان ناطق». در اینجا ما وجود خارجی موضوع را مطرح نمی کنیم، زیرا «حیوان ناطق» بودن را نمی‌خواهیم در رابطه با خارج حمل بر انسان کنیم. مثل «الإنسان کلّی»، که حمل «کلّی» بر «انسان» به لحاظ وجود خارجی انسان نیست. بلکه کلّیت در ظرف ذهن است، آن‌هم با قطع نظر از وجودش در ذهن، زیرا تشخّص و جزئیت همان‌طور که به وجود خارجی تحقّق پیدا می کند، به وجود ذهنی هم تحقق پیدا می کند. خلاصه این که قضایای موجبه‌ای که نیاز به وجود خارجی موضوع دارند، قضایایی هستند که حمل یا اتصاف آنها- اگر به صورت وصف باشد- به لحاظ خارج باشد، مثل «زید قائم» و «زید القائم». در نتیجه با وجود این که مخصّص منفصل، در دایره مراد جدّی عامّ ایجاد تغییر می کند و تغییر آن‌هم در رابطه با یک امر عدمی است ولی عنوان عام- مثل «عالم»- باید به صورت یک موضوع مفروض الوجود در خارج باشد و چاره‌ای جز این نیست.

رجوع به اصل بحث:

اکنون که از مقدّمات بحث فارغ شدیم، به اصل بحث بازمی گردیم: بحث در این بود که آیا در شبهات مصداقیه می‌توانیم مصداق را با اصل عملی احراز کنیم؟ مرحوم آخوند عقیده داشتند که در اینجا می‌توانیم استصحاب عدم عنوان مخصّص را جاری کنیم. و این استصحاب، لازم نیست که حالت سابقه متیقّنه داشته

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۷

باشد بلکه استصحاب عدم ازلی نیز می‌تواند در اینجا پیاده شود، به‌همین‌جهت ایشان مسأله شک در قرشیت مرئه را به عنوان مثال مطرح کردند. بحث ما در این بود که: آیا اصولًا استصحاب عدم ازلی را می‌توان پذیرفت یا نه؟ در پاسخ به این سؤال می گوییم: مسأله قرشیّت و عدم قرشیّت، مربوط به وجود مرئه است. مرئه موجود در خارج، یا قرشیّه است یا غیر قرشیّه. همان‌طور که فسق، عدالت، قیام، قعود و امثال این‌ها مربوط به خارج است. در اینجا ما دو دلیل داشتیم: ۱- دلیل عام، که موضوع آن عبارت از مرئه بود. و می گفت: «هر زنی تا پنجاه سالگی می‌تواند خون حیض ببیند». یعنی مرئه موجود در خارج، یک چنین حکمی دارد. ۲- دلیل مخصِّص، که می گفت: «زن قرشیّه، تا شصت سالگی می‌تواند خون حیض ببیند». ما وقتی این دو دلیل را کنار هم قرار داده و از متکلّم نسبت به مراد جدّی او سؤال کردیم، به یکی از دو صورت می‌تواند جواب بدهد: ۱- به صورت قضیه موجبه معدولهٔ المحمول یعنی مراد جدّی دلیل اوّل عبارت از «المرأة اللّاقرشیة» باشد، مثل «زید الموصوف بأنّه لا قائم». ۲- به صورت قضیه موجبه سالبهٔ المحمول یعنی مراد جدّی دلیل اوّل عبارت از «المرأة التی لا تکون قرشیّة» باشد. هریک از این دو نوع قضیّه، با حفظ وجود موضوع در خارج است، باید مرئه باشد تا حکم دلیل عامّ برآن مترتّب شود. پس وجود مرئه، اوّلین نقش را در رابطه با این حکم دارد. و نمی‌تواند به‌صورت قضیّه سالبه محصّله باشد که با نبودن موضوع هم سازگار باشد. اکنون از مرحوم آخوند سؤال می کنیم: شما استصحاب عدم قرشیّت را چگونه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۸

جاری می کنید تا عنوان عام بتواند برآن مترتّب شود؟ مرحوم آخوند دو راه برای این مسئله در پیش دارد: راه اوّل: محقّق حائری رحمه الله در بحث پیرامون استصحاب عدم ازلی، توجیهی مطرح کرده و راه را برای جریان این گونه استصحاب‌ها هموار ساخته‌اند. ایشان می‌فرماید: عرض بر دو قسم است: عرض ماهیّت و عرض وجود. ۱- عرض ماهیّت: عرضی است که معروض آن نفس ماهیّت است، مثل زوجیّت نسبت به اربعه. یعنی اگر ما فرض کنیم که برای ماهیّت- با قطع نظر از وجود- تقرر و ثبوتی باشد، در همان عالم تقرر و ثبوت ماهیّت، زوجیّتْ عارض بر اربعه است و عروض زوجیّت بر اربعه، بر وجود خارجی یا وجود ذهنی اربعه متوقّف نیست. معروض اربعه، نفس ماهیّت است و نسبت ماهیّت به وجودِ- ذهنی و خارجی- و عدمِ وجود- خارجی و ذهنی- مساوی است نه در رابطه با وجودین ضرورت دارد و نه در رابطه با عدمین. ۲- عرض وجود: عرضی است که معروض آن عبارت از وجود است، یعنی تا وقتی آن معروضْ وجود پیدا نکند، عرض نمی‌تواند برآن عارض شود، مثل عنوان سواد و بیاض نسبت به جسم. سواد و بیاض، بر ماهیّت جسم عارض نمی‌شوند.

«الجسم أبیض» به منزله «الجسم الموجود أبیض» می‌باشد. عنوان «موجودیّت» در اینجا مفروض است هرچند در کلام ذکر نشود. اکثر عوارض از این قبیلند که وجود خارجی یا وجود ذهنی در معروض آنها دخالت دارد. مرحوم حائری سپس می‌فرماید: چیزی را که در باب استصحاب می‌خواهیم عدمش را- به عنوان عدم ازلی- استصحاب کنیم، اگر از عوارض ماهیت باشد، به هیچ عنوان استصحاب عدم ازلی در مورد آن جریان پیدا نمی کند، زیرا حالت سابقه متیقّنه ندارد. مثلًا اگر شکّ کنیم که اربعه اتصاف به زوجیت دارد یا نه؟ نمی‌توانیم بگوییم:

«ماهیت اربعه، زمانی اتصاف به زوجیت نداشته و ما اکنون شک داریم که آیا زوج است یا نه؟»، زیرا زوجیّت، اگر وجود داشته باشد، لازمِ خود ماهیت و عارض بر خود ماهیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۹

است در این صورت چگونه می‌توانیم حالت سابقه متیقّنه‌ای در عوارض و لواحق مشکوکِ یک ماهیت فرض کنیم؟ اگر زوجیت، لازم ماهیت باشد، هر ظرفی که برای ماهیت فرض کنیم، زوجیت هم تحقق خواهد داشت و بین ماهیت و لازم آن در هیچ ظرفی

نمی‌توان تفکیک قائل شد. امّا اگر چیزی را که در باب استصحاب می‌خواهیم عدمش را- به عنوان عدم ازلی- استصحاب کنیم، از عوارض وجود باشد، یعنی این موجود هنگامی که موجود می‌شود، اگر معروض این عرض باشد، اتصاف تحقّق دارد. در این صورت استصحاب عدم ازلی مانعی ندارد، مثلًا قرشیّت، لازمه ماهیت مرئه نیست، بلکه وقتی مرئه وجود پیدا می‌کند، اگر قرشی باشد، از هنگام وجود، قرشیّت تحقق دارد و اگر غیر قرشی باشد از همان هنگام وجود، غیر قرشی است. حال اگر در قرشیه یا غیر قرشیه بودن زنی شک کنیم، غیر قرشیّه بودن او را استصحاب می‌کنیم، به این کیفیت که می‌گوییم: ماهیت این زن، قبل از آنکه وجود پیدا کند، اتّصاف به قرشیت نداشت- چون قرشیّت، مربوط به وجود است نه ماهیت- و بعد از آنکه وجود پیدا کرد، شک می‌کنیم که آیا اتصاف به قرشیّت پیدا کرد یا نه؟ پس عدم اتصاف به قرشیّت را استصحاب می‌کنیم.[۲۱۱] اشکال بر مرحوم حائری: محقّقین و بزرگان فلاسفه ثابت کرده‌اند که ماهیت، امری اعتباری است و ما نمی‌توانیم قبل از وجود، برای چیزی به عنوان ماهیت، حقیقت و اصالتی قائل شویم. اصالت مربوط به وجود است و تا زمانی که وجود تحقق پیدا نکند، ماهیتْ چیزی جز یک امر اعتباری نیست. مرحوم حاجی سبزواری در این زمینه می‌گوید:

إنّ الوجود عندنا أصيل‌دليل من خالفنا عليل ۲۱۲]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۰

معنای این کلام این است که ماهیتْ اصالتی ندارد، در این صورت ما اصلًا قضیه متیقنه‌ای نداریم که بگوییم: «هذه الماهيهٔ لم تكن قرشيّهٔ». ماهیّت چیزی نیست که بخواهد قرشیّه باشد یا قرشیّه نباشد. اشکال: اگر مسئله این‌طور است، پس لوازم ماهیت به چه معناست؟ وقتی گفته می‌شود: «زوجیّت، لازم ماهیت اربعه است»، اگر ماهیتْ چیزی نیست، پس چرا دارای «لازم» است. پس چرا لازم را به لازم وجود و لازم ماهیت تقسیم می‌کنید؟ جواب: مقصود از لازم ماهیت، این است که اگر برای ماهیت، یک تأصّل و تقرّری- غیر از وجود ذهنی و وجود خارجی- تحقق داشت، باز هم زوجیّتْ عارض ماهیت بود. ولی ما غیر از وجود ذهنی و وجود خارجی چیزی که به آن عنوانِ تأصّل و اصالت بدهیم نداریم. بنابراین مسأله لازم ماهیت به صورت قضیه تعلیقیه است که با «اگر» مطرح می‌شود. و معنای این که «زوجیت، لازم ماهیت اربعه است» این نیست که اربعه یک واقعیتی- با قطع نظر از وجود ذهنی و وجود خارجی- دارد. بنابراین کلام محقق حائری رحمه الله قابل قبول نیست. راه دوّم: این است که کسی بخواهد استصحاب عدم ازلی را از راه سالبه محصّله جاری کند. قضیّه سالبه محصّله اگرچه با انتفاء موضوع سازگار است ۲۱۳] ولی این بدان معنا نیست که موضوع حتماً باید منتفی باشد بلکه با وجود موضوع هم سازگار است. جریان استصحاب عدم ازلی از طریق سالبه محصّله به این کیفیت است که بگوییم: در باب استصحاب، ما به قضیه متیقّنه و قضیّه مشکوکه نیاز داریم. قضیه متیقّنه ما به صورت سالبه محصّله‌ای است که موضوع آن منتفی است، زیرا قبل از این که این مرئه وجود پیدا کند، مرئه‌ای نبود تا بخواهد اتصاف به قرشیّت پیدا کند. پس می‌توانیم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۱

بگوییم: «این مرئه، قرشیّه نبوده است» و این قضیه متیقّنه ماست. سپس با کمک ادلّه استصحاب، این قضیه سالبه متیقّنه را استمرار می‌دهیم تا زمانی که مرئه وجود پیدا کند، در این صورت قضیه سالبه محصّله ما، سالبه محصّله با وجود موضوع خواهد شد، یعنی الآن مرئه وجود دارد و «لا تكون قرشيّهٔ» هم هست و ما بیش از این نمی‌خواهیم.

ما می‌خواهیم عنوان عام- یعنی مرئه بودن- تحقّق داشته باشد و عنوان خاص- یعنی قرشیّه بودن- تحقّق نداشته باشد و این معنا را ما با کمک استصحاب درست کردیم ولی حالت سابقه‌اش، سالبه به انتفاء موضوع بود و وقتی ادامه پیدا کرد به صورت سالبه به انتفاء محمول است و موضوعش در خارج وجود پیدا می‌کند و در سالبه محصّله بین وجود موضوع و انتفاء آن فرقی نیست. پاسخ راه

دوّم: این راه را به دو صورت می‌توان پاسخ داد: پاسخ اوّل: بزرگان اصولیین، در جریان استصحاب شرط کرده‌اند که قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه باید کاملًا اتحاد داشته باشند. فقط متیقن و مشکوک بودن قضیّه است که به لحاظ زمان سابق و زمان لاحق است ولی خود قضیّه- از جهت موضوع و محمول- بایـد کاملًا اتحـاد داشته باشـد. با توجه به این مطلب می‌گوییم: در استصحاب عـدم قرشیّت مرئه، اگرچه قضیّه شما قضیّه سالبه محصّله است ولی قضیّه سالبه محصّله، مثل «حیوان» است که عنوان جنس دارد، هم بر انسان صادق است و هم بر غیر انسان. اینجا سالبه محصّله شما، قضیّه متیقّنه‌اش با انتفاء موضوع بود. شما می‌گفتید: «این مرئه، قرشیّه نبوده است، چون مرئه‌ای نبوده است تا اتصاف به قرشیّت داشته باشد». امّا قضیّه مشکوکه‌اش این گونه نیست. در قضیّه مشکوکه، نسبت به مرئه موجود شک داریم که آیا قرشیّه است یا غیر قرشیّه؟ در نتیجه بین این دو قضیّه اتحاد وجود ندارد. درست است که سالبه محصّله، یک عنوان عـام است که هم شامل انتفـاء موضوع می‌شود و هم شامل انتفـاء محمول، ولی قضیّه متیقنه شما سالبه محصّله به انتفاء موضوع و قضیّه مشکوکه شما سالبه محصّله به انتفاء محمول است و مجرّد این که ما هر دو را سالبه محصّله

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۲

می‌نامیم، سبب نمی‌شود که بین این دو وحدتی وجود داشته باشد. انسان و بقر هم دارای یک جامع جنسی حیوانی هستند، ولی بین خود انسان و بقر تباین کلی وجود دارد. پاسخ دوم: با قطع نظر از پاسخ اول، می‌گوییم: این استصحاب، استصحاب مثبِت است، زیرا شما وقتی که این سالبه محصّله را از زمان متیقّن گرفته و- مانند یک خط موازی- تا زمان وجود این موضوع (یعنی مرئه) ادامه می‌دهید، سؤال می‌شود آیا رابطه بین وجود موضوع و این قضیّه سالبه را چه چیزی ایجاد می‌کند؟ بالاخره باید بین مرئه و غیر قرشیّه رابطه‌ای وجود داشته باشد، خواه به صورت وصف باشد یا به صورت قضیّه معدوله و یا موجبه سالبهٔ المحمول باشد یا عنوان دیگری داشته باشد. اگر بگویید: «بین این دو، ارتباطی پیدا نمی‌شود». می‌گوییم: «در این صورت- با توجه به عنوان مخصّص و تقییدی که از ناحیه مخصّص در اراده جدّی حاصل می‌شود- موضوعی برای عام تحقق پیدا نکرده است». و اگر بگویید: «ما وقتی عدم قرشیّت را به نحو سالبه محصّله متیقنه ادامه می‌دهیم تا به وجود مرئه منتهی شود، ارتباط حاصل می‌شود». می‌گوییم: «چه کسی حکم به ثبوت این ارتباط بین مرئه و غیر قرشیّه می‌کند؟» غیر از عقل، چیز دیگری وجود ندارد، زیرا نه وجدان به این معنا حکم می‌کند و نه استصحاب عدم اتصاف- به غیر نحو قضیّه سالبه محصّله- حاکم است. در مثال «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق من العلماء» می‌گفتید: «زیدِ عالم، قبلًا فاسق نبود و ما همین «عدم اتصاف زید به فسق» را استصحاب می‌کنیم و اثر شرعی آن را- که عبارت از حکم عام است- برآن مترتب می‌کنیم» امّا اینجا نمی‌توانیم عدم اتصاف را استصحاب کنیم، زیرا آنچه وجداناً هست ولادت این مرئه است. مرئه بودن این مولود، امری وجدانی است. استصحاب سالبه محصّله می‌گوید: این مرئه قبل از آنکه وجود پیدا کند، قرشیّه نبوده است و ما همین را ادامه می‌دهیم تا به لحظه حیات این مرئه برسیم. اینجا وقتی توقف پیدا کرد، عقل بین این دو ارتباط برقرار کرده می‌گوید: «مرئه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۳

بودن محرز شد و عدم قرشیت هم- به نحو سالبه محصّله- به کمک استصحاب تحقق یافت و با توجه به این که عدم قرشیت مربوط به مرئه است، پس این مرئه متولّده، قرشیّه نیست». این حکمِ عقل است و تا وقتی پای عقل به میان نیاید، ارتباط بین مرئه و عدم قرشیت تحقق پیدا نمی‌کند. در حالی که استصحاب نمی‌تواند لوازم و ملزومات عقلیّه و عادیّه مترتب بر مستصحب را ثابت کند. در نتیجه استصحاب عدم قرشیت، اصلِ مثبت است و نزد محققین، اصل مثبت نمی‌تواند جریان پیدا کند. نکته: استصحاب عدم قرشیت مرئه، نظایر دیگری نیز دارد. یکی از آنها «استصحاب عدم قابلیّت تذکیه»[۲۱۴] است. چون در بعضی از حیوانات بحث است که آیا قابلیت تذکیه دارند یا نه؟ به نظر ما هیچ‌یک از این استصحاب‌ها جریان پیدا نمی‌کند. نتیجه بحث از آنچه گفته شد معلوم گردید که در مورد تخصیص عام به مخصّص منفصل: ۱- اگر استصحابی در رابطه با عنوان این مخصّص جریان پیدا کند، مانعی نیست.

بنابراین اگر زید، قبلًا فاسق بوده، و الآن در فسق او تردید داریم، استصحاب فسق او جاری می‌شود. ۲- اگر استصحابی در رابطه با عدم عنوان مخصّص جاری شود، مانعی نیست و می‌توان با این استصحاب به عام تمسک کرد و این تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص نیست بلکه قبل از تمسک به عام، به کمک استصحاب، موضوع عام را در رابطه با اراده جدّی احراز کرده و سپس حکم عام را پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: «هذا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۴

عالم غیر فاسق». عالم بودنش وجدانی و غیر فاسق بودنش به کمک استصحاب است.

وقتی چنین چیزی ثابت شد، به عام تمسک می‌کنیم، زیرا مراد جدّی مولا بیش از این نیست که عالمی باشد و فاسق نباشد. یعنی بین عالم و عدم فسق ارتباط باشد. خواه به نحو قضیه وصفیّه یا موجبه معدولة المحمول باشد و یا سالبه محصّله‌ای باشد که موضوع آن وجود دارد. امّا سالبه محصّله به نحو عام- که با انتفاء موضوع هم سازگار است- نمی‌تواند نقشی داشته باشد. بنابراین در آن جهتی که مربوط به بحث ماست- یعنی تخصیص عام به مخصّص منفصل- هیچ مخالفتی با مرحوم آخوند نداریم، بلکه مخالفت ما با ایشان در ارتباط با استصحاب عدم ازلی است که ایشان معتقدند در اعدام ازلیه، استصحاب جریان پیدا می‌کند ولی ما معتقدیم استصحاب جریان پیدا نمی‌کند. و با توجه به این که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص هم جایز نیست، پس باید به اصول عملیه دیگر مراجعه کرد. که این اصول عملیه به اختلاف موارد فرق می‌کنند. گاهی اصالة البراءة و گاهی اصالة الاشتغال مطرح است.

تنبیه سوّم: تمسک به اصالة العموم در غیر مورد شکّ در تخصیص

[کلام بعضی از فقهاء]

بعضی از فقهاء[۲۱۵] در برخی از موارد شک- غیر از مورد شک در تخصیص- نیز به اصالة العموم تمسّک کرده و از این طریق شکّ را برطرف کرده‌اند. مثالی که در این زمینه مطرح کرده‌اند این است که اگر فرض کنیم که در باب وضو و غسل دلیل خاصّی نداشته باشیم که بگوید: «وضو و غسل باید با آبِ مطلق باشد» و ما شک کنیم که آیا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۵

وضو و غسل با آب مضاف هم- مانند آب مطلق- صحیح است یا نه؟ در اینجا گفته‌اند: از راه اصالة العموم می‌توان شک را برطرف کرده و صحت وضو و غسل با آب مضاف را استکشاف کرد. کیفیت تمسک به اصالة العموم این است که اگر کسی نذر کند با آب مضاف وضو بگیرد یا نذر کند که با آب مضاف غسل کند، عموم وجوب وفای به نذر، این نذر را در بر گرفته و وفای به آن واجب می‌شود. سپس از طریق ملازمه عقلیّه کشف می‌کنیم که چنین وضو یا غسلی صحیح و مشروع بوده است، زیرا معنا ندارد که عملی باطل و غیر مشروع باشد و وجوب وفای به نذر شامل آن گردد. ملاحظه می‌شود که شک ما در اینجا در ارتباط با تخصیص عام نیست. عموم وجوب وفای به نذر، بر عمومیت خودش باقی است. بلکه شک ما در رابطه با صحّت وضو و غسل به آب مضاف است، با توجه به این که فرض کردیم دلیل خاصّی در مورد صحّت یا بطلان آن نداریم. قائلین به این قول، برای اثبات مدّعای خود دو مؤیّد نیز مطرح کرده‌اند: مؤیّد اوّل: با وجود این که در بعضی از روایات، احرام قبل از میقات را به صلاة تمام در حال سفر تشبیه کرده‌اند،[۲۱۶] ولی به اتفاق فقهاء اگر کسی نذر کند که قبل از میقات محرم شود، هم نذر و هم احرام او صحیح است. و این مسئله، هم از جهت نصّ ۲۱۷] و هم از جهت فتوا مورد اتفاق است و کسی در آن مناقشه نکرده است. مؤیّد دوّم: روزه گرفتن در سفری که نماز انسان در آن قصر است، صحیح نیست ولی اگر کسی روزه مقیّد به چنین سفری را متعلّق نذر خود قرار دهد، هم نذر و هم روزه او صحیح است. البته این مورد شاید خیلی مسلّم نباشد ولی مورد فتوا هست.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۶

بررسی نظریه فوق: اوّلًا: بین ما نحن فیه و دو مؤیّد مذکور دو فرق روشن وجود دارد، به‌همین‌جهت نمی‌توان ما نحن فیه را به این دو مورد تشبیه کرد. فرق اوّل: در ما نحن فیه شما می‌خواهید از راه اصالهٔ العموم و تمسک به عموم وجوب وفای به نذر، استفاده کنید که وضو و غسل با آب مضاف، مطلقا صحیح است، حتی اگر متعلّق نذر هم واقع نشده باشد، در حالی که صحت احرام قبل از میقات، مقیّد به حال نذر است به گونه‌ای که اگر کسی بدون نذر بخواهد قبل از میقات محرم شود، احرام او باطل خواهد بود. در بعضی از روایات وارد شده که امام صادق علیه السلام در مدینه در منزل خود بودند که یکی از شیعیان در حالی که لباس احرام به تن داشت برآن حضرت وارد شد. حضرت فرمودند: چرا در مدینه محرم شده‌ای؟ پاسخ داد: با خود فکر کردم هرچه بیشتر در حال احرام باشم ثواب بیشتری می‌برم. امام علیه السلام فرمودند: «اشتباه تو همین است. احرام قبل از میقات، مانند نماز تمام در حال سفر است. و همان‌طور که چنین نمازی، باطل و غیر مشروع است احرام قبل از میقات هم باطل و غیر مشروع است».[۲۱۸] فرق دوّم: در مسأله احرام قبل از میقات و روزه در سفر، ما در هیچ‌یک از دو طرف قصّه، مشکوکی نداریم. احرام قبل از میقات، اگر متعلّق نذر نباشد، قطعاً باطل و اگر متعلّق نذر باشد، قطعاً صحیح است و نیز روزه در سفر، اگر متعلّق نذر نباشد قطعاً باطل و اگر متعلّق نذر باشد، قطعاً صحیح است و در اینجا مورد مشکوکی نداریم که بخواهیم با اصالهٔ العموم شک آن را برطرف کنیم. ولی در ما نحن فیه، از ابتدای امر وارد یک مسأله مشکوک شدیم. فرض بر این بود که ما شک داشتیم آیا وضو و غسل با آب مضاف صحیح است یا نه؟ پس این دو مورد هیچ‌گونه شباهتی با ما نحن فیه ندارند و نمی‌توانند مؤیّدی برای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۷

ما نحن فیه باشند. ممکن است این بعض از فقهاء بگوید: احرام قبل از میقات، و روزه در سفر، قطعاً باطل و غیر مشروع است ولی با توجه به تعلّق نذر، مشروعیت پیدا می‌کند. وضو و غسل به آب مضاف هم- اگر باطل و غیر مشروع باشد- با توجه به تعلّق نذر، مشروعیت پیدا می‌کند. مرحوم آخوند برای پاسخ به بعض فقهاء دو راه مطرح کرده‌اند: راه اوّل: ممکن است گفته شود: احرام ذاتاً امر حسن و مشروعی است، خواه قبل از میقات یا از میقات باشد، ولی علّت این که شارع احرام قبل از میقات را ممنوع کرده این است که احرام قبل از میقات دارای دو فرض است: ۱- اگر متعلّق نذر واقع نشود، حسنی که در احرام قبل از میقات است، مواجه با مانعی قوی می‌شود و شارع با توجه به آن مانع قوی احرام قبل از میقات را ممنوع کرده است. ۲- اگر متعلّق نذر واقع شود، حسنی که در احرام قبل از میقات وجود دارد، در جای خودش محفوظ است و مانعی برای آن وجود ندارد. پس احرام قبل از میقات- چه در مورد نذر و چه در غیر مورد نذر- دارای اقتضای حسن و مشروعیت است ولی در صورت عدم نذر، مانعی قوی جلوی این اقتضاء را می‌گیرد و نمی‌گذارد که این اقتضاء موجب شود که شارع احرام قبل از میقات را اجازه بدهد ولی در صورت نذر، حسن ذاتی و اقتضاء مشروعیت در جای خودش محفوظ است و مانعی در مقابل آن نیست و در این صورت نه تنها شارع آن را جایز می‌داند، بلکه می‌گوید: «اگر کسی احرام قبل از میقات را نذر کند، لازم است آن را انجام دهد». راه دوّم: ممکن است گفته شود: احرام قبل از میقات و روزه در سفر، فی نفسه و با قطع نظر از تعلّق نذر، هیچ‌گونه رجحانی ندارند ولی با توجه به تعلّق نذر، رجحان پیدا می‌کنند و همین مقدار در صحت نذر و وجوب وفای به نذر کفایت می‌کند. و چیزی که متعلّق نذر واقع می‌شود، لازم نیست قبل از تعلّق نذر دارای رجحان باشد.[۲۱۹]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۸

تحقیق در مسئله

اشاره

به نظر ما این راه حلّ‌ها فایده‌ای ندارد و بین ما نحن فیه و دو مؤیّد مذکور هیچ‌گونه شباهتی وجود ندارد و این دو از نظر دلیل با هم فرق دارنـد. بیـان مطلب: در جـائی که «وضو به آب مضـاف» متعلّق نـذر واقع شود ما با دو دلیل مواجه هستیم: دلیل اوّل: دلیل عموم وجوب وفای به نـذر. دلیل دوّم: دلیل «لا نذر إلّا فی طاعهٔ اللّه»[۲۲۰]، که به اعتبار آن دلیل، فقهاء مسأله رجحان در متعلّق نـذر[۲۲۱] را مطرح کرده و گفته‌انـد: «اگر کسـی مباح متساوی الطرفین یا مکروه یا حرام را نـذر کنـد، نذر او منعقد نخواهد شد». اکنون سؤال این است که آیا دلیل «لا نـذر إلّا فی طاعـهٔ اللّه» در مقابل دلیل عام وجوب وفای به نـذر چه عنوانی دارد؟ در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: دلیل «لا نـذر إلّا فی طاعهٔ اللّه» به عنوان مخصِّص برای دلیل عام وجوب وفای به نذر باشد. همان‌طور که «لا تکرم الفسّاق من العلماء» به عنوان مخصّص منفصل برای دلیل «أکرم العلماء» است. احتمال دوّم: دلیل «لا نـذر إلّا فی طاعـهٔ اللّه» به عنوان حاکم بر دلیل عام وجوب وفای به نذر باشد، همان‌طور که دلیل «لا شکّ لکثیر الشکّ» به عنوان حاکم بر ادلّه شکوک در باب نماز است. معنای حکومت این است که دلیل حاکم، ناظر بر دلیل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۹

محکوم و در مقام تبیین مراد آن است. و در این مقام، گاهی در دلیل محکوم توسعه داده و گاهی آن را ضیق می‌کند.[۲۲۲] پس ما بایـد بر اساس هر دو احتمال فوق با این بعض فقهاء که در ما نحن فیه به عموم وجوب وفای به نـذر تمسک کرده است، بحث کنیم. بر این اساس خطاب به بعض فقهاء می‌گوییم: شما که شک در صحّت و بطلان وضو به آب مضاف دارید، اگرچه مشکوک خود را بـا صـحّت و بطلان مطرح می‌کنیـد ولی واقعیت این است که وضو به آب مضاف، اگر طاعتِ خداونـد باشـد، صـحیح و اگر طاعت خداوند نباشد باطل است. پس شک شما در صحت و بطلان وضو با آب مضاف، به این برگشت می‌کند که آیا همان‌طور که وضو با آب مطلقْ طاعت خداونـد است، وضو با آب مضاف هم طاعت خداوند است؟ اگرچه این مسئله را باید از شارع گرفت ولی شـما در مفهوم «طاعت خداونـد» تردیـدی نداریـد. هر امر راجحی که انسان را به خداونـد نزدیک کند، طاعت خداوند است. پس تردید شمـا در مورد وضو بـا آب مضاف، از چه جهتی است؟ راهی نداریـد جز این که بگوییـد: «این شـبهه مصـداقیه مخصّص است، مثل جایی که معنای فسق را بـدانیم ولی برای ما معلوم نباشـد که آیا این معنا در مورد «زیـدِ عالم» تحقّق پیـدا کرده یا نه؟». بنا بر احتمال اوّل که دلیـل «لاـ نـذر إلّا فی طاعـهٔ اللّه» به عنوان مخصِّص دلیـل وجوب وفـای به نـذر باشـد- مـا نحن فیه از موارد شـبهه مصـداقیه مخصِّص منفصـل خواهـد شـد و در شـبهه مصـداقیه مخصّص منفصـل نه می‌توان به مخصّص مراجعه کرد و نه می‌توان به دلیل عام تمسک کرد. در حالی که شما می‌گفتید: «در اینجا به عامّ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۰

تمسـک می‌کنیم و حکم به صـحت وضو به آب مضاف می‌کنیم». امّا بنا بر احتمال دوّم که دلیل «لا نـذر إلّا فی طاعـهٔ اللّه» به عنوان حاکم بر دلیل وجوب وفای به نـذر باشد- می‌گوییم: اوّلًا: دلیل حاکم وقتی در کنار دلیل محکوم قرار داده شود، با آنها به عنوان دو دلیـل برخورد نمی‌شود بلکه این دو به منزله یـک دلیـل می‌باشـند. در مثال «أکرم العلماء» اگر به جای دلیل مخصّص، دلیل حاکمی می‌گفت: «العالم الفاسق لیس بعالمٍ أصلًا»، دیگر «أکرم العلماء» نمی‌توانست «عالم فاسق» را شامل شود و گویا در اینجا از ناحیه مولا تنهـا یک دلیل صادر شـده است. به عبارت دیگر: در بحث عام و خاص می‌گفتیم: دلیل مخصّص، هیـچ دخالتی در اراده اسـتعمالی عـامّ نـدارد. مراد اسـتعمالی همـان عموم است و مجـازیتی در کـار نیست و بـا وجود دلیـل مخصِّص، اصالـهٔ العموم در جای خودش محفوظ است. ولی دلیل مخصّص، مراد جـدّی مولا را تضـییق می‌کند، لذا ما نمی‌توانیم دلیل مخصّص را با دلیل عامّ، یک دلیل به حساب بیاوریم، زیرا دلیل عامّ از نظر اراده استعمالی عمومیت دارد و دلیل خاصّ هم با اصالهٔ العموم درگیر نمی‌شود بلکه تنها روی اصالهٔ التطابق تأثیر می‌گذارد. دلیل خاصّ می‌گوید: «فکر نکنید همه چیزهایی که مراد استعمالی مولاست، مراد جدّی او هم می‌باشد

بلکه مراد جدّی او عالم غیر فاسق است». امّا دلیل حاکم، بر مقام دلالت دلیل محکوم نظارت دارد و مبیّن همان مفاد استعمالی دلیل محکوم است.

لذا دلیل حاکم به منزله دلیل جداگانه نیست بلکه مجموع حاکم و محکوم به منزله دلیل واحدی می‌باشند. همان‌طور که در مورد تخصیص به مخصّص متّصل، بیش از یک عنوان نداریم و در آنجا کسی نمی‌تواند تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص متصل را جایز بداند. ممکن است کسی بگوید: ما قبول نداریم که دلیل حاکم و دلیل محکوم به منزله یک دلیل باشند بلکه هرکدام دلیل مستقلّی می‌باشند. در پاسخ می‌گوییم: در این صورت همان ملاکی که در مورد شبهه مصداقیه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۱

مخصّص مانع از تمسّک به عام بود، در دلیل حاکم و دلیل محکوم جریان دارد، زیرا لسان دلیل حاکم با لسان دلیل مخصّص فرق می‌کند و الّا در جایی که دلیل حاکم در رابطه با دلیل محکوم ایجاد تضییق می‌کند، نتیجه‌اش همان تخصیص است. پس همان ملاکی که عدم جواز تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص را اقتضاء می‌کرد، عدم جواز تمسّک به عام در شبهه مصداقیه دلیل حاکم را نیز اقتضاء می‌کند، برای این که هیچ فرقی بین دو مسئله وجود ندارد. در نتیجه این بعض فقهاء نتوانست مسأله صحت وضو و غسل با آب مضاف را از ادلّه وجوب وفای به نذر استفاده کند، بلکه این مسئله یا همان مسأله تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص است و یا ملاکش با آن مسئله یک چیز است. ولی با توجه به این که بعض فقهاء مسأله نذر احرام قبل از میقات را به عنوان مؤیّد مطرح کرده بود، خوب است اشاره‌ای اجمالی به آن مسئله نیز داشته باشیم: در مسأله نذر احرام قبل از میقات سه نوع دلیل داریم:[۲۲۳] دلیل اوّل: روایات صحیحه‌ای است که مواقیت احرام را- که رسول خدا صلی الله علیه و آله مشخص کرده- مطرح می‌کند. در ضمن این روایات می‌فرماید: «لا ینبغی لحاجٍّ و لا لمعتمرٍ أن یحرم قبلها و لا بعدها»،[۲۲۴] «لا ینبغی» در این روایات- به قرینه روایات دیگر- به معنای «لا یجوز» است و معنای این جمله این است که برای هیچ حاجی و کسی که بخواهد عمره انجام دهد جایز نیست که قبل از این مواقیت محرم شود و یا از این مواقیت بگذرد و بعد از آنها محرم شود. مقتضای اطلاق این روایات این است که احرام قبل از میقات، حتی در صورت نذر هم جایز و مشروع نیست. دلیل دوّم: دلیل «لا نذر إلّا فی طاعة اللّه است که می‌گوید: متعلّق نذر باید رجحان شرعی داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۲

دلیل سوّم: دلیلی است که می‌گوید: اگر کسی نذر کند که قبل از میقات محرم شود، نذر او صحیح است و وفای به آن واجب است.[۲۲۵] روشن است که در اینجا با وجود دلیل خاصّ، نیازی به عموم دلیل وجوب وفای به نذر نداریم.

جمع بین ادلّه:

برای جمع بین ادلّه دو راه وجود دارد: راه اوّل: این است که بگوییم: ما هم «لا نذر إلّا فی طاعة اللّه» را قبول داریم، ولی چه کسی گفته است که «احرام قبل از میقات، طاعت خداوند نیست»؟ خواهید گفت: اطلاق دلیل اوّل که می‌گوید: «لا ینبغی لحاجٍّ و لا لِمعتمرٍ أن یحرم قبلها». در پاسخ می‌گوییم: این اطلاق، قابل تقیید است و این گونه نیست که لسان آن از تقیید ابا داشته باشد. پس آن را با دلیل نوع سوّم- که می‌گوید: «نذر قبل از میقات، صحیح و عمل به آن واجب است- تقیید می‌زنیم. نتیجه این می‌شود: «لا ینبغی لحاجٍّ و لا لِمعتمرٍ أن یحرم قبلها إلّا فی صورة النذر».[۲۲۶] و با ملاحظه دلیل دوّم- یعنی «لا نذر إلّا فی طاعة اللّه» در می‌یابیم که احرام قبل از میقات، مشروعیت دارد. ولی در مواردی که نذر نباشد، مشروعیت آن مبتلا به مانعی قوی است که نمی‌گذارد اقتضای مشروعیت تأثیر داشته باشد. ولی در صورت نذر، آن مانع کنار می‌رود. شبیه چیزی که مرحوم آخوند فرمودند. راه دوّم: این است که بگوییم: دلیل دوّم- یعنی: «لا نذر إلّا فی طاعة اللّه» که می‌گوید: «یعتبر الرجحان فی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۳

متعلّق النـذر»- دارای دو احتمـال است: ۱- رجحـانی که در متعلّق نـذر معتبر است، بایـد ذاتی و فی نفسه و بـا قطع نظر از تعلّق نـذر باشـد، به گونه‌ای که اگر نـذر هم وجود نداشـته باشد، ما آن را به عنوان امر راجحی تلقّی کنیم، مثل نماز شب. ۲- رجحانی که در متعلّق نـذر معتبر است، لازم نیست فی نفسه و با قطع نظر از تعلّق نـذر باشـد، بلکه اگر به سـبب نـذر هم تحقق پیدا کند، کافی است. اکنون مـا بر اسـاس هر دو احتمـال، کیفیت جمع بین ادلّه را مطرح می‌کنیم: بر اسـاس احتمـال اوّل یعنی معتبر بودن رجحان ذاتی در متعلّق نذر- می‌گوییم:

این گونه نیست که دلیل «یعتبر الرجحان فی متعلّق النـذر» آبی از تخصـیص یا تقییـد باشـد، به‌همین‌جهت ما دلیل «یعتبر الرجحان فی متعلّق النذر» را با ادلّه نوع سوّم- که بر صـحت نذر احرام قبل از میقات دلالت داشت- تخصـیص یا تقیید می‌زنیم. نتیجه این می‌شود که: «متعلّق نـذر بایـد رجحان ذاتی داشـته باشـد، مگر در مورد نـذر احرام قبل از میقات که با وجود این که- به مقتضای دلیل اوّل- رجحـان و مشـروعیت ذاتی نـدارد ولی به مقتضای دلیل سوّم، چنین نـذری صـحیح و مشـروع است و عمل به آن لازم است. در این صورت، اطلاـق دلیل اوّل محفوظ است، دلیل سوّم هم محفوظ است ولی دلیل دوّم توسط دلیل سوّم مقیّـد می‌شود. امّا بنا بر احتمال دوّم یعنی: اعم بـودن رجحـان معتبـر در متعلّـق نـذر، از رجحـان ذاتی و رجحـانی که به سـبب نـذر حاصـل شود- می‌گوییم: در این صورت، جمع بین این سه دلیـل به این صورت است که بگوییم: احرام قبـل از میقـات، هیـچ‌گونه رجحان ذاتی نـدارد ولی اگر متعلّق نـذر واقع شـد، رجحان پیـدا می‌کند بنابراین هم مورد برای دلیل دوّم پیدا خواهد شد و هم دلیل سوّم مراعات خواهد شد. بدون این که هیچ مخالفتی بین ادلّه وجود داشـته باشد. اشـکال: مرحوم آیت اللّه حکیم در مورد فرض اخیر فرموده‌اند: کافی دانستن رجحانی که از ناحیه نذر حاصل می‌شود، مستلزم دور است، زیرا شما می‌گویید: «احرام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۴

قبـل از میقـات، هیـچ‌گونه رجحـان ذاتی نـدارد و به سـبب نـذر برای آن رجحـان و مشـروعیت پیـدا می‌شود». نتیجه این می‌شود که «مشـروعیت احرام قبل از میقات، متوقف بر نـذر و صـحت نـذر است». از طرف دیگر «صـحت نـذر، متوقف بر مشـروعیت متعلّق آن است». در نتیجه «صـحّت، متوقف بر رجحان و رجحان هم متوقف بر صـحت است» و این دور است. لـذا بایـد رجحانی که در متعلّق نذر معتبر است، با قطع نظر از تعلّق نذر باشد، تا هیچ‌گونه توقفی بر نذر نداشـته باشد. صحت، متوقف بر رجحان باشد و رجحان هم فی نفسه وجود داشته باشد، مثل نماز شب.[۲۲۷] پاسخ: در باب صحّت نذر، دو نوع صحت داریم: ۱- صحت مطلقه، یعنی صحت از جمیع جهات که به دنبال آن وجوب وفای به نـذر ترتب پیدا می‌کند. ۲- صحت از جمیع جهات، به غیر از جهت رجحان متعلّق. این دو صـحت، در موقـوف و موقـوف علیه فرق دارنـد، به‌همین‌جهت دور مسـتحیل تحقّق پیـدا نمی‌کنـد. توضیـح: صـحت مطلقه نـذر، متوقف بر رجحان متعلّق است. یعنی اگر نـذری بخواهـد به تمام معنی صـحیح باشـد و به دنبال آن فوراً وجوب وفای به نـذر مترتب شود، بایـد متعلّق آن دارای رجحان باشـد. امّا رجحانی که می‌خواهد از ناحیه صـحّت نذر حاصل شود، از نذری حاصل می‌شود که همه خصوصـیات معتبر در نـذر را دارا باشـد، به جز یـک خصوصـیت که آن رجحـان متعلّق است. یعنی اگر نـذر صـحیحی که همه شرایـط- به جز رجحـان متعلّق- را داراست، تحقق پیـدا کنـد، متعلّق آن رجحـان پیـدا می‌کنـد، به خلاـف نـذری که شـرایط در آن مراعات نشده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۵

در نتیجه صـحّت مطلقه نـذر، متوقف بر رجحـان متعلّق است، امّا رجحان متعلّق، متوقف بر صـحّت مطلقه نـذر نیست بلکه متوقف بر صحّت از جمیع جهات، به غیر از مسأله رجحان متعلّق است. پس چون موقوف و موقوف علیه با هم فرق دارند، دور لازم نمی‌آید.

تنبیه چهارم: دوران امر بین تخصیص و تخصّص

اشاره

اگر مولا در جایی گفته باشد: «أکرم العلماء» و در جایی دیگر گفته باشد: «لا یجب إکرام زید» و «زید» موجود در خارج، یک نفر بوده و تعدّد نداشته باشد ولی ما تردید داشته باشیم که آیا این زید از مصادیق علماست و مولا گفته: «لا یجب إکرام زید» یا این که زید از مصادیق علماء نیست و حکمی که مولا در مورد او صادر کرده هیچ ربطی به «أکرم العلماء» ندارد؟ در صورت اوّل، خروج زید از «أکرم العلماء» جنبه تخصیص دارد ولی در صورت دوّم، جنبه تخصّص داشته و عموم «أکرم العلماء» به قوّت خودش باقی خواهد ماند.

ثمره بحث: بعضی از فقهاء گفته‌اند: در اینجا به اصالهٔ العموم در «أکرم العلماء» تمسک کرده

و نتیجه می‌گیریم که این «زید» عالم نیست بلکه جاهل است، در نتیجه اگر آثار دیگری- غیر از عدم وجوب اکرام- بر جاهل مترتب باشد، این آثار مترتب می‌شود، مثلًا اگر تعلیم جاهل واجب باشد، تعلیم زید واجب می‌شود. پس در اینجا از اصالهٔ العموم نمی‌خواهیم در رابطه با وجوب یا عدم وجوب اکرام استفاده کنیم، بلکه از راه اصالهٔ العموم می‌خواهیم ثابت کنیم که خروج زید به نحو تخصّص است، در نتیجه او عالم نیست بلکه جاهل است پس آثار مترتب بر جاهل، نسبت به این شخص مترتب خواهد شد.
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۶
مثال فقهی: در فقه بحثی است که «آیا غساله نجس، نجس است یا نه؟»[۲۲۸] ولی هم قائلین به نجاست غساله و هم قائلین به طهارت آن، در این جهت اتفاق دارند که غساله- برفرض که نجس هم باشد- منجِّس نیست و موجب سرایت نجاست به ملاقی نیست. بعضی از فقهاء همین مسئله را در ما نحن فیه پیاده کرده می‌گویند: ما از طرفی می‌دانیم که «غساله، منجِّس نیست»، از طرف دیگر دلیل عامّی داریم که می‌گوید: «کلّ نجسٍ منجِّس» یعنی هر چیزی که خودش نجس باشد، در نجاست ملاقی تأثیر می‌کند. در اینجا شک می‌کنیم که آیا «غساله، نجس است ولی منجّس نیست» یا این که «اصلًا نجس نیست تا بخواهد منجّس باشد»؟ در صورت اوّل، دلیل «الغسالهٔ لا تکون منجّسهٔ» به عنوان مخصّص برای دلیل «کلّ نجس منجّس» خواهد بود و خروج غساله از دلیل عام، جنبه تخصیص خواهد داشت. امّا در صورت دوّم، خروج غساله از دلیل «کلّ نجس منجّس» به نحو تخصّص است. سپس گفته‌اند: ما أصالهٔ العموم را در «کلّ نجس منجّس» حفظ می‌کنیم، نتیجه این می‌شود که خروج غساله به نحو تخصیص نیست بلکه به عنوان تخصّص است.
پس غساله طاهر است. وقتی طهارت غساله ثابت شد، آثار دیگر- غیر از عدم منجسیّت که دلیل خاص دارد- که بر طهارت غساله مترتب است، در اینجا پیاده می‌شود. مثلًا اگر کسی آن را در مورد شرب یا وضو و ... استعمال کند، مانعی ندارد. بیان مطلب به عبارت دیگر: تمام قضایا، به لحاظ این که محمولاتشان مساوی یا اعم از موضوعات است،
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۷
عکس نقیض آنها باید صادق باشد. عکس نقیض قضیه «کلّ إنسان ضاحک» عبارت از «کلّ ما لا یکون ضاحکاً لیس إنساناً» می‌باشد. و عکس نقیض «کلّ إنسان حیوان» عبارت از «کلّ ما لا یکون حیواناً لیس إنساناً» می‌باشد. در ما نحن فیه هم عکس نقیض قضیه «کلّ نجس منجّس» عبارت از «کلّ ما لا ـ یکون منجّساً لا ـ یکون نجساً» می‌باشد و این عکس نقیض در مورد غساله پیاده می‌شود. وقتی مسلّم است که غساله، منجّس نیست، مقتضای عمومی که در عکس نقیض وجود دارد، این است که حکم به عدم نجاست غساله بنماییم.

بررسی نظریه بعض فقهاء:

اشاره

آیا این گونه تمسّک به اصالهٔ العموم جایز است؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا مطلبی را به عنوان مقدّمه یادآوری می کنیم: اصولی ماننـد اصالهٔ العموم، اصالهٔ الظهور، اصالهٔ الحقیقهٔ، اصالهٔ عدم القرینهٔ و امثال این‌ها، نه به عنوان اصول شـرعیّه می‌باشـند و نه به عنوان اصول عقلیّه. نه ماننـد استصـحاب و قاعـده حلّیتنـد، که ادلّه شـرعی «لا تنقض الیقین بالشکّ و «کلّ شـیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه بر آنها دلالت کرده باشـد و نه ماننـد برائت عقلیهانـد، که قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان بر آنها دلالت کرده باشد. بلکه این‌ها به عنوان اصولی عقلائی هسـتند که سیره و بنای عقلاء بر اتکاء به این اصول است. اگر متکلّم بگوید: «رأیت أسداً» و قرینه‌ای اقامه نکند، عقلاء در اینجا اصالهٔ الحقیقهٔ- که شـعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است- را پیاده می کنند و می گویند: مراد متکلّم از این اسد- با توجه به عـدم قرینه- همان معنای حقیقی و معنای موضوع له اسـد است. مدرک همه اصول عقلائیه، بناء عقلاست، به ضـمیمه این که شـارع در محـاورات خـودش و در تفهیم و تفهّمش روشـی غیر از روش عقلاـء نـدارد و حـتی حجیت ظواهر قرآن- که به عنوان معجزه جاویـدان اسـلام مطرح است- بر همین اساس است. اصل عقلائی، ماننـد دلیل لبّی است. هرجا ما احراز کردیم عقلاء به فلان اصل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۸

تکیه می کنند، ما هم می‌توانیم تکیه کنیم، و در جایی که یقین پیدا کردیم، عقلاء اعتماد ندارند و یا شک داشته باشیم که آیا اعتماد می کننـد یـا نه؟، مـا هم اعتمـاد نمی کنیم و دسـتمان از دلیـل کوتاه است، شک در اعتماد عقلاء، ماننـد این است که شک کنیم «آیا دلیل شـرعی بر حجیّت فلان چیز قائم است یا نه؟» ولی در ادلّه لفظی، اطلاق و عموم هم به عنوان دلیل می‌باشـند، امّا دلیل لبّی لسان نـدارد که مـا به اطلاق یا عموم آن تمسک کنیم، لـذا بایـد ثبوت بناء عقلاء بر تمسّک به چنین اصـلی را، احراز کنیم. این قاعـده‌ای کلّی است که در جمیع موارد اصول عقلائیّه جریان پیـدا می کنـد. پس از بیان مقدّمه فوق می گوییم: اصل عقلایی که در ما نحن فیه مطرح است، عبـارت از اصالـهٔ العموم است. وقتی مـا سیره عقلاـء را بررسـی می کنیم، می‌بینیم در مواردی به اصالـهٔ العموم تمسک می کنند.

مثلًا اگر ما یک عمومی ماننـد «أکرم العلماء» داشـته باشـیم و شک کنیم آیا مولا «زیدِ عالم» را به دلیل خاصّـی از این «أکرم العلماء» خارج کرده یا نه؟ و به عبارت دیگر: شک کنیم که آیا زیـدِ عالم، وجوب اکرام دارد یا نه؟ در اینجا عقلاء به اصالهٔ العموم تمسّـک کرده و استفاده می کنند که زیدِ عالم مشکوک التخصیص، مانند سایر علماء وجوب اکرام دارد. و نیز اگر عامّی تخصیص خورده باشد و ما شکّ در تخصیص زائد داشـته باشیم، مثل این که می‌دانیم زیدِ عالم از «أکرم العلماء» خارج شده ولی شک داریم که آیا عَمرو عـالم خـارج شـده یـا نه؟ و در حقیقت، شـک داریم که آیـا عَمرو عـالم، وجوب اکرام دارد یا نه؟ در اینجا نیز عقلاء به اصالهٔ العموم تمسّک می کننـد و نتیجه این می‌شود که اگرچه زید عالم خارج شده، ولی نسـبت به عَمرو مشکوک الخروج، وجوب اکرام ثابت است. حال ببینیم آیا در ما نحن فیه عقلاء به اصالـهٔ العموم تمسّک می کننـد؟ مثال مورد بحث ما این بود که اگر دلیلی بگوید: «أکرم العلماء» و دلیل دیگر بگوید:

«لا یجب إکرام زید» و در خارج، یک زید داشته باشیم و آن- مثلًا- زید بن عَمرو- است.

ولی شک کنیم که آیا این زید از مصادیق علماست- تا «لا یجب إکرام زید» مخصّص

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۹

«أکرم العلماء» باشـد- یا این که زیـد جاهل بوده و از مصادیق علماء نیست تا «لا یجب إکرام زیـد» ربطی به «أکرم العلماء» نداشته و

خروج زید از «أکرم العلماء» جنبه تخصّص داشته باشد؟ آیا در چنین موردی عقلاء به اصالهٔ العموم تمسّک می‌کنند؟ در درجه اوّل می‌گوییم: «عقلاء در چنین موردی به اصالهٔ العموم تمسّک نمی‌کنند». و در درجه دوّم می‌گوییم: «ما احراز نکردیم که عقلاء در چنین موردی به اصالهٔ العموم تمسّک کنند»، زیرا در اینجا مراد متکلّم برای ما معلوم است. ما می‌دانیم چه کسی اکرامش واجب است و چه کسی اکرامش واجب نیست. ما می‌دانیم که غیر از زید بن عَمرو، اکرام همه علماء واجب است و اکرام زید بن عَمرو واجب نیست. به خلاف جاهایی که در اصل تخصیص یا تخصیص زائد شک داشتیم. در آنجا مراد متکلّم برای ما معلوم نبود. در مورد شک در اصل تخصیص ما نمی‌دانستیم آیا زید وجوب اکرام دارد یا نه؟ و در شک در تخصیص زائد، نمی‌دانستیم آیا عَمرو وجوب اکرام دارد یا نه؟ و در چنین مواردی که مراد مولا برای ما مشخص باشد، احراز نکرده‌ایم که عقلاء به اصالهٔ العموم تمسّک کنند و تا زمانی که این معنا احراز نشود، نمی‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسک کنیم، زیرا اصالهٔ العموم، اصلی عقلایی است، و اصل عقلایی، مانند دلیل لبّی است. لفظی ندارد، اطلاق و عمومی هم در دلیلش وجود ندارد. تنها یک سیره و بناء عملی است. هرجا در موارد مشابه آن، بناء عملی را احراز کردیم، می‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم. و در ما نحن فیه و مسأله غساله- که مصداق فقهی این مسئله بود- هیچ‌گونه مجالی برای تمسّک به اصالهٔ العموم و احراز عالمیّت زید و احراز عدم نجاست غساله وجود ندارد. شبیه این معنا را مرحوم آخوند در مورد اصالهٔ الحقیقه مطرح کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند: اگر لفظی استعمال شود ولی مستعمل فیه- که مراد متکلّم است- برای ما مشکوک باشد، به اصالهٔ الحقیقه تمسّک می‌کنیم. اصالهٔ الحقیقه برای کشف مراد متکلم است. امّا اگر بدانیم لفظی در معنای معیّنی استعمال شده و مستعمل فیه برای ما معلوم است، ولی ندانیم آیا این استعمال به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز؟ چنین

جایی عقلاء، اصالهٔ الحقیقه را پیاده نمی‌کنند. عقلاء، اصالهٔ الحقیقه را راهی برای استکشاف مراد متکلم می‌دانند نه برای استکشاف کیفیت استعمال. بله، بر اساس مبنای سید مرتضی رحمه الله، که معتقد است «اصل در استعمال، حقیقت است»، وجهی برای این حرف وجود دارد، امّا همه محقّقین در مقابل ایشان ایستاده و معتقدند «استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است و دلیلی نداریم که «اصل در استعمال، حقیقت باشد» و اصالهٔ الحقیقه، دلالتی بر این معنا ندارد». عین همین مسئله در ما نحن فیه هم مطرح است. اصالهٔ العموم، به عنوان یک اصل عقلایی و برای کشف مراد متکلّم بکار می‌رود، و در اینجا مراد متکلّم برای ما معلوم است. ما می‌دانیم که وجوب اکرام علماء به قوّت خود باقی است، زید بن عَمرو هم اکرامش واجب نیست، خواه عالم باشد یا جاهل. لذا حد اقل این است که ما احراز نکردیم که عقلاء در چنین مواردی به اصالهٔ العموم تمسّک کنند، به‌همین‌جهت راهی برای تمسّک به اصالهٔ العموم نیست.

آیا در ما نحن فیه موردی برای جریان اصالهٔ العموم وجود دارد؟

اگر دلیل اوّل بگوید: «أکرم العلماء»، و دلیل دوّم بگوید: «لا تکرم زیداً» و ما- در خارج- دو زید داشته باشیم، یکی زید بن عَمرو که عالم بودن او مسلّم است و دیگری «زید بن بکر» که جاهل بودن او مسلّم است. ولی دلیل «لا تکرم زیداً» دارای اجمال باشد و معلوم نباشد که آیا مراد مولا از «زید» کدام یک از این دو زید است؟ اگر مراد «زید بن عَمرو» باشد، خروجش از دلیل «أکرم العلماء» به نحو تخصیص است، و اگر مراد «زید بن بکر» باشد، خروجش به نحو تخصّص است. در اینجا ممکن است کسی بگوید: «ما وقتی به سراغ «زید بن عَمرو»- که عالم است- می‌رویم، نسبت به شخص او تردید می‌کنیم که آیا اکرامش واجب است یا نه؟ و در اینجا اصالهٔ العموم جریان پیدا کرده و حکم می‌کند که «أکرم العلماء» تخصیص نخورده و اکرام «زید بن عَمرو» واجب است. و بر این اساس، تردید از «لا تکرم زیداً»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۱

برطرف شده و معلوم می‌شود زیدی که اکرامش واجب نیست، «زید بن بکر»- که جاهل است- می‌باشد». این حرف هیچ‌گونه مشکلی ندارد، زیرا: اوّلًا: خصوصیتی که در اصالهٔ العموم مطرح است، در اینجا وجود دارد و آن خصوصیت این است که اصالهٔ العموم- مانند اصالهٔ الحقیقه- برای استکشاف مراد متکلّم بکار می‌رود و ما در اینجا تردید داریم که آیا اراده مولا به اکرام «زید بن عَمرو عالم» تعلّق گرفته است یا نه؟ ثانیاً: اصول عقلائی، مانند اصول تعبّدی نیستند. لوازم و ملزومات اصول تعبّدی، ثابت نمی‌شوند. به عبارت دیگر: مُثْبِتات اصول تعبّدی، حجّیت ندارند. دلیل «لا تنقض الیقین بالشکّ فقط در محدوده آثار شرعی مستصحب، دلالت بر حجّیت دارد. با استصحاب حیات زید، فقط آثار شرعی حیات، ثابت می‌شود. مثل این که اموال زید، به ملکیت او باقی است و جایز نیست بین ورثه او تقسیم شود. و همسر زید به زوجیّت او باقی است و جایز نیست شوهر دیگری اختیار کند. امّا لوازم عقلی و عادی حیات- مثل روییدن موی صورت- و نیز آثار شرعیه‌ای که به واسطه این لوازم عقلیّه و عادیّه ثابت می‌شود، در مورد استصحاب حیات زید جریان پیدا نمی‌کند. ولی اصول عقلائیه این گونه نیستند. وقتی بنای عقلاء بر چیزی استقرار پیدا می‌کند، لوازم و ملزومات آن را نیز مترتب می‌کنند. در نتیجه جریان اصالهٔ العموم در ما نحن فیه، دارای دو فایده است: هم ثابت می‌کند که «زید بن عَمرو عالم» وجوب اکرام دارد و هم ثابت می‌کند که دلیل «لا تکرم زیداً» منطبق بر «زید بن بکر جاهل» است. و به تعبیر دیگر: اصالهٔ العموم، هم مراد را مشخص می‌کند و هم ابهام دلیل «لا تکرم زیداً» را برطرف می‌کند. نکته مهمّ: در اوایل بحث اجمال مخصّص، وقتی اجمال مفهومی را مطرح می‌کردیم، می‌گفتیم: اجمال مفهومی گاهی به نحو دوران بین متباینین است، مثل این که مولا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۲

بگوید: «أکرم العلماء»، سپس بگوید: «لا تکرم زیداً» و زید، مردّد باشد بین زید بن عَمرو و زید بن بکر. در آنجا می‌گفتیم: «اجمال خاصّ، به عامّ هم سرایت می‌کند». بحثی که در آنجا مطرح می‌کردیم، نباید با ما نحن فیه اشتباه شود، زیرا در آنجا فرض این بود که هر دو زید، عالم هستند ولی دلیل «لا تکرم زیداً» مشخص نکرده بود که کدام یک از این دو زید اراده شده‌اند. امّا مثال ما نحن فیه در جایی است که یقین به عالم بودن «زید بن عَمرو» و جاهل بودن «زید بن بکر» داریم ولی «لا تکرم زیداً» برای ما مردّد است و نمی‌دانیم آیا مرادْ عدم وجوب اکرام زید عالم است تا مستلزم تخصیص باشد، یا مرادْ عدم وجوب اکرام زید جاهل است تا مستلزم تخصّص باشد؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۳

فحص از مخصِّص

اشاره

وقتی احراز کردیم که دستوری به نحو عامّ از جانب مولا صادر شد و خواستیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم، آیا رجوع به اصالهٔ العموم هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد و همین مقدار که موضوع آن- یعنی صدور حکم از ناحیه مولا- احراز شود، برای رجوع به اصالهٔ العموم کافی است؟ یا این که تمسّک به اصالهٔ العموم متوقف بر فحص از مخصّص است، آن‌هم به حدّی که از پیدا کردن مخصّص مأیوس شویم، به گونه‌ای که اگر مخصِّصی وجود داشت، قاعدتاً باید برآن واقف می‌شدیم؟ برای تحقیق بحث لازم است مطالبی را به عنوان مقدّمه مطرح کنیم: مقدّمه اوّل: در مورد اصالهٔ العموم، نزاعی واقع شده که آیا حجّیت اصالهٔ العموم، از باب ظنّ

شخصی است یا از باب ظن نوعی؟ در صورت اوّل، اصالهٔ العموم تنها برای کسی حجت است که برای او ظنّ حاصل شود که مولا از این عام، عموم را اراده کرده است. امّا کسی که برایش چنین ظنّی حاصل نشده، نمی‌تواند به اصالهٔ العموم مراجعه کند. و در صورت دوّم، همین مقدار که برای نوع مردم، ظنّ حاصل می‌شود که متکلم از عام، عموم را اراده کرده است، برای حجّیت اصالهٔ العموم کافی است. هرچند برای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۴

شخص انسان چنین ظنّی حاصل نشود. با توجه به این که اصالهٔ العموم، اصلی عقلایی است، ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء در تمسّک به اصالهٔ العموم بین کسی که برای او ظنّ شخصی به عموم پیدا شده و کسی که برای او ظن شخصی به عموم پیدا نشده، فرق نمی‌گذارند.

و شاید جمیع اصول عقلائی این گونه باشند، که اعتبار آنها دائر مدار حصول ظنّ شخصی نیست بلکه پایه و اساس اعتبار آنها عبارت از ظنّ نوعی است. باید توجه داشت که «اصول» در اینجا غیر از «اصول» در مقابل امارات است.

اصولی که در مقابل امارات بکار برده می‌شوند- یعنی برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط- عبارت از اصول شرعی یا اصول عقلی هستند. امّا اصول عقلائی- مثل اصالهٔ الظهور، اصالهٔ الحقیقهٔ، اصالهٔ عدم القرینهٔ، اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق- به عنوان اصل عملی مطرح نیستند. این‌ها در ردیف اصول عملیه قرار نمی‌گیرند. بلکه «اصل» در اینجا به معنای قاعده است. اعتبار اصول شرعی و اصول عقلی، نه دائر مدار ظنّ شخصی است و نه دائر مدار ظنّ نوعی. بنابراین وقتی ما تعبیر به «اصول» می‌کنیم، به ذهن نرود که اصول عقلائی در ردیف اصول شرعی و اصول عقلی می‌باشند و همان‌طور که این‌ها ارتباطی به ظن شخصی و نوعی ندارند، اصول عقلائی هم نباید ربطی به ظنّ شخصی یا نوعی داشته باشد. اصول عقلائی به معنای قواعد عقلائی است و در جایی که از نظر عقلاء یقین به عموم در کار نباشد، نوبت به ظنّ می‌رسد. سپس این بحث پیش می‌آید که آیا ملاک در اعتبار این‌ها عبارت از ظنّ شخصی است یا ظنّ نوعی؟ و با توجه به این که ملاک حجّیت این اصول نزد عقلاء عبارت از ظنّ نوعی است، بحث ما- که آیا برای تمسّک به اصالهٔ العموم، فحص از مخصّص لازم است؟- نیز بر اساس همین مبناست. یعنی آیا اصالهٔ العموم که از باب ظنّ نوعی حجّت است، حجّیت آن به طور مطلق است و نیاز به فحص از مخصّص ندارد یا این که در صورت فحص از مخصّص و مأیوس شدن از دستیابی به مخصّص، حجّیت دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۵

مقدّمه دوّم: بحث دیگری که در ارتباط با حجّیت اصالهٔ العموم واقع شده این است که آیا اصالهٔ العموم برای خصوص مخاطبین و مشافهین حجّت است یا برای غیر مشافهین نیز حجّیت دارد؟ به عبارت دیگر: اگر مولایی دستوری به عنوان «أکرم العلماء» صادر کرد، آیا این دستور فقط برای عبید مخاطب حجیت دارد یا این که افراد خارج از دایره تخاطب هم اگر بخواهند چنین دستوری را به مولا نسبت دهند، می‌توانند به اصالهٔ العموم تمسّک کنند؟ این بحث شبیه بحثی است که در باب حجّیت ظواهر مطرح است که آیا حجّیت ظواهر اختصاص به مخاطبین دارد یا این که برای همه حجّت است؟ تحقیق- هم در باب حجّیت ظواهر و هم در اصالهٔ العموم- این است که حجّیت آنها منحصر به مخاطبین نیست بلکه اگر کسی از پشت دیوار هم کلامی را بشنود می‌تواند به ظاهر آن کلام تمسّک کند و اگر دستور عامّ مولا را بشنود، می‌تواند آن دستور عام را به مولا نسبت دهد هرچند خودش طرف توجّه تکلیف نباشد. امّا بحثی که ما الآن در ارتباط با اصالهٔ العموم داریم، در رابطه با احتمال عروض تخصیص است. می‌خواهیم ببینیم آیا برای تمسّک به اصالهٔ العموم لازم است فحص از مخصّص بنماییم یا این که به مجرّد برخورد با عام می‌توان به اصالهٔ العموم تمسّک کرد. بنابراین بین این دو مبحث اشتباه نشود. مقدّمه سوّم: محلّ نزاع در جایی است که ما یک عامّ داشته باشیم و احتمال بدهیم که آن عام دارای مخصّص باشد، امّا اگر در مورد یک عامّ، علم تفصیلی به تخصیص آن داشته باشیم، جایی برای مراجعه به اصالهٔ العموم

نیست. و نیز اگر علم اجمالی به تخصیص عام داشته باشیم، مثل این که مولا دو دستور عامّ صادر کرده و ما اجمالًا بدانیم که یکی از این دو عام تخصیص خورده‌اند- امّا این که کدام یک تخصیص خورده‌اند برای ما معلوم نباشد- اینجا نیز داخل در محلّ بحث ما نیست و به اصالهٔ العموم تمسّک نمی‌شود. این مثل سایر موارد علم اجمالی است. اگر ما علم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۶

اجمالی داشته باشیم که یکی از این دو ظرف خمر است نمی‌توانیم اصالهٔ الاباحه را جاری کنیم. اصالهٔ العموم اگرچه اصل عقلائی است و اصل عقلائی با اصل شرعی فرق دارد ولی در عین حال وقتی به عقلاء مراجعه کنیم، می‌بینیم عقلاء در چنین مواردی به اصالهٔ العموم مراجعه نمی‌کنند. بنابراین جایی که علم- تفصیلی یا اجمالی- به تخصیص داریم، از محلّ بحث ما خارج است. محلّ نزاع در جایی است که عامّی داشته باشیم و احتمال تخصیص در مورد آن وجود داشته باشد، بدون این که این احتمال ربطی به علم اجمالی داشته باشد. مقدّمه چهارم: ظاهر این است که محلّ بحث ما اختصاص به مخصّص منفصل دارد و در مورد مخصّص متّصل چنین بحثی جریان ندارد. بیان مطلب: اگر مولایی بگوید: «أکرم زیداً» و ما احتمال بدهیم که مراد مولا وجوب اکرام عَمرو بوده ولی مولا اشتباهاً زید را به جای عَمرو مطرح کرده است، و قرینه‌ای هم برای این مسئله وجود نداشته باشد، در اینجا عقلاء اصالهٔ عدم الخطأ و الاشتباه را پیاده می‌کنند و می‌گویند: «در مورد احتمال خطا و اشتباه، باید بناء را بر عدم خطا و عدم اشتباه گذاشت، پس دستور مولا همان وجوب اکرام زید است که مولا به آن تکلّم کرده است».

و یا اگر مولا بگوید: «رأیت أسداً» و ما احتمال بدهیم که مراد مولا از این اسد، معنای مجازی آن است و این که مولا قرینه‌ای مانند «یرمی» را به کلام خودش اضافه نکرده از روی خطا و اشتباه بوده و الّا می‌خواسته کلمه «یرمی» را به دنبال کلام خودش ذکر کند. در اینجا نیز اصالهٔ عدم الخطأ و الاشتباه پیاده می‌شود.[۲۲۹] و نتیجه‌اش این می‌شود که مراد مولا- از اسد، معنای حقیقی آن است و هیچ‌گونه خطا و اشتباهی- در رابطه با عدم ذکر قرینه- از ناحیه متکلّم تحقّق پیدا نکرده است. در ما نحن فیه نیز همین‌طور است. اگر مولا بگوید: «أکرم العلماء» و ما احتمال

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۷

دهیم مخصّص متّصلی- به صورت صفت ۲۳۰] یا استثناء[۲۳۱]- همراه کلام مولا بوده، اینجا دیگر جای فحص از مخصّص نیست، زیرا ما می‌دانیم دستوری که از ناحیه مولا- صادر شده، همین «أکرم العلماء» است و احتمال این که مقصود مولا- «أکرم العلماء العدول» یا «أکرم العلماء إلّا الفسّاق» بوده و اشتباهاً «العدول» یا «إلّا الفسّاق» را ذکر نکرده است، با اصالهٔ عدم الخطأ و الاشتباه کنار می‌رود. نتیجه این می‌شود که آنچه از مولا- صادر شده همین «أکرم العلماء» است و برای مولا- خطا و اشتباهی رخ نداده است. خلاصه مقدّمات چهارگانه: ۱- حجّیت اصالهٔ العموم، از باب ظنّ نوعی است نه ظنّ شخصی. ۲- دایره حجّیت اصالهٔ العموم، منحصر به مخاطبین و مشافهین نیست. ۳- مورد بحث جایی است که علم- تفصیلی یا اجمالی- به مخصّص بودن عام نداشته باشیم. ۴- بحث ما در مخصّص منفصل است و شامل مخصّص متّصل نمی‌شود. اکنون که از بیان مقدّمات بحث فارغ شدیم، به اصل بحث مراجعه می‌کنیم: آیا برای رجوع به اصالهٔ العموم فحص از مخصّص لازم است؟

تحقیق در مسئله

مرحوم آخوند، در این زمینه تفصیلی را مطرح کرده‌اند که مطابق با تحقیق است.

و ما در اینجا کلام ایشان را همراه با توضیح بیان می‌کنیم: مرحوم آخوند می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۸

عمومـات بر دو قسـمند: قسم اوّل: عمومـاتی که در مقـام قانون‌گـذاری به کار گرفته شده‌انـد. شارع مقـدّس، در رابطه با اسـتعمال و کیفیت اسـتعمال و تفهیم و تفهّم، روش خاصّـی را اختیـار نکرده بلکه همان روش عقلاء را اتّخاذ کرده است. عقلاء، معمولًا مقاصـد خود را از طریق ظواهر تفهیم می‌کننـد. در مقام قانون‌گـذاری نیز شارع مقدّس روش خاصّـی ندارد بلکه همان روش عقلاء را اتّخاذ کرده اسـت. روش عقلاـء در مـورد قانون‌گـذاری ایـن است که ابتـدا یـک قـانونی را به صـورت عـامّ مطرح کرده و آن را تصـویب می‌کننـد، سـپس با مرور زمان و برخورد با اشـکالاتی که در پیاده شـدن آن قانون- در بعضـی از موارد- وجود دارد، تخصـیص‌ها و تقییـدهایی برآن وارد می‌کننـد. البته بایـد توجه داشت که منشأ چنین روشـی در بین عقلاـء، عـدم احاطه کامل آنان به همه جوانب قانون به حسب زمان‌ها و موارد است. چه‌بسا در ابتـدا فکر می‌کننـد اگر این قانون به‌صورت عام باشـد، مطابق با مصـلحت است ولی در مقام اجرا متوجه می‌شوند که این قانون در بعضی موارد، نه تنها مصلحت ندارد، بلکه چه‌بسا موجب مفسده است.

لـذا آن موارد را به تدریـج به صورت تخصـیص یـا تقییـد- و به تعبیر روز: «به صورت تبصـره»- مطرح می‌کننـد. امّا در مورد قوانین شرعی، چنین چیزی جریـان نـدارد، زیرا قانون‌گـذار- یعنی خداونـد- به تمـام جوانب و جهـات قانون آگاه است. امّا درعین‌حال در بعضـی از موارد مصـلحت اقتضاء می‌کند که حکمی به صورت عام مطرح شده و به تدریج موارد تخصیص به آن ملحق شود. همان مصلحتی که در صدر اسلام اقتضاء می‌کرد که قوانین اسلام به صورت تدریجی مطرح شود[۲۳۲]. لذا ضمن این که

روش قانون‌گـذاری در اسـلام، همان روش عقلاست ولی ملاک آن فرق می‌کند. در مورد عقلاء، ملاک آن عبارت از جهل و عدم احاطه به تمام جوانب امور است امّا در مورد اسلام، ملاک آن عبارت از اقتضای مصلحت است. مصلحت اقتضاء می‌کند که عامّ در سالهای اوّل بعثت و خاصّ آن در سالهای آخر بعثت مطرح شود. و چه‌بسا عامّ در زمان رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و خاصّ آن در کلاـم امام حسن عسـکری علیه السـلام مطرح می‌شود. حال ما خیلی هم لازم نیست در منشأ این مسـئله تحقیق کنیم، زیرا دانسـتن علّت آن برای ما ضـرورتی ندارد. آنچه به عنوان شاهد عینی مطرح است این است که ما در شـریعت اسـلام موارد زیادی را مشاهده می‌کنیم که مخصّص منفصل تحقق دارد. عامّ در لسان صادقین علیهما السلام و خاصّ آن در السنه ائمه بعدی علیهم السلام است. از اینجا می‌فهمیم که شارع مقـدّس برای قانون‌گذاری، همان راه عقلاء را پیموده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: همه عموماتی که در شریعت وارد شده‌اند، به عنوان قانون مطرحند و اگر عامّی در معرض تخصـیص قرار گرفت، یعنی از نظر عقلاء، صلاحیت تخصیص آن عـام- هرچنـد به صورت منفصـل- وجود داشت، در اینجا به مجرّد برخورد بـا عـامّ نمی‌توانیم اصالـهٔ العموم را جاری کنیم، آیه شریفه (یـا أیّهـا الـذین آمنوا أوفوا بـالعقود)[۲۳۳] عمـومیّت دارد و همـه عقـود- حتّی ربـا- را هـم شامـل می‌شـود، در حـالی که ما نمی‌توانیم قبـل از مراجعه به آیـات دیگر و روایـات، وجوب وفـا به همه عقود- حتّی ربـا- را به اسـلام نسبت دهیم. عقلاء در چنین مواردی به فحص از مخصّـِص می‌پردازنـد و تا زمانی که فحص نکنند و از ظفر به مخصّـِص مأیوس نشوند، به اصالهٔ العموم تمسّـک نمی‌کننـد. لازم هم نیست که ما عدم تمسّک آنان به اصالهٔ العموم را اثبات کنیم بلکه جریان اصول عقلائیه، نیاز به احراز دارد و در جایی می‌توان به اصالهٔ العموم تمسّک کرد، که احراز

شود عقلاء در چنین موردی به اصالـهٔ العموم تمسّک می‌کننـد. و همین مقدار که ما شکّ کنیم آیا تمسّک می‌کنند یا نه؟ برای عدم جواز تمسّـک به اصالـهٔ العموم کـافی است. اگر کسـی بگویـد: در جـایی که مـا تمسّـک عقلاء به اصالـهٔ العموم را احراز نکرده‌ایم، احتمال عـدم تمسّک هم نمی‌دهیم. در این صورت ما هم می‌گوییم: اجماع وجود دارد که تمسّک به عامّ قبل از فحص از مخصّـِص جایز نیست. اگر کسـی بگوید: این اجماع، اجماع منقول است و اجماع منقول حجت نیست. در پاسخ می‌گوییم: ما هم این حرف را قبول داریم ولی آیـا این اجمـاع منقول، حـد اقل برای مـا یک احتمال هم ایجاد نمی‌کنـد؟ آیا ما- در مقابل این اجماع منقول- قطع

داریم که عقلاء قبل از فحص از مخصِّص به عام تمسک می‌کنند؟ وجداناً کسی نمی‌تواند ادعای قطع کند. حد اقل این است که شک داریم و در مورد شک هم نمی‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم، زیرا تمسّک به اصالهٔ العموم نیاز به احراز دارد.
همان‌طور که اگر احتمال دهیم خبر صحیحی وجود داشته باشد که دلالت بر وجوب فلان چیز می‌کند، نمی‌توانیم به مجرّد احتمال، بر مفاد آن ترتیب اثر بدهیم. بنابراین در عمومات وارد در کتاب و سنّت- که مورد ابتلای ماست- قبل از فحص از مخصِّص نمی‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم. قسم دوّم: عموماتی است که در رابطه با قانون نیست، خواه جنبه خبری داشته باشد یا جنبه انشایی. مثل این که کسی در مقام اخبار بگوید: «احدی در این مدرسه وجود ندارد». چنین جایی اصلًا جای فحص از مخصِّص نیست. بیان مطلب: در اوایل بحث عام و خاصّ گفتیم: «از نظر منطق، بین عام و خاصّ تناقض وجود دارد. نقیض موجبه کلّیه، عبارت از سالبه جزئیه و نقیض سالبه کلّیه، عبارت از موجبه جزئیه است».
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۱
«أکرم العلماء» ایجاب کلّی و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» سلب جزئی است و سلب جزئی متناقض با ایجاب کلّی است. ولی در مقام قانون‌گذاری، عقلاء بین این دو تناقضی نمی‌بینند. مقام قانون‌گذاری شرایطی عقلایی دارد و به عقل هم ارتباط ندارد. امّا همین عقلاء در مقام اخبار چنین برنامه‌ای ندارند. اگر کسی در مقام اخبار بگوید: «احدی در این مدرسه وجود ندارد»، شما دیگر حالت انتظار ندارید. با خود نمی‌گویید: «شاید مخصّص منفصل داشته باشد و بخواهد بعداً آن را بیان کند».
خیر، مخبر حق ندارد برای کلام خود مخصّص منفصل بیاورد. در اینجا اگر شما حتّی یک نفر را در مدرسه پیدا کنید، به او اعتراض می‌کنید که چرا یک خبر مخالف با واقع را مطرح کردی؟ بنابراین در مورد مقام اخبار، همان مسأله منطق مطرح است که سالبه جزئیه، مناقض با موجبه کلّیه است و موجبه جزئیه، مناقض با سالبه کلّیه است. حتّی جملات انشائیّه‌ای که جنبه قانون ندارند نیز در معرض تخصیص نمی‌باشند،[۲۳۴] مثل این که پدری به فرزندش بگوید: «برو سلام مرا به فلان شخص برسان»، که این دستور اگرچه جنبه انشائی دارد ولی عنوان قانون ندارد. در نتیجه در مورد عمومات وارد در کتاب و سنّت، تا زمانی که انسان فحص از مخصّص نکند، نمی‌تواند به اصالهٔ العموم تمسّک کند، زیرا این عمومات جنبه قانونیت دارند.
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۲

تذییل بحث

اشاره

در اینجا لازم است دو مطلب را مطرح کنیم:

مطلب اوّل: فحص در دو مورد مطرح می‌شود:

اشاره

مورد اوّل: بحث عام و خاصّ. و قاعدتاً مطلق و مقیّد هم همین حکم را دارد. مورد دوّم: در باب اصول عملیّه‌ای که در شبهات حکمیّه جریان پیدا می‌کنند.[۲۳۵] اصول عملیّه- خواه عقلیّه باشند یا شرعیّه- در صورتی در شبهات حکمیّه جریان پیدا می‌کنند که

فحص صورت گرفته باشد.

[کلام مرحوم آخوند]

مرحوم آخوند می‌فرماید: فحص در ما نحن فیه با فحص در اصول عملیّه تفاوت دارد. توضیح: اصول عملیّه بر دو قسمند: عقلیّه و شرعیّه. ۱- اصول عملیّه عقلیّه: یکی از اصول عملیّه عقلیّه برائت عقلی است که دلیل آن قاعده قبح عقاب بلابیان است. برای جریان این اصل در یک مورد، ابتدا باید احراز کنیم که آن مورد «بلابیان» است. مثلا- در مورد شک در حرمت شرب تتن، در صورتی می‌توانیم به برائت عقلی تمسک کنیم که احراز کنیم شرب تتن از موارد «بلابیان» است و دلیلی شرعی بر حرمت آن وجود ندارد. و روشن است که تا وقتی فحص صورت نگرفته و احتمال وجود دلیل بر حرمت وجود دارد، عنوان «بلابیان» احراز نشده است. اصل عقلی دیگر، اصالهٔ التخییر است که در دوران بین محذورین جاری می‌شود.

اصلًا موضوعش این است که امر دائر بین وجوب و حرمت است و دلیلی بر تعیین هیچ‌کدام وجود ندارد، لذا عقل حکم به تخییر می‌کند. و اگر دلیل بر تعیین یکی از این دو

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۳

وجود داشته باشد، موضوع اصالهٔ التخییر باقی نمی‌ماند. بنا بر این اصالهٔ التخییر در صورتی جاری می‌شود که برای ما احراز شده باشد که دلیلی- هرچند اماره ظنّی معتبر- برای تعیین یکی از دو طرف وجود ندارد و با احتمال وجود دلیل، موضوع اصالهٔ التخییر احراز نشده است. اصل عقلی دیگر، اصالهٔ الاشتغال است که در مورد علم اجمالی مطرح است.

عقل می‌گوید: «در اطراف علم اجمالی باید احتیاط کرد». این حکم عقل، مقیّد به آنجایی است که حجت شرعی برای تعیین یکی از دو طرف علم اجمالی نداشته باشیم.

لذا اگر علم اجمالی داشته باشیم که در روز جمعه، یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه ولی احتمال دهیم که در صورت فحص از دلیل، بتوانیم دلیلی بر تعیین یکی از این دو طرف پیدا کنیم، در اینجا عقلْ حکم به لزوم احتیاط نمی‌کند، چون موضوع اصالهٔ الاشتغال احراز نشده است. ۲- اصول عملیّه شرعیّه: اگرچه در ادلّه اصول عملیّه شرعیه سخنی از فحص به میان نیامده ۲۳۶] ولی اجماع قائم شده که قبل از فحص نمی‌توان به اصول عملیّه شرعیّه مراجعه کرد. پس در مورد شرب تتن، قبل از فحص و یأس از وجود دلیل نمی‌توان به برائت شرعیه مراجعه کرد.

و نیز اگر شک کنیم آیا نماز جمعه در عصر غیبت واجب است یا نه؟ قبل از فحص و یأس از وجود دلیل نمی‌توانیم به استصحاب مراجعه کرده و وجوب نماز جمعه را استصحاب کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: فحص در باب عام و خاصّ با فحص در باب اصول

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۴

عملیّه فرق دارند. فحصی که در باب اصول عملیّه مطرح است، فحص از وجود حجّت است و اگر فحص صورت نگیرد، هیچ‌یک از اصول عملیّه قابل پیاده شدن نیستند.

برائت عقلی پیاده نمی‌شود، چون با عدم فحص، احتمال بیان در جای خودش باقی است. برائت شرعی هم پیاده نمی‌شود، چون اجماع داریم که قبل از فحص نمی‌توان برائت شرعی را پیاده کرد. سایر اصول عملیه نیز همین‌طورند. امّا در مسأله عام و خاصّ این گونه نیست، زیرا ما چه فحص کنیم یا فحص نکنیم حجّتی به نام اصالهٔ العموم داریم. ولی اگر مخصِّص در اختیار ما قرار گیرد، به عنوان حجّت اقوی بر اصالهٔ العموم تقدّم پیدا می‌کند.[۲۳۷] بررسی کلام مرحوم آخوند: ما در آنجا که دلیل بر عدم جواز تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص را مطرح می‌کردیم گفتیم: اگر دلیلی بخواهد اتصاف به حجّیت پیدا کند، باید سه مرحله طولی را پشت سر بگذارد: مرحله اوّل: اصل ظهور لفظ در یک معنا. یعنی اصل این که- مثلًا- لفظ اسد ظهور در حیوان مفترس دارد. برای

رسیدن به این اصل، باید به کتاب لغت و عرف مراجعه کرد. مرحله دوّم: اصالهٔ الظهور. یعنی متکلّم که لفظ اسد را در کلام خودش استعمال کرده، در جایی که قرینه وجود نداشته باشد، ظاهر این است که مستعمل فیه او همان معنای حقیقی لفظ اسد و همان معنایی است که لفظ اسد برای آن وضع شده است. مرحله سوّم: اصالهٔ التطابق. ما اگرچه دو مرحله قبل را پشت سر گذاشته‌ایم ولی احتمال می‌دهیم که متکلّم «رأیت أسداً» را به صورت شوخی مطرح کرده باشد و اراده

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۵

جدّی او به آن تعلّق نگرفته باشد. در چنین موردی عقلاء اصل دیگری دارند به نام «اصالهٔ التطابق بین الإرادتین»، که می‌گوید: بین اراده جدّی و اراده استعمالی تطابق تحقّق دارد، مگر این که دلیلی بر خلاف آن قائم شود. بنابراین اگر حتی یکی از این سه مرحله، کمبود داشته باشد، دلیل نمی‌تواند اتصاف به حجّیت پیدا کند. سپس گفتیم: «نقشی که مخصّص در رابطه با دلیل عام دارد این است که مرحله سوّم را از بین می‌برد و الّا «أکرم کلّ عالم» ظهور در معنای عام دارد و اصالهٔ العموم هم اقتضاء می‌کند که در همین معنای عام استعمال شده باشد.

به‌همین‌جهت تخصیص عام مستلزم مجازیت نیست». به عبارت دیگر: نقش «لا تکرم زیداً العالم» این است که مانع از جریان اصالهٔ التطابق می‌شود، یعنی می‌گوید: «أکرم کلّ عالم» در عین این که در جمیع افراد طبیعت «العالم» استعمال شده ولی مراد استعمالی با مراد جدّی تطابق ندارد و دلیل بر عدم تطابق، وجود «لا تکرم زیداً العالم» است. پس نتیجه این می‌شود که ما در رابطه با عام هم فحص از مخصّص را لازم می‌دانیم، اگرچه- به تبعیت از مرحوم آخوند- اصالهٔ العموم را مطرح می‌کنیم ولی واقعیت این است که بحث در رابطه با اصالهٔ التطابق است. به‌همین‌جهت اینجا هم اگر فحص نکنیم حجّتی نداریم و فحص، برای ما حجّت درست می‌کند نه این که ما یک حجّتی داریم و از مزاحم اقوای آن فحص می‌کنیم. به عبارت دیگر: فحص می‌کنیم ببینیم اگر «لا تکرم زیداً» وجود ندارد، اصالهٔ التطابق را پیاده کنیم و پس از پیاده کردن آن، عنوان حجّیت به قامت این عام بپوشانیم. پس همان‌طور که اگر در باب اصول عملیه فحص نشود حجّتی وجود ندارد- نه قبح عقاب بلا بیان وجود دارد و نه دلیل برائت- در باب عام و خاص هم اگر فحص از مخصّص نکنیم، حجّتی وجود ندارد، چون حجّت متقوّم به سه مرحله است و فحص ما در رابطه با مرحله اخیر خواهد بود و تا زمانی که این مرحله ثابت نشود، حجّتی برای «أکرم کلّ عالم» وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۶

و- بر خلاف آنچه مرحوم آخوند عقیده داشت- فرقی بین ما نحن فیه و اصول عملیه وجود ندارد.

مطلب دوّم:

یکی از خصوصیات مسأله «تمسّک به عامّ قبل از فحص از مخصص» این بود که عامّ مورد بحث عامّی باشد که نه تفصیلًا بدانیم تخصیص برآن عارض شده و نه از اطراف علم اجمالی به تخصیص باشد و الّا تردیدی در عدم جواز تمسّک به عام قبل از فحص از مخصّص وجود نخواهد داشت. ولی در بین کلمات و استدلال‌ها به ادلّه‌ای برخورد می‌کنیم که از آن ادلّه استفاده می‌شود که مورد نزاع- یا یکی از مصادیق آن- جایی است که علم اجمالی به تخصیص داریم، به این معنا که اجمالًا می‌دانیم بعضی از عمومات مولا تخصیص خورده‌اند[۲۳۸]. این فرض اگرچه از محلّ بحث ما خارج است ولی با توجه به این که مورد این دلیلی که مستدلّ مطرح کرده، عمومات وارد در کتاب و سنت است،[۲۳۹] لذا لازم است این دلیل را مورد بحث و بررسی قرار دهیم، چون در اطراف آن بحث‌هایی صورت گرفته است.[۲۴۰] مستدل می‌گوید: اصالهٔ العموم، قبل از فحص جاری نمی‌شود. ما علم اجمالی داریم که برای عمومات و اطلاقاتی که در کتاب و سنّت وجود دارد، مخصّصات و مقیّداتی از لسان ائمه علیهم السلام صادر شده است، که اگر ما

فحص کنیم، چه‌بسا بسیاری از آنها را پیدا کنیم. سپس می گوید: محدوده فحص از مخصّص، اختصاص به کتب اربعه ندارد، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۷

روات زمان ائمه علیهم السلام دارای کتابهایی بودند که روایات را در آن کتابها جمع آوری می کردند ولی دو عامل سبب شد که بعضی از آن کتابها از بین رفته و حتی در اختیار صاحبان کتب اربعه حدیثی هم قرار نگرفت. به گونه‌ای که هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که مجموعه روایات صادر شده از ائمه علیهم السلام در کتب اربعه وجود دارد: عامل اوّل نبودن امکانات چاپ و تکثیر و عامل دوّم سیاستهای خلفای غاصب وقت بود. آنان از مراجعه مردم به ائمه علیهم السلام جلوگیری کرده و برای کسانی که در درس ائمه علیهم السلام حاضر شده و حدیث آنان را منتشر می کردند، محدودیت‌ها و مصائبی ایجاد می کردند و مردم را به سوی مراجع انحرافی- مانند ابو حنیفه و امثال او- سوق می‌دادند. در نتیجه ما اگر در کتاب و سنّت به یک عام یا مطلقی برخورد کردیم، این علم اجمالی، مانع از تمسک به اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق است بلکه باید تفحّص کنیم به اندازه‌ای که از دستیابی به مخصّص یا مقیّد مأیوس شویم، زیرا در اطراف علم اجمالی- با اختلاف نظرهایی که وجود دارد- اصول مخالف با علم اجمالی نمی‌تواند جریان پیدا کند. وقتی علم اجمالی به نجاست یکی از دو مایع داریم، نمی‌توانیم در هر دو مایع، استصحاب طهارت یا اصالهٔ الطهارهٔ را پیاده کنیم. اصول عقلائیه هم نمی‌تواند جاری شود، امارات هم نمی‌تواند جاری شود. اگر ما علم اجمالی به خمر بودن یکی از دو مایع داریم، نمی‌شود یک بیّنه خمر بودن مایع طرف راست را و بیّنه دیگر خمر بودن طرف چپ را نفی کند. بیّنه نمی‌تواند در مقابل همه اطراف علم اجمالی بایستد.[۲۴۱] اصالهٔ العموم اگرچه یک اصل عقلایی است و لوازم آن‌هم حجیّت دارد ولی مقام آن از بیّنه و اماره بالاتر نیست. در نتیجه وقتی ما علم اجمالی داریم که بعضی از عمومات وارد در کتاب و سنّت دارای مقیّد و مخصّص‌هایی هستند، لازمه این علم اجمالی این است که در هیچ‌کدام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۸

از این عمومات حق تمسّک به اصالهٔ العموم نداشته باشیم، زیرا اگر در مجموع آنها بخواهیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم، با علم اجمالی مخالفت کرده‌ایم و اگر در بعضی بخواهیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم، هیچ رجحانی برای آن وجود ندارد.[۲۴۲] بررسی استدلال فوق: در پاسخ این استدلال گفته شده است:[۲۴۳] این استدلال، نمی‌تواند همه موارد ادّعای شما را ثابت کند، زیرا شما که علم اجمالی به مخصّص را مطرح می کنید، آیا تعداد مخصّص‌ها برایتان مسلّم است؟ یعنی آیا می‌دانید که- مثلًا- هزار تخصیص وجود دارد، نه کمتر و نه بیشتر؟ این مطلبی است که خلاف واقع و خلاف وجدان است. واقعیت این است که علم اجمالی به مخصّص، به صورت تردید بین اقلّ و اکثر است. یعنی- مثلًا- می‌دانیم که هزار مخصّص برای این عمومات متعدّد وجود دارد و احتمال می‌دهیم که زاید بر هزار هم وجود داشته باشد. بالاخره در مقابل این عمومات، عدد معیّنی وجود ندارد بلکه آنچه برای ما معلوم است چیزی است که به نحو اجمال معلوم است و تردید آن‌هم بین اقلّ و اکثر است. یعنی یک قدر متیقّن دارد و یک زاید مشکوک. در این صورت ما به مستدلّ می گوییم: تا زمانی که شما به این هزار مخصّص- به عنوان قدر متیقّن- دسترسی پیدا نکرده‌اید، علم اجمالی مانع از تمسّک به اصالهٔ العموم می‌شود ولی بعد از این که هزار مخصّص پیدا شد، وقتی با یک عامّ برخورد کنیم و احتمال بدهیم که مخصّصی غیر از این هزار مخصّص وجود داشته باشد، چرا نتوانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم؟ در اینجا علم اجمالی وجود ندارد. بلکه علم اجمالی به یک قدر متیقّن و یک زاید مشکوک انحلال پیدا کرده است. ولی ما می گفتیم: چون اصالهٔ العموم یک اصل عقلایی است، عقلاء می گویند: در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۹

هر موردی که احتمال تخصیص بدهید، تا زمانی که فحص از مخصّص نکنید، نمی‌توانید به اصالهٔ العموم تمسّک کنید. در نتیجه دلیل شما فقط در مورد قدر متیقّن، مدعا را ثابت می کند، امّا در مورد زاید بر قدر متیقن نمی‌تواند جلوی تمسّک به اصالهٔ العموم را

بگیرد. دفاع مرحوم نائینی از مستدلّ: مرحوم نائینی در مقام دفاع از مستدلّ می‌فرماید: این گونه نیست که هرجا یک علم اجمالی وجود دارد و در این علم اجمالی تردید بین اقلّ و اکثر مطرح است، این علم اجمالی، به یک قدر متیقّن و یک زاید مشکوک انحلال پیدا کند. بلکه موارد آن فرق می‌کند. ایشان ابتدا به عنوان مقدّمه می‌فرماید: مسأله علم اجمالی، مانند قضیه منفصله مانعهٔ الخلوّ است. قضیه منفصله مانعهٔ الخلوّ، در واقع دو قضیه حملیّه است. باطن قضیه «زیدٌ إمّا أن یکون فی الدار و إمّا أن یکون فی المدرسهٔ» دو قضیه «زید فی الدار» و «زید فی المدرسهٔ» است ولی با توجه به این که ما نمی‌دانیم که آیا زید در دار است یا در مدرسه؟ و به حسب واقع هم یا در دار و یا در مدرسه است، لذا تردید خود را با کلمه إمّا و امثال آن مطرح می‌کنیم. موارد علم اجمالی نیز همین‌طور است. وقتی ما علم اجمالی به خمر بودن یکی از دو مایع داریم، در واقع دو قضیّه داریم: یکی «هذا المائع خمر» و دیگری «ذاک المائع خمر» می‌باشد. ولی چون تردید داریم و نمی‌دانیم کدام یک از این دو مایع خمر است؟ لذا می‌گوییم: «هذا المائع خمر أو ذاک المائع خمر». این مسئله، کلّیت دارد و فرقی نمی‌کند که در علم اجمالی تردید بین متباینین باشد یا بین اقلّ و اکثر. پس از بیان مقدّمه فوق می‌فرماید: علم اجمالی بین اقلّ و اکثر به دو صورت تصوّر می‌شود: صورت اوّل: جایی است که علم اجمالی اصالت ندارد بلکه ما دو قضیه داریم که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۰

یکی متیقّن و دیگری مشکوک است و انضمام این دو با یکدیگر و ملاحظه مجموع آن دو برای ما علم اجمالی درست می‌کند. پس اصالت، مال آن دو قضیّه است. مثل این که شما علم اجمالی داشته باشید که یا پنج تومان به رفیق خود بدهکارید و یا ده تومان. در اینجا دو قضیه حملیه وجود دارد که اصالت مال آنهاست: یکی قضیه حملیه متیقّنه است و آن این است که شما یقین دارید که پنج تومان به رفیق خود بدهکارید. قضیّه دیگر، قضیه حملیه مشکوکه است و آن این است که شما نسبت به پنج تومان دیگر شک دارید که آیا به رفیق خود بدهکارید یا نه؟ وقتی این دو را به هم ضمیمه کنید، هر دو را باید با دید واحدی نگاه کنید. می‌گویید: ما علم اجمالی داریم که یا پنج تومان به رفیق خود بدهکاریم یا ده تومان. مرحوم نائینی می‌فرماید: در این گونه موارد ما نیز- مانند کسی که بر مستدل اشکال می‌کرد- مسأله انحلال را مطرح کرده و می‌گوییم: در اینجا علم اجمالی نسبت به قدر متیقن نقش دارد ولی نسبت به زاید بر قدر متیقن نقشی ندارد و اصالهٔ البراءهٔ جریان پیدا می‌کند. صورت دوّم: جایی است که معلوم بالاجمال دارای عنوانی است که ما از طریق آن عنوان به معلوم بالاجمال اشاره می‌کنیم. و نسبت این عنوان به اقلّ و اکثر به طور مساوی است. این گونه نیست که نسبت آن به اقلّ، قطعی باشد و به اکثر، مشکوک باشد. مثل این که ما بدانیم به زید پنج یا ده تومان مدیون هستیم و مقدار دین را در دفتر خود نوشته‌ایم ولی در اختیار ما نیست.[۲۴۴] اینجا هم- مانند فرض اوّل- مسأله اقلّ و اکثر مطرح است ولی خصوصیتی که دارد این است که علم اجمالی در اینجا اصالت دارد یعنی آنچه اوّلًا و بالذات برای ما معلوم است این است که ما «مبلغ ثبت شده در دفتر» را به زید مدیون هستیم. ولی تردید ما در این است که آیا آنچه در دفتر است پنج تومان است یا ده تومان؟ معلوم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۱

بالاجمال ما عبارت از «دین ثبت شده در دفتر» است و این نسبتش به پنج تومان و ده تومان مساوی است. این‌طور نیست که پنج تومان قدر متیقّن و ده تومان مشکوک باشد، بلکه آنچه در دفتر است یا پنج تومان است و یا ده تومان. اگر پنج تومان باشد، دین ما هم پنج تومان است و اگر ده تومان باشد، دین ما هم ده تومان است. مرحوم نائینی می‌فرماید: در چنین مواردی نمی‌توان گفت: «چون آنچه در دفتر است، مردّد بین پنج و ده تومان است، ما پنج تومان را به عنوان قدر متیقّن گرفته و در پنج تومان دیگر- همانند فرض اوّل- اصالهٔ البراءهٔ را جاری می‌کنیم»، زیرا ما علم داریم که ذمّه ما اشتغال دارد به آنچه در دفتر مضبوط است و تا زمانی که ده تومان را نپردازیم، فراغت ذمّه برای ما حاصل نشده است. سپس می‌فرماید: ما نحن فیه از این قبیل است، زیرا مبنای استدلال بر

این نبود که ما علم اجمالی داریم که این عمومات و مطلقات، مخصِّص‌هایی دارنـد. بلکه عنوان در کار بود. مستدل می‌گفت: علم اجمالی داریم که این عمومات دارای مخصِّص‌هایی هستند که آن مخصّص‌ها در کتب روایی ثبت شده است. کتب روایی در اینجا هماننـد «دفتر» و مخصِّص‌ها هماننـد «مـا فی الـدفتر» می‌باشـند. اینجـا نمی‌توان مسأله انحلال علم اجمالی را مطرح کرد. حق نـداریم بگوییم: «بعـد از آنکه هزار مخصِّص را- به صورت قـدر متیقّن- پیـدا کردیم، مخصِّص زایـد برای مـا مشکوک است»، بلکه علم اجمالی ما را وادار می‌کند که مخصّص را تا حد اکثر فحص کنیم.[۲۴۵] اشکال بر مرحوم نائینی رحمه الله: امام خمینی رحمه الله دو جواب از کلام مرحوم نائینی مطرح کرده‌اند: ۱- جواب نقضی: «ما فی الدفتر» به عنوان علامت و خصوصیتی برای دین است و آیه و روایتی برای آن قائم نشده است. و تمام دیون دارای خصوصیاتی- از جهت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۲

زمان، مکان، غایت و ...- می‌باشـند، مثلًا اگر شـما می‌دانیـد که ماه اوّل پولی را از رفیقتان قرض کرده‌اید و آن پول مردّد بین پنج یا ده تومان است ۲۴۶] و طبق بیان شـما (مرحوم نائینی) خصوصـیت آن دین این بود که در دفتر ثبت شده است، خصوصـیت این دین هم این است که اجمالًا می‌دانیم روز اوّل ماه تحقّق یافته است و پیداست که نسبت این دین به اقلّ با نسبت آن به اکثر مساوی است. آیـا بین این مثـال بـا مثـال مرحوم نـائینی فرقی وجود دارد؟ مثال ایشان علم اجمالی به ثبوت دین در دفتر و این مثال، علم اجمالی به تحقّق دین در اوّل مـاه است. از جهت مکـانی نیز همین‌طور است، مثل این که اجمالًا بـدانیم در سـفر مشـهد، پولی از رفیقمان قرض کرده‌ایم ولی نمی‌دانیم آن پول پنـج تومـان بوده یا ده تومان. اینجا هم نمی‌توانیم بگوییم: «آنچه در سـفر مشـهد گریبان ما را گرفته، مردّد بین اقلّ و اکثر است و نسـبت این دین- با این خصوصـیت- به اقلّ و اکثر مساوی است. بالاخره در تمام مواردی که مسأله دین مطرح است، خصوصـیتی در رابطه بـا دین وجود دارد. در این صورت چه فرقی بین خصوصـیت «مـا فی الـدفتر» بـا این خصوصـیّات وجود دارد؟ اگر شـما (مرحوم نائینی) بخواهید در مورد خصوصـیت «ما فی الدفتر» احتیاط را واجب کنید، لازمه‌اش این است که در تمام موارد دیون مردّد بین اقلّ و اکثر که اقلّ خالی از یک خصوصیت معلوم نیست، احتیاط را واجب بدانید، در حالی که شما ملتزم به چنین چیزی نیستید. ۲- جواب حلّی: عنوانی که متعلّق علم اجمـالی قرار می‌گیرد، بر سه قسم است: قسم اوّل: معلوم بالاجمال، در لسان شـرع، مستقیماً موضوع برای حکمی- تکلیفی یا وضعی- از احکام شرعیه واقع شده است ولی مکلّف مستقیماً نمی‌تواند آن را ایجاد کند بلکه از طریق سببش قادر بر ایجاد آن می‌باشد. به عبارت دیگر: معلوم بالاجمال در اینجا «مقدور با واسطه» است. و همین مقدور بودن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۳

بـالتسبیب برای تعلّق حکم به آن کفـایت می‌کنـد. مثـال: در بـاب طهـارت، اگر طهـارت را نفس وضـو و غسـل و تیمم نـدانیم بلکه طهارت را عبارت از حالت نفسانی معنوی- که بعـد از وضو و غسل و تیمم حاصل می‌شود- بدانیم،[۲۴۷] می‌توانیم روایت «لا صلاهٔ إلّا بطهورٍ» را به عنوان مثال برای قسم اوّل بدانیم. «لا صلاهٔ إلّا بطهورٍ» متصدّی بیان حکم وضعی «شرطیت طهارت برای صلاهٔ» است. شـارع مقـدّس طهارت را به عنوان شـرط برای صـلاهٔ جعل کرده است. بر این اساس اگر وضوی کاملی تحقّق پیـدا کنـد، طهور- که شرط شـرعی صـلاهٔ است- تحقّق پیـدا کرده است. حضـرت امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: حال اگر در مورد بعضـی از شـرایط یا اجزاء وضو- به صورت اقلّ و اکثر- برای ما تردید حاصل شد و ندانستیم که آیا با نبودن فلان خصوصـیت، وضو صحیح است یا نه؟ بدون هیچ تردیدی باید احتیاط کنیم، زیرا این همان عنوان شک در محصِّل است. شکّ در محصِّل به این معناست که مأمور به، امر واحـد بسیط متولّد از شـیء دیگر باشد و آن شـیء دیگر، اگر مرکّب بود و مردّد بین اقلّ و اکثر، چنانچه ما اکثر را مراعات نکنیم و جزء یا شـرط مشکوک را انجام ندهیم، شک می‌کنیم که آیا آن امر واحد بسیط- یعنی طهارت که شـرطیت برای صـلاهٔ دارد و از وضوی کامل صـحیح حاصل می‌شود- تحقق پیـدا کرده یا نه؟ و طبق قاعـده عقلیّه باید شـرط را احراز کنیم تا بتوانیم حکم کنیم که

ذمّه ما نسبت به مشروط برطرف شده است. قسم دوّم: آن است که معلوم بالاجمال، در لسان شرع مستقیماً موضوع برای حکمی- تکلیفی یا وضعی- از احکام شرعیه واقع شده و مکلّف مستقیماً می‌تواند آن را ایجاد کند. و به عبارت دیگر: معلوم بالاجمال، «مقدور بلاواسطه» است. مثال: در مورد (أقیموا الصلاة) اگر شک کنیم آیا سوره جزئیت دارد یا نه؟ در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۴

اینجا احتمال این که صلاة، یک امر متحصّل از این حرکات و سکنات و اعمال و افعال باشد، وجود ندارد. «معراج المؤمن» و «قربان کلّ تقی» بودن و امثال این‌ها، از آثار صلاة است و الّا مأمور به در باب نماز، عبارت از این مجموعه مرکّب است که قدرت مکلّف مستقیماً به آن تعلّق می‌گیرد. در چنین جایی اگر تردید بین اقلّ و اکثر واقع شد، این همان دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی است که در مباحث اشتغال مطرح می‌شود و محلّ بحث است. و در این مورد بعضی قائل به جریان اصالة البراءة می‌باشند و بعضی اصالة الاشتغال را پیاده می‌کنند و بعضی- مانند مرحوم آخوند- معتقدند برائت عقلیه جاری نمی‌شود ولی برائت شرعیه جاری می‌شود.[۲۴۸] قسم سوّم: جایی است که معلوم بالاجمال، در لسان شرع مستقیماً موضوع برای حکمی از احکام شرعیه واقع نشده باشد ولی یکی از مقارنات یا ملازمات موضوعِ حکم شرعی باشد. در این قسم ما (امام خمینی رحمه الله) با مرحوم نائینی بحثی کبروی داریم و آن این است که علم اجمالی مانند بابِ استصحاب است. همان‌طور که مستصحب باید یا حکم شرعی باشد و یا متعلّق حکم شرعی قرار گرفته باشد، علم اجمالی هم در صورتی منجّزیت دارد و احتیاط را به گردن ما می‌اندازد که یا به خود تکلیف تعلّق گرفته باشد[۲۴۹] و یا به موضوعِ یک اثر شرعی تعلّق بگیرد.[۲۵۰] امّا در جایی که معلوم بالاجمال، نه حکم شرعی و نه موضوع برای حکم شرعی است، بلکه تنها ارتباطش با موضوع حکم شرعی، مقارن بودن یا ملازم بودن ۲۵۱] با حکم شرعی باشد، این علم اجمالی نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۵

منجّزیت داشته باشد. اکنون به سراغ مطلبی که مرحوم نائینی مطرح کردند می‌آییم: مرحوم نائینی فرمودند: «اگر انسان دین خود را در دفتر ثبت نکرده باشد، چنانچه آن دین، مردّد بین اقلّ و اکثر بشود، باید نسبت به اکثر، اصل برائت را جاری کرد و اگر دین را در دفتر ثبت کرده و فعلًا دفتر در اختیار او نیست، باید نسبت به اکثر، احتیاط کرده و اکثر را بپردازد». ما (امام خمینی رحمه الله) به مرحوم نائینی می‌گوییم: عنوان «ما فی الدفتر» موضوع برای حکم شرعی نیست. آنچه در اینجا مطرح است وجوب اداء دین است ۲۵۲] که «وجوب» به عنوان حکم شرعی و «اداء دین» به عنوان موضوع برای حکم شرعی است و «ثبت در دفتر» هیچ نقشی در وجوب اداء دین یا در اصل دین ندارد. دین، خواه در دفتر ثبت شود یا ثبت نشود، اشتغال ذمّه و وجوب اداء در جای خود محفوظ است.

پس «ما فی الدفتر» چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ چرا این علم اجمالی مسئله را تغییر دهد و جریان برائت در اکثر را به وجوب احتیاط نسبت به اکثر تبدیل کند؟ در ما نحن فیه- که مسأله عمومات و اطلاقات مطرح است- نیز همین‌طور است، اصالة العموم یک اصل عقلایی است و مبنای اصالة العموم، عبارت است از بناء عقلاء بر تمسّک به عموم. و از نظر عقلاء، آنچه مانع از جریان اصالة العموم می‌شود، عبارت از علم اجمالی به وجود مخصّصات است، نه علم اجمالی به وجود مخصّصات در کتبی که در اختیار ماست. «بودن در کتب» نمی‌تواند مانع از جریان اصالة العموم باشد. و این علم اجمالی به وجود مخصّصات- که مانع از جریان اصالة العموم است- همانند علم اجمالی به اصل دین است. نسبت به قدر متیقن از مخصّصات، اصالة العموم کنار می‌رود ولی نسبت به زائد از قدر متیقن، چیزی نداریم که بتواند اصالة العموم را کنار بزند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۶

نکته: فرض مسئله در جایی بود که انسان دین خود را در دفتر ثبت کرده و دفتر در اختیار انسان نیست و یا- اگر در اختیار اوست-

بررسی آن مشکل است، امّا اگر به صورتی باشد که به مجرّد باز کردن دفتر و کمی تفحّص بتواند مقدار دین را بدست آورد، ما حرفی بالاتر از مرحوم نائینی می‌گوییم و آن این است که اگر علم اجمالی هم در کار نباشد بلکه شبهه بدویه مطرح باشد و شما احتمال مدیون بودن را بدهید ولی می‌دانید که اگر مدیون باشید در دفتر نوشته‌اید و مراجعه به دفتر هم برای شما محظوری ندارد، در اینجا با وجود این که علم اجمالی در کار نیست و شبهه به صورت شبهه موضوعیه است و فقهاء و اصولیین در شبهه موضوعیّه فحص را لازم نمی‌دانند، امّا در عین حال بزرگان در اینجا فحص را لازم می‌دانند، زیرا با کمترین فحص، مسئله برای ما روشن می‌شود. و اصولًا در شبهات موضوعیه چنانچه با مختصری فحص، مسئله- نفیاً یا اثباتاً- برای انسان روشن شود، فحص لازم است. بله، یک مورد استثناء دارد و آن باب نجاسات است. در آنجا دلیل خاص بر عدم لزوم فحص داریم. و آن دلیل عبارت از صحیحه ثانیه زراره در باب استصحاب است. زراره از امام علیه السلام سؤال می‌کند: اگر شک کنم که نجاستی به لباس من اصابت کرده است، آیا فحص بر من واجب است؟ حضرت فرمودند: خیر.[۲۵۳] معنای سؤال زراره این است که اگر یک نگاهی به لباسم بیندازم مسئله برای من روشن می‌شود. و نتیجه پاسخ امام علیه السلام این است که در باب نجاسات حتی کمترین فحص هم لازم نیست. هرچند به مجرّد نگاه کردن مسئله برای انسان روشن شود.[۲۵۴]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۷

نتیجه بحث: از آنچه گفته شد معلوم گردید که کلام مستدلّ- که می‌خواست از طریق علم اجمالی لزوم فحص را ثابت کند- ناتمام است و دفاع مرحوم نائینی از مستدلّ هم نتوانست استدلال او را ثابت کند. در نتیجه مسأله لزوم فحص، از همان راهی که ما مطرح کردیم ثابت می‌شود. حاصل آن راه این است که نسبت به قدر متیقّن از مخصّصات، لزوم فحص ثابت است، امّا نسبت به زائد بر قدر متیقن، چاره‌ای جز مراجعه به اصالهٔ العموم نیست و دلیلی بر لزوم فحص نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۹

خطابات شفاهی

عنوان بحث: [آیا خطابات شفاهی مخصوص موجودین در جلسه خطاب است یا شامل غیر مشافهین نیز می‌شود؟]

اشاره

در کتب اصولی مسأله‌ای به این عنوان مطرح شده است که آیا خطابات شفاهی- مثل (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا)*- مخصوص موجودین در جلسه خطاب است یا شامل غیر مشافهین نیز می‌شود؟ غیر مشافهین دو دسته‌اند: ۱- مکلّفینی که در زمان خطاب وجود دارند ولی در جلسه خطاب حضور ندارند. ۲- کسانی که در زمان خطاب وجود ندارند و در زمان‌های بعدی وجود پیدا کرده و شرایط تکلیف را پیدا می‌کنند.

کلام مرحوم آخوند

ایشان می‌فرمایند: در مورد محلّ بحث، سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: محلّ بحث این باشد که آیا همان‌طور که موجودین را

می‌توان مکلّف قرار داده و بعث و زجری نسبت به آنان مطرح کرد، کسانی که بالفعل وجود ندارنـد و در آینده وجود پیدا می‌کنند را نیز می‌توانیم مکلّف قرار داده و الآن بعث و زجری نسبت به آنان داشته باشیم؟ این احتمال دارای دو خصوصیت است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۰

۱- بنابراین احتمال، روی عنوان «خطاب شفاهی» تکیه نشده است بلکه محور بحث عبارت از تکلیف است، به هر صورتی که باشد، خواه به صورت خطاب باشد، مثل (یا أیّها الذین آمنوا) و خواه به صورت غیر خطاب، مثل (للّه علی الناس حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلًا).[۲۵۵] ۲- طبق این احتمـال مـا دو فرض بیشتر نـداریم: یکی موجـودین در زمـان تکلیـف و دیگری معـدومین. امّـا در مـورد موجودین در زمان تکلیف، بین کسانی که در جلسه صدور حکم حاضـر بوده‌اند با کسانی که حضور نداشته‌اند، فرقی وجود ندارد. چون بر اساس این احتمال، روی خطاب تکیه نشـده بلکه روی تکلیف تکیه شـده است و حضور یا عـدم حضور مکلّف، دخالتی در تکلیف ندارد.[۲۵۶] مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: نزاع روی این احتمـال یـک نزاع عقلی است و حـاکم در این مسـئله عبارت از عقل است و مسـئله جزء مسائل عقلیه‌ای می‌شود که در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، مثل مسأله مقدّمه واجب و اجتماع امر و نهی و ... احتمال دوّم: محلّ بحث را عنوان «مخاطبه» قرار داده و مسئله را عقلی فرض کنیم. به این کیفیت که به سراغ عقل رفته و از عقل سؤال کنیم: آیـا گفتگو کردن- به صورت حقیقی و واقعی- بـا کسـی که بالفعل وجود نـدارد و در آینـده وجود پیـدا می‌کنـد، عقلًا امکـان دارد؟ در این احتمـال نیز دو خصوصـیت وجـود دارد: ۱- محـور این احتمـال عبـارت از «مخـاطبه» است نه تکلیـف. و عنوان «خطابات شفاهی»- که در کتب اصول مطرح است- به این احتمال نزدیک است. و بر این اساس، محلّ نزاع اختصاص به ادلّه‌ای پیدا می‌کند که به عنوان مخاطبه- مثل (یا ایّها

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۱

الـذین آمنـوا)- حکم را بیـان کرده است و شامـل غیر آن نمی‌شود. ۲- طبق این احتمـال، مسأله مورد بحث، اختصاص به معـدومین ندارد، بلکه در مورد کسانی که در زمان خطاب وجود دارند ولی در جلسه خطاب حاضر نیستند نیز این بحث مطرح می‌شود که آیا عقلًا می‌توان آنان را- با صـدایی که به گوش آنان نمی‌رسـد- مورد خطاب حقیقی قرار داد؟ احتمال سوّم: این است که بگوییم: در (یـا أیّهـا الـذین آمنوا) و امثال آن دو کلمه وجود دارد: ۱- کلمه (یـا)، که دلالـت بر خطاب و نـدا دارد و نـدا معنایش این است که مخاطب را مورد توجّه قرار دهیم و لازمه خطاب این است که: اوّلًا: مخاطب وجود داشته باشد.

ثانیاً: در مجلس تخاطب حضور داشته باشـد. ۲- (الـذین آمنوا) که عنوان مخـاطبین است. این عنوان، عنوانی نیست که اختصـاص به حاضـرین در مجلس خطـاب داشته باشـد و حتی اختصـاص به موجودین در زمان خطاب هم نـدارد بلکه تمام کسانی را که بعـد از زمـان خطـاب- تـا روز قیامت- هم وجود پیـدا می‌کنـد و شـرایط تکلیف در آنان حاصل می‌شود، نیز شامل می‌شود. در نتیجه ما در اینجا دو ظهور متضاد داریم: یکی ظهور ادات خطاب در اعتبار آن دو خصوصـیتی که در مخاطب معتبر است و دیگری ظهور عنوان مخاطبین در شـمول نسبت به غائبین و معدومین. بحث در این است که کدام یک از این دو ظهور- که هر دو استناد به لغت دارند- اقوا از دیگری است و قرینه برای تصرف در دیگری می‌شود؟ آیا ظهور ادات خطاب اقواست و (الذین آمنوا) را منحصر به حاضرین در مجلس خطاب می‌کنـد؟ یا این که ظهور (الـذین آمنوا) اقواست و دو خصوصـیت معتبر در ادات خطاب را کنار می‌زنـد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر مسئله به این صورت مطرح شود، مسأله‌ای لغوی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۲

خواهـد بود، زیرا باید از لغت سؤال کنیم که کدام یک از این دو ظهور اقوا از دیگری و قرینه برای تصـرف در دیگری است؟[۲۵۷] بررسـی کلام مرحوم آخونـد: ما با مرحوم آخونـد چند بحث داریم: بحث اوّل: ما قبول داریم که بنا بر دو احتمال اوّل، مسـئله عقلی است ولی بایـد توجه داشت که مسأله عقلی بر دو قسم است: بـدیهی و نظری. قسم اوّل: جایی است که مسأله عقلی به قدری بدیهی

و روشن است که هیچ عاقلی نمی‌تواند با آن مخالفت کند. قسم دوّم: جایی است که مسأله عقلی، از مسائل عقلی نظری است، یعنی در عین این که عقل باید به آن حکم کند، مورد اختلاف واقع شده است. بعضی می‌گویند:

«عقل، چنین حکمی دارد» و بعضی می‌گویند: «عقل، چنین حکمی ندارد»، مثلًا در مسأله مقدّمه واجب، نزاع در این بود که آیا بین وجوب شرعی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مقدّمه، ملازمه‌ای عقلی تحقق دارد یا نه؟ در پاسخ به این سؤال بعضی از محققین می‌گفتند: «عقل ما وجود چنین ملازمه‌ای را درک می‌کند».

بعضی دیگر این مسئله را انکار می‌کردند و می‌گفتند: «عقل ما وجود چنین ملازمه‌ای را درک نمی‌کند. و آن مقداری که برای مقدّمه ثابت است، یک لزوم عقلی است». آنچه در علم اصول می‌تواند مطرح باشد، مسائل عقلی نظری است. در حالی که اگر ما مسئله را به یکی از دو صورت اوّل مطرح کنیم، مسئله از مسائل عقلی بدیهی خواهد شد و دیگر نمی‌تواند اختلافی باشد و به عنوان محلّ نزاع مطرح باشد. هیچ عقلی حکم نمی‌کند که معدوم- در حال معدوم بودنش- بتواند مکلّف واقع شود و بعث

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۳

و زجر فعلی در مورد او تحقّق پیدا کند. و نیز هیچ عقلی حکم نمی‌کند که معدوم- در حال معدوم بودنش- بتواند مورد خطاب حقیقی واقع شود.[۲۵۸]

کلام بعضی از حنابله:

صاحب فصول رحمه الله از بعضی از علمای حنبلی مطلبی را حکایت کرده که از آن استفاده می‌شود محلّ نزاع یکی از دو احتمال اوّل است. و عجیب‌تر این که بعض حنابله قول به جواز را هم اختیار کرده و می‌گوید: هیچ مانعی ندارد که معدوم- با وصف معدوم بودنش- مکلّف واقع شود و مخاطب به خطاب حقیقی قرار گیرد. بعض حنابله به آیه شریفه (إنّما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کُن فیکون)[۲۵۹] استناد کرده می‌گوید: ما از این آیه استفاده می‌کنیم که خداوند وقتی ایجاد چیزی را اراده کند، تکلیفی- آن‌هم در لباس خطاب- به وسیله «کُنْ» به آن متوجّه می‌کند. و در حالی که این تکلیف متوجه آن چیز می‌شود، آن چیز معدوم است و بعد از توجه تکلیف وجود پیدا می‌کند، آن‌هم با تعقّب، که فاء برآن دلالت می‌کند. در نتیجه تکلیف معدوم و خطاب به معدوم هیچ مانعی ندارد.[۲۶۰] اشکالات کلام بعض حنابله: اشکال اوّل: اگر مسئله، یک مسأله عقلی است، چه معنا دارد که انسان به کتاب و سنّت استناد کند؟ در مسائل عقلیه نمی‌توان به نقلیّات- حتی کتاب اللّه- استناد کرد. زیرا قرآن اگرچه سندش قطعی است ولی دلالت آن- در بسیاری از موارد- ظنّی است و حجّیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۴

ظواهر کتاب به این معنا نیست که ما برای یک مسأله عقلی به ظاهر کتاب تمسّک کنیم. اشکال دوّم: این آیه شریفه در مقام تکوین است. (أراد اللّه) یعنی خداوند چیزی را به اراده تکوینیه اراده کند. و هنگامی که اراده تکوینیّه خدا به ایجاد چیزی تعلّق بگیرد، این گونه نیست که مانند عالم تشریع بیاید خطابی را مطرح کند. (کُنْ) در آیه شریفه‌ای که به آن استدلال کرده‌اند، مانند (أقم) در آیه شریفه (أقم الصلاة) نیست.

اصولًا مسأله تکوینیات را نمی‌توان با مسأله تشریعیات- که در آنها تکلیف و موافقت و مخالفت مطرح است- مقایسه کرد. اشکال سوّم: این آیه یک معنای کنایی دارد. یکی از خصوصیات اراده تکوینیه خداوند این است که تخلّف مراد از اراده تکوینیه ممتنع است، به خلاف اراده تشریعیّه خداوند- مثل (أقیموا الصلاة)- که تخلّف‌پذیر است. بعضی نماز را اقامه می‌کنند و بعضی اقامه نمی‌کنند. آیه شریفه به تعبیر کنایی می‌خواهد این معنا را افاده کند که اراده تکوینیه خداوند تخلّف بردار نیست و الّا قول و خطابی

در کار نیست. آنچه در عالم تکوین وجود دارد، اراده خداوند و تحقّق مراد بدون تخلّف است. به عبارت دیگر: آیه شریفه، از باب ذکر لازم و اراده ملزوم است و در معنای ظاهری خودش استعمال نشده و مانند سایر کنایات است. «زید کثیر الرّماد» معنایش این است که زید شخص سخاوتمند و مهمان دوستی است نه این که واقعاً در خانه‌اش خاکستر زیادی وجود داشته باشد. به‌همین‌جهت صدق و کذب در استعمالات کنایی در رابطه با همان معنای کنایی مطرح است، نه در رابطه با معنای حقیقی. در نتیجه این استدلال بعضی از علمای حنابله، درست نیست و ما را ملزم نمی‌کند که محلّ نزاع را یکی از دو احتمال اوّل- از سه احتمالی که مرحوم آخوند مطرح کردند- قرار دهیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۵

بحث دوّم: ما قبول داریم که بنا بر احتمال سوّم، مسئله مورد بحث، مسأله‌ای لغوی می‌شود و هیچ مانعی از طرح مسائل لغوی در علم اصول نمی‌بینیم، چون نظایری برای آن داریم. مثلًا بحث در مورد این که «آیا هیئت افعل دلالت بر وجوب می‌کند؟» و «آیا هیئت لا تفعل دلالت بر حرمت می‌کند؟» و «آیا جمع محلی به ال دلالت بر عموم می‌کند؟» و امثال این‌ها، از مسائل مربوط به لغت هستند که در علم اصول مورد بحث قرار گرفته‌اند. ولی بحث ما این است که اگر ما نحن فیه بخواهد مسأله‌ای لغوی باشد، باید عنوان بحث به همان صورتی که در احتمال سوّم بیان شد، مطرح گردد. یعنی مثلًا در مورد (یا أیّها الذین آمنوا) بحث را این گونه قرار دهیم که آیا عموم (الذین آمنوا) قرینه بر تصرّف در ادات خطاب است یا ظهور ادات خطاب قرینه بر تصرف در عموم (الذین آمنوا) است؟ در حالی که در هیچ‌یک از کتب اصولی عنوان بحث را این گونه قرار نداده‌اند. آنچه در کتب اصولی مطرح شده این است که آیا خطابات شفاهی مخصوص حاضرین در مجلس تخاطب است یا شامل غائبین و معدومین هم می‌شود؟ و این عنوان با عنوان سوّمی که مرحوم آخوند مطرح کردند هیچ سنخیتی ندارد. در نتیجه هیچ‌یک از احتمالات سه‌گانه‌ای که مرحوم آخوند مطرح کردند نمی‌تواند محلّ بحث باشد.

تحقیق در ارتباط با عنوان محلّ نزاع

اشاره

تحقیق این است که محلّ نزاع را در این قرار دهیم که آیا آیات و روایاتی که متضمّن احکام است- خواه به صورت خطاب باشد یا به غیر صورت خطاب- اگر بخواهد معدومین را شامل شود، مستلزم این است که تکلیف و خطاب مستقیماً به معدوم متوجّه شده باشد یا این که این آیات و روایات، با وجود این که مفادشان عمومیت دارد و معدومین را شامل می‌شود، مستلزم این نیست که خطاب مستقیماً به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۶

معدوم متوجّه شده باشد؟ توضیح: بدیهی است که «مخاطب قرار دادن معدوم و تکلیف او عقلًا ممتنع است». ولی بحث در این است که اگر ما بگوییم: (یا أیّها الذین آمنوا) همان‌طور که به دلالت مطابقی مستقیم، مسلمانان زمان صدور این آیه- خصوصاً حاضرین در جلسه مخاطبه- را شامل می‌شد، به همین کیفیت شامل ما نیز می‌شود، آیا چنین حرفی مستلزم تکلیف معدوم و مخاطب قرار دادن معدوم است- تا عقلًا ممتنع باشد- یا این که چنین استلزامی وجود ندارد؟ این مسئله در فقه خیلی مورد ابتلاست. مثلًا مهم‌ترین دلیل در باب معاملات، آیه شریفه (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۶۱] است. ولی آیا نحوه تمسّك به این آیه شریفه چگونه است؟ آیا به این صورت است که گفته شود: «آیه مذکور، مربوط به حاضرین در مجلس تخاطب است و بقیه را از راه ضرورت و قاعده

اشتراک و اجماع بر اشتراک ثابت می‌کنیم»؟ یا به این صورت است که گفته شود: «آیه مذکور همان‌طور که شامل حاضرین در مجلس خطاب می‌شده، شامل ما نیز می‌شود. و گویا این آیه به ما خطاب شده و ما نیز حقیقتاً مخاطب آیه هستیم و توجه تکلیف به معدوم هم لازم نمی‌آید»؟ این بحث ممکن است ثمره عملی هم داشته باشد. به این گونه که اگر این خطابات به طور مستقیم شامل ما شود، فهم ما از آنها برای ما حجّیت داشته باشد و اگر اختصاص به موجودین در زمان خطاب داشته باشد، ممکن است کسی بگوید: «حجّیت ظواهر کلمات، اختصاص به‌خصوص مخاطبین- یا خصوص مقصودین به افهام- دارد» و در این صورت چه‌بسا فهم ما در استفاده از یک آیه مورد مناقشه قرار گیرد، زیرا این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۷

کلامی نیست که به ما توجّه داشته باشد بلکه متوجّه ابو ذر و سلمان و سایر مخاطبین بوده و ممکن است آنان به گونه دیگری استفاده می‌کردند. قاعده اشتراک هم می‌گوید:

«هرچه برای آنان ثابت بوده، برای ما هم ثابت است» امّا این که آیا چه چیزی برای آنان ثابت بوده است؟ این برای ما روشن نیست. اکنون ما باید سراغ آیات و روایات برویم ببینیم نحوه جعل احکام در آنها به صورت کدام یک از قضایا است؟

اقسام قضایا:

در منطق قضایا را بر سه قسم تقسیم می‌کنند: طبیعیّه، حقیقیّه و خارجیّه. ۱- قضیّه طبیعیّه: قضیّه‌ای است که موضوع حکم در آن عبارت از نفس طبیعت باشد، بدون این که وجود- اعم از ذهنی و خارجی- نقشی در آن داشته باشد.

مثلًا قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» برگشتش به این است که ماهیت انسان عبارت از حیوان ناطق است. حیوان به عنوان جزء جنسی و ناطق به عنوان فصل ممیّز، ماهیت انسان را تشکیل می‌دهند. خواه این انسان، وجود پیدا کند یا وجود پیدا نکند.[۲۶۲] علامت قضیه طبیعیّه این است که می‌توان به موضوع آن عنوان ماهیت را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۸

اضافه کرد. مثلًا در مورد «الإنسان حیوان ناطق» می‌توان گفت: «ماهیهٔ الإنسان حیوان ناطق». ۲- قضیّه خارجیّه: این قسم از قضیّه، کاملًا مقابل قضیه طبیعیّه قرار دارد و باید موضوع آن، بالفعل وجود خارجی داشته باشد و اگر بخواهیم ماهیت را موضوع چنین قضیّه‌ای قرار دهیم، کاذب خواهد بود. مثلًا اگر گفته شود: «همه طلّاب لازم است در تشییع جنازه فلان عالم شرکت کنند»، روشن است که شرکت در تشییع جنازه، مربوط به ماهیت طلاب نیست بلکه مربوط به وجود آنان است. آن‌هم وجودات فعلیّه و محقّقه که بالفعل در خارج هم وجود دارند و شامل کسانی که بعداً طلبه می‌شوند نمی‌گردد. ۳- قضیّه حقیقیّه: این قسم از قضیّه، جنبه برزخ بین قضیّه طبیعیّه و قضیّه خارجیّه را دارد و از جهتی شبیه قضیّه طبیعیّه و از جهتی شبیه قضیّه خارجیّه است.[۲۶۳] مثلًا قضیّه «کلُّ نارٍ حارّهٌ» قضیّه حقیقیّه است، نه طبیعیّه، زیرا حرارت، ربطی به ماهیت نار ندارد بلکه لازمه وجود خارجی آن می‌باشد.[۲۶۴] در این قضیّه، کلمه «نار»- که مضاف الیه «کلّ» است- بر طبیعت «نار» دلالت می‌کند، همان‌طور که «انسان» فقط بر طبیعت دلالت می‌کند. اگرچه در خارج با افرادش متّحد است ولی در مقام دلالت و لفظ هیچ نوع حکایتی از افراد ندارد و اصولًا نمی‌تواند حکایتی هم داشته باشد. انسان اگرچه در وجود خارجی با زید متحد است ولی دلالت زید بر طبیعت انسان، دلالت تضمّنی است، زیرا زید به معنای «انسان متخصّص به خصوصیات زیدیت» است، پس انسان جزء معنای زید است و جزء دیگر آن عبارت از خصوصیاتی است که زید دارا می‌باشد و آن خصوصیات در عَمرو وجود ندارد. امّا انسان اگرچه در خارج با زید متحد است ولی هیچ نوع دلالتی بر زید ندارد. زیرا زید، نه تمام موضوع له

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۹

لفظ انسان است و نه جزء موضوع له آن و نه لازم موضوع له آن. اتحاد در وجود خارجی، یک مسئله است و مقام دلالت و حکایت- که مربوط به لفظ است- مسأله دیگر است. کلمه «کلّ» نیز به دلالت وضعی بر استیعاب افراد مدخولش دلالت می‌کند. پس معنای «کلّ نارٍ حارّۀ» این است که «هر فردی از افراد طبیعت نار، حارّ است».

در اینجا اگرچه پای فرد به میان آمده و وجود خارجی در فردیّت دخالت دارد ولی این وجود خارجی اختصاص به وجود خارجی بالفعل ندارد بلکه اگر «نار» ی ده سال دیگر هم وجود پیدا کند. همین حکم را دارد و دخول آن در موضوع، در عرض همین افراد موجود است، بدون این که تقدّم و تأخّری مطرح باشد. اشکال: قاعده فرعیّت- که یکی از قواعد مسلّم فلسفی است- می‌گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» یعنی اگر محمولی بخواهد برای موضوعی ثابت شود، باید اوّل آن موضوع وجود داشته باشد تا بتواند محمول برآن حمل شود و بین موضوع و محمول اتحاد و هوهویت در عالم وجود تحقّق داشته باشد. پس چگونه شما می‌گویید: «موضوع در قضیّه حقیقیّه، اختصاص به افراد موجود بالفعل ندارد و شامل افرادی که بعداً وجود پیدا می‌کنند نیز می‌شود»؟ ناری که هنوز وجود پیدا نکرده است چگونه می‌توانند الآن اتصاف به حرارت داشته باشد؟ جواب: مخبر نمی‌گوید: «چیزی که معدوم است، حارّ است» بلکه می‌گوید: «هر ناری حارّ است» و بنا بر قول به اصالۀ الوجود- که بزرگان فلاسفه ثابت کرده‌اند- قبل از آنکه نار وجود پیدا کند، حقیقت و واقعیتی در کار نیست. «کلّ نار حارّۀ» می‌گوید: هر نار واقعی و حقیقی، حارّ است. حکم هم روی طبیعت نرفته- تا ربطی به وجود نداشته باشد- بلکه کلمه «کلّ» بر استیعاب افراد دلالت می‌کند و اوّل باید فردیّت تحقّق پیدا کند، تا عنوان «حارّۀ» بتواند با آن اتحاد وجودی پیدا کند. فردیّت در رابطه با وجود است.

انسان‌هایی که در قرون آینده وجود پیدا می‌کنند، الآن به عنوان فرد انسان به حساب نمی‌آیند. فردیّت آنان متوقف بر تحقّق و وجود آنان است. به‌همین‌جهت وقتی می‌خواهند افراد انسان را سرشماری کنند نمی‌توانند نظر به آینده داشته باشند. پس در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۰

«کلّ نار حارّۀ» هر دو خصوصیت جمع شده است. از طرفی اختصاص به نارهای موجود در زمان اخبار ندارد و از طرف دیگر خدشه‌ای به قاعده فرعیّت وارد نمی‌شود. قاعده فرعیّت می‌گوید: «مثبت له باید ثابت باشد تا بتوان چیزی را برای آن ثابت کرد» و «کلّ نار حارّۀ» هیچ منافاتی با این قاعده ندارد، زیرا نارهایی که در زمان آینده وجود پیدا می‌کنند، در حال حاضر به عنوان فردی از افراد طبیعت نار نیستند. طبیعت نار، پس از آنکه وجود پیدا کرد عنوان فردیت پیدا می‌کند و نار حقیقی می‌شود و اصالت پیدا می‌کند و به مجرد این که اصالت پیدا کرد، با عنوان «حارّۀ» اتحاد پیدا می‌کند. ظاهراً همین اشکال سبب شده که مرحوم نائینی قضیّه حقیقیّه را به گونه دیگری تفسیر کند. ظاهر کلام ایشان این است که در قضایای حقیقیّه، معدومینْ نازل به منزله موجودین قرار داده می‌شوند و حکمی که برای معدومین مطرح می‌شود به لحاظ همین معناست. در حقیقتْ موضوع در قضیه حقیقیّه، عبارت از افراد موجود است ولی افراد موجود بر دو دسته‌اند: افراد موجود بالحقیقۀ و افراد موجود بالتنزیل.[۲۶۵] ولی ما ضمن این که اشکال فوق را جواب دادیم،[۲۶۶] در پاسخ مرحوم نائینی می‌گوییم: این حرف هم بر خلاف وجدان است و هم بر خلاف آنچه اهل منطق می‌گویند. وجداناً ما وقتی قضایای حقیقیّه را اخبار می‌کنیم، افراد معدومی را که در آینده وجود پیدا می‌کنند، نازل به منزله موجودین قرار نمی‌دهیم. بلکه همان راهی را طی می‌کنیم که متخصّصین از اهل معقول مطرح می‌کنند. این‌ها مسائلی منطقی و واقعی است و وجدان ما کاملًا می‌تواند آنها را بدست آورد. در نتیجه در قضایای حقیقیّه هیچ‌گونه تنزیلی در کار نیست. قضایای حقیقیّه نیاز به وجود موضوع دارد و دایره وجود هم اختصاص به زمان اخبار ندارد. در پایان بحث قضایا لازم است دو نکته را مطرح کنیم:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۱

نکته اوّل: در مورد کلمه «کلّ» می‌گفتیم: «کلمه «کلّ» دلالت بر استیعاب همه افراد می‌کنـد». حال با توجه به این که افراد، عبارت از وجودات متکثره‌ای هستند که هرکدام دارای یک خصوصیات فردیّه‌اند، این سؤال مطرح است که آیا کلمه «کلّ» علاوه بر کثرات، ناظر به خصوصیات فردیّه هم هست یا این که در عین دلالت بر استیعاب همه افراد، مقصود از همه افراد، کثرات است و خصوصیات فردیّه هیچ نقشی ندارد.

همان‌طور که وقتی مولا می‌گوید: «أکرم کلّ عالم» نظر او این است که این علمای متعدّد اکرام شوند و توجهی به خصوصیات فردیّه آنان- مثل زمان و مکان تولّد، نام پدر و ...- ندارد. این‌ها در مفاد «أکرم کلّ عالم» نقشی ندارد. لذا اگر مثلًا ده عالم داشته باشیم، بین این که مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم» یا بگوید: «أکرم زیداً العالم و بکراً العالم و ...» فرق وجود دارد. در جمله اوّل، خصوصیات فردیّه مطرح نیست و تمام نظر مولا- به کثرت و تعدّد است، امّا در جمله دوّم- علاوه بر کثرت- خصوصیات فردیّه نیز حکایت شده‌اند، زیرا عنوان «زید» از خصوصیات موجود در زید و عنوان «بکر» از خصوصیات موجود در بکر حکایت می‌کند. همان‌طور که در قضیّه «کلّ نار حارّة»، هم مخبر می‌خواهد بگوید: «هر موجود خارجی که بالفعل یا در آینده اتّصاف به نار بودن پیدا کند، عنوان «حارّة» برآن حمل خواهد شد». اما خصوصیّات فردیّه نار- مثل این که با هیزم تحقق پیدا کرده باشد یا با گاز یا با برق و ...- دخالتی در «کلّ نار حارّة» ندارد. نکته دوّم: اگر کسی بگوید: «شما که قضیّه حقیقیّه را به عنوان یک قضیه برزخیّه بین قضیّه طبیعیّه و قضیّه خارجیّه قرار دادید، آیا قضیّه «کلّ إنسان حیوان ناطق» را چه قضیه‌ای می‌نامید؟ روشن است که قضیّه طبیعیّه نمی‌تواند باشد، چون «کلّ» دلالت بر استیعاب افراد می‌کند. قضیّه حقیقیّه هم نمی‌تواند باشد. در قضیّه «کلّ نار حارّة»- که یک قضیّه حقیقیّه است- حرارتْ وصفِ وجود نار بود ولی «حیوان ناطق» وصف برای وجود انسان نیست بلکه این جنس و فصل ماهیت انسان است». در پاسخ می‌گوییم: با توجه به این که- فرض این است- گوینده «کلّ إنسان حیوان

ناطق» شخص حکیم و منطقی است، آیا کلمه «کلّ» را برای چه هدفی آورده است؟ آیا مقصودش این است که حکم را از محدوده طبیعت به محدوده وجود بکشاند؟ فرض این است که حیوان ناطق مربوط به دایره طبیعت است و ربطی به وجود ندارد. و اگر می‌خواهد طبیعت را موضوع قرار دهد، هیچ نیازی به کلمه «کلّ» نیست بلکه آوردن کلمه «کلّ» در این هدف خلل ایجاد می‌کند. در نتیجه اگر ما با دقّت ملاحظه کنیم جمله «کلّ إنسان حیوان ناطق» از شخص عارف و ملتفت صادر نمی‌شود.

رجوع به اصل بحث:

اشاره

اکنون که اقسام قضیّه برای ما روشن شد، به اصل بحث برمی‌گردیم: بحث در این بود که: «آیا خطابات شفاهی اختصاص به حاضرین در مجلس تخاطب دارد و برای دیگران باید از راه قاعده اشتراکْ حکم را ثابت کرد یا اختصاص به حاضرین ندارد و شامل غائبین و معدومین نیز می‌شود؟». برای پاسخ به این سؤال می‌گوییم: احکامی که برای مکلّفین ثابت شده بر دو قسم است: ۱- احکامی که با ادات خطاب مطرح نشده باشد، مثل (للّهِ علی الناسِ حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلًا).[۲۶۷] ۲- احکامی که به صورت خطاب مطرح شده است، مانند (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۶۸] و ما هریک از این دو قسم را باید جداگانه مورد بحث قرار دهیم. در قسم اوّل مشکل خطاب غایب و معدوم مطرح نیست، زیرا در این قسم خطابی در کار نیست. تنها مشکلی که وجود دارد، مسأله تکلیف معدوم است. به این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۳

بیان که آیه چگونه می‌تواند متضمن حکم برای کسانی باشد که در زمان صدور آیه نبودند و بعداً وجود پیدا کردند و مستطیع شدند؟ برای حلّ اشکال می‌گوییم: جعل احکام در این قسم به صورت قضیّه حقیقیّه است و اتّفاقاً قوانین عقلائی- حتی قوانینی که دارای وقت محدود است- نیز به صورت قضیّه حقیقیّه مطرح می‌شود. مثلًا اگر قانونی تصویب کنند که «یکی از شرایط رأی دهندگان در انتخابات، داشتن حد اقلّ شانزده سال سنّ است» و این قانون را- مثلًا- برای بیست سال وضع کنند، کسی احتمال نمی‌دهد که این قانون مربوط به کسانی باشد که در زمان تصویب قانون، حد اقل شانزده سال داشته باشند. به این معنا که اگر دو سال پس از تصویب قانون، انتخاباتی پیش آمد، کسانی که تازه به شانزده سالگی رسیده‌اند حقّ رأی دادن نداشته باشند. این مسئله یک مسأله عقلایی است و شارع مقدّس نیز همان روش عقلاء را اتخاذ کرده است. لذا شاید زمان نزول آیه شریفه (للّه علی الناسِ حجّ البیت ...) به ذهن هیچ‌کس خطور نکرده باشد که «این حکم اختصاص به کسانی دارد که در زمان صدور این آیه مستطیع هستند و معلوم نیست شامل کسانی باشد که بعداً مستطیع می‌شوند یا بعداً وجود پیدا کرده و مستطیع می‌شوند». همان‌طور که قضیّه «کلّ نار حارّة» معنایش این است که در هر زمانی چیزی اتصاف به نار بودن پیدا کند، داخل در موضوع این قضیّه است و «حارّة» برآن حمل می‌شود. در آیه شریفه (للّه علی الناس حجّ البیت ...) دو قید مطرح است: یکی «ناس بودن» و دیگری «مستطیع بودن». و عرف می‌گوید: برای هرکس- در هر زمان و مکان- که این دو قید تحقّق پیدا کرد، حجّ واجب می‌شود[۲۶۹] و آیه- به طور مستقیم- شامل او می‌شود، بدون این که قاعده اشتراک مطرح باشد. و همان‌طور که این حکم شامل افراد غیر مستطیع در زمان صدور خطاب نمی‌شود، نسبت به معدومین نیز کسی نمی‌تواند ادّعا کند که «در زمان معدوم بودنشان این حکم گریبان آنان را می‌گیرد» تا مسأله تکلیف معدوم- که از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۴

مستحیلات بدیهی عقل است- پیش بیاید. امّا قسم دوّم که مسأله خطاب مطرح است، در خطاب حقیقی علاوه بر این که مخاطب باید وجود داشته باشد، باید در مجلس تخاطب هم حاضر باشد و این معنا نسبت به غایبین از مجلس تخاطب غیر معقول است تا چه رسد به کسانی که در زمانهای بعد وجود پیدا می‌کنند. مرحوم آخوند در اینجا راه حلّی ارائه داده‌اند که- به نظر ایشان- نه تنها مشکل ما نحن فیه را حلّ می‌کند، بلکه در مسائل مشابه با ما نحن فیه- که لوازم مستحیله دارد[۲۷۰]- نیز مفید است. خلاصه راه حلّ مرحوم آخوند این است که تمام این تالی فاسدها به جهت این است که شما خیال می‌کنید ادات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده‌اند، آن‌وقت دچار اشکال می‌شوید که در خطاب حقیقی، مخاطَب نه تنها باید موجود باشد بلکه باید حاضر هم باشد و مسئله را از زبان مخاطب بگیرد و بفهمد.

در حالی که موضوع له ادات خطاب، عبارت از خطاب انشائی است ولی این خطاب انشائی گاهی با خطاب حقیقی توأم است و گاهی توأم نیست.[۲۷۱] اگرچه ارتباطش با

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۵

خطاب حقیقی بیشتر است، زیرا هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه بر خلاف، انصراف به خطاب حقیقی دارد. ولی انصراف به این معنا نیست که ادات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده باشند. ادات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده‌اند و هیچ‌یک از قیودی که در خطاب حقیقی معتبر است، در خطاب انشائی معتبر نیست. در خطاب انشائی فرق بین زنده یا مرده بودن، حاضر یا غایب بودن، موجود یا غیر موجود بودن مخاطب، وجود ندارد. در خطاب انشائی حتی به جمادات هم می‌توان خطاب کرد و استعمال ادات خطاب در همه این موارد به نحو حقیقی است. در نتیجه احکامی که به صورت خطاب مطرح شده‌اند، همان‌طور که حاضرین در جلسه خطاب را در بر می‌گیرند، شامل غایبین و معدومین نیز می‌شوند و هیچ استحاله‌ای لازم نمی‌آید. مرحوم آخوند نظیر این مسئله

را در مورد استفهام هم مطرح می‌کنند. ایشان می‌فرماید: ادات استفهام، برای استفهام حقیقی وضع نشده‌اند تا در مورد خداوند با مشکل مواجه شویم، بلکه برای استفهام ایقاعی انشائی وضع شده‌اند ولی دواعی این استفهام انشائی فرق می‌کند. گاهی داعی آن عبارت از استفهام حقیقی و گاهی تقریر یا انکار و امثال آن است. مثلًا در (وَ ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی [۲۷۲] داعی آن عبارت از این بود که خداوند دوست داشت با موسی صحبت کند و یا به موسی بفهماند که تو مورد علاقه من هستی. البته در مورد استفهام انشائی نیز هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه بر خلاف، می‌توان گفت: «داعی بر این استفهام انشائی، همان استفهام حقیقی است». در مورد ترجّی و تمنّی نیز همین‌طور است. مثلًا در آیه شریفه (فقولا له قولًا لیّنا[۲۷۳]

اصول فقه شیعه ؛ ج۶ ؛ ص۳۶۵

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۶

لَعَلَّهُ یَتَذَکَّرُ أَوْ یَخْشی [۲۷۴] اگر لعلّ بخواهد به معنای حقیقی ترجّی باشد، مستلزم این است که خداوند متعال- نعوذ باللّه- جاهل باشد. امّا اگر معنای انشائی لعلّ مطرح باشد هیچ مشکلی پیش نمی‌آید.[۲۷۵]

تحقیق در مسئله

به نظر می‌رسد تطبیق عنوان بحث بر خطابات قرآنی، دور شدن از مسیر واقعیت است. مخاطب در خطابات قرآنی رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست تا ما این گونه تصوّر کنیم که آن حضرت افرادی را مخاطَب قرار می‌داده و احکام را برای آنان بیان می‌کرده است.

بلکه مخاطب خداوند است که از طریق وحی این احکام را بر رسول خدا صلی الله علیه و آله فرستاده است و این گونه نیست که آیات قرآن در موقعی که پیامبر صلی الله علیه و آله بالای منبر بوده و مجلس مخاطبه داشته‌اند نازل شده باشد و یا این که برآن حضرت لازم باشد بعد از نزول آیات مردم را در مسجد جمع کند و بالای منبر رفته و مجلس مخاطبه تشکیل دهد. بلکه عدّه‌ای از اصحاب مسئولیت کتابت وحی را برعهده داشتند و آیات مختلفی که نازل می‌شد، ثبت و ضبط می‌کردند. و اصولًا ما خطابات شفاهی از رسول خدا صلی الله علیه و آله سراغ نداریم تا بحث کنیم آیا این خطابات شامل غایبین و معدومین هم می‌شود یا نه؟

همه این خطابات الهیّه است که به صورت وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و آن حضرت- به عنوان مبلّغ- آنها را برای مردم مطرح می‌کرده است. در این صورت آیا ممکن است در جایی که مخاطب، خداوند و مخاطَب بشر است، مسائل مربوط به خطاب‌های حقیقیّه را مطرح کنیم؟ مخصوصاً عنوان «شفاهی» که به معنای شنیدن از دو لب خطاب‌کننده است، اصلًا نمی‌تواند در مورد خداوند نسبت به بشر مطرح باشد.

حتی در خطابات خاصّی که خداوند متعال نسبت به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله دارد- مثل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۷

(یا أیّها الرسول بلِّغْ ما أُنزل إلیک من ربّک)[۲۷۶]- نیز عنوان خطاب شفاهی مطرح نیست. خطاب شفاهی از لوازم جسم و از لوازم انسان است. حتّی همین آیاتی که در آنها کلمه «قلْ» وجود دارد- مثل (قلْ یا أیّها الکافرون)[۲۷۷]- با توجه به دو نکته، آن خطاب شفاهی مورد نظر ما تصوّر نمی‌شود: ۱- به حسب تعبیرات ما، معنای «قل» این است که تو به نمایندگی از طرف خداوند این حرف را بزن. در این صورت، مقصود اصلی گفتن (یا أیّها الکافرون) است و کلمه «قل» به عنوان تبلیغ به آن طرف مطرح نیست. امّا با توجه به این که شروع آیه با کلمه «قل» است و اگر «قل» حذف شود، سوره ناقص می‌شود، معلوم می‌شود که این خطاب، آن

خطاب شفاهی مورد نظر ما نیست. ۲- برفرض که در مورد (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود) و امثال آن رسول خدا صلی الله علیه و آله مؤمنین را جمع کرده باشد و برای آنان مجلس مخاطبه‌ای تشکیل داده باشد ولی آیا در مورد (قل أیّها الکافرون) نیز مجلس مخاطبه‌ای با کفّار- یا حد اقل رؤسای آنها- تشکیل داد؟ هیچ تاریخ و تفسیری چنین مطلبی را نقل نکرده است. در مثل (قل یا أیّها الکافرون) با وجود این که رسول خدا صلی الله علیه و آله مأموریت دارد که خودش خطاب کند، امّا تشکیل هیچ مجلس مخاطبه‌ای در این رابطه نقل نشده است. چه رسد به آیاتی مثل (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۷۸] که در ابتدای آنها کلمه «قل» وجود ندارد بلکه ابتداءً خطاب از ناحیه خداوند است و رسول خدا صلی الله علیه و آله هیچ نقشی به جز بیان خطاب الهی ندارد. پس در اینجا چه باید گفت؟ برای حلّ مسئله می گوییم: اوّلا: قرآن به عنوان یک «کتاب» مطرح است و خود قرآن در موارد متعدّدی به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۸

کتاب بودن خودش تصریح کرده است. مثل (ذلک الکتاب لا ریب فیه)[۲۷۹] و (إنّا أنزلنا إلیک الکتاب بالحق ...)[۲۸۰] و امثال این‌ها.[۲۸۱] و نیز قرآن به عنوان یک معجزه جاویدان و مبیّن احکام الهی تا قیامت مطرح است و ما باید در رابطه با خطابات قرآنی، اشباه و نظایر آن را در نظر بگیریم و عنوان «خطابات شفاهی» را کنار بگذاریم. چون ما یک

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۹

بحث فرضی و تخیلی نداریم، بلکه یک بحث حقیقی و واقعی داریم. می‌خواهیم ببینیم آیا مخاطب (یا أیّها الذین آمنوا) و امثال آنکه در قرآن وارد شده کیست؟ و ما چون به اشباه و نظایر آن توجه نکرده‌ایم، خود را به وادی عجیبی انداخته‌ایم. یکی می گوید: «خطاب به معدوم، ممتنع است». مرحوم آخوند می گوید: «ادات خطاب برای خطابات حقیقی وضع نشده‌اند، بلکه برای خطابات انشائی وضع شده‌اند» ولی به نظر ما این خطابات، عنوان خطاب شفاهی ندارند بلکه این‌ها خطابات کتبی و مربوط به کتاب هستند و در خطاب کتبی خصوصیتی وجود دارد که در خطاب شفاهی وجود ندارد. در خطاب شفاهی باید مخاطب در مجلس تخاطب حاضر باشد امّا در خطاب کتبی چنین چیزی لازم نیست. امام خمینی رحمه الله با نوشتن اعلامیه همه مردم را- به خطاب حقیقی- مخاطب قرار می‌دادند، و یا مثلًا با وصیت نامه خودشان حتی نسلهای آینده را نیز مخاطب قرار داده و حفظ جمهوری اسلامی را به آنان سفارش کرده‌اند در حالی که هیچ‌گونه مجلس تخاطبی هم در کار نبوده است. معنای خطاب کتبی این است که این نوشته مورد ملاحظه افراد قرار گیرد و هرکس مسئولیت خودش را از آن برداشت کرده و طبق آن عمل کند. این‌ها مسائلی است که بین ما رایج است. قرآن نیز به‌همین‌صورت است. اسلام در روش قانون‌گذاری خودش راه خاصی را انتخاب نکرده بلکه همان روش عقلاء را اتخاذ کرده است. و چیزی که به عنوان «کتاب اللّه» مطرح است، چرا خطابات آن را خطاب شفاهی می‌نامید؟ شفاهی در مقابل کتبی است. (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۸۲] چگونه می‌تواند از طرفی به عنوان جزء از کتاب اللّه مطرح باشد و از طرف دیگر عنوان خطاب شفاهی پیدا کند؟

جمع بین این دو امکان ندارد. مخصوصاً با توجه به این که در هیچ تاریخ و تفسیری وارد نشده که هروقت آیه‌ای به صورت خطاب نازل می‌شد، پیامبر صلی الله علیه و آله مجلس مخاطبه تشکیل می‌دادند بلکه عده‌ای از طرف آن حضرت به عنوان کاتب وحی مأمور

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۰

شده بودند که وحی الهی را ثبت و ضبط نمایند و آیات از این طریق برای مردم بیان می‌شد. دو مؤیّد: ۱- یکی از قواعد فقهیه ما این است که «کفّار همان‌طور که مکلّف به اصول دین هستند و واجب است آنها را بپذیرند، مکلّف به فروع دین هم هستند» یعنی این گونه نیست که آیه (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۸۳] حکم را فقط برای مؤمنین بیان کند بلکه حکم شامل کفّار هم می‌شود و ذکر مؤمنین به عنوان مثال و برای اشاره به خصوصیتی از بعض مکلّفین است. ۲- در مسائل خیلی نباید روی اصطلاحات

تکیه کرد، بلکه ما یک ارتکاز و فهم خاصی داریم. ما وقتی با آیه (للّه علی الناس حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلا)[۲۸۴]- که حکم را به صورت غیر مستقیم و به کمک قاعده اشتراک مطرح می کند- و آیه (یا أیّها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام)[۲۸۵]- که حکم را به طور مستقیم در اختیار ما می گذارد- برخورد می کنیم، دو نحوه استنباط حکم نداریم. ارتکاز ما این است که حکم در این دو- که یکی متضمن خطاب است و دیگری متضمن خطاب نیست- بر نحو واحدی است. و این گونه نیست که در یکی مسأله حاضرین در مجلس تخاطب و قاعده اشتراک و امثال آن مطرح باشد و در دیگری مطرح نباشد. وجداناً ما فرقی بین این دو نمی‌بینیم. در نتیجه مطرح کردن عنوان «شفاهی» در رابطه با خطابات قرآن ما را از اصل بحث دور می کند. خطابات قرآن از نوع خطاب کتبی است و خصوصیاتی که در خطاب شفاهی لازم است، در خطاب کتبی مطرح نیست.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۱

ثمره بحث خطابات شفاهی

اشاره

برفرض که خطابات قرآن به عنوان خطابات شفاهی باشند، آیا مطرح کردن بحث خطابات شفاهی ثمره‌ای هم دارد؟ برای این بحث دو ثمره مطرح کرده‌اند:

ثمره اوّل

اشاره

اگر خطابات شفاهی اختصاص به حاضرین در مجلس تخاطب داشته باشد، ظواهر این خطابات برای خصوص حاضرین حجّیت دارد.

اما اگر خطابات شفاهی شامل غیر حاضرین- اعم از غایبین و معدومین- هم بشود، ظواهر این خطابات برای همه حجّیت خواهد داشت.

کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند ترتب این ثمره را انکار کرده می گوید: در باب حجّیت ظواهر، نزاعی بین مشهور و صاحب قوانین رحمه الله واقع شده است. مشهور معتقدند ظواهر کلمات برای عموم- چه مقصودین به افهام و چه غیر مقصودین به افهام و حتی مقصودین به عدم افهام ۲۸۶]- حجیت دارند. ولی صاحب قوانین رحمه الله می گوید: «ظاهر کلام متکلم، فقط برای مقصودین به افهام حجّیت دارد».[۲۸۷] مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر ما در باب حجّیت ظواهر نظریه مشهور را بپذیریم، روشن است که ظاهر آیه (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۸۸] برای همه حجّت است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۲

حتی اگر مخاطب هم نباشند و یا- برفرض- مقصود به افهام هم نباشند. امّا اگر نظریه صاحب قوانین رحمه الله را بپذیریم، در اینجا هم ظواهر برای همه حجّت است. این که خطاب اختصاص به حاضرین دارد، یک مسئله است و این که مقصود به افهام چه کسی

است؟ مسأله دیگر است و گویا در اینجا بین این دو مسئله خلطی صورت گرفته است.
این که خطاب، اختصاص به حاضرین داشته باشد، معنایش این نیست که مقصودین به افهام هم همان حاضرین هستند، بلکه مقصودین به افهام همه مؤمنین تا روز قیامت هستند که باید رجوع کنند به این آیه شریفه و حکم الهی را از آن استفاده کنند.[۲۸۹]

کلام مرحوم نائینی:

مرحوم نائینی می‌فرماید: اگر مخاطب خصوص کسانی باشند که در مجلس تخاطب حاضرند، چه معنا دارد که ما بگوییم این کلام برای دیگران هم حجّیت دارد و همه باید به آن مراجعه کرده و وظیفه خود را از آن استفاده کنند؟[۲۹۰] اشکال بر کلام مرحوم نائینی: این کلام مرحوم نائینی قابل قبول نیست، زیرا کسانی که قائلند خطابات شفاهی عمومیت دارد و شامل غیر مشافهین هم می‌شود، به طور مستقیم- و بدون واسطه قاعده اشتراک- به آیه شریفه مراجعه کرده و وظیفه خود را از آن استفاده می کنند. امّا کسانی که معتقدند خطابات شفاهی اختصاص به مشافهین دارد و شامل کسانی که بعد از زمان خطاب به وجود آمده‌اند نمی‌شود، این گونه نیست که آیه را کنار گذاشته و آن را نادیده بگیرند بلکه آنان نیز به آیه مراجعه می کنند و وظیفه خود را از آن استفاده می کنند ولی مراجعه آنان با واسطه است. یعنی اوّل ثابت می کنند که بر مسلمانان حاضر در مجلس تخاطب، وفاء به عقود واجب بوده است. سپس با مراجعه به قاعده اشتراک- که از طریق اجماع یا ضرورت ثابت می‌شود- می گویند: «وقتی وفاء به عقود برای حاضرین در مجلس تخاطب ثابت شد، برای ما نیز ثابت خواهد شد». بنابراین
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۳
اگرچه در اینجا حکم به کمک قاعده اشتراک استفاده شده است ولی بالاخره باید ابتدا معلوم شود که آیا وفاء به عقود برای حاضرین در مجلس تخاطب واجب بوده است یا نه؟ و همین مقدار برای جواز رجوع به آیه شریفه کفایت می کند یعنی در اینجا صدق می کند که آیه شریفه برای ما حجّت است. پس جواز رجوع در اینجا تحقق دارد و وجود واسطه سبب نمی‌شود که بگوییم: «اگر مستقیماً بتوانیم به آیه (أوفوا بالعقود) تمسک کنیم و خطاب شامل ما هم باشد، صدق می کند که آیه برای ما حجّت است، اما اگر رجوع ما به آیه با واسطه قاعده اشتراک بود و آیه برای تشخیص صغری مورد نیاز ما بود، صدق نمی کند که آیه برای ما حجّت است». قاعده اشتراک، مثل سایر کبراهاست.
کبری هیچ‌گاه مبیّن صغرای خودش نیست. «کلّ متغیّر حادث» می گوید: «من نمی‌دانم چه چیزی متغیّر است و چه چیزی متغیّر نیست. آن را باید از خارج بدست آورید. بلکه من می گویم: هرجا تغیّر مطرح بود، حدوث هم وجود دارد». قاعده اشتراک هم می گوید:
«هر حکمی که برای حاضرین در مجلس تخاطب ثابت بود، برای غیر حاضرین هم ثابت است، به اجماع یا به ضرورت» امّا این که چه چیزی برای مخاطبین و مشافهین ثابت است؟ این را باید خودتان بدست آورید. و باید به آیه (أوفوا بالعقود) مراجعه کنیم و ببینیم آیا برای حاضرین چه معنایی داشته است؟ هرچه نتیجه‌گیری کردیم، به ضمیمه قاعده اشتراک برای خودمان ثابت کنیم. آیا این سبب می‌شود که آیه به درد ما نخورد و عنوان حجّیت مطرح نباشد؟ انصاف این است که نمی‌توانیم چنین چیزی را ملتزم شویم. از آنچه گفته شد معلوم گردید که کلام مرحوم نائینی در دفاع از ثمره اوّل دارای اشکال است و حق با مرحوم آخوند است که ثمره اوّل را انکار کرده است.

ثمره دوّم

اشاره

حاضرین در جلسه خطاب دارای خصوصیتی بوده‌انـد که آن خصوصیت در معدومین وجود نـدارد و مـا شـک داریم که آیا این خصوصیت در ثبوت حکم دخالت دارد یا نه؟

بر این اساس گفته شده است: اگر ما قائل شویم که خطابات شفاهی اختصاص

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۴

به خصوص مشافهین دارد، حتی بـا کمـک قاعـده اشتراک هم نمی‌توانیم حکمی را که برای آنـان ثـابت بوده برای خودمـان ثـابت کنیم، زیرا خصوصیتی که در مشافهین وجود داشته در ما وجود ندارد. امّا اگر قائل شویم که خطابات شفاهی اختصاص به خصوص مشـافهین نـدارد و به طور مسـتقیم شامـل ما نیز می‌شود، در این صورت از راه اصالـهٔ الاطلاق ثابت می‌کنیم که خصوصـیت مـذکور هیـچ‌گونه دخـالتی در ثبوت حکم نداشـته و حکم برای مـا نیز ثابت است. مثلًا مشافهین در مورد آیه شـریفه (یا أیّها الـذین آمنوا إذا نودی للصـلاهٔ من یوم الجمعهٔ فاسـعوا إلی ذکر اللّه و ذروا البیع ذلکم خیر لکم إن کنتم تعلمون)[۲۹۱] دارای این خصوصیت بودند که از نعمت حضور معصوم علیه السـلام برخوردار بودند و ما که در عصـر غیبت به سر می‌بریم و از نعمت حضور معصوم محرومیم، شـک می‌کنیم که آیا قیـد «حضور معصوم» در وجوب نماز جمعه نقشـی دارد یا نه؟ قائلین به ترتب این ثمره می‌گوینـد: اگر خطاب شفاهی اختصاص به مشافهین داشـته باشد، این حکم هم اختصاص به آنان خواهد داشت و قاعده اشتراک هم نمی‌تواند نقشی داشته باشـد، زیرا قاعـده اشتراک می‌گویـد: اتحـاد در حکم در جـایی ثـابت است که همه خصوصـیاتی که احتمـال دخالت آنها در ثبوت تکلیف برای حاضـرین وجود دارد، در مورد غائبین و معدومین نیز وجود داشـته باشد. امّا اگر ما احتمال می‌دهیم که حضور معصوم علیه السـلام در وجوب نماز جمعه نقش دارد و فرض ما این است که خطاب شـفاهی شامل غیر مشافهین نمی‌شود، نمی‌توانیم از آیه شریفه وجوب نماز جمعه را اسـتفاده کنیم. ولی اگر خطاب شفاهی عمومیت داشته و غائبین و معدومین را هم شامل شود، ما نیز جزء مخـاطبین به آیه شـریفه خواهیم بود. در این صورت اگر شـک کنیم که آیا قیـد «حضور معصوم علیه السـلام» در وجوب نماز جمعه نقش دارد یا نه؟ به اصالهٔ الاطلاق تمسک کرده و قیدیت «حضور معصوم علیه السـلام» در وجوب نماز جمعه را نفی می‌کنیم.[۲۹۲] همان‌طور

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۵

که در «أعتق الرقبـهٔ» اگر شک کنیم که آیا قیـد ایمان مـدخلیت دارد یا نه؟ چنانچه مقـدّمه یا مقدّمات حکمت تمامیت داشـته باشد، اصالهٔ الاطلاق را جاری می‌کنیم.

کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخونـد ثمره دوّم را نسـبت به بعضـی از قیود می‌پذیرند و نسـبت به بعضـی دیگر نمی‌پذیرند. البته مقسم هر دو قید عبارت از قیودی است که مشـافهین واجـد آنهـا بوده‌انـد و مـا فاقـد آنهـا هستیم. ایشـان می‌فرماینـد: قیود بر دو قسم است: قسم اوّل: قیودی که احتمـال فقـدان در آنها راه نـدارد. یعنی قیودی نیست که نسبت به بعضـی از مشافهین حاصل باشـد و نسبت به بعض دیگر حاصـل نباشـد. مثـل حضور پیـامبر صـلی الله علیه و آله، که برای همه مشـافهین حاصـل بوده است. این گونه نبوده که بعضـی از مخـاطبین و مشافهین واجد این نعمت بوده و بعضـی فاقد آن باشند. و یا حتی نسبت به یک نفر از مشافهین- با وصف این که مخاطب است- در زمـانی این قیـد وجـود داشـته و در زمـان دیگر وجود نداشـته باشـد. تمـام کسـانی که در مجلس پیـامبر صـلی الله علیه و آله حضور داشته‌اند، تا زمانی که مخاطبه تحقق داشته واجد صفت حضور پیامبر صلی الله علیه و آله بوده‌اند.

مرحوم آخونـد در رابطه بـا این قسم از قیود ثمره را می‌پـذیرد، زیرا اگر احتمال دخالت این قیـد در وجوب نماز جمعه وجود داشـته باشد و خطاب هم اختصاص به مشافهین داشـته باشد، ما راهی برای اثبات وجوب نماز جمعه برای خودمان نداریم. نه خطاب به طور

مستقیم شامل حال ما می‌شود و نه قاعده اشتراک می‌تواند وجوب نماز جمعه را برای ما ثابت کند، زیرا عنوان ما مغایر با عنوان مشافهین است. آنان از نعمت حضور

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۶

معصوم علیه السلام بهره‌مند بودند و ما از این نعمت محرومیم. و احتمال دخالت این قید در حکم هم وجود دارد. قسم دوّم: قیودی که احتمال فقدان در آنها راه دارد. یعنی حتی کسانی که در مجلس حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله حضور داشتند، نسبت به آن قیود اختلاف داشتند. بعضی واجد آن قید و بعضی فاقد آن بودند. یا حتی شخص واحد، ممکن بود در حالتی واجد آن قید و در حالتی فاقد آن قید باشد. مرحوم آخوند در رابطه با این قسم از قیود ترتّب ثمره را نمی‌پذیرد و می‌فرماید:

چنین قیودی، اگر بخواهند در حکم دخالت داشته باشند، باید همان دلیلی که به آنان متوجه می‌شود، قید را ذکر کند. بخلاف قید حضور پیامبر صلی الله علیه و آله که لازم نیست گفته شود: «ای کسانی که ایمان آوردید و واجد صفت حضور پیامبر صلی الله علیه و آله هستید»، زیرا این قید برای همه وجود داشته است و نیازی به ذکر آن نبوده است امّا قیدی که برای بعضی وجود داشته و برای بعضی حاصل نبوده است و یا حتی برای شخص واحد، در بعضی حالات تحقق دارد و در بعضی حالات تحقق ندارد، اگر آیه این قید را مطرح نکند، ما اصالهٔ الاطلاق را نسبت به مشافهین جاری کرده و دخالت قید را نفی می‌کنیم.

سپس به کمک قاعده اشتراک حکم می‌کنیم که برای معدومین- که فاقد این قید هستند یا در بعضی از آنها وجود دارد و در بعضی وجود ندارد- نیز این قید دخالتی در ثبوت حکم ندارد. بنابراین در قسم دوّم از قیود، ثمره ترتب پیدا نمی‌کند و حکم برای ما ثابت است، خواه قائل به اختصاص خطاب به مشافهین باشیم یا این که قائل به تعمیم باشیم. ولی بنا بر قول به تعمیم، مستقیماً به اصالهٔ الاطلاق مراجعه می‌کنیم امّا بنا بر اختصاص خطاب به مشافهین، ابتدا باید اصالهٔ الاطلاق را در مورد مشافهین پیاده کنیم، سپس به ضمیمه قاعده اشتراک حکم را برای خودمان ثابت کنیم.[۲۹۳]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۷

تعقّب عامّ به ضمیری که به بعض افراد عام برمی‌گردد

اشاره

بحث در این است که اگر به دنبال عامّ، ضمیری بیاید که به بعض افراد عامّ برمی‌گردد، آیا این امر موجب تخصیص عامّ است؟ تحریر محلّ نزاع برای روشن شدن محلّ بحث، باید دو جهت را مورد توجه قرار داد: جهت اوّل: عنوانی که در اینجا اجمالًا مطرح شد، دارای دو صورت است و تنها یک صورت آن می‌تواند در محلّ نزاع داخل باشد: صورت اوّل: در کلام یک حکم وجود داشته باشد ولی برای بیان موضوع این حکم، دو جور تعبیر بکار رفته. یک تعبیر به نحو عموم و یک تعبیر به واسطه ضمیری که به بعض افراد عام برمی‌گردد. ولی عام و آن ضمیر- روی هم رفته- به عنوان موضوع برای حکم واحد می‌باشند. مثلًا اگر فرض کنیم در دلیلی این گونه وارد شده باشد: «المطلّقات أزواجهنّ أحقّ بردّهنّ» در اینجا بیش از یک حکم مطرح نیست و آن عبارت از «احقّ بودن زوج در رابطه با برگرداندن زوجه به زندگی زناشویی» است امّا در موضوع این حکم، عنوان «المُطَلَّقات» مطرح شده، که جمع محلّی به «ال» است و- وضعاً یا عرفاً- مفید عموم است و همه مطلّقات- خواه به طلاق رجعی باشد یا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۸

بائن- را شامل می‌شود. ولی در «أزواجهنّ أحقّ بردهنّ» ضمیر «هنّ» به خصوص رجعیّات برمی‌گردد، زیرا تنها در طلاق رجعی است

که شوهر حق رجوع دارد و در طلاق بائن حق رجوع به زوجه را نـدارد. مرحوم آخونـد می‌فرماید: «این قسم از محلّ بحث ما خارج است، زیرا تردیـدی نیست که در اینجا رجوع ضـمیر به بعض افراد عام موجب تخصـیص عامّ است».[۲۹۴] مـا نیز قبول داریم که این قسم از محلّ بحث ما خارج است ولی تعبیر به تخصـیص دارای تسامـح و تجوّز است. تخصـیص، همیشه در رابطه با حکم است و با گفتن «المطلّقات» حکمی بر عام ترتب پیدا نکرده است تا عام، مخصَّص واقع شود. در اینجا فقط کلمه «المطلّقات» مطرح شده و قبل از این که حکمی برآن مـترتب شـود می‌فرمایـد: «أزواجهنّ أحـقّ بردّهنّ». اگر به جـای ضـمیر، مرجع آن مطرح می‌شـد- یعنی گفته می‌شـد: «المطلّقـات أزواج المطلّقات الرجعیّهٔ أحقّ بردهنّ»- آیا آن را تخصـیص می‌نامیدیـد؟ خیر، این تعبیر شبیه یک عطف بیان و تفسیر و توضیح است و نمی‌توان آن را تخصیص نامیـد. ولی این نزاع با مرحوم آخونـد یک نزاع لفظی است و اثر حکمی نـدارد. نزاع این است که آیـا اسم این را تخصـیص بنـامیم یا نه؟ ولی ما خواه آن را تخصـیص بنامیم یا ننامیم، این جمله متعرّض یک حکم است و موضوع این حکم هم «شوهران زنهـای مطلقه رجعیّه» است و از محـلّ بحث مـا خـارج است. صورت دوّم: در کلام دو حکم وجود داشته باشـد که در موضوع یکی از آنهـا، عنوان عام مطرح باشـد و در موضوع حکم دیگری ضـمیری واقع شـده که به بعض افراد عام برمی‌گردد نه به همه افراد آن. در اینجا تردیدی نداریم که حکم اوّل، مربوط به همه افراد عام و حکم دوّم مربوط به بعض افراد عـام است. آنچه برای ما مشـکوک است این است که آیا رجوع ضـمیر به بعض افراد عام- در حکم دوّم- سـبب می‌شود که ما در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۹

موضوع حکم اوّل تضـییقی قائل شـده و آن را اختصاص دهیم به همان مقداری که موضوع برای حکم دوّم واقع شده است؟ مثلًا در آیه شـریفه (المطلّقات یتربّصن بأنفسهن ثلاثهٔ قروء)[۲۹۵] موضوع- به حسب ظـاهر- عبـارت از «المطلّقـات» است که جمع محلّی به «ال» و مفید عموم است و مسـتقلًا موضوع برای یک اثر شـرعی واقع شده است. یعنی اگر ما باشـیم و نفس این آیه شریفه و از ضمیر بعدی صـرف نظر کنیم، حکم می‌کنیم که مقتضای این آیه این است که همه مطلقات- چه رجعی باشـند چه بائن- باید سه قرء عدّه نگه دارند.[۲۹۶] به دنبـال این حکم، حکم دیگری مطرح است که در موضوع آن حکم، ضـمیری اخـذ شـده که قطعاً به همه افراد «مطلّقـات» برنمی‌گردد و آن این است که می‌فرمایـد: (و بعـولتهنّ أحقّ بردّهنّ فی ذلـک)[۲۹۷]. اینجـا می‌دانیم که «احق بودن زوج برای برگردانـدن زوجـه به زنـدگی زنـاشویی» مربـوط به همه «مطلّقـات» نیست بلکه خصـوص مطلّقـات رجعی دارای چنین حکمی هسـتند. در اینجا هم موضوع و هم حکم برای ما مشخّص است. بحث در این است که آیا رجوع ضمیر به مطلّقات رجعی- در حکم دوّم- سـبب می‌شود که ما در رابطه با حکم اوّل ملتزم به تخصـیص شـده و بگوییم: در (المطلّقات یتربّصن بأنفسـهنّ ثلاثـهٔ قروء) نیز مطلّقات رجعی اراده شده‌انـد؟ در نتیجه حکم عـدّه، در رابطه با مطلّقات رجعی است و آیه شـریفه متعرّض حکم عـدّه مطلّقات بائن نیست. این جهت، در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است ۲۹۸] و ما آن را همراه با توضیح بیان کردیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۰

جهت دوّم: ممکن است کسی بگوید: از کجا معلوم که ضمیر در (بعولتهنّ أحقّ بردّهن فی ذلک) به بعض افراد عام برمی‌گردد؟ در پاسـخ می‌گوییم: یکی از این دو راه می‌توانـد مطلب را برای ما ثابت کنـد: راه اوّل: از ادلّه شـرعیه‌ای مانند اجماع و روایات اسـتفاده کنیم که این «احقّ بودن به ردّ» مخصوص شوهران مطلّقـات رجعیه است. راه دوّم: از عقل اسـتفاده کنیم. مثلًا اگر مولا بگویـد: «أهِن الفساق» سـپس بگویـد «و اقتلهم»، اینجا عقل می‌گویـد: «لابد مقصود مولا این نیست که همه فسّاق کشـته شوند، زیرا فسق به تنهایی موجب اسـتحقاق قتل نمی‌شود بلکه فاسق خاصّی است که بایـد کشـته شود، مثل کافر حربی و مرتد و ... در نتیجه این «و اقتلهم» را عقـل به بعضـی از فسّاق اختصاص می‌دهـد. حال که «و اقتلهم» همه فسّاق را شامل نشـد، آیا این قرینه می‌شود که «أهن الفسّاق» هم اختصـاص به همین فسّاقی داشـته باشـد که قتل آنها واجب است؟ یا این که «أهن الفسّاق» به عموم خودش باقی است؟ روشن اسـت

که اگر ما این مطلب را از راه دلیل نقلی استفاده کنیم، دلیل نقلی به عنوان قرینه منفصله مطرح خواهد بود، چون فرض این است که در خود این دو عـام قرینه‌ای بر رجوع ضـمیر به بعض افراد عـام وجود نـدارد. امّا اگر از طریق حکم عقل این معنا را بـدست آوریم، حکم عقل به منزله قرینه متّصـله خواهـد بود. اکنون با توجه به جهت دوّم، بحث در این است که آیا هر دو صورت فوق ۲۹۹] داخل در محـلّ نزاع است یـا فقط یکی از آنها داخل در محلّ نزاع است؟ سه احتمال وجود دارد: ۱- هر دو داخل در محل نزاع باشند، ۲- خصوص صورت اوّل داخـل در محل نزاع باشـد، ۳- خصوص صورت دوّم داخـل در محل نزاع باشـد. در اینجا قرینه‌ای وجود دارد که یکی از احتمالات سه‌گانه را نفی می‌کند و آن قرینه این است که ما وقتی به کلمات اصولیین مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم مثالی که در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۱

این مورد مطرح می‌کنند، از قبیل قسم اوّل است. یعنی جایی است که ما از دلیل خارج استفاده کنیم که ضمیر در حکم دوّم به بعض افراد عامّ برمی‌گردد. همه کسانی که این مسئله را مطرح کرده‌اند، به آیه شریفه (المطلّقات یتربّصن بأنفسهنّ ثلاثهٔ قروء ... و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ فی ذلک ...) مثال زده‌انـد و در این آیه رجوع ضـمیر به بعض افراد عامّ از دلیل خارج و قرینه منفصـله اسـتفاده می‌شود. لـذا این احتمال کنار می‌رود که ما بخواهیم محلّ نزاع را خصوص جایی قرار دهیم که رجوع ضـمیر به بعض افراد عامّ از طریق عقل فهمیـده شود. دو احتمـال دیگر باقی می‌مانـد. یکی این که محلّ نزاع خصوص قرینه منفصـله باشـد و دیگر این که محلّ نزاع اعمّ از قرینه منفصـله و متّصـله باشـد ولی مثال را به قرینه منفصـله زده‌انـد و مثال موجب نمی‌شود که محلّ نزاع اختصاص به مورد مثال پیدا کند. لذا با توجه به این دو احتمال ما ناچاریم هر دو صورت را مورد بحث قرار دهیم:

صورت اوّل: استفاده رجوع ضمیر به بعض افراد عامّ، از قرینه منفصله

این صورت، قدر متیقّن از محلّ نزاع است، چون کسانی که مسئله را مطرح کرده‌اند، آیه شـریفه (المطلّقات یتربّصن بأنفسـهنّ ثلاثهٔ قروءٍ ... و بعولتهن أحقّ بردّهنّ فی ذلک)[۳۰۰] را مطرح کرده‌اند و این آیه مثال برای صورت اوّل است. مقدّمه بحث: در بحث «آیا تخصـیص عـامّ موجب مجـازیت در عامّ است؟» گفتیم: قـدمای از اصولیین معتقـد بودنـد که تخصـیص عامّ مسـتلزم مجازیت در عامّ است. ولی مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۲

آخوند و محقّقین از متأخرین معتقدند تخصیص عامّ مستلزم مجازیّت در عامّ نیست.

اینـان می‌گوینـد: این گونه نیست که خاصّ کاشف از این باشـد که عامّ در غیر معنای موضوع له خودش اسـتعمال شـده است. بلکه عامّ چه تخصـیص بخورد، چه تخصـیص نخورد، در همان معنای حقیقی خودش اسـتعمال شده و از نظر مستعمل فیه هیچ تغییری در آن ایجاد نشده است. و تخصـیص، تصـرّف در اراده جدّی است نه در اراده استعمالی. و به عبارت دیگر: تخصیص در اصالهٔ التطابق بین اراده جـدّی و اراده اسـتعمالی تغییر به وجود می‌آورد، امّا در اصـل اراده اسـتعمالی- که ملاـک حقیقت و مجاز است- تصـرّفی نمی‌کند. لذا تخصـیص مستلزم هیچ‌گونه مجازیتی نیست. لازمه یک چنین مبنایی این است که در ما نحن فیه بگوییم: قرینه منفصله- که بر رجوع ضـمیر در «بعولتهنّ» به بعض افراد عـام دلالـت می‌کنـد- وقتی بـا آیه شـریفه (و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ) مواجه شود، هیچ عنوانی غیر از تخصـیص نمی‌تواند داشـته باشد. وقتی این‌طور شد، نتیجه می‌گیریم که آنچه مطرح شده که «الضـمیر یرجع إلی بعض أفراده» کلاـم درستی نیست. بلکه ضـمیر در «بعولتهنّ» به جـای اسم ظاهر نشسـته و به جمیع افراد عام برمی گردد، زیرا رجوع ضـمیر هم-ماننـد حقیقت و مجاز- از شـئون اسـتعمال است و ربطی به اراده جـدّی و مراد جـدّی نـدارد. لذا بعولتهنّ به معنای «بعولهٔ جمیع

المطلّقات» است. و تخصیص عامّ هیچ تغییری در مراد استعمالی- و این که معنای حقیقی اراده شده است- ایجاد نمی کند. تخصیص در اراده جدّی تصرّف کرده و گفته است: مراد جدّی، «بعولهٔ جمیع المطلّقات» نیست بلکه «بعولهٔ خصوص المطلّقات الرجعیّات» است. در نتیجه ما در اینجا دو «المطلّقات» عامّ داریم: یکی (المطلّقات یتربّصن بأنفسهنّ ثلاثهٔ قروء) و دیگری «بعولهٔ المطلّقات أحقّ بردّهنّ» که با ضمیر بیان شده است. و دلیل خارجی، عامّ دوّم را تخصیص می‌زند و نتیجه این می‌شود که اراده جدّی، منحصر به ماعدای مورد مخصّص است. امّا در رابطه با عامّ اوّل چیزی نداریم که حتی بتواند از نظر اراده جدّی در آن تغییری ایجاد کند. بله، ما احتمال می‌دهیم که عامّ اوّل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۳

هم- از نظر اراده جدّی- اختصاص به خصوص مطلّقات رجعیّه داشته باشد ولی این احتمال مثل این است که مولا یک «أکرم العلماء» گفته باشد و ما شک کنیم آیا مخصّصی دارد یا نه؟ پس فحص کنیم و مخصّصی برای آن نیابیم که در این صورت به اصالهٔ العموم مراجعه می کنیم. در ما نحن فیه- یعنی عامّ اوّل- نیز دلیلی برای تصرف در اراده جدّی نداریم و عموم به حال خودش باقی است. ولی مرحوم آخوند گویا این مبنای دقیق و متین خود را فراموش کرده می‌فرماید: در اینجا امر دائر بین یکی از دو مطلب است: ۱- در مرجع ضمیر تصرف کرده و بگوییم: المطلّقات در (المطلّقات یتربّصن بأنفسهنّ ثلاثهٔ قروء) اختصاص به مطلّقات رجعیّه دارد. و قرینه بر این تصرّف هم این است که ضمیر در (بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ فی ذلک) بلا اشکال به مطلّقات رجعیه برمی گردد. ۲- مرجع ضمیر را به عموم خودش باقی بگذاریم ولی در ناحیه ضمیر تصرف کرده و ملتزم به مجازیت شویم. مجازیت هم به دو صورت است. الف: مجاز در کلمه. یعنی بگوییم: ضمیر در «بعولتهنّ» ضمیر جمع است و ضمیر جمع برای این وضع شده است که به تمام افراد مرجعش رجوع کند و تمام افراد مرجعش را شامل شود ولی در اینجا به بعض افراد مرجع برمی گردد پس در غیر معنای موضوع له خودش استعمال شده است. ب: مجاز در اسناد. به این معنا که یکایک کلمات در معنای حقیقی و موضوع له خودشان استعمال شده‌اند ولی اسنادی که در جمله وجود دارد، اسناد به غیر ما هوله است. مثل «أنبت الربیعُ البقلَ» یعنی فصل بهار، سبزی و گیاه را رویاند. در اینجا «أنبت» و «الربیع» و «البقل» در معنای حقیقی خودشان استعمال شده‌اند ولی اسناد انبات به ربیع، اسنادی مجازی است، زیرا فاعل واقعی انبات، خداوند متعال است. بر این اساس ممکن است در ما نحن فیه گفته شود: ضمیر در «بعولتهنّ» به همه مطلّقات

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۴

برمی گردد ولی نسبت دادن «أحقّ» به جمیع مطلّقات، اسناد به غیر ما هو له است، زیرا «أحقّ بودن به ردّ مطلّقات» حقیقتاً قابل اسناد به همه «بعولهٔ المطلّقات» نیست بلکه آنچه حقیقتاً این «أحقّ بودن» به آن اسناد داده می‌شود، عبارت از «بعولهٔ المطلّقات الرجعیّات» است. به عبارت دیگر: ما در اینجا دو اصالهٔ الظهور داریم: یکی اصالهٔ الظهور در رابطه با مرجع ضمیر- یعنی «المطلّقات»- که اقتضاء می کند مقصود از «مطلّقات» همه مطلّقات باشند. و دیگری اصالهٔ الظهور در ناحیه ضمیر که اقتضاء می کند ضمیر به همه افراد مرجعش برگردد نه به بعض افراد آن. و ما از خارج می‌دانیم که جمع بین هر دو اصالهٔ الظهور برای ما امکان ندارد. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: در موارد دیگری که ما دو اصالهٔ الظهور داشته باشیم و اجمالًا بدانیم که یکی از این دو اصالهٔ الظهور باید کنار برود، لازمه علم اجمالی این است که هر دو اصالهٔ الظهور از حجّیت ساقط می‌شوند. ولی در اینجا خصوصیتی وجود دارد که مانع از جریان اصالهٔ الظهور در ناحیه ضمیر است و اصالهٔ الظهور در ناحیه مرجع بلا معارض خواهد بود. بیان مطلب: اصالهٔ الظهور، اصلی شرعی نیست که ما به دلیل این اصل شرعی مراجعه کنیم، بلکه اصلی عقلائی است و ما وقتی به عقلاء مراجعه می کنیم می‌بینیم عقلاء برای کشف مراد متکلّم به اصالهٔ الظهور مراجعه می کنند. یعنی در جایی که مراد متکلّم برای مستمع معلوم نباشد، مثل این که متکلّم گفته باشد: «رأیت أسداً» و ما ندانیم که آیا مراد او «حیوان مفترس» بوده یا «رجل شجاع»؟ و قرینه‌ای بر خلاف معنای حقیقی

هم در کلام مطرح نکرده باشـد. اینجا عقلاء با مراجعه به اصالـهٔ الظهور کشف می‌کننـد که مراد متکلّم، «حیوان مفترس»- که معنای حقیقی و ظاهر کلمه اسد است- می‌باشد. پس این گونه نیست که همه جا بتوانیم از اصالهٔ الظهور استفاده کنیم.

مثلًا اگر در موردی مراد متکلّم برای مـا معلوم باشـد ولی نـدانیم آیا معنای مراد، به عنوان معنای حقیقی لفظ بوده یا به عنوان معنای مجازی لفظ؟ در اینجا نمی‌توانیم به اصالهٔ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۵

الظهور تمسّـک کرده و حقیقی یـا مجازی بودن را بـدست آوریم.[۳۰۱] بر این اسـاس در مـا نحن فیه می گوییم: نسبت به عامّ اوّل، مراد مولاـ برای مـا روشن نیست و نمی‌دانیم آیا از «المطلّقات» در (المطلّقات یتربّصن بأنفسـهن ثلاثـهٔ قروء) خصوص مطلّقات رجعیّه اراده شده یا اعم از مطلّقات رجعیّه و بائنه اراده شده است؟ لذا برای استکشاف مراد خداوند می‌توانیم اصالهٔ الظهور را پیاده کنیم امّا در نـاحیه ضـمیر در (و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ) مراد خداونـد برای مـا معلوم است و از این جهت تردیـدی نـداریم. مـا به کمـک قرائن منفصـله- یعنی روایـات- برایمان روشن است که (و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ) اختصاص به مطلّقه‌های رجعیّه دارد. و با معلوم بودن مراد مولا، جایی برای اصالـهٔ الظهور وجود ندارد.[۳۰۲] این بیـان مرحوم آخونـد بـا راهی که مـا مطرح کردیم از نظر نتیجه یکی می‌شود ولی این راه بر خلاـف مبنـای ایشـان در مسـأله تخصـیص عـامّ است. ایشان تخصـیص عام را مسـتلزم مجازیت نمی‌داننـد و معتقـدند تخصـیص عام سـبب نمی‌شود که از نظر اراده استعمالی و از نظر مستعمل فیه، مجازیتی در عام تحقّق پیدا کند. ضمیر (و بعولتهنّ) به جای اسم ظاهر «المطلّقات» نشسته و «المطلّقات» هم عمومیت دارد. و این که روایات و فتاوی (و بعولتهنّ ...) را تخصیص زده، سبب مجازیت نمی‌شود بلکه عام به عموم و حقیقت خودش باقی است و از جهت اراده استعمالی هیچ‌گونه تصرّفی در عام ایجاد نمی‌شود بلکه دلیل مخصّـِص در اراده جدّی تصرّف می کند و مراد مولا را محدود و مقصور می کند. پس ضمیر به تمام افراد عامّ برمی گردد و هیـچ‌گونه مجـازیتی- نه قبل از تخصـیص و نه بعـد از تخصـیص- در کار نیست. قـدر مسـلّم این است که دلیل مخصّـِص آمـده و (بعولتهنّ ...) را تخصیص زده است. امّا نسبت به (المطلّقات یتربّصن بأنفسهن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۶

ثلاثهٔ قروء)، هرچند ما احتمال تخصیص می‌دهیم ولی تا وقتی دلیل بر تخصیص عام نداشته باشیم، اصالهٔ العموم حاکم است.

صورت دوّم: استفاده رجوع ضمیر به بعض افراد عامّ، از طریق عقل

مثـل این که مولاـ بگویـد: «أهن الفسّ‌اق و اقتلهم». در اینجـا دو حکم از نـاحیه مولاـ صادر شـده است: در حکم اوّل عنوان «الفسّاق» مطرح شده که جمع محلّی به ال و مفید عموم است و در حکم دوّم ضـمیری مطرح شده که به حسب ظاهر به همه فسّاق برمی‌گردد ولی- فرض می کنیم- که عقل در اینجا بگوید: مجرّد فسق موجب استحقاق قتل نمی‌شود و بعضی از فسّاق استحقاق قتل دارند، مثل فاسقی که کافر باشد.[۳۰۳] این مخصِّص لبّی به منزله قرینه متّصـله است لـذا به مجرد این که عقـل «و اقتلهم» را می‌شـنود، محـدوده حکم دوّم برای او روشن می‌شود و تردیدی در آن وجود ندارد. در اینجا این سؤال مطرح است که آیا نسبت به حکم اوّل- که عقل هیـچ‌گونه نظری نـدارد و هم احتمـال اراده همه فسّ‌اق و هم احتمـال اراده خصوص فسّاق واجب القتل را می‌دهـد- چگونه برخورد کنیم؟ این مسـئله مثل جایی است که در کلام قرینه‌ای وجود داشـته باشـد ولی اسـتناد متکلّم به این قرینه برای ما روشن نباشد، مانند این که مولا اسـتثنائی را بعد از چند جمله ذکر کند و این استثناء صلاحیت رجوع به همه آن جمله‌ها را دارا باشد، مثلًا بگوید: «أکرم الفقهـاء و النحویّین و الاصولیّین إلّا زیـداً» و در خارجْ هم زیـدِ فقیه وجود داشـته باشـد و هم زیـدِ اصولی و هم زیـدِ نحوی. در اینجا تردیدی در استثنای زید از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۷

جمله اخیر نـداریم ولی شـک داریم که آیـا «إلّـا زیـداً» اختصـاص به جمله اخیر دارد یـا به تمـام جمـل ارتباط دارد؟ در اینجا عنوان سوّمی مطرح است. بیـان مطلب: در بحث‌هـای گذشـته گفتیم: مخصّص منفصل، هیـچ ضـربه‌ای به عموم عام نمی‌زنـد. و عام از نظر مستعمل فیه و ظهور در عموم هیچ تغییری نمی‌کنـد، بلکه مخصِّص منفصل، در اراده جـدّی مولا تصـرف کرده و دایره مراد جـدّی مولا را محـدود می‌کنـد به ماعـدای مورد مخصّص. ولی مخصّص متصل، مانع از انعقاد ظهور برای عام است.[۳۰۴] و اصولـاً بکار بردن عنوان «مخصّص» در مورد «مخصّص متّصل»، همراه با نوعی تسامح و تجوّز است، زیرا ما عامّی نـداریم که تخصیص خورده باشـد. امّا در مورد «اسـتثنای واقع بعـد از جمل متعدّده» عنوان سوّمی در کار است، زیرا نسبت به جمله اخیر عنوان مخصّص متّصل مطرح است و هیچ‌گونه ظهوری در عموم وجود نـدارد. امّا نمی‌دانیم آیا «إلّا زیداً» به جمله‌های قبلی برمی‌گردد یا نه؟ به‌همین‌جهت نمی‌توانیم نسبت به آن جمله‌هـا عنوان مخصّص متّصـل را مطرح کنیم. عنوان مخصّص منفصل هم در کار نیست، زیرا ما چیزی به عنوان دلیـل منفصـل نـداریم. آنچه هست همین جمله است که مشـتمل بر سه حکم و یـک اسـتثناء است. به عبـارت علمی: در اینجا چیزی هست که صـلاحیت قرینه بودن را دارد ولی نمی‌دانیم آیـا متکلّم بر این قرینه اتّکال کرده یا نه؟ در چنین موردی کلام اجمال پیـدا می‌کنـد، یعنی نه می‌توانیم بگوییم: «کلام، ظهور در عموم دارد» و نه می‌توانیم بگوییم: «ظهور در عموم نـدارد». ما نحن فیه نیز همین‌طور است. مولا گفته است: «أهن الفسّاق و اقتلهم» عقل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۸

می‌گوید: «مجرّد فسق، سبب استحقاق قتل نمی‌شود، بلکه فسق خاصّی- مثل کفر یا ارتداد- چنین خصوصیتی دارد». این حکم عقل، به عنوان قرینه متّصـله‌ای برای «اقتلهم» است و صلاحیت این را دارد که قرینه برای «أهن الفسّاق» هم باشد ولی این امر برای ما معلوم نیست لـذا کلام مجمل می‌شود. به‌همین‌جهت دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه می‌شود و نوبت به اصول عملیه می‌رسد. اصول عملیه نیز به اختلـاف موارد فرق می‌کنـد. در مـا نحن فیه شـک می‌کنیم آیـا اهانت فاسق غیر کافر، واجب است یا نه؟ و این شـبهه حکمیّه وجوبیه و مجرای اصالـهٔ البراءهٔ است. این مطلب در ذیـل کلام مرحوم آخونـد مطرح شـده است ۳۰۵] ولی بایـد توجّه داشت که در کلـام ایشان خلط صورت گرفته است، زیرا مسأله ما دارای دو صورت است و مطلب فوق در ارتباط با جایی است که دلیل حاکم به اختصاص، عبارت از عقل باشد.

امّـا جـایی که اختصاص را از راه دلیل منفصل اسـتفاده کنیم مثل (و بعولتهن أحق بردّهن فی ذلک) جای این حرفها نیست. در چنین جایی عام دوّم تخصیص خورده بود و عام اوّل بر عموم خود باقی بود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۹

تخصیص عام با مفهوم

اشاره

بحث در این است که آیا تخصیص عامّ منطوقی با مخصّص مفهومی جایز است یا نه؟ مرحوم آخوند در ابتدای این بحث می‌فرماید: «تخصیـص عام به مفهوم موافق، مورد اتفاق است امّا تخصیص آن به مفهوم مخالف مورد اختلاف است».[۳۰۶] به‌همین‌جهت ایشان در ارتباط با تخصیص عام به مفهوم موافق بحثی نکرده‌اند. ولی به نظر ما باید در مورد هر دو مسئله بحث کرد.

بحث اوّل: تخصیص عامّ با مفهوم موافق

اشاره

در اینجا دو مطلب را بایـد مورد توجّه قرار دهیم: مطلب اوّل: اجماع در مسأله اصولی حجّیت نـدارد، زیرا دلیل حجّیت اجماع، آن را در محـدوده مسائل فقهی و عملی حجّت می‌داند. اگر همه فلاسـفه عالم در مسأله‌ای اتّفاق کنند و اتّفاق آنها برای ما به عنوان اتّفاقِ محصّل باشد، این اتّفاق برای ما حجّت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۰

نخواهد بود. اگر همه لغویین در مورد مسأله‌ای لغوی اتفاق داشته باشند، اتفاق آنان برای ما حجّت نخواهد بود.[۳۰۷] مسائل اصولی نیز همین‌طور است. مسائـل اصولی یـا مبنـای عقلی دارد، یا مبنای عقلایی و عرفی. اگر مبنای عقلی داشـته باشـد، بسـتگی به ادراک عقـل انسـان دارد. در بحـث مقـدّمه واجب- که مبنـای عقلی داشت- اگر همه اصـولیین اتفـاق کننـد که بین وجـوب ذی المقـدّمه و وجوب مقدّمه ملازمه عقلیه وجود دارد، این اتفاق برای کسی که عقلش چنین چیزی را ادراک نمی‌کند، حجّت نیست. و اگر مبنای عقلایی و عرفی داشـته باشـد بایـد ببینیم عرف و عقلاء چه می‌گویند؟ ما نحن فیه مسأله‌ای اصولی است که مبنای عقلایی و عرفی و قانونی دارد.

می‌خواهیم ببینیم آیـا می‌توان مفهوم موافق را به عنوان تبصـره و مخصِّـص بر یـک قانون عام قرار داد؟ در اینجا اتفاق علماء بر جواز تخصیص عام به مفهوم موافق نمی‌تواند حجّت باشد. مضافاً به این که اجماعِ مطرح شده توسط مرحوم آخوند، اجماع منقول است و اجمـاع منقول حتی در مسائـل فقهی هم حجّیت نـدارد. بله، در مسائـل اصولی گاهی به مسائلی برخورد می‌کنیم که بایـد از روایات گرفته شـود، مثـل برائت نقلیّه و استصـحاب- بنـابراین که حجیت استصـحاب، از راه روایـات باشـد، نه از طریق دیگر- در اینجـا اگر مسأله استصـحاب را به مسأله‌ای فقهی برگردانیم و آن را قاعده‌ای فقهی بدانیم،[۳۰۸] در این صورت چنانچه مورد اجماع واقع شود، چنین اجماعی حجّت خواهد بود. اما اگر گفتیم: در عین این که استصحاب از روایات استفاده می‌شود، ولی مسأله استصحاب، مسأله فقهی نیست، زیرا «لا تنقض الیقین بالشکّ» ماننـد «لا تشـرب الخمر» نیست که یک حکم اسـتقلالی تحریمی را بیان کند، به گونه‌ای که اگر کسی بر خلاف مقتضای آن عمل کرد، کار حرامی انجام داده باشد و استحقاق عقوبت پیدا کند. مثلا کسی یقین به طهارت لباس خود داشت، سپس شک کرد که آیا این لباس با

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۱

نجـاست ملاقـات کرده یـا نه؟ به جـای این که استصـحاب طهـارت کنـد، با لباس معامله نجاست کرده و آن را تطهیر کرد. در اینجا نمی‌توان گفت: «چنین کسی کار حرامی انجام داده و مستحقّ عقوبت است». «لا تنقض الیقین بالشکّ» شبیه یک حکم طریقی است. می‌خواهـد بگوید: «یقین به متیقّن سابق، اگرچه الآن باقی نیست ولی برای شـما حجت است». به عبارت دیگر: «یقین به حدوث یک شیء، همان‌طور که نسبت به حـدوث، حجّیت ذاتی دارد، نسبت به بقاء هم حجّیت تعبّدی پیدا می‌کند. اگر مسأله «لا تنقض الیقین بالشـک» به حجّیت برگشت کرد، دیگر مسأله‌ای فقهی نخواهـد بود، بلکه مسأله‌ای اصولی بوده و اجماع در آن حجّیت نـدارد. مگر این که مـا بیـاییم حجّیت و امثـال آن را یکی از احکام فرعیّه بـدانیم که در این صورت، اجماع در مورد آن حجّت می‌شود. بنابراین مسأله اتفاقی که مرحوم آخوند در این زمینه مطرح کردند، باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

تفاوت اساسی مفهوم موافق با مفهوم مخالف

اشاره

مفهوم مخالف دارای دو ویژگی اساسی است: اوّلًا: مفهوم مخالف، در ایجاب و سلب با منطوق مخالفت دارد. ثانیاً: راه استفاده آن- بنا بر ثبوت مفهوم- راه روشن و واضحی است. مثلًا در مورد قضیّه شرطیه بحث است که آیا شرط، علّیت منحصره برای ثبوت جزاء دارد یا نه؟
منکرین ثبوت مفهوم می‌گویند: «شرط، علّیت منحصره برای ثبوت جزاء ندارد» ولی قائلین به ثبوت مفهوم معتقدند: «شرط، علّیت منحصره برای ثبوت جزاء دارد و بر این اساس وقتی علّیت منحصره منتفی شد، معلول هم منتفی شده و جمله شرطیه دارای مفهوم مخالف خواهد شد». امّا مفهوم موافق قضیه‌ای است که از نظر ایجاب و سلب با منطوق موافقت دارد.
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۲
ولی آیا از چه راهی استفاده می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال باید ابتدا معنای مفهوم موافق مورد بحث قرار گیرد.

معنای مفهوم موافق:

اشاره

در ارتباط با معنای مفهوم موافق، پنج احتمال وجود دارد که به صورت مانعهٔ الخلوّ مطرحند، یعنی معنای مفهوم موافق از بین این معانی بیرون نیست ولی مانعهٔ الجمع هم نیستند یعنی ممکن است دو یا چند یا همه احتمالات مطرح باشند:[۳۰۹] احتمال اوّل: مقصود از مفهوم موافق، الغاء خصوصیّت باشد. یعنی اگرچه در کلام متکلّم- به حسب ظاهر- خصوصیّتی مطرح است ولی وقتی این کلام بر عرف عرضه می‌شود، عرف این خصوصیت را الغاء کرده و آن را در موضوع حکم دخیل نمی‌داند.
مثل این که روایت می‌گوید: «اگر رجل در رکعات نماز بین سه و چهار شک کند، باید بناء را بر اکثر بگذارد و نماز را تمام کرده سپس نماز احتیاط بخواند».[۳۱۰] در موضوع این حکم، عنوان «رجل» مطرح است ولی وقتی این روایت در اختیار عرف قرار می‌گیرد، عرف برای عنوان رجولیّت هیچ خصوصیّتی نمی‌بیند لذا عنوان رجولیّت را الغاء کرده و می‌گوید: «این روایت می‌خواهد حکم مطلق مصلّی شاکّ بین سه و چهار را بیان کند، خواه مرد باشد یا زن». به‌همین‌جهت در احکام شکوک در رکعات نماز هیچ فقیهی بین رجل و مرئه فرق نگذاشته است.
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۳
اگر مفهوم موافق به معنای الغاء خصوصیت باشد، باید اسم مفهوم را از آن برداریم، زیرا خود این روایت به دلالت منطوقی هم حکم رجل را مطرح کرده، هم حکم مرئه را، و هدف امام علیه السلام بیان حکم مصلّی شاکّ بین سه و چهار است و ذکر عنوان رجل جنبه مثال دارد و دایره حکم را محدود به خودش نمی‌کند بلکه حکم به صورت مطلق القاء شده است. در این صورت همان‌طور که منطوق روایت مذکور می‌تواند به عنوان مخصِّص برای عامّ مطرح باشد، مفهوم آن نیز می‌تواند عامّ را تخصیص بزند.
توضیح: در ارتباط با شک بین سه و چهار، ما با دو دسته دلیل مواجه هستیم: ۱- ادلّه استصحاب که می‌گوید: «لا تنقض الیقین بالشک» و مقتضای آن ادلّه این است که در مورد شک بین سه و چهار استصحاب عدم اتیان اکثر را پیاده کنیم. ۲- روایت مذکور که می‌گوید: «اگر مردی بین سه و چهار شک بکند باید بناء را بر چهار بگذارد». بدون تردید منطوق این روایت به عنوان تخصیصی در مقابل ادلّه استصحاب مطرح است. و بنابراین احتمال که مفهوم به معنای الغاء خصوصیت باشد، مفهوم آن نیز به عنوان تخصیصی در مقابل ادلّه استصحاب خواهد بود. و شاکّ بین سه و چهار- خواه مرد باشد یا زن- باید بناء را بر چهار بگذارد و حقّ

ندارد استصحاب عدم اتیان اکثر را پیاده کند. در نتیجه بنا بر احتمال اوّل، صلاحیت مخصّص بودن مفهوم موافق برای عامّ کاملًا روشن است و هماهنگ با معنای مفهوم موافق است. احتمال دوّم: مقصود از مفهوم موافق، کنایه باشد. این احتمال نزدیک‌تر از مسأله الغاء خصوصیت است، برای این که در باب کنایه وقتی به الفاظ توجّه کنیم می‌بینیم.

معنای حقیقی الفاظ اراده نشده است بلکه ملزومِ معنای حقیقی اراده شده است و به عبارت دیگر: در کنایه، ذکر لازم و اراده ملزوم است. به گونه‌ای که ملاک در صدق و کذب، وجود و عدم وجود ملزوم است و وجود و عدم وجود لازم، هیچ نقشی در صدق و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۴

کذب قضیه کنائیّه ندارد. مثلًا جمله «زید، درِ خانه‌اش باز است» کنایه از سخاوت زید است. سخاوت- از نظر لغت- نه با «در» تناسب دارد، نه با «خانه» و نه با «باز بودن».

ملاک در صدق و کذب این قضیّه هم وجود و عدم وجود سخاوت است. خواه مدلول مطابقی واقعیت داشته باشد یا واقعیّت نداشته باشد. اگر مقصود از مفهوم موافق، معنای کنایی باشد، ما باید ملتزم شویم که غرض اصلی متکلّم، بیان همین ملزوم است و هدفی غیر از این ندارد. بنابراین احتمال نیز مفهوم موافق می‌تواند عامّ را تخصیص بزند بلکه جواز تخصیص آن روشن‌تر از احتمال اوّل است، زیرا هدف اصلی متکلّم، بیان همین ملزوم بوده و چه‌بسا لازم، وجود خارجی نداشته باشد. احتمال سوّم: مقصود از مفهوم موافق، چیزی است که از طریق علّت منصوصه بدست آمده باشد. ما در روایات به مواردی برخورد می‌کنیم که به علّت حکم تصریح شده است. از طرف دیگر می‌دانیم که حکم- از نظر توسعه و تضییق- دایر مدار علّت است. مثلًا در جمله «لا تشرب الخمر لأنّه مسکرٌ» اگر علّت حرمت را منحصر در مسکریت بدانیم،[۳۱۱] این حکم به عنوان منصوص العلّهٔ مطرح خواهد بود. در این صورت می‌گوییم: حکم، دایر مدار توسعه و تضییق علّت است و ما غیر از خمر عناوین دیگری- مثل نبیذ- نیز داریم که واجد صفت مسکریت می‌باشند و استفاده حکم به نحو عموم، مبتنی بر این است که کبرایی در این کلام پنهان باشد و الّا ذکر علّت، مستلزم لغویت است. و آن کبری عبارت از «کلّ مسکر حرام» است، که با ذکر علّت، نیازی به تصریح به آن نبوده است.[۳۱۲]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۵

بر این اساس در ما نحن فیه گفته می‌شود: مقصود از مفهوم موافق، مواردی است که علّت در آنها جریان دارد. مثلًا در «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» فقط خمر بیان شده است و «لا تشرب النبیذ»، به عنوان مفهوم موافق برای آن مطرح است. این احتمال، اگرچه احتمال ضعیفی است ولی دلیلی نداریم که بر منصوص العلّهٔ نمی‌توان مفهوم موافق را اطلاق کرد. بنابراین احتمال نیز مفهوم موافق می‌تواند عامّ را تخصیص بزند، وقتی مولا می‌گوید: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر»، گویا کبرای کلّی «کلّ مسکر حرام» را خودش دارد بیان می‌کند ولی با توجه به این که تعلیل را مطرح کرده است، نیازی ندیده است که کبرای کلّی را مورد تصریح قرار دهد. و این در حقیقت مثل چیزهایی است که محذوف است و قرینه بر حذف آن وجود دارد. پس همان‌طور که «لا تشرب الخمر» می‌تواند «کل شیء لک حلال» را- اگر در مقام بیان حکم واقعی باشد- تخصیص بزند، «لا تشرب النبیذ» نیز- که به عنوان مفهوم موافق است و از «لا تشرب الخمر» استفاده می‌شود- نیز می‌تواند «کلّ شیء لک حلال» را تخصیص بزند. احتمال چهارم: مراد از مفهوم موافق، فرد جلیّ- در مقابل فرد خفیّ، که منطوق است- باشد. به این معنا که متکلّم در مقام افاده حکم عامّی است ولی با توجه به این که عامّ دارای مصادیق خفی و مصادیق جلیّ است، متکلّم فکر می‌کند که اگر حکم را به نحو عامّ القاء کند، شاید مخاطب انتقال به فرد خفیّ پیدا نکند و آن فرد خفی را جزء مصادیق عام به حساب نیاورد، لذا مستقیماً فرد خفیّ را مطرح می‌کند. در حالی که عام را اراده کرده و ذکر فرد خفیّ برای این است که مبادا از نظر مخاطب دور بماند. در آیه شریفه (و لا تقل لهما أُفّ)[۳۱۳] این احتمال وجود دارد، زیرا قول أُفّ تقریباً خفی‌ترین مراتب اظهار ناراحتی انسان است. خداوند متعال می‌خواهد بفرماید: «هیچ‌گونه اهانت و بی‌احترامی نسبت به پدر و مادر از خودتان نشان ندهید» ولی ملاحظه کرده است که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۶

اگر مسئله را به صورت عامّ مطرح کند، شاید این فرد خفیّ از ذهن مردم دور بماند لذا در مقام تعبیر، همین فرد خفیّ را مطرح کرده، در حالی که مقصود اصلی، افاده حکم به نحو عموم است. البته در آیه احتمال دیگری نیز وجود دارد که در احتمال پنجم مطرح خواهد شد.

ولی برفرض که آیه نتواند مصداقی برای احتمال چهارم باشد، کلیِ مسئله در جای خودش محفوظ است. که گاهی متکلم می‌خواهد حکم را به نحو عموم افاده کند ولی ملاحظه می‌کند اگر حکم را به نحو عموم القاء کند، شاید فرد خفیّ به ذهن مخاطب وارد نشود، لذا فرد خفیّ را مورد تصریح قرار می‌دهد. در اینجا نیز تردیدی وجود ندارد که مفهوم موافق می‌تواند مخصّص عامّ قرار گیرد. زیرا روی این احتمال، عمومیت حکم از خود آیه استفاده شده و آیه به دلالت لفظی هم فرد خفیّ و هم فرد جلیّ را شامل شده است. و همان‌طور که فرد خفیّ می‌تواند مخصّص عامّ قرار گیرد، فرد جلیّ نیز می‌تواند عامّ را تخصیص بزند. و وجهی ندارد که صلاحیت مخصّص بودن را از آن سلب کنیم. احتمال پنجم: مقصود از مفهوم موافق، اولویت قطعی باشد، به این معنا که متکلّم می‌خواهد معنایی را افاده کند ولی عقل- با توجه به این معنایی که متکلّم افاده کرده است- به اولویت قطعی معنای روشن‌تری را استفاده می‌کند. و اولویت قطعی، معتبر است، زیرا حجّیت قطع، ذاتی است.[۳۱۴] این احتمال نیز در آیه شریفه (و لا تقل لهما اُفّ) وجود دارد. به این معنا که (و لا تقل لهما اُفّ) نمی‌خواهد معنایی عامّ را افاده کند بلکه بر همین محدوده مفاد لفظی خودش دلالت دارد ولی در کنار این معنا یک اولویت قطعیه‌ای وجود دارد که می‌گوید: اگر اُفّ گفتن به پدر و مادر حرام باشد، فحش و ضرب و شتم پدر و مادر به طریق اولی حرام خواهد بود. این بدان معنا نیست که آیه دلالت بر چنین معنایی می‌کند، بلکه محدوده دلالت آیه- روی این احتمال- همان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۷

قول اُفّ است ولی عقل می‌آید و حکم را توسعه می‌دهد.[۳۱۵] فرق بین این احتمال با احتمال چهارم این است که بنا بر احتمال چهارم، خود آیه می‌خواست بر حکم عامّی دلالت کند ولی بنا بر احتمال پنجم، خود آیه بر حکم عامّی دلالت ندارد بلکه این عقل است که حکم را توسعه و تعمیم می‌دهد. اکنون بحث در این است که اگر ما مفهوم موافق را این گونه معنا کنیم، آیا می‌توانیم عامّ را با آن تخصیص بزنیم؟

کلام مرحوم نائینی:

مرحوم نائینی می‌فرماید: اگر مفهوم موافق- به معنای اولویت قطعیّه- بخواهد مقابل عامّ قرار گیرد و آن را تخصیص بزند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا منطوق کلام، خارج از دایره تخصیص است یا منطوق هم به عنوان مخصّص مطرح است؟ اگر بگویید: «منطوق هم به عنوان مخصّص مطرح است» می‌گوییم: «در این صورت همین‌جا مسئله تمام می‌شود و جایی برای مطرح کردن مفهوم وجود نخواهد داشت، زیرا وقتی عام به وسیله منطوق تخصیص خورد و منطوق ثابت شد، مفهوم موافق و اولویت قطعیّه هم به دنبال آن خواهد آمد و لازم نیست مفهوم موافق به عنوان مخصّص مطرح باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۸

پس شما باید مسئله را در جایی فرض کنید که منطوق، عنوان مخصّص نداشته باشد و بخواهید مفهوم موافق را به عنوان مخصّص عامّ قرار دهید. و چنین موردی را نمی‌توان تصوّر کرد، زیرا هرجا پای اولویت قطعیّه در کار باشد، قبل از آنکه مفهوم بتواند به مقابله با عام برخیزد، باید منطوق در مقابل عامّ قرار گرفته و آن را تخصیص بزند. و وقتی منطوق، عام را تخصیص زد، مفهوم هم از

منطوق تبعیت می‌کند. و نمی‌توان موردی را پیدا کرد که منطوق هیچ‌گونه مخالفتی با عام نداشته باشد ولی آنچه که با اولویت قطعیّه منطوق ثابت می‌شود، در مقابل عام قرار گیرد، در اولویت قطعیّه، مسأله اصالت و تبعیّت مطرح است. اوّل باید قول به اُفّ حرام باشد، بعد نوبت به حرمت ضرب و شتم از راه اولویت قطعیّه برسد. در این صورت چگونه می‌توان تصور کرد که یک تابع و فرعی- یعنی مفهوم- معارض با عام باشد ولی خود اصل و ریشه- یعنی منطوق، که منشأ این اولویت است- هیچ‌گونه مقابله‌ای با عامّ نداشته باشد؟[۳۱۶] اشکال بر مرحوم نائینی:[۳۱۷] اگرچه در بیشتر موارد، مطلب به همان صورتی است که مرحوم نائینی فرمودند، ولی در عین حال می‌توان جایی را فرض کرد که هم مفهوم موافق به معنای اولویت قطعیه باشد و هم تقابل با عام تنها در ناحیه مفهوم وجود داشته باشد و خود منطوق هیچ‌گونه مخالفتی با عام نداشته باشد. مثال: فرض می‌کنیم از ناحیه مولا دو دلیل به صورت ذیل وارد شده است: دلیل اوّل: دلیل «لا تکرم العلماء». مقتضای عموم این دلیل، نهی از اکرام جمیع مصادیق طبیعت عالم است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۹

دلیل دوّم: «أکرم جهّال خدّام الفقهاء». یعنی اکرام جاهلین از خدمه علمایی که تخصّص در فقه دارند، واجب است. این دو دلیل را وقتی از نظر منطوق کنار یکدیگر قرار دهیم، هیچ‌گونه ارتباط و تعارضی بین این دو مشاهده نمی‌کنیم. دلیل اوّل، اکرام علماء را حرام کرده و دلیل دوّم اکرام جهّال از خدمه فقهاء را واجب کرده است. حال ببینیم آیا بین مفهوم دلیل دوّم با عموم دلیل اول تعارضی وجود دارد؟ ابتدا باید توجه داشت که دلیل دوّم اگرچه یک قضیه وصفیه است ولی قضیّه وصفیّه دارای مفهوم نیست. یعنی «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» مفهومش این نیست که «اکرام علمای از خدّام فقهاء واجب نیست». و برفرض که کسی قائل به مفهوم وصف باشد، ما در اینجا روی فرضی بحث می‌کنیم که قضیه وصفیّه مفهوم نداشته باشد.

روشن است که مفهوم مطرح شده در مورد قضیه وصفیّه، مفهوم مخالف است و بحث ما در ارتباط با مفهوم موافق است. ولی در دلیل دوّم، اولویت قطعیّه وجود دارد و آن این است که اگر اکرام جهّال از خدمه فقهاء واجب باشد، اکرام غیر جهّال آنان به طریق اولی واجب خواهد بود. بلکه اولویت بالاتری هم در اینجا مطرح است و آن این است که اگر اکرام خدمتکاران فقهاء واجب باشد، اکرام خود فقهاء، به طریق اولی واجب خواهد بود. حال اگر مفهوم موافق را به معنای اولویت قطعیّه بدانیم، این دو مفهوم موافق، در مقابل «لا تکرم العلماء» قرار می‌گیرند. دلیل اوّل می‌گفت: «لا تکرم العلماء» یعنی هیچ عالمی نباید اکرام شود. اولویت اوّل می‌گوید: علمایی که خدمتکار فقیه باشند، اکرامشان واجب است. و اولویت دوّم می‌گوید: علمایی که فقیه باشند اکرامشان واجب است. پس ما توانستیم مثالی پیدا کنیم که در این مثال بین دو مطلب جمع شود: یکی این که مفهوم موافق به معنای اولویت قطعیه باشد و دیگر این که تقابل با عام، تنها در رابطه با مفهوم باشد و بین منطوق دو دلیل هیچ‌گونه مقابله‌ای وجود نداشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۰

بنابراین کلّیتی که مرحوم نائینی مطرح کردند قابل قبول نیست. در نتیجه اگر ما مفهوم موافق را به معنای اولویت قطعیّه بدانیم، در اکثر موارد آن، مفهوم موافق نمی‌تواند مقابل عامّ قرار گیرد، بلکه منطوق در مقابل عام قرار گرفته و عام را تخصیص می‌زند و مفهوم موافق به عنوان تابع مطرح است. امّا آیا در رابطه با موارد کمی که مفهوم موافق در مقابل عامّ قرار می‌گیرد چه باید گفت؟ در اینجا سه احتمال وجود دارد: ۱- مفهوم موافق، مستقلًا- و با قطع نظر از منطوق- در مقابل عامّ بایستد و آن را تخصیص بزند، مخصوصاً با توجّه به این که: اوّلًا: مفهوم موافق، ریشه‌ای قوی دارد و از راه اولویت قطعیّه عقلیّه بدست آمده است. ثانیاً: معروف این است که: «ما من عامّ إلّا و قد خصّ». ثالثاً: بنا بر آنچه مرحوم آخوند فرمودند، تخصیص عام مستلزم مجازیت در عامّ نیست. زیرا تصرّفی که از ناحیه تخصیص ایجاد می‌شود، تنها در دایره اراده جدّی است و اراده استعمالی و معنای عام و مستعمل فیه عام به قوّت خودش باقی است. ۲- ما در صورتی وجود مفهوم موافق- به عنوان اولویت قطعیّه- را برای «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» قائل می‌شویم

که وجود چنین مفهومی با عام منطوقی- یعنی «أکرم العلماء»- درگیر نشود ولی در اینجا که بین آن دو، مقابله و تعارض پیش می‌آید، باید وجود مفهوم موافق را به طور کلّی انکار کرده و بگوییم: «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» مفهوم ندارد. ۳- اگر ما بخواهیم دلیل دوّم را اخذ کنیم، نمی‌توانیم اولویت آن را کنار بگذاریم- چون اولویت آن، اولویت قطعیّه عقلیّه است- و اگر اولویت قطعیّه در کار آمد، با منطوق کلام مولا درگیر شده و منطوق را زمین می‌زند. به‌همین‌جهت دلیل دوّم را به طور کلّی- مفهوماً و منطوقاً- کنار گذاشته و فقط به «لا تکرم العلماء» اخذ کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۱

بررسی احتمالات سه‌گانه: ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم و ریشه یک چنین مفهومی- که با اولویت قطعیه عقلیّه ثابت می‌شود- را ملاحظه می‌کنیم، و نیز این معنا را در نظر می‌گیریم که منطوق دلیل دوّم هیچ‌گونه مقابله‌ای با «لا تکرم العلماء» ندارد، احتمال اوّل را بر دو احتمال دیگر ترجیح می‌دهیم. اگر منطوق با عامّ مخالفت نداشت و مفهوم از طریق اولویت قطعیه عقلیّه ثابت شده بود، چه مانعی دارد که به این مفهوم، جنبه استقلالی داده و آن را به مقابله با عامّ بفرستیم و مخصِّص عامّ قرار دهیم؟ مخصوصاً که تخصیص، چیز نادرالوقوعی نیست و مئونه زیادی لازم ندارد و تصرّف آن در عامّ هم تصرّفی نیست که مستلزم مجازیت باشد. نتیجه این می‌شود که هم در اکثر موارد کلام مرحوم نائینی- که ریشه اصلی مقابله را، منطوق قرار می‌داد- مسأله تخصیص تمام است و هم در این جایی که مفهوم موافق استقلال دارد و مقابله در محدوده مفهوم است و منطوق نقشی ندارد. امّا احتمال دوّم که بگوییم: «منطوق در اینجا وجود دارد ولی مفهوم را باید نادیده گرفت» با اولویت قطعیه عقلیّه نمی‌سازد. از این احتمال ضعیف‌تر این است که بیایم مفهوم و منطوق دلیل دوّم را کنار بگذاریم و فقط دلیل اوّل را اخذ کنیم. مگر «لا تکرم العلماء» چه‌کاره است که بتواند «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» را از صحنه خارج کند. چه مقابله‌ای بین این دو وجود دارد؟ نتیجه بحث در رابطه با تخصیص عام با مفهوم موافق: از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما هر معنایی را برای مفهوم موافق در نظر بگیریم، مفهوم موافق می‌تواند عامّ را تخصیص بزند. ولی مسئله قابل بررسی بود و به مجرّد ادّعای اتفاق- که مرحوم آخوند مطرح کرد- نمی‌توان اکتفاء کرد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۲

بحث دوّم: تخصیص عامّ با مفهوم مخالف

آیا مفهوم مخالف می‌تواند عامّ را تخصیص بزند؟ این مسئله مورد اختلاف واقع شده است. قبل از ورود به بحث لازم است به دو نکته توجّه شود: نکته اوّل: بحث در این است که ما عامّی داشته باشیم و مفهوم مخالف بخواهد- به عنوان مخصِّص- فرد یا صنفی را از این عام خارج کند. بنابراین بحث در ما نحن فیه مربوط به عام و خاص است و نباید آن را با مسأله مطلق و مقیّد مقایسه کرد. این نکته را بدان جهت مطرح نمودیم که مثالی که بعضی‌ها در این رابطه زده‌اند، مربوط به مطلق و مقیّد است و ربطی به ما نحن فیه ندارد. آن مثال این است که گفته‌اند:

بعضی از روایات می‌گوید: «خلق اللّه الماء طهوراً لا ینجّسه شیء».[۳۱۸] یعنی خداوند طبیعت و ماهیت آب را طهور آفریده و هیچ‌چیزی نمی‌تواند آن را نجس کند. در مقابل این روایات، روایات دیگری داریم، که می‌گوید: «إذا کان الماء قدر کرّ لا ینجّسه شیء».[۳۱۹] بنا بر این که قضیه شرطیه مفهوم داشته باشد، مفهوم این قضیّه این می‌شود: «إذا لم یبلغ الماء قدر کرّ ینجّسه شیء»[۳۲۰] یعنی اگر ماء به اندازه کرّ نرسد، تحت تأثیر ملاقات با نجاست قرار گرفته و نجس می‌شود. پس از مطرح کردن این مثال، بحث کرده‌اند که آیا این مفهوم می‌تواند «خلق اللّه الماء طهوراً لا ینجّسه شیء» را تخصیص بزند؟ ما می‌خواهیم بگوییم: این مثال ربطی به ما نحن فیه ندارد، زیرا «الماء» مفرد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۳

معرّف به ال جنس است و هیچ‌گونه دلالتی بر عموم ندارد بلکه بر ماهیت و تعریف ماهیت دلالت می‌کند. بله، اگر کسی مفرد معرّف به ال جنس را از الفاظ عموم بداند، مثال مذکور داخل در بحث ما خواهد بود. حال ببینیم آیا مثال معروف زیر را می‌توان در رابطه با ما نحن فیه مطرح کرد؟ اگر مولا از طرفی بگوید: «أکرم کلّ عالمٍ» و از طرف دیگر بگوید: «إن جاءك زید العالم فأکرمه»، مفهوم جمله دوّم- بنا بر این که مفهوم داشته باشد- این می‌شود: «إن لم یجئك زید العالم فلا یجب إکرامه». آیا می‌توان گفت: مفهوم جمله «إن جاءك زید العالم فأکرمه» دلیل «أکرم کلّ عالمٍ» را تخصیص می‌زند؟ این مثال نیز دارای مناقشه است، زیرا در اینجا «زیدِ عالم» از «أکرم کلّ عالم» خارج نشده است. «أکرم کلّ عالمٍ» دارای دو خصوصیت است: ۱- خصوصیت عمومیّت، که کلمه «کلّ عالم» بر آن دلالت می‌کند. ۲- خصوصیت دیگر این است که «سواء تحقّق المجیء أم لم یتحقّق». ولی آیا این خصوصیت از چه طریقی استفاده می‌شود؟ در بحث «کلّ» گفتیم سعه و ضیق دایره عموم، تابع سعه و ضیق دایره مدخول است. اکنون ببینیم آیا سعه و ضیق دایره مدخول از کجا استفاده می‌شود؟ مولا- گفته است: «أکرم کلّ عالم»، شاید مرادش «أکرم کلّ عالم عادل» بوده باشد. این که در عالِم فرقی بین عادل و غیر عادل نیست، از کجا استفاده می‌شود؟ در اینجا اگر بگوییم: ابتدا اطلاقی در ناحیه مدخول جریان پیدا می‌کند، نتیجه‌اش این می‌شود که مراد از «عالم» نفس طبیعت عالم است، سپس کلمه «کلّ» می‌آید و بر همه افراد این طبیعت دلالت می‌کند. بنابراین احتمال، مفهوم «إن جاءك زید العالم فأکرمه» این می‌شود که «إن لم یجئك زید العالم فلا یجب إکرامه» و این تخصیص عام نیست بلکه تقیید همان اطلاق مدخول است. «أکرم کلّ عالم» اطلاق داشت و شامل حالت تحقّق مجیء و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۴

عدم تحقّق مجیء می‌شد و «ان لم یجئك زید العالم فلا یجب إکرامه» آمده و این اطلاق را تقیید زده است. و در این صورت مثال مذکور نمی‌تواند به عنوان مثالی برای ما نحن فیه باشد. امّا اگر بگوییم: «در «أکرم کلّ عالمٍ» نیازی نیست که ما اطلاقی نسبت به مدخول جاری کنیم، بلکه نفس «أکرم کلّ عالمٍ» دلیل بر این است که همه مصادیق این طبیعتً اراده شده‌اند». در این صورت مثال مذکور می‌تواند به عنوان مثالی برای ما نحن فیه مطرح باشد. نکته دوّم: در باب مفاهیم گفتیم: نزاع در باب مفاهیم، نزاعی صغروی است نه کبروی. مثلًا در مورد قضیّه شرطیّه، بحث در این است که «آیا قضیّه شرطیّه دارای مفهوم است؟» نه این که بحث در مورد حجّیت و عدم حجّیت مفهوم شرط باشد. پس اصل وارد شدن در بحث ما نحن فیه، متفرّع بر التزام به ثبوت مفهوم است و اگر کسی وجود مفهوم را منکر شود، نمی‌تواند در بحث ما نحن فیه شرکت کند. کسانی که می‌گویند: «مفهوم مخالف می‌تواند مخصّص عامّ واقع شود»، در حقیقت دو مطلب دارند: یکی این که قضیّه شرطیّه دارای مفهوم است و دیگر این که این مفهوم نیز مانند منطوق می‌تواند در مقابل عام بایستد و آن را تخصیص بزند. امّا کسانی که می‌گویند: «مفهوم مخالف نمی‌تواند عامّ را تخصیص بزند»، آیا در اینجا چه می‌گویند؟ آیا می‌گویند: «اگرچه ما قبول داریم که قضیّه شرطیّه دارای مفهوم است ولی مفهوم دارای ضعف است و نمی‌تواند عام را تخصیص بزند»؟ یا این که می‌گویند: «اگرچه ما در جاهای دیگر وجود مفهوم برای قضیّه شرطیّه را می‌پذیریم ولی در اینجا وجود عامّ در مقابل مفهوم، مانع از التزام به ثبوت مفهوم است»؟ ظاهر این است که حرف دوّم را می‌خواهند بگویند. یعنی در حقیقت اینان در مورد قضیّه شرطیّه قائل به تفصیل هستند و می‌خواهند بگویند: قضیّه شرطیّه در صورتی دارای مفهوم است که آن مفهوم در مقابل عامّ قرار نگیرد. پس بحث در اینجا مشابه بحث در اصل مفهوم است. در آنجا بحث می‌کردیم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۵

که آیا قضیّه شرطیّه دارای مفهوم است؟ و در اینجا بحث می‌کنیم که آیا وجود عموم در مقابل مفهوم قضیّه شرطیّه، قرینه بر این است که این قضیّه شرطیّه اصلًا مفهوم ندارد یا این که عموم چنین قرینیّتی ندارد بلکه قضیّه شرطیّه در همین‌جا هم مفهوم دارد و

مفهوم آن به عنوان مخصّص برای عامّ مطرح است؟ پس از بیان دو نکته فوق، به اصل بحث بازمی‌گردیم: آیا می‌توان عامّ را با مفهوم مخالف تخصیص زد؟ در اینجا دو فرض مطرح است: فرض اوّل: عامّ و مفهوم در یک کلام یا در دو کلام متّصل به هم باشند، به گونه‌ای که هرکدام از آنها بخواهد قرینه بر تصرّف در دیگری باشد عنوان قرینه متّصله را پیدا کرده و مانع از انعقاد ظهور برای دیگری می‌شود.[۳۲۱] این فرض دارای سه صورت است، که صورت اوّل و دوّم آن، در کلام مرحوم آخوند نیز مطرح شده است: ۱- عام و مفهوم، از طریق وضع ثابت شوند. ۲- عام و مفهوم از طریق اطلاق ثابت شوند. ۳- یکی از عام و مفهوم از طریق وضع و دیگری از طریق اطلاق استفاده شود. صورت اوّل: هم عام و هم مفهوم، از طریق وضع ثابت شوند. مثل این که مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم» و به دنبال آن بگوید: «إن جاءك زید العالم فأکرمه». در اینجا عامّ از طریق وضع ثابت شده است، زیرا کلمه «کلّ» از الفاظی است که برای افاده عموم وضع شده است. حال اگر ما قائل شویم که واضع ادات شرط- مثل «إن»- را برای دلالت بر علیّت منحصره وضع کرده است، مفهوم نیز از طریق وضع استفاده می‌شود.

در اینجا باید بگوییم: «اصالهٔ الظهور در عامّ، معارض با اصالهٔ الظهور در مفهوم است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۶

و نمی‌توانیم بین این دو اصالهٔ الظهور جمع کنیم». و به تعبیر دقیق‌تر: در اینجا هریک از عام و مفهوم، مانع از انعقاد ظهور برای دیگری می‌شوند. وجود مفهوم مخالف مستند به وضع، نمی‌گذارد «أکرم کلّ عالم» ظهور در عموم داشته باشد. همان‌طور که وجود «أکرم کلّ عالم» مانع از این است که «إن جاءك زید العالم فأکرمه» ظهور در مفهوم داشته باشد. لذا این عام و مفهوم، در رابطه با «زیدِ عالم که اتّصاف به مجیء نداشته باشد» اجمال پیدا کرده و نمی‌توانند حکم آن را بیان کنند. مفهوم می‌گوید:

«اکرام او واجب نیست». عام می‌گوید: «اکرام او واجب است» ولی هیچ‌کدام از این دو از نظر ظهور ترجیحی بر دیگری ندارند. هر دو مستند به وضع یا اطلاق هستند. در نتیجه دست ما از دلیل لفظی کوتاه است و باید به اصول عملیّه مراجعه کنیم. و اصول عملیه به اختلاف موارد فرق می‌کند و در مثالی که ما مطرح کردیم، اصالهٔ البراءهٔ اقتضای عدم وجوب اکرام زیدِ عالمِ غیر متصف به مجیء را دارد. صورت دوّم: هم عامّ و هم مفهوم، از طریق اطلاق و مقدّمات حکمت ثابت شوند. در اینجا مسئله مبنایی خواهد شد، زیرا ما معتقدیم عموم نمی‌تواند از طریق اطلاق استفاده شود ولی مرحوم آخوند و مشهور که اطلاق را بر دو قسم شمولی و بدلی دانسته‌اند، مفاد اطلاق شمولی را با مفاد عامّ یکی می‌دانند. این صورت نیز مانند صورت اوّل است. زیرا اطلاق به دنبال مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و یکی از مقدّمات حکمت عبارت از عدم قرینه است و ما وقتی به سراغ عام می‌آییم می‌بینیم مفهوم صلاحیت قرینه بودن دارد و وقتی سراغ مفهوم می‌آییم، می‌بینیم عام صلاحیت برای قرینه بودن دارد. لذا مقدّمات حکمت نه در جانب عام تمامیت پیدا می‌کند و نه در جانب مفهوم. در نتیجه حکم صورت «عدم مجیء زیدِ عالم» از طریق دلیل لفظی قابل استفاده نیست و باید به اصول عملیه مراجعه شود، که به اختلاف موارد فرق می‌کند. و در مثال مورد بحث، اصالهٔ البراءهٔ اقتضای وجوب اکرامِ زیدِ عالم در صورت عدم مجیء را دارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۷

صورت سوّم:[۳۲۲] یکی از عموم و مفهوم از طریق وضع و دیگری از طریق اطلاق ثابت شوند. در اینجا اجمالی در کلام نیست، زیرا ظهور وضعی مستند به وضع است و متوقف بر چیزی نیست، امّا ظهور اطلاقی، متوقّف بر مقدّمات حکمت است. و یکی از مقدّمات حکمت عبارت از عدم قرینه است. مثلًا اگر فرض کنیم عامّ از طریق وضع و مفهوم از طریق اطلاق ثابت شده باشد، وقتی به سراغ عام می‌آییم می‌بینیم دلالت بر عموم از طریق وضع تحقّق دارد و متوقف بر چیزی هم نیست امّا وقتی به سراغ مفهوم می‌آییم می‌بینیم متوقف بر مقدّمات حکمت است و یکی از مقدّمات حکمت عبارت از عدم قرینه است و عام صلاحیت برای قرینه بودن دارد و می‌تواند مانع از تمامیت مقدمات حکمت شود. لذا طبق قاعده، دلیل مستند به وضع، مقدّم بر دلیل مستند به اطلاق خواهد

بود و نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد. فرض دوّم: عام و مفهوم، در دو کلام جدای از هم باشند. به گونه‌ای که اگر قرینیت هم باشد به عنوان قرینه منفصله باشد نه قرینه متّصله. این فرض نیز- مانند فرض اوّل- دارای سه صورت است: صورت اوّل و دوّم آن، مانند صورت اوّل و دوّم فرض قبلی خواهد بود. یعنی در این دو صورت، هیچ‌کدام از عام و مفهوم بر دیگری ترجیح ندارند و باید به اصول عملیه مراجعه شود. امّا صورت سوّم، که یکی از عامّ و مفهوم مستند به وضع و دیگری مستند به اطلاق باشد، با فرض قبلی فرق می‌کند. بیان مطلب: در باب مقدّمات حکمت، بین شیخ انصاری رحمه الله و دیگران نزاع واقع شده که آیا مراد از عدم قرینه- که به عنوان یکی از مقدّمات حکمت است- خصوص عدم قرینه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۸

متّصله است یا شامل عدم قرینه منفصله هم می‌شود؟ شیخ انصاری رحمه الله معتقد است در اینجا مطلق عدم قرینه اراده شده است ولی دیگران می‌گویند: مراد از عدم قرینه در اینجا، خصوص عدم قرینه متّصله است.[۳۲۳] ۱- اگر ما بگوییم: «مراد از عدم قرینه، خصوص عدم قرینه متّصله است»، در ما نحن فیه قرینه متّصله‌ای نداریم. زیرا فرض این است که عام و مفهوم دو کلام جدای از یکدیگرند و اگر مسأله قرینه هم مطرح باشد، به عنوان قرینه منفصله خواهد بود. در این صورت نتیجه این می‌شود که هم عموم وضعی به قوّت خود باقی است- چون قید و شرط ندارد- و هم عموم اطلاقی به قوّت خودش باقی است، زیرا شرط اطلاق، عدم قرینه متّصله بود و فرض این است که در اینجا قرینه متّصله وجود ندارد. در اینجا باید به عرف مراجعه کنیم ببینیم آیا کدام یک از این عموم و اطلاق اظهر از دیگری است؟ مجرّد این که یکی از راه وضع و دیگری از راه اطلاق و مقدّمات حکمت ثابت شده، دلیل نمی‌شود که ظهور یکی راجح بر ظهور دیگری باشد. این را باید به عرف مراجعه کرد. اگر عرف یکی را اظهر از دیگری یافت، ترجیح با اظهر است و الّا این دو دلیل در مورد «زیدِ عالم که مجیء نسبت به او تحقّق پیدا نکرده است» تعارض پیدا می‌کنند، زیرا یکی حکم به وجوب اکرام و دیگری حکم به عدم وجوب اکرام می‌کند، و چون ترجیحی در کار نیست، دست ما از دلیل لفظی کوتاه شده و باید به اصل عملی مراجعه کنیم و در چنین موردی اصالهٔ البراءهٔ پیاده می‌شود و مقتضای آن «عدم وجوب اکرام» است. ۲- اگر بگوییم: «عدم قرینه در باب مقدّمات حکمت، شامل عدم قرینه منفصله هم می‌شود». در اینجا دلیلی که مستند به وضع است تقدّم پیدا می‌کند، زیرا در دلالت بر مفادش متوقف بر چیزی نیست امّا دلیلی که می‌خواهد از راه اطلاق ثابت شود، متوقف بر مقدّمات حکمت است و یکی از مقدّمات حکمت عبارت از عدم قرینه بود و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۹

در اینجا ظهور وضعی قرینه است، چون قرینه شامل قرینه منفصله هم می‌شود. به عبارت دیگر: در اینجا ظهور وضعی منعقد است، چون ظهور وضعی متوقف بر چیزی نیست، امّا ظهور اطلاقی، متوقف بر عدم قرینه است و ظهور وضعی در اینجا به عنوان قرینه مطرح است و مانع از انعقاد ظهور اطلاقی است. در نتیجه دلالت ظهور وضعی بر ظهور خودش، اقوا از دلالت اطلاق بر ظهور خودش خواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۱

استثنای واقع بعد از جمل متعدّده

اشاره

اگر استثنائی بعد از جمل متعدّده واقع شود و از نظر مستثنی صلاحیت رجوع به همه جملات را دارا باشد، در اینجا برای این استثناء

سه احتمال وجود دارد: ۱- ظهور در رجوع به همه جملات. ۲- ظهـور در رجوع به خصوص جمله اخیر. ۳- اجمال و عدم ظهور. و اجمال آن از قبیل اجمال مردّد بین اقلّ و اکثر است که اقلّ- یعنی رجوع به خصوص اخیره- به عنوان قدر متیقّن مطرح است و اکثر، مشکوک است.

مقدّمه بحث

قبـل از ورود به بحث بایـد ببینیم آیـا بحث در این مسـئله، فقط در مقام اثبات است و از نظر مقام ثبوت مشـکلی نـدارد یا این که در رابطه بـا مقام ثبوت آن نیز بایـد بحث کرد؟ صاحب معالم رحمه الله در اینجا مقـدّمه مفصّلی مطرح کرده تا ثابت کنـد که بحث در این مسئله مربوط به مقام اثبات است و رجوع استثناء به همه جمل از نظر مقام ثبوت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۲

مشکلی ندارد.[۳۲۴] مرحوم آخوند می‌فرماید: «گویا صاحب معالم رحمه الله این گونه تصوّر کرده که ممکن است کسـی در رابطه با مقام ثبوت اشـکال کند، لذا برای دفع توهّم و به عنوان جواب از اشـکال، این مقدّمه مفصّل را مطرح کرده است. در حالی که این مسـئله از نظر مقام ثبوت مشکلی ندارد و باید بحث را متمرکز در مقام اثبات کرد».[۳۲۵] به نظر می‌رسد کلام مرحوم آخوند دارای منـاقشه است، زیرا این گونه که نقـل شـده است بعضـی‌ها رجوع اسـتثناء به جمیع جمـل را از نظر مقـام ثبوت ممتنع دانسـته‌اند و اگر ادّعای آنان درست باشد، دیگر نوبت به مقام اثبات نخواهد رسـید، چون لفظ نمی‌تواند ظهور در امر مسـتحیل داشـته باشد. لذا بر ما لازم است که کلام قائل به استحاله را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

بحث در مقام ثبوت

کلام قائل به استحاله

قائل به استحاله می گوید:[۳۲۶] ما یک تقسیـمی در ارتباط با ادات استثناء داریم و یک تقسیم در ارتباط با مستثنی که باید هر دو را مورد ملاحظه قرار دهیم. ادات استثناء بر دو قسم است: ۱- حرف، مانند «إلّا». ۲- غیر حرف، مانند «غیر»، «استثناء»، «أستثنی». مستثنی بر سه قسم است: ۱- گاهی مسـتثنی عامّ است، مانند: «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویّین الفسّاق منهم». در اینجا «الفسّاق»- که به عنوان مسـتثنی است- جمع محلّی به ال است و افاده عموم می کند. و فرض می کنیم در هریک از عناوین مسـتثنی منه، تعدادی فاسق وجود دارند. ۲- گـاهی مسـتثنی فرد است و همه عنـاوین مسـتثنی منه هم برآن صـادق است ولی بـا توجه به این که در مسـتثنی منه احکام متغایره وجود دارد، برای ما مشـکل پیش می‌آید. مثل این که مولا بگوید: «أکرم العلماء و أهن الفسّاق و أضف الهاشمیّین إلّا زیـداً» و در خـارج یـک زیـد وجود دارد که هم عنوان عـالم و هم عنوان فـاسق و هم عنوان هاشـمی برآن منطبق است. و احکام هم متغایر است. حال نمی‌دانیم آیا این «إلّا زیداً» به جمله اخیر برمی گردد یا به همه جملات ارتباط دارد؟ ۳- مثل این که بگوید: «أکرم الفقهاء و الاصولیّین و النحویّین إلّا زیـداً» و ما در خارج سه زیـد داشـته باشـیم، یکی فقیه، دیگری اصولی و دیگری نحوی است. در اینجا رجوع استثناء به جمیع جمل، مستلزم خروج سه زید است. یادآوری می‌شود که محلّ بحث در جایی است که استثناء صلاحیت رجوع به همه جملات را داشـته باشـد و الّا اگر بگویـد: «أکرم الفقهـاء و الاصولیّین و النحویین إلّا زیـداً» و در خارج فقط یک زید

وجود داشته باشد و آن‌هم نحوی باشد، تردیدی نیست که استثناء مربوط به جمله اخیر خواهد بود و نمی‌تواند داخل در محلّ بحث ما باشد. حال که اقسام استثناء و مستثنی معلوم گردید، قائل می‌گوید: اگر استثناء با غیر حرف باشد، مثل این که بگوید: «أکرم الفقهاء و الاصولیّین و النحویّین باستثناء الفسّاق منهم»، در اینجا استثناء نمی‌تواند به همه جمل ارتباط داشته باشد، زیرا چنین چیزی مستلزم استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا و محال خواهد بود.[۳۲۷] بیان مطلب: کلمه «استثناء» بر اخراج واحد دلالت می‌کند و یک «استثناء» را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۴

نمی‌توان در اخراج‌های متعدّد استعمال کرد. مستثنی منه این «استثناء» وقتی فقهاء باشد، یک اخراج صورت گرفته است و وقتی اصولیین باشد، اخراج دوّم و وقتی نحویّین باشد، اخراج سوّم است. در حقیقت، وحدت و تعدّد اخراجْ تابع مخرج عنه است. اگر مخرج عنه، واحد باشد اخراج هم واحد است و اگر مخرج عنه، متعدّد باشد، اخراج هم متعدّد خواهد بود. و متعدّد شدن اخراج، مانند استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا و محال است. امّا اگر استثناء با حرف مثل «إلّا»- باشد، استحاله آن روشن‌تر است، زیرا ما (قائل به استحاله)- بر خلاف مرحوم آخوند- معتقد بودیم که حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص هستند، و وقتی موضوع له کلمه «إلّا» خاص و جزئی باشد، چگونه می‌تواند در معانی متعدّدی استعمال شود؟ این بالاتر از استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا خواهد بود. در آنجا پای غیر حرف در میان بود و موضوع له، کلّی بود امّا در اینجا موضوع له جزئی است. لذا در ارتباط با ادات استثناء نمی‌توان رجوع استثناء به جمیع جمل را پذیرفت. امّا در رابطه با مستثنی فقط یک قسم آن دارای استحاله است و آن این است که- مثلًا- گفته شود: «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین إلّا زیداً» و در خارج سه زید داشته باشیم، یکی فقیه، دیگری اصولی و سوّمی نحوی باشد در اینجا با توجه به این که «زید» علم است و برای شخص واحد وضع شده است، اگر با «إلّا زیداً» بخواهیم هر سه زید را اخراج کنیم، معنایش این است که لفظ واحد «زید» را در سه معنا استعمال کرده باشیم و استعمال لفظ واحد در اکثر از معنا محال است. لذا در خصوص این مورد، در رابطه با مستثنا هم استحاله دوّمی در کار است. ولی برای تحقق استحاله، همان جهت اوّل- که مربوط به ادات استثناء است- کافی بوده و وجود جهت دوّم، فرقی ایجاد نمی‌کند. بررسی کلام قائل به استحاله اوّلًا: کلام این قائل، مبنی بر استحاله استعمال لفظ مشترک در اکثر از معناست، که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۵

مرحوم آخوند قائل به آن بود. ولی تا قبل از مرحوم آخوند کسی قائل به استحاله آن نبوده است. ما نه تنها استحاله آن را نپذیرفتیم، بلکه گفتیم: استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، در بسیاری از استعمالات عرفیّه جریان دارد. مثلًا در باب حروف، اگرچه ما همان نظریه مشهور را پذیرفتیم و معتقد شدیم حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص هستند. یعنی واضع- مثلًا- کلّی ابتدا را تصوّر کرده و لفظ «من» را برای مصادیق آن وضع کرده است. و بر این اساس، لفظ «من»- به وضع واحد- برای میلیاردها مصداق از مصادیق ابتداء وضع شده است. ولی در عین حال در بسیاری از موارد کلمه «من» در بیش از معنای واحد استعمال می‌شود. در «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» کلمه «من» در ابتداء مشخّصی استعمال شده است،[۳۲۸] امّا در «سِرْ من البصرة إلی الکوفة» در ابتداء مشخّص استعمال نشده است، زیرا از هر نقطه‌ای از بصره که سیر تحقّق پیدا کند، موافقت امر حاصل شده است. و این مسئله را اگر ما تحلیل کنیم، نه تنها امکان استعمال لفظ مشترک در اکثر از معناست بلکه وقوع آن نیز می‌باشد. ثانیاً: برفرض که ما استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا را محال بدانیم ولی بحث ما ربطی به مسأله استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا ندارد. بیان مطلب: قائل به استحاله می‌گفت: «رجوع استثناء به جمیع، مستلزم استعمال کلمه «استثناء» یا «أستثنی» یا ادات استثناء، در اکثر از معنای واحد و در اخراج‌های متعدّد است، زیرا وقتی مخرج عنه، متعدّد باشد، اخراج هم متعدّد خواهد شد». ما این حرف را قبول نداریم. تعدّد مخرج عنه، هیچ ملازمه‌ای با تعدّد اخراج ندارد. وحدت و تعدّد اخراج، تابع وحدت و تعدّد مخرج عنه نیست. همان‌طور که تابع وحدت و

تعدّد مخرج هم نیست. در مثال «جاءنی القوم إلّا زیداً و عَمراً

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۶

و بکراً»، اگرچه مخرَج- یعنی مستثنی متعدّد است ولی اخراجْ واحد است، یعنی با اخراجِ واحد، زید و عَمرو و بکر استثناء شده‌اند. وقتی در ناحیه مخرَج این گونه است، در ناحیه مخرَج عنه نیز همین‌طور است، زیرا نسبتی که استثناء با مخرج عنه دارد، همان نسبتی است که با مخرَج دارد. در نتیجه لفظ در اکثر از معنا استعمال نشده است. بله، در مثل «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین إلّا زیداً»، اگر زید هم در بین فقهاء و هم در بین اصولیین و هم در بین نحویین وجود داشته باشد، شبهه این معنا در رابطه با مستثنی- نه استثناء- وجود دارد که یک زید استعمال شده و سه معنا برای آن اراده شده است. اینجا قبول داریم که استعمال لفظ در اکثر از معناست ولی با توجه به این که ما در مقام ثبوت بحث می‌کنیم- نه در مقام اثبات- مانعی ندارد که «إلّا زیداً» را در اینجا به معنای «إلّا المسمی بزید» بدانیم.[۳۲۹] در این صورت جنبه کلّی پیدا می‌کند که مفهوم آن یک چیز است ولی مصادیق متعدّدی دارد.

این توجیه اگرچه بر خلاف ظاهر است ولی مسأله ظاهر و خلاف ظاهر، مربوط به بحث‌های اثباتی است در آنجا اگر خلاف ظاهری صورت بگیرد، جای اشکال است ولی بحث ما در اینجا در مقام ثبوت است، و باید برای نجات از استحاله، راه حلّی پیدا کنیم. در نتیجه از نظر مقام ثبوت، اشکالی وجود ندارد. و نوبت به مقام اثبات می‌رسد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۷

بحث در مقام اثبات

اشاره

همان‌طور که در ابتدای بحث گفتیم، در مقام اثبات سه احتمال وجود دارد: ۱- استثناء، ظهور در رجوع به همه جمل داشته باشد. ۲- استثناء، ظهور در رجوع به خصوص جمله اخیر داشته باشد. ۳- استثناء، دارای اجمال بوده و هیچ‌گونه ظهوری نداشته باشد ولی لازمه اجمالش این است که قدر متیقّن- که خصوص رجوع به اخیر است- را اخذ کنیم.

کلام مرحوم نائینی:

در اینجا مرحوم نائینی تفصیلی را مطرح کرده‌اند: ایشان مقدمتاً دو مطلب را تقریباً مسلّم گرفته‌اند: مطلب اوّل: هر قضیّه‌ای در حقیقت مشتمل بر دو قضیّه است: یک قضیّه در ارتباط با موضوع است که از آن به عقد الوضع تعبیر می‌کنند. یک قضیّه هم در رابطه با محمول است که از آن به عقد الحمل تعبیر می‌کنند. این مسئله در منطق مسلّم است. مطلب دوّم: از نظر ادبی هرجا پای استثناء مطرح باشد، به عقد الوضع مربوط است. مثلًا در جمله «جاءنی القوم إلّا زیداً»، استثناء مربوط به قوم است. و «قوم» در این قضیّه عنوان عقد الوضع و «مجیء» عنوان عقد الحمل را دارد. با توجه به دو مطلب فوق، مرحوم نائینی در ما نحن فیه می‌گوید: جمل متعدّدی که در اینجا به عنوان مستثنی منه مطرحند، بر دو قسم می‌باشند: قسم اوّل: جمل متعدّد، در عقد الوضع متحد باشند ولی در عقد الحمل با هم اختلاف داشته باشند. مثل این که مولا بگوید: «أکرم العلماء و سلّم علیهم و أضفهم الفسّاق منهم». در همه این

جملات، «العلماء» به عنوان موضوع مطرح است و عقـد الوضع در آنها یکی است ولی احکام متعـدّد و عقدالحمل‌های متعدّد- یعنی وجوب اکرام، وجوب سلام و وجوب ضیافت- در کار است. مرحوم نائینی می‌فرماید: در این قسم ظاهر این است که استثناء به همه جمله‌ها رجوع می‌کنـد، زیرا استـثناء به عقد الوضع مربوط می‌شود و عقد الوضع در این جملات، یک عنوان- یعنی «العلماء»- است پس چگونه می‌توانیم در اینجا استثناء را مربوط به خصوص جمله اخیر بـدانیم؟ قسم دوّم: جمل متعـدّد، در عقـد الحمل متحـد بوده ولی در عقد الوضع با هم اختلاف داشته باشند. مثل این که مولا بگوید: «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویّین إلّا الفسّاق منهم». در همه این جملات، «وجوب اکرام» به عنوان عقـد الحمل مطرح است ولی عقدالوضع‌های متعدّد و متغایر- یعنی «الفقهاء»، «الاصولیین» و «النحویین»- در کـار است. حـال با توجه به این که اسـتثناء بایـد به عقـد الوضع مربوط شود، ما می‌بینیم این امر با رجوع اسـتثناء به جمله اخیر تـأمین می‌شود و در این صورت ضـرورتی نـدارد که اسـتثناء به جمله‌های دیگر نیز ارتباط پیـدا کنـد.[۳۳۰] بررسی کلام مرحوم نـائینی: مطلب اوّل که مرحوم نائینی به عنوان مقـدّمه مطرح کردنـد، مطلب مسلّمی است و جای بحث نـدارد. امّا مطلب دوّم ایشان دارای اشکال است، زیرا ادباء می‌گوینـد: جمله مشـتمل بر اسـتثناء، متضـمّن دو حکم است: یکی حکم مسـتثنی منه و دیگری حکم مسـتثنی. و اسـتثنای از نفی، اثبات و اسـتثنای از اثبات، نفی است. در حالی که اگر در جمله «جاءنی القوم إلّا زیداً»، قرار باشد، «الّا» به عنوان استثناء از عقد الوضع- یعنی «قوم»- مطرح باشد، جنبه وصفی پیدا می‌کند و معنای جمله این می‌شود: «جاءنی

القوم المتّصفون بأنّهم غیر زید». در این صورت حکم «زید» برای ما معلوم نیست.

مگر این که برای قضیّه وصـفیّه مفهوم قائـل شویم. و مـا نه می‌توانیم نـامعلوم بودن حکم «زیـد» را ملـتزم شویم و نه می‌توانیم معلوم شـدن آن را از طریق مفهوم وصف بپـذیریم. در نتیجه بایـد به مقتضـای آنچه ادبـاء ملتزم شده‌انـد بگوییم: اسـتثنای از نفی، اثبـات و اسـتثنای از اثبات، نفی است و چون نفی و اثبات همیشه در رابطه با عقد الحمل است، در مثال «جاءنی القوم إلّا زیداً»- که مثال بارز استثناء است- نیز استثناء به عقد الحمل مربوط است نه به عقد الوضع. استثناء، از اسناد مجیء به قوم است نه از خود قوم. ابتدا مجیء را برای قوم اثبات می‌کند سپس نفی آن را برای زید، ثابت می‌کند. پس با توجه به این که مبنای مرحوم نائینی کنار می‌رود، تفصیل ایشان نیز کنار می‌رود.

تحقیق در مسأله استثناء بعد از جمل متعدّد

مقـدمه: همـان‌طور که از تفصـیل مرحوم نـائینی اسـتفاده می‌شـد، در این مسـئله لازم نیست که انسـان به صورت کلّی یک طرف را انتخاب کنـد و مثلًا قائل شود که اسـتثناء بعـد از جمل متعـدّد، به همه جملات برمی‌گردد، یا عقیده پیدا کند که اسـتثناء بعد از جمل متعدّد، به خصوص جمله اخیر برمی‌گردد و یا به طور کلّی معتقد شود که اسـتثناء بعد از جمل متعدّد، دارای اجمال است. بلکه شاید موارد اسـتثناء با هم فرق داشته باشـند. لـذا بایـد موارد را در نظر گرفت. در نظر گرفتن موارد با تکیه بر سه جهت است: جهت اوّل: جمل مسـتثنی منه، از جهت اتحاد و تغایر عقـد الوضع و عقد الحمل بر سه قسـمند: ۱- اتحاد در عقـد الوضع و تغایر در عقد الحمل، مثل «أکرم الفقهاء و سلّم علیهم و

أضـفهم إلّا الفسّاق منهم». ۲- تغـایر در عقـد الوضع و اتحـاد در عقـد الحمـل، مثل: «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین إلّا الفسّاق منهم». ۳- تغایر در عقد الوضع و در عقد الحمل، مثل این که مولا بگوید: «أکرم الفقهاء و أهن الفسّاق و أضف الهاشـمیین إلّا زیداً»

و در تمام عناوین سه‌گانه، شخصی به نام زید داشته باشیم. جهت دوّم: مستثنی از جهت اشتمال و عدم اشتمال بر ضمیر، بر دو قسم است. جهت سوّم: مستثنایی که مشتمل بر ضمیر نباشد، گاهی عنوانی عامّ است که در همه عناوین وارد شده در جمل مستثنی منه دارای مصداق است و گاهی عَلَم است. این موارد با یکدیگر فرق می‌کنند. البته با توجه به این که بحث در رابطه با مقام اثبات است، باید روی ظهور عرفی کلمات تکیه کنیم. این‌ها مسائل برهانی نیست، بلکه مربوط به ظهور کلمات است. فرض اوّل: جایی که مستثنی، عام باشد. این فرض دارای شش صورت است: صورت اوّل: جایی که عقد الوضع، واحد باشد و در مستثنی هم ضمیر وجود داشته باشد. لازمه وحدت عقد الوضع در جملات پشت سر هم، این است که در ناحیه مستثنی منه، جمله اوّل را به صورت اسم ظاهر مطرح می‌کنند ولی نسبت به جملات بعدی انگیزه‌ای برای تکرار اسم ظاهر وجود ندارد. مثل: «أکرم العلماء و سلّم علیهم و أضفهم إلّا الفسّاق منهم». در اینجا سؤال این است که آیا مرجع ضمیر در مستثنی با مرجع دو ضمیر در دو جمله اخیر یک چیز است یا با هم فرق دارند؟ به عبارت دیگر: آیا مرجع ضمیر در مستثنی، اسم ظاهر است یا ضمیر دیگر است؟ روشن است که همه ضمایر مذکور به علماء برمی‌گردند و علماء فقط در جمله اوّل مطرح شده است. در اینجا عرفاً ما نمی‌توانیم «العلماء» در «أکرم العلماء» را از مرجع

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۱

ضمیر بودن کنار زده و «سلّم علیهم» را هم کنار بگذاریم و «إلّا الفسّاق منهم» را متمرکز در جمله اخیر کنیم. و اگر رجوع استثناء به جمله اخیر- هرچند به عنوان قدر متیقّن- مسلم نبود، ممکن بود کسی بگوید: در اینجا استثناء به جمله اوّل برمی‌گردد ولی حد اقل این است که بگوییم استثناء به تمامی جمل برمی‌گردد و اختصاص به جمله اخیر ندارد، زیرا جمله اخیر، اسم ظاهر ندارد و نمی‌تواند مرجع برای ضمیر قرار گیرد. صورت دوّم: جایی که عقد الحمل واحد باشد ولی عقدالوضع‌ها متعدّد باشند و در مستثنی هم ضمیر وجود داشته باشد، مثل «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین إلّا الفسّاق منهم». در اینجا نیز ما معتقدیم استثناء به تمام جمل برمی‌گردد، زیرا- همان‌طور که در پاسخ مرحوم نائینی گفتیم- استثناء مربوط به عقد الحمل است و عقد الحمل در کلام یکی است.[۳۳۱] در این صورت کلام ظهور عرفی دارد در این که «إلّا الفسّاق منهم» به همه عناوین سه‌گانه تعلّق دارد. و اگر بخواهیم آن را متعلّق به خصوص جمله اخیر بدانیم، باید ملتزم شویم که واو عاطفه در جمله اخیر، جانشین یک «أکرم» محذوف است و عرف چنین چیزی را نمی‌پذیرد. عرف در این گونه موارد می‌گوید: استثناء به «أکرم» رجوع می‌کند و «أکرم»، هم به فقهاء، هم به اصولیین و هم به نحویین اضافه دارد. صورت سوّم: جایی که هم عقد الحمل تعدّد داشته باشد هم عقد الوضع، و در ناحیه مستثنی هم ضمیر وجود داشته باشد. مثل این که مولا بگوید: «أکرم العلماء و أضف الهاشمیّین و سلّم علی التجّار إلّا الفسّاق منهم» و در هریک از این عناوین، فرد یا افراد فاسقی وجود داشته باشند. روشن است که آن ملاکی که در دو صورت قبل برای رجوع استثناء به همه جمل گفتیم، در اینجا وجود ندارد. زیرا در صورت اوّل- که عقد الوضع واحد بود- ظاهر این بود که استثناء به همه جملات برمی‌گشت. و در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۲

صورت دوّم که عقد الحمل واحد بود، ظاهر این بود که استثناء به همان عقد الحمل واحد برمی‌گردد. و در صورت سوم، هیچ‌یک از دو ملاک فوق وجود ندارد. لذا به نظر می‌رسد که در اینجا کلام فاقد ظهور است. نه ظهور در رجوع به خصوص جمله اخیر و نه ظهور در رجوع به همه جمل دارد. بلکه کلام مجمل است.

بله، رجوع به جمله اخیر به عنوان قدر متیقن مطرح است. صورت چهارم: جایی که عقد الوضع واحد باشد و در مستثنی ضمیر وجود نداشته باشد، مثل: «أکرم العلماء و سلّم علیهم و أضفهم إلّا الفسّاق». در اینجا باید ملتزم شویم که ضمیری در تقدیر است، و الّا باید استثناء را- هرچند نسبت به بعض افرادش- به صورت استثناء منقطع مطرح کنیم به گونه‌ای که حتّی فسّاق از غیر علماء را هم شامل

شود و استثنای منقطع علاوه بر این که اصل تجویزش مورد اشکال است، خلاف ظاهر هم می‌باشد. در نتیجه این صورت هم حکم صورت اوّل را پیدا می کند و استثناء به همه جمل برمی گردد. صورت پنجم: جایی که عقد الحمل واحد باشد و در مستثنی ضمیر وجود نداشته باشد، مثل: «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین إلّا الفسّاق». در اینجا نیز- مانند صورت چهارم- باید ملتزم شویم که ضمیری در تقدیر است.

در نتیجه این صورت هم حکم صورت دوّم را پیدا می کند و استثناء به جمیع جمل برمی گردد. صورت ششم: جایی که عقد الوضع تعدد داشته و در مستثنی ضمیر وجود نداشته باشد، مثل: «أکرم العلماء و أضف الهاشمیّین و سلّم علی التجّار إلّا الفسّاق». در اینجا نیز- مانند صورت چهارم- باید ملتزم شویم که ضمیری در تقدیر است.

در نتیجه این صورت هم حکم صورت سوّم را پیدا می کند و کلام دارای اجمال شده و ظهوری ندارد. فرض دوّم: جایی که مستثنی عَلَم باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۳

این فرض ابتداءً به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اوّل: مستثنی در خارج یک فرد دارد که همه عناوین مستثنی در آن وجود داشته باشد. این قسم دارای دو صورت است: صورت اوّل: جایی که عقد الحمل واحد، و عقد الوضع متعدد باشد، مثل: «أکرم العلماء و الفقراء و الهاشمیّین إلّا زیداً». در اینجا عقد الحمل- یعنی وجوب اکرام- یکی است ولی عقد الوضع متعدد است و آن عبارت از «العلماء» و «الفقراء» و «الهاشمیین» است. بنا بر مبنایی که در مقابل مرحوم نائینی مطرح کردیم، در اینجا استثناء به عقد الحمل مربوط می‌شود و چون عقد الحمل- یعنی «أکرم»- در اوّل کلام ذکر شده است، نسبت به عنوان اوّل، مورد تصریح قرار گرفته است و وجهی ندارد که ما حکم کنیم استثناء به خصوص جمله اوّل برمی گردد، زیرا کسی این احتمال را نداده و نیز وجهی ندارد که حکم کنیم استثناء به جمله اخیر برمی گردد، بلکه باید ملتزم شویم که استثناء به همه عناوین می‌خورد، یعنی زید نه به عنوان عالم بودن اکرامش واجب است و نه به عنوان فقیر بودن و نه به عنوان هاشمی بودن. صورت دوّم: جایی که هم عقد الحمل متعدّد باشد و هم عقد الوضع. مثل: «أکرم العلماء و سلِّم علی الفقراء و أضف الهاشمیّین إلّا زیداً». در اینجا با توجه به این که ما معتقدیم استثناء در رابطه با عقد الحمل است و عقد الحمل هم متعدّد است و دلیلی بر رجوع استثناء به همه جمل نداریم، مسأله اجمال پیش می‌آید. بله، رجوع به جمله اخیر، به عنوان قدر متیقّن است. قسم دوّم: مستثنی در خارج چند فرد دارد که هرکدام از آنها مصداق برای یکی از عناوین مستثنی منه باشد. این قسم نیز دارای دو صورت است: صورت اوّل: جایی که عقد الحمل، واحد و عقد الوضع متعدّد باشد، مثل: «أکرم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۴

العلماء و الفقراء و الهاشمیّین إلّا زیداً»، و در خارج یک زید داریم که عالم است و فقیر و هاشمی نیست و زید دیگری داریم که فقیر است و عالم و هاشمی نیست و زید سوّمی داریم که هاشمی است و عالم و فقیر نیست. در اینجا مسئله مبتنی بر مسأله استعمال لفظ در اکثر از معناست، زیرا اگر بخواهیم استثناء را به همه جمل سه‌گانه برگردانیم، لازم می‌آید که کلمه «زید» در سه معنا استعمال شده باشد و در اصل مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنا- با قطع نظر از تفصیلی که بین مفرد و تثنیه و جمع داده شده است- سه نظریه وجود دارد: نظریه اوّل: مرحوم آخوند معتقد است استعمال لفظ در اکثر از معنا استحاله عقلی دارد.[۳۳۲] نظریه دوّم: بعضی معتقدند استعمال لفظ در اکثر از معنا از نظر مقام ثبوت، ممکن است، ولی از نظر مقام اثبات جایز نیست و عرف و واضع و لغت چنین چیزی را اجازه نمی‌دهد. نظریه سوّم: به نظر ما استعمال لفظ در اکثر از نظر معنا نه تنها استحاله عقلی ندارد بلکه امری جایز است و کثیرالاستعمال ۳۳۳] نیز می‌باشد. بنا بر نظریه اوّل اگرچه معتقدیم استثناء به عقد الحمل مربوط می‌شود ولی ناچاریم بگوییم: «استثناء به جمله اخیر ارتباط دارد، زیرا اگر به همه جملات مربوط باشد، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنا بوده

و محـال است». به عبـارت دیگر: «اگرچه ظـاهر این است که اسـتثناء به عقـد الحمـل مربوط می‌شود ولی در اینجا اسـتحاله عقلیّه، به عنوان قرینه‌ای بر خلاف این ظهور قائم شـده و مقتضای این قرینه عقلی این است که اسـتثناء را در رابطه با جمله اخیر بـدانیم». بنا بر نظریه دوّم نیز می گـوییم: «اگرچه ظـاهر این است که اسـتثناء به عقـد الحمـل مربـوط می‌شـود ولی عـدم جـواز از نـاحیه واضع قرینه می‌شود که استثناء را مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۵

خصوص جمله اخیر بدانیم، زیرا رجوع استثناء به همه جمل سه‌گانه، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست و واضع چنین چیزی را اجازه نمی‌دهد». بله، روی هر دو مبنای فوق اگر کسـی معتقد شود که کلمه «زید»، به صورت مجازی در عنوان کلّی «المسمّی بزید» استعمال شـده است، دیگر استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی‌آید و نه استحاله عقلی در کار است و نه استحاله از ناحیه واضع. بلکه در این صورت «زید» در یک معنا استعمال شده است و این استعمال، اگرچه استعمال مجازی است ولی ممتنع نیست. و رجوع استثناء به همه جملات صحیح می‌شود. بر این اساس ما با دو ظهور مواجه می‌شویم: ۱- ظاهر این است که استثناء به عقـد الحمل مربوط می‌شود و چون عقـد الحمل واحـد است و در صـدر کلام ذکر شده، باید اسـتثناء به همه جمل سه‌گانه مربوط شود. ۲- ظاهر این است که «زیـد» در معنای حقیقی خودش- که شـخص واحـد است- اسـتعمال شـده است، زیرا اسـتعمال آن در «المسـمّی بزیـد» اگرچه مانعی ندارد و در صورت چنین اسـتعمالی، رجوع اسـتثناء به همه جمل بلا مانع خواهد بود ولی این اسـتعمال، مجازی بوده و اسـتعمال مجازی بر خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد. سپس بحث می‌شود که آیا کدام یک از این دو ظهور ترجیح دارند؟ اگر توانستیم مورد راجـح را تشـخیص دهیم، بحثی نیست و الّا کلام مجمل می‌شود و در این صورت، رجوع به جمله اخیر به عنوان قـدر متیقّن مطرح خواهـد بود. امّا بنا بر نظریه سوّم که ما قائل شـدیم- هیچ مانعی از رجوع اسـتثناء به تمامی جمل نیست. و ظهور اسـتثناء در رجوع به عقد الحمل، قرینه بر این معناست که «زید» در سه معنا استعمال شده است. صورت دوّم: جایی که هم عقد الحمل و هم عقـد الوضع متعـدّد باشـند، مثل «أکرم العلماء و سلّم علی الفقراء و أضف الهاشـمیّین إلّا زیـداً». در اینجا نیز ناچاریم مسأله اجمال را مطرح کنیم، زیرا دلیلی بر رجوع «إلّا زیـداً» به همه جمـل نـداریم. بلکه مقتضـای ظـاهر اسـتثناء این است که اسـتثناء به عقـد الحمل مربوط باشد و چون

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۶

عقد الحمل متعدّد است و قرینه‌ای بر رجوع اسـتثناء به همه آنها نداریم، کلام مجمل می‌شود. و در این صورت، رجوع به جمله اخیر به عنوان قدر متیقّن مطرح خواهد بود. خلاصه بحث: خلاصه آنچه در مورد اسـتثنای واقع بعد از جمل متعدّد مطرح کردیم این است که:

بنـا بر مبنـایی که مـا در اینجـا- در مقابـل مرحوم نائینی- داشتیم و نیز مبنایی که در مسأله اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا داشتیم، باید بگوییم: ۱- هرجا عقد الحمل واحد باشد، اسـتثناء به جمیع رجوع می کند، خواه مسـتثنی عنوانی عامّ بوده یا علم باشد. و هیچ وجهی برای رجوع اسـتثناء به خصوص جمله اخیر نداریم. ۲- مواردی که عقـد الحمل متعدّد باشد، بر دو قسم است: الف: اگر عقد الوضع واحـد باشد، ملحق به صورت قبل است و اسـتثناء به جمیع رجوع می کند ب: اگر عقد الوضع متعدّد باشد، کلام دارای اجمال شده و ظهوری نـدارد. اکنون این بحث مطرح می‌شود که: آیا در صورت اجمال، چه باید کرد؟ با توجه به این که اجمال در ما نحن فیه، به نحو دوران بین اقلّ و اکثر است و اقلّ- یعنی رجوع به جمله اخیر- به عنوان قـدر متیقن می‌باشـد و رجوع به جملات قبلی مشکوک است، ممکن است کسـی توهّم کنـد: «در جمله «أکرم العلماء و سـلّم علی الهاشـمیّین و أضف الفقراء إلّا الفسّاق منهم»- که از موارد مسلّم اجمال بود- نسبت به جمله اخیر، یقین به تخصیص داریم، امّا نسبت به دو جمله قبلی شک در تخصیص داریم و همان‌طور که در سایر موارد شک در تخصیص، به اصالهٔ العموم مراجعه می کنیم، در اینجا نیز به اصالهٔ العموم مراجعه کرده و نتیجه می گیریم که

«إلّا الفسّاق» فقط مربوط به جمله اخیر است و دو جمله قبلی بر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۷

عموم خود باقی هستند». در پاسخ این توهّم می گوییم: مقدّمتاً باید دانست که اصالهٔ العموم یکی از اصول عقلائی است و در مواردی می‌توانیم به اصول عقلائی مراجعه کنیم که احراز کرده باشیم عقلاء در آن موارد به آن اصل مراجعه می کنند. امّا اگر یقین داشته باشیم که عقلاء مراجعه نمی کنند یا شک در رجوع عقلاء داشته باشیم، نمی‌توانیم به آن اصل عقلایی مراجعه کنیم. پس از روشن شدن مقدّمه فوق می گوییم: ما در بعضی از موارد، رجوع عقلاء به اصالهٔ العموم را احراز کرده‌ایم، مثلًا اگر مولا بگوید: «کرم العلماء» و ما شک کنیم که آیا مخصّص متّصل یا منفصلی وجود دارد یا نه؟

و به مقدار لازم هم فحص کردیم امّا دلیلی بر وجود مخصّص پیدا نکردیم، در چنین موردی عقلاء به اصالهٔ العموم تمسک می کنند و می گویند: مراد متکلّم از «أکرم العلماء» معنای عامّ آن می‌باشد. ولی در ما نحن فیه، «إلّا الفسّاق» صلاحیت مخصّص بودن را دارد، زیرا یقین نداریم که «إلّا الفسّاق» اختصاص به جمله اخیر داشته باشد، بلکه احتمال می‌دهیم که متکلّم بر «إلّا الفسّاق» اعتماد کرده و آن را ناظر به همه جملات دانسته باشد. آیا در چنین موردی نیز عقلاء به اصالهٔ العموم تمسّک می کنند؟ حدّ اقل این است که رجوع عقلاء به اصالهٔ العموم در چنین مواردی مشکوک است و همین شک، مانع از تمسّک به اصالهٔ العموم است. پس در موارد اجمال چه باید کرد؟ با توجه به این که در موارد اجمال نمی‌توان به اصالهٔ العموم تمسّک کرد، پس دست ما از دلیل لفظی کوتاه است و نوبت به اصل عملی می‌رسد. و چون شک ما به صورت شک در حکم تکلیفی است،[۳۳۴] چنانچه استصحابی با حالت سابقه وجود نداشته

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۸

باشد، باید به اصالهٔ البراءهٔ مراجعه کنیم. مرحوم آخوند نیز همین مطلب را مطرح کرده‌اند و اختلاف ما با ایشان در این است که ایشان مسأله اجمال را در همه موارد پیاده می کنند ولی ما تنها بعضی از موارد را دارای اجمال می‌دانیم. ولی کلام مرحوم آخوند در مورد حکم صورت اجمال، قابل قبول است.[۳۳۵] ولی مرحوم نائینی معتقد است نسبت به جمله اوّل و دوّم، اصالهٔ العموم جریان پیدا می کند، زیرا متکلّمی که استثناء واحدی را بعد از جمل متعدّد مطرح می کند، یا می‌خواهد استثناء را در رابطه با جمله اخیر بداند و یا می‌خواهد آن را در ارتباط با همه جمل بداند و احتمال سوّمی در اینجا وجود ندارد. اگر مراد متکلّم این باشد که استثناء به خصوص جمله اخیر مربوط باشد، پس عموم دو جمله اوّل محفوظ است. و اگر مراد متکلّم این باشد که استثناء به تمامی جمل ارتباط داشته باشد، متکلّم نمی تواند با چنین بیانی به مراد خودش برسد، زیرا وقتی «إلّا الفسّاق» را به دنبال جمله اخیر آورد، استثناء جای خودش را می گیرد یعنی با جمله اخیر ارتباط پیدا می کند و دو جمله اوّل بدون استثناء باقی می‌ماند. پس نمی‌شود متکلّم از طرفی رجوع استثناء به همه جمل را اراده کرده باشد و از طرفی کلام را به این صورت- که محل بحث ماست- آورده باشد. و از این که متکلّم چنین تعبیری آورده است کشف می کنیم که رجوع استثناء به جمله اخیر را اراده کرده و دو جمله قبلی بر عموم خود باقی هستند.[۳۳۶] ما در پاسخ به مرحوم نائینی می گوییم: این حرف در صورتی قابل قبول است که متکلّم بخواهد همه مرادش را برای مستمع بیان کند، در حالی که در موارد اجمال، متکلّم نمی‌خواهد همه مرادش را برای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۹

مستمع بیان کند. مرحوم آخوند در کفایهٔ الاصول در فرق بین اهمال و اجمال می گوید:

در اهمال، غرض متکلّم به بیان تعلّق نگرفته ولی در اجمال، غرض به عدم بیان تعلّق گرفته است. مصلحتی اقتضاء کرده که انسان همه خصوصیات را بیان نکند. در موارد اجمال، مولا نمی‌خواهد بیان کند که استثناء به خصوص جمله اخیر مربوط می‌شود یا به همه جملات؟ بر چه اساس شما می گویید: استثناء، با جمله اخیر ارتباط پیدا کرده و دست جملات قبلی از استثناء کوتاه می‌شود؟

اگر بخواهید بگویید: «کلام، ظهور در چنین معنایی دارد» می‌گوییم: «مسأله ظهور، از محلّ بحث ما خارج است. بحث ما جایی است که ظهوری در کار نباشد و این که ما رجوع به جمله اخیر را مطرح می‌کنیم، از باب قدر متیقّن است». پس کلام مرحوم نائینی قابل قبول نیست و حق با مرحوم آخوند است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۱

تخصیص عمومات کتاب با خبر واحد

اشاره

تردیدی نیست که عموم قرآن را می‌توان به وسیله خاصّ قرآنی و خبر متواتر و خبر واحد محفوف به قرینه قطعیّه تخصیص زد. بحث در این است که «آیا خبر واحد- که به عنوان دلیل معتبر ظنّی مطرح است- می‌تواند عمومات قرآن را تخصیص بزند؟».[۳۳۷] این بحث در فقه ثمرات زیادی دارد. در اینجا سه نظریه وجود دارد: ۱- جمع زیادی ۳۳۸] معتقدند که تخصیص کتاب با خبر واحد جایز است. ۲- بعضی ۳۳۹] عقیده دارند تخصیص کتاب با خبر واحد جایز نیست. ۳- بعضی ۳۴۰] نیز در این مسئله توقف کرده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۲

نظریّه اوّل: تخصیص کتاب با خبر واحد جایز است

قائلین به جواز تخصیص کتاب با خبر واحد، دو دلیل محکم در این زمینه ارائه کرده‌اند: دلیل اوّل: کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند، با وجود این که در سعه و ضیق دایره حجّیت با هم اختلاف دارند[۳۴۱] ولی در عین حال سیره عملی آنان بر این معنا قائم شده است که عام کتابی را به وسیله خبر واحد معتبر تخصیص می‌زنند و کسی هم به آنان اشکال نکرده است. مثلًا فقهاء آیه شریفه (أوفوا بالعقود)[۳۴۲] را با روایت معتبر «نهی النبی عن بیع الغرر»[۳۴۳] تخصیص می‌زنند و نتیجه می‌گیرند که عقد غرری واجب الوفاء نیست. دلیل دوّم: ما از طرفی ملاحظه می‌کنیم که کتاب اللّه در باب عبادات و معاملات و حلّیت اشیاء، عمومات و اطلاقاتی دارد و از طرفی تمام اخبار آحادی که در رابطه با اجزاء و شرایط عبادات وارد شده است، امر زایدی بر عمومات و اطلاقات کتاب را بیان می‌کند. و اگر ما بخواهیم دایره حجّیت خبر واحد را محدود به جایی بدانیم که مستلزم تخصیص و تقیید کتاب اللّه نباشد، لازم می‌آید که مسأله حجّیت خبر واحد را به طور کلّی کنار بگذاریم، در این صورت از کجا اجزاء و شرایط عبادات را بدست آوریم؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۳

نظریه دوّم: تخصیص کتاب با خبر واحد جایز نیست

قائلین به عدم جواز تخصیص کتاب با خبر واحد چهار دلیل در این زمینه مطرح کرده‌اند: دلیل اوّل: بحث ما در مورد خبر واحدی است که محفوف به قرینه قطعیّه نباشد و چنین خبر واحدی اگرچه حجّت است امّا با توجه به این که صدورش قطعی نیست

نمی‌توانـد در مقابل عمومات قرآن- که قطعی الصدور است- بایسـتد.[۳۴۴] پاسـخ دلیـل اوّل: با قطع نظر از قرآن و روایت، ما وقتی عـامّ و خاصّ را در رابطه با موالی عرفیه بررسـی می‌کنیم، با سه فرض مواجه می‌شویم: فرض اوّل: یقین داشـته باشـیم که مولا «أکرم العلمـاء» را گفته و پس از آن‌هم «لاـ تکرم زیـداً العالم» را گفته است. در اینجا تردیـدی نیست که اصالـهٔ العموم نمی‌توانـد در مورد «أکرم العلماء» جریان پیـدا کنـد، بلکه «لا تکرم زیداً العالم»- به علّت اظهر بودن یا نصّ بودن- بر «أکرم العلماء» تقدّم داشـته و آن را تخصیص می‌زند. فرض دوّم: یقین داشته باشیم که «أکرم العلماء» از ناحیه مولا صادر شده است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۴

ولی نسبت به صدور «لا تکرم زیداً العالم» تردید داشته باشیم و پس از فحص هم نتوانستیم دلیلی برای اثبات یا نفی صدور آن پیدا کنیم. در اینجا نزد عقلاء بـدون تردیـد اصالـهٔ العموم یا اصالهٔ عدم تخصیص ۳۴۵] جریان پیـدا می‌کنـد. فرض سوّم: صـدور «أکرم العلماء» از ناحیه مولا قطعی باشـد ولی خبر ثقه‌ای بگوید که پس از صدور «أکرم العلماء» یک «لا تکرم زیداً العالم» نیز از ناحیه مولا صادر شده است.[۳۴۶] در اینجـا از طرفی اصالـهٔ العموم در ناحیه «أکرم العلماء» مطرح است و از طرفی بناء عقلاء بر حجّیت خبر ثقه در رابطه با «لا تکرم زیـداً العالم» مطرح است. در اینجا ابتدا ما باید ببینیم آیا طرفین معارضه ما چیست؟ زیرا در ناحیه «أکرم العلماء» دو مطلب وجود دارد: یکی صدور آن از ناحیه مولا و دیگری اصالهٔ العموم. در ناحیه «لا تکرم زیداً العالم» نیز دو مطلب وجود دارد: یکی صـدور آن از ناحیه مولا و دیگری مفاد آن. مفاد «لا تکرم زیـداً العالم» برای ما روشن است ولی نسـبت به صـدور آن از ناحیه مولا تردیـد داریم. اگر صدور آن برای ما یقینی بود، به وسیله «لا تکرم زیداً العالم» جلوی اصالهٔ العموم را می‌گرفتیم، همان‌طور که در فرض اوّل ملاـحظه شـد. اکنون بحث است که آیـا طرفین معـارضه چیست؟ بـدیهی است که چیزی بـا صـدور عـام از ناحیه مولا تعارض نـدارد. بلکه طرف معارضه ما اصالهٔ العموم است. در اینجا وقتی مخبر ثقه به ما خبر داد که مولا علاوه بر «أکرم العلماء» یک «لاـ تکرم زیـداً العالم» نیز صادر کرده است، برای ما تردیـد پیـدا می‌شود. از طرفی احتمال می‌دهیم اراده جـدّی مولا به اکرام علمای غیر زید تعلّق گرفته است و از طرفی احتمال می‌دهیم که اراده جدّی مولا به اکرام همه علماء تعلّق گرفته

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۵

است. اگر اراده جـدّی مولا به اکرام علمای غیر زیـد تعلّق گرفته باشـد، لازم می‌آیـد که اوّلًا: اصالـهٔ العموم در «أکرم العلماء» جریان پیـدا نکنـد و ثانیاً: «لا تکرم زیداً العالم» از ناحیه مولا صادر شده باشد. امّا اگر اراده جدّی مولا به اکرام همه علماء تعلّق گرفته باشـد لازم می‌آیـد که اوّلًا: اصالـهٔ العموم در ناحیه «أکرم العلماء» جاری شود و ثانیاً: «لا تکرم زیـداً العالم» از ناحیه مولا صادر نشده باشد. در اینجـا صـدور «أکرم العلمـاء» از نـاحیه مولا قطعی است و چیزی با آن معارضه نـدارد. همان‌طور که دلالت «لا تکرم زیـداً العالم» برای ما روشن است و چیزی با آن معارضه ندارد. پس طرفین معارضه ما، دو دلالت یا دو صدور نیست بلکه طرف معارضه در ناحیه عامّ، عبارت از اصالـهٔ العموم- که مربوط به دلالت است- می‌باشد و در ناحیه خاص، عبارت از صدور «لا تکرم زیداً العالم» از ناحیه مولاست. در نتیجه ما نمی‌توانیم هر دو را اخـذ کنیم بلکه باید یکی از این دو را اخذ کنیم. ولی آیا کدام یک از این دو را باید اخذ کرد؟ با توجه به این که هم پشـتوانه اصالـهٔ العموم و هم پشـتوانه حجّیت خبر ثقه عبارت از «بناء عقلاء» می‌باشـد، باید ملاحظه کنیم که آیـا بناء عقلاء بر اعتبار اصالـهٔ العموم دارای قیـد و شـرطی است؟ و آیا بناء عقلاء بر حجّیت خبر ثقه دارای قیـد و شـرطی است؟ عقلاء در پاسـخ سؤال اوّل می‌گوینـد: اصالهٔ العموم در صورتی حجّت است که دلیل معتبری در مقابل آن وجود نداشـته باشد. و در پاسـخ سؤال دوّم می‌گویند: «خبر ثقه، مطلقا حجّت است». شاهد بر این مطلب این است که عقلاء در باب خبرین متعارضـین- با قطع نظر از اخبار علاجیه- سـراغ قاعده می‌روند و قاعده، اقتضای تساقط می‌کند. تساقط به این معناست که هریک از خبرین متعارضـین، فی نفسه حجّیت دارنـد ولی چون جمع بین آن دو امکان نـدارد و ترجیحی هم وجود نـدارد، هر دو را بایـد کنار گذاشت. در حالی که اگر حجّیت خبر ثقه نزد عقلاء مقیّد به این بود که در مقابل آن دلیل معتبری وجود نداشته باشد نباید

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۶

در اینجا تساقط مطرح می‌شد، بلکه باید گفته می‌شد: «هیچ‌یک از این دو خبر، شرط حجّیت را دارا نیستند، چون هریک از این دو خبر، به عنوان دلیل معتبری در مقابل دیگری قرار دارند». پس مطرح کردن تساقط، دلیل بر این است که حجّیت خبر ثقه نزد عقلاء مقیّد به هیچ قیدی نیست. در نتیجه در تعارض بین اصالهٔ العموم و خبر ثقه، خبر ثقه بر اصالهٔ العموم تقدّم دارد و تقدّم آن‌هم به نحو ورود است، زیرا خبر ثقه شرط حجّیت اصالهٔ العموم را از بین می‌برد. اکنون به سراغ قرآن و روایات می‌آییم. عمومات و اطلاقات قرآنی، قطعی الصدور هستند لذا از این جهت، خبر ثقه با آنها تعارضی ندارد. ولی دلالت آنها از راه اصالهٔ العموم ثابت می‌شود. وقتی خبر ثقه در مقابل عموم یا اطلاق قرآنی قرار می‌گیرد، بدون تردید باید خبر ثقه را اخذ کرد، زیرا اصالهٔ العموم در صورتی حجّت است که دلیل معتبری در مقابل آن وجود نداشته باشد و وجود خبر ثقه در مقابل اصالهٔ العموم، شرط حجّیت اصالهٔ العموم را از بین می‌برد. دلیل دوّم نافین: خبر واحد مخالف قرآن، مشمول ادلّه حجّیت خبر واحد نیست، هرچند مخالفت آن به صورت تخصیص باشد، زیرا مهم‌ترین دلیل حجّیت خبر واحد، عبارت از اجماع است که دلیلی لبّی می‌باشد و دلیل لبّی، لسان ندارد تا ما به اطلاق لسانش تمسک کنیم بلکه باید قدر متیقن را اخذ کنیم و قدر متیقن، خبر واحدی است که هیچ‌گونه مخالفتی- حتی به صورت تخصیص یا تقیید- با کتاب اللّه نداشته باشد.

بنابراین خبر واحد نمی‌تواند مخصّص عمومات قرآن قرار گیرد. ما در پاسخ دلیل دوّم می‌گوییم: اوّلًا: اگر مقصود شما از اجماع بر حجّیت خبر واحد، اجماع اصطلاحی- یعنی اتفاق همه اصحاب- باشد، چنین چیزی واقعیت ندارد، زیرا جماعتی از اصحاب، حجّیت خبر واحد را به طور کلّی انکار کرده‌اند. و اگر مقصود از اجماع، عبارت از بناء عقلاء باشد، به این معنا که دلیل حجّیت خبر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۷

واحد عبارت از بناء عقلاست، ما این را قبول داریم بلکه مهم‌ترین دلیل در باب حجّیت خبر واحد همین بناء عقلاست و شارع هم ردعی نسبت به آن نداشته است. ولی عقلاء که خبر واحد ثقه را حجّت می‌دانند فرقی بین خبر واحدی که مخصّص یا مقیّد کتاب اللّه است با خبر واحدی که جنبه تخصیص و تقیید ندارد نمی‌بینند. علاوه بر این، دلیل حجّیت خبر واحد، منحصر به بناء عقلاء نیست، بلکه اگر ما در دلالت آیات بر حجّیت خبر واحد هم مناقشه کنیم، روایات زیادی وجود دارد که اگر متواتر لفظی یا معنوی هم نباشد، حد اقل این است که تواتر اجمالی دارند یعنی ما اجمالًا می‌دانیم که بعضی از آنها از ائمه علیهم السلام صادر شده است و در تواتر اجمالی اگرچه باید قدر متیقن را اخذ کرد و قدر متیقن از این اخبار، خبر عادل- یا خبر ثقه ۳۴۷]- است ولی در این روایات هیچ‌گونه اشعاری به این مطلب نیست که خبر واحد مخصّص- یا مقیّد- قرآن حجّیت ندارد. بلکه از نظر این اخبار، فرقی بین خبر واحد مخصّص- یا مقیّد- قرآن با غیر آن وجود ندارد. ثانیاً: برفرض که دلیل حجّیت خبر واحد، منحصر در اجماع- به معنی اصطلاحی آن- باشد، شما می‌گویید: «اجماع، دلیل لبّی است و در مورد مشکوک باید به قدر متیقن اخذ کرد و قدر متیقن عبارت از خبری است که مخصّص و مقیّد نباشد». ما می‌گوییم: دو شاهد وجود دارد که در اینجا ما شک نداریم تا به قدر متیقّن اخذ کنیم. بلکه می‌دانیم که معقد اجماع، خبر واحد مخصّص و مقیّد را نیز شامل می‌شود و در این صورت وجهی برای رجوع به قدر متیقن نداریم: شاهد اوّل: اگر بخواهیم دایره حجّیت خبر واحد را محدود کنیم به خبر واحدی که عنوان مخصّص و مقیّد نداشته باشد، لازم می‌آید که اجماع بر حجّیت چیزی قائم شده باشد که یا اصلًا مصداق ندارد و یا مصداق آن به قدری کم است که در حکم معدوم به حساب می‌آید، زیرا نوع اخبار آحادی را که ملاحظه می‌کنیم- چه در باب عبادات، چه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۸

در باب معاملات- به عنوان مخصّص یا مقیّد کتاب اللّه مطرحند. شاهد دوّم: شما می‌گویید: «اجماع، یک دلیل لبّی است و ما به قدر متیقن اخذ می‌کنیم». معنای این حرف این است که چون اجماع لسان ندارد، ما نمی‌دانیم آیا مجمعین، حجّیت مطلق خبر واحد را

اراده کرده‌اند یا خصوص خبر واحدی که عنوان مخصّص و مقیّد نداشته باشد را اراده کرده‌اند؟ ما می گوییم: سیره عملی مستمرّ بین فقهاء و اصحاب ائمه علیهم السلام بر این است که عموم قرآن را با خبر واحد تخصیص می‌زنند و اطلاق آن را با خبر واحد تقیید می کنند.

آیا با وجود این سیره عملی مستمر، باز هم معقد اجماع برای ما نامعلوم است؟ چه بیانی روشن‌تر از سیره عملی که خبر واحد مخصّص و مقیّد را نیز داخل در دایره اجماع می‌داند. پس مسأله اخذ به قدر متیقّن در مورد اجماع، مربوط به جایی است که نظر مجمعین برای ما روشن نباشد و ما در اینجا نظر مجمعین را از راه سیره عملی بدست آوردیم. دلیل سوّم نافین: روایات متعدّدی از ائمه علیهم السلام وارد شده که به «أخبار العرض علی کتاب اللّه» معروفند. این روایات دلالت می کند که خبر مخالف با کتاب اللّه، حجّیت ندارد. در بعضی از این روایات می‌فرماید: «ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم أقله»[۳۴۸] یعنی روایتی که به شما برسد و مخالف کتاب خدا باشد، من آن را نگفته‌ام و در بعضی دیگر می‌فرماید: «کل حدیث لا یوافق کتاب اللّه فهو زخرف»[۳۴۹] یعنی هر حدیثی که موافق کتاب خدا نباشد، باطل است. مستدلّ می گوید: دلیل مخصِّص و دلیل مقیِّد، مخالف با دلیل عام و دلیل اطلاق می‌باشند، زیرا در منطق می گویند: موجبه کلّیه با سالبه جزئیه تناقض دارند. نقیض موجبه کلّیه، سالبه جزئیه است و نقیض سالبه کلّیه، موجبه جزئیه است. و مخصّص و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۹

عام از این دو عنوان بیرون نیستند: یا عام موجبه کلیه و مخصّص سالبه جزئیه است و یا عام، سالبه کلّیه و مخصّص، موجبه جزئیه است. پس مخصّص به عنوان مخالف عام مطرح است. و این روایات هم می گوید: مخالف کتاب اللّه حجّیت ندارد. ما در پاسخ دلیل سوّم نافین می گوییم: قبول داریم که نقیض سالبه کلیه، موجبه جزئیه و نقیض موجبه کلّیه، سالبه جزئیه است ولی در باب قانون‌گذاری، بین عامّ و خاص تناقضی وجود ندارد. اگر مجلس قانون‌گذاری، قانونی را به صورت عام مطرح کرد، و پس از مدّتی با مشکل مواجه شده و مورد یا مواردی را به عنوان تبصره از آن خارج کرد، عقلاء چنین چیزی را تناقض نمی‌دانند. اصلًا مبنای قانون‌گذاری نزد عقلاء به‌همین‌صورت است و شارع هم روش خاصّی- غیر از روش عقلاء- برای خود اتّخاذ نکرده است. برنامه این است که قانونی به صورت عموم و به عنوان مرجع جعل شود. اثر این جعل این است که اگر مکلّف در موردی شک کند که آیا از دایره قانون خارج است یا نه؟ و هرچه تفحّص کرد، دلیلی بر خروج آن مورد پیدا نکرد، در این صورت باید به همین ضابطه و قانون عام مراجعه کند. لذا در باب اخبار علاجیه که موردش «خبران متعارضان و حدیثان مختلفان» است، کسی نیامده عامّ و خاصّ را داخل در بحث بداند. بر این مطلب، چند شاهد وجود دارد: شاهد اوّل: در خود کتاب اللّه نیز عام و خاص وجود دارد و همین قائل- که تخصیص قرآن با خبر واحد را جایز نمی‌داند- تخصیص آیه قرآن با آیه دیگر را جایز می‌داند.[۳۵۰] در این صورت از مستدلّ سؤال می کنیم: اگر تخصیص، مستلزم اختلاف باشد و عام و خاص در نظر عقلاء به عنوان متخالفین مطرح باشند، پس چرا در قرآن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۰

چنین چیزی وجود دارد؟ چرا در یکجا (أوفوا بالعقود) را مطرح کرده، که «العقود» در آن جمع محلّی به «ال» و مفید عموم است و در جای دیگر (حرّم الربا) را مطرح کرده که به قرینه (أحلّ اللّه البیع) ظهور در حرمت وضعی دارد؟[۳۵۱] آیا (حرّم الربا) نسبت به (أوفوا بالعقود) عنوانی غیر از تخصیص می‌توانند داشته باشد؟ پس شما باید ملتزم شوید که در قرآن هم متخالفین وجود دارند. در حالی که یکی از وجوه اعجاز قرآن، عدم وجود اختلاف در آن است و خود قرآن هم به آن اشاره کرده می‌فرماید: (و لو کان من عند غیر اللّه لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً)[۳۵۲] یعنی اگر این قرآن از جانب غیر خداوند آمده بود، اختلاف زیادی در آن می‌یافتند.[۳۵۳] پس وجود عامّ و خاصّ در قرآن، کاشف از این معناست که عام و خاصّ، خارج از عنوان متخالفین است.

و نیز خود این قائل- که تخصیص قرآن با خبر واحد را جایز نمی‌داند- تخصیص قرآن با خبر واحد محفوف به قرینه قطعیّه را جایز

می‌دانـد. در این صـورت از مسـتدلّ سؤال می‌کنیم: اگر تخصـیص، مسـتلزم اختلاـف باشـد و عـام و خـاص از نظر عقلاـء به عنـوان متخالفین مطرح باشـند، فرقی بین مخصّ‌ص قطعی و غیر قطعی وجود نخواهد داشت و قطعی بودن مخصّص سبب خروج آن از دایره مخالفت نیست. و نمی‌توان گفت:

«روایاتی که در آنها تعبیر «ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم أقله» مطرح شـده است، مربوط به خبر واحد غیر محفوف به قرینه است و خبر واحـد محفوف به قرینه حتی در صورت مخـالفت بـا قول پروردگـار هم، از ائمه علیهم السـلام صـادر می‌شود». بنـابراین ما باید مسأله تخصیص را از دایره متخالفین خارج کنیم. شاهد دوّم: لازمه عدم جواز تخصیص قرآن با خبر واحد، این است که بین

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۱

مخصّ‌ص متّصـل با مخصّ‌ص منفصل فرق وجود داشـته باشـد. به این معنا که اگر مولا بگویـد: «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم»، چون فسّ‌اق را با مخصّ‌ص متّصل خارج کرده است، هیـچ گونه اختلافی مطرح نیست. امّا اگر همین مقصود را در قالب مخصّ‌ص منفصـل مطرح کرده و ابتـدا بگویـد: «أکرم العلماء» و روز بعد «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را مطرح کند، دچار تناقض گویی و تخالف شده باشد. در حالی که وجداناً فرقی بین مخصّص متّصل و مخصّص منفصل وجود ندارد.

همـان‌طور که در مخصّ‌ص متّصـل هیـچ گونه اختلاف و تناقضـی مطرح نیست در مخصّ‌ص منفصل هم به‌همین‌صورت است. شاهد سوّم: سیاق روایـات «ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم أقله»، آبی از تخصـیص است و حتی به صورت مخصّ‌ص متصل هم نمی‌توان چیزی را از آن استـثناء کرد. یعنی مثلًا نمی‌توان گفت: «آنچه مخـالف قول پروردگـار ماست، ما آن را نگفته‌ایم مگر در فلان مورد که مـا مخـالف قول پروردگـار خود سـخن گفته‌ایم». در حـالی که ما وقتی به سـراغ روایات منسوب به ائمه علیهم السـلام می‌رویم، روایـات بسـیاری را ملاـحظه می‌کنیم که به عنوان مخصّ‌ص و مقیّ‌د در مقابـل عمومات و اطلاقات کتاب وارد شده‌انـد. این روایات اگرچه وقتی جدای از یکدیگر ملاحظه شوند، به عنوان ظنّی السـند مطرحند و دلیل «صدّق العادل» آن را به عنوان ظنّ خاصّ حجت می‌کند ولی وقتی مجموع آنها را ملاحظه کنیم، برای ما علم اجمالی حاصل می‌شود که تعدادی از این روایات از ائمه علیهم السـلام صادر شده است. در این صورت سؤال می‌کنیم: آیا این تعداد روایات که به عنوان مخصّص یا مقیّد از ائمه علیهم السلام صادر شده و علم اجمـالی به صـدور آنهـا داریم، چگـونه بـا «مـا جـاءکم یخـالف کتـاب اللّه فلم أقله» جمع می‌شود؟ این گونه احـادیث اجـازه نمی‌دهـد که حتی یک مورد هم بر خلاف قول پروردگار از ائمه علیهم السـلام صادر شود، در حالی که ما می‌دانیم در بین این همه روایاتی که جنبه تخصیص یا تقیید دارند، تعدادی از آنها قطعاً از ائمه علیهم السلام صادر شده است. در نتیجه ما چاره‌ای نداریم جز این که مسأله مخالفت به نحو عموم و خصوص و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۲

اطلاـق و تقییـد را از دایره مخـالفت در «مـا جـاءکم یخـالف کتـاب اللّه فلم أقله» بیرون ببریم. دلیل چهارم نافین: این دلیل دارای دو مقدّمه است: ۱- تردیـدی در عـدم جواز نسـخ کتـاب با خبر واحـد نیست. ۲- بین نسـخ و تخصـیص فرقی وجود نـدارد. بلکه نسـخ شعبه‌ای از تخصیص است.

لیکن تخصیص اصطلاحی، در رابطه با افراد و نسخ در رابطه با ازمان است. و نیز تخصیص اصطلاحی، افراد عَرْضیّه را خارج می‌کند ولی نسخ، افراد طولیه را خارج می‌کند.[۳۵۴] در نتیجه همان‌طور که نسـخ کتاب با خبر واحـد جایز نیست، تخصـیص کتاب با خبر واحـد هم جـایز نیست. پاسـخ دلیـل چهارم نافین: این دلیل را به دو صورت می‌توان پاسـخ داد: پاسـخ اوّل: اگر ما بخواهیم بر اساس قواعـد صـحبت کنیم، بایـد بگوییم: «نسـخ کتاب با خبر واحـد نیز- مانند تخصـیص- جایز است» ولی اجماع و ضـرورت- بر خلاف قاعده- قائم بر عدم جواز نسخ کتاب با خبر واحد است و این اجماع و ضـرورت را نمی‌توان در مورد تخصیص پیاده کرد، زیرا: اوّلًا: اجماع و ضـرورت، دلیل لبّی است و دلیل لبّی قـدر متیقن دارد و قـدر متیقن آن عبارت از نسخ است. ثانیاً: عدم جواز نسخ کتاب به

خبر واحـد، بر خلاف قاعـده است و حکمی که بر خلاف قاعـده است بایـد به قدر متیقن آن اکتفاء شود. و قدر متیقن آن عبارت از نسخ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۳

است. و جای این توهّم نیست که کسی بگوید: «همان اجماعی که بر عدم جواز نسخ قائم شده، در مورد تخصیص هم وجود دارد»، زیرا شـهرت- بلکه بالا‌تر از آن، عمـل و فتـوا- بر این است که تخصـیص کتـاب بـا خـبر واحـد جـایز است. در این صـورت چگونه می‌توان اجماع قائم بر عـدم جواز نسـخ را به تخصـیص نیز سـرایت داد؟ پاسخ دوّم: تحقیق این است که نسخ با تخصـیص فرق دارد. بیـان مطلب: قرآن به عنوان بالا‌ترین و کامـل‌ترین کتاب آسـمانی و معجزه جاودان حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله مطرح است. قرآن، خودش تحـدّی- یعنی دعوت به مقـابله به مثل- کرده و فرمود است: (و إن کنتم فی ریب ممّا نزّلنا علی عبـدنا فأتوا بسورهٔ من مثله و ادعوا شـهداءکم من دون اللّه إن کنتم صادقین)[۳۵۵] و تاکنون بشـر نتوانسته است حتی مانند کوچک‌ترین سوره قرآن- یعنی سوره کوثر- بیـاورد. و آنچه به عنوان مقـابله بـا بعضـی سوره‌هـای قرآن آورده شـده، مورد تمسـخر و اسـتهزای ادباء و محقّقین قرار گرفته است. روشن است که قرآن با چنین موقعیتی که دارد، نمی‌تواند به وسـیله خبر واحد نسخ شود. بلکه اگر قرار باشد نسـخی در مورد آن مطرح باشد، باید دلیل ناسخ- همانند خود قرآن- متواتر باشد. توضـیح: یکی از مسائلی که در علوم قرآن مطرح است، این است که راه ثبوت قرآنیت هریک از سوره‌ها یا آیات قرآن، عبارت از تواتر است و با خبر واحـد ثابت نمی‌شود، به‌همین‌جهت وقتی عمر ادعا کرد جمله «الشـیخ و الشـیخهٔ إذا زنیا فارجموهما البتّهٔ»[۳۵۶] از قرآن است، هیـچ‌یک از صـحابه حرف او را نپذیرفتند، زیرا این چیزی بود که فقط عمر ادعا می‌کرد. البته متأخرین از اهل سنّت برای این که حیثیت عمر را حفظ کنند گفته‌اند:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۴

«تلاوت این آیه، نسـخ شـده ولی حکم آن محفوظ است». آیا این غیر از مسـتلزم شدن به تحریف است؟ تحریف به این معناست که چیزی جزء قرآن باشد و آن را برداشـته باشند، خواه حکم آن باقی باشد یا باقی نباشد. این‌ها با وجود این که تحریف را انکار کرده و به شـیعه نسبت ناروای تحریف را می‌دهنـد،[۳۵۷] در اینجـا قائـل به تحریـف شده‌انـد ولی اسم آن را عـوض کرده و عنوان نسـخ تلاوت به آن داده‌اند. و حتی بالاتر از این را نیز قائلند و معتقدند جمله «عشـر رضـعات معلومات یحرِّمن» جزء قرآن بوده که با جمله «خمس رضعات معلومات یحرِّمن» نسخ شده است. یعنی هم حکم و هم تلاوت نسخ شده است. آیا این چیزی غیر از تحریف است؟ کتابی که می‌خواهد تا قیامت به عنوان تنها معجزه جاودان حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله باقی بماند و تحدّی این کتاب همه را به زانو در آورده است، آیا عقل اجازه می‌دهـد که برای نسـخ چنین کتابی به خبر واحـد اکتفاء شود؟ خیر، همان‌طور که اصل چنین کتابی بایـد با تواتر ثابت شود، اگر قرار باشـد ناسـخی برای آن پیدا شود، باید ناسخِ قطعی- مثل آیه قرآن یا خبر متواتر- باشد. عقل نمی‌تواند بپذیرد که کتابی برای اثباتش این همه نیاز به استحکام داشته باشد ولی در رابطه با نسخ آن، به خبر واحد هم اکتفاء شود. امّا در تخصیص این گونه نیست. زیرا تخصیص: اوّلًا: به تلاوت قرآن ربطی ندارد. اگر به آیه (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود) هزار تخصـیص هم وارد شود، بالا‌خره این عـام از جـانب خداونـد صادر شـده و- با همین عمومش- به عنوان جزئی از قرآن است، خواه تخصیص برآن عارض شود یا عارض

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۵

نشود. و به عبارت دیگر: تخصـیص، لطمه‌ای به عنوان عام نمی‌زند. ثانیاً: تخصـیص به معنای تبیین و تفسیر است. وقتی مولا به دنبال «أکرم العلماء» جمله «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را مطرح می‌کنـد، گویا در صـدد تفسـیر و تبیین «أکرم العلماء» است. به‌همین‌جهت در باب تخصـیص گفتیم: واقعیت تخصـیص، تصرّف در اراده جدّی مولاست. آن‌هم تصرف از ابتدای امر، نه این که از الآن تصرّف شود. یعنی مراد جدّی مولا، از همان ابتدا به اکرام علمای غیر فاسق تعلّق گرفته است. بر همین اساس، یکی از شـرایط تخصـیص این

است که خاص بایـد قبل از حضور وقت عمل به عام صادر شـده باشـد. مولایی که- مثلًا- روز دوشـنبه «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» را مطرح می‌کند، چنانچه بخواهد مخصّصی نسبت به آن بیاورد باید قبل از آمدنِ روز جمعه آن مخصّص را مطرح کند، زیرا مخصّص جنبه تبیین و تفسیر دارد و نمی‌شود که مخصِّص، پس از فرا رسیدن و تمام شـدن وقت عمل به عامّ، پیدا شود. به خلاف نسخ که می‌خواهـد ریشه منسوخ را از بین ببرد. چگونه می‌توان پذیرفت که اصل منسوخ- یعنی قرآن- قطعیت داشـته و متواتر باشد ولی خبر واحـد بیایـد آن را نسـخ کنـد؟ نسخ حکم قرآنی- با چنین اسـتحکامی که دارد- چنانچه واقعیت داشـته باشد، باید به صورت متواتر باشد. و اگر به صورت خبر واحد بود، ما کشف می‌کنیم که خطا و اشـتباه یا توطئه‌ای در کار بوده است. مخصوصاً اگر نسخ مربوط بـه تلاوت هـم باشـد، کـه برگشت آن به تحریـف است و مـا به هیـچ عنـوان چنین چیزی را اجـازه نمی‌دهیم. در نـتیجه بین نسـخ و تخصـیص فرق وجود دارد و ما نمی‌توانیم این دو را با هم مقایسه کنیم. ذکر این نکته لازم است که در ارتباط با نسـخ قرآن مباحث زیادی مطرح است.

یکی از آن مبـاحث این است که آیـا در قرآن، ناسـخ و منسـوخ- که هر دو از قرآن باشـد- وجود دارد؟ مرحوم آیت اللّه خویی در کتاب «البیان فی علوم القرآن» وجود نسخ در قرآن را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۶

فقـط در مورد آیه نجوی [۳۵۸] پـذیرفته است که آن‌هم لسانش لسان نسـخ است. ولی بعضـی‌ها حدود سـی و پنج مورد دیگر مطرح کرده و ملـتزم شده‌انـد که در این مـوارد آیه‌ای بـا آیه دیگر نسـخ شـده است. که مرحـوم آیت اللّه خـویی همه این مـوارد را پاسـخ داده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۷

دوران بین نسخ و تخصیص

اشاره

در ارتباط با زمان ورود خاص، فروضی مطرح است: ۱- خاصّ، مقارن با عامّ وارد شده باشد. ۲- خاصّ، بعد از عامّ وارد شده باشد. و این خود دارای دو صورت است: الف: خـاصّ، قبـل از حضور وقت عمـل به عامّ وارد شـده باشـد. ب: خاص بعـد از حضور وقت عمل به عامّ وارد شده باشد. ۳- خاصّ، قبل از عامّ وارد شـده باشد. و این نیز دارای دو صورت است: الف: عامّ، قبل از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد. ب: عامّ، بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد. بحث در این است که آیا خاص در تمام این موارد به عنوان مخصِّص برای عامّ مطرح است یا در بعضـی از موارد ممکن است ناسـخ عام باشد؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است هریک از صور فوق را به طور جداگانه مورد بحث قرار دهیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۸

صورت اوّل: خاص مقارن با عام وارد شده باشد

مثل این که مولا ابتـدا بگوید: «أکرم العلماء»، سـپس بلافاصـله بگوید: «لا تکرم زیداً العالم».[۳۵۹] مرحوم آخونـد می‌فرماید: در این قسم هیچ تردیدی در تخصیص وجود ندارد و احتمال نسخ در آن جریان ندارد.[۳۶۰] به نظر ما واقعیت همین است، زیرا خصوصیتی

که در نسـخ وجود دارد- و بزودی آن را مطرح خواهیم کرد- در این قسم پیـاده نمی‌شود. در اینجا «لاـ تکرم زیـداً العالم» به عنوان مخصّص «أکرم العلماء» است و می‌خواهد بگوید: مراد جدّی مولا از «أکرم العلماء» اکرام علمای غیر زید است.

صورت دوّم خاصّ، بعد از عامّ ولی قبل از فرا رسیدن وقت عمل به عام وارد شده باشد

اشاره

مثل این که مولا در روز شـنبه بگوید: «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» ولی قبل از فرا رسـیدن روز جمعه بگوید: «لا تکرم زیداً العالم». در اینجا بدون اشکال می‌توان مسأله تخصیص را پیاده کرد ولی آیا احتمال نسخ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۹

هم وجود دارد؟ قبـل از ورود به بحث بایـد به دو نکته توجّه داشت: اوّلًا: اگر قائـل به نسـخ شویم، فقـط در مورد «زیـدِ عالم» مطرح خواهـد شـد و حکم عـام نسـبت به سـایر افراد بـاقی است. ثانیـاً: ثمره بین قول به نسـخ و قول به تخصـیص این است که: اگر قائل به تخصیص شـدیم بایـد بگوییم: «زیـدِ عـالم، از همـان زمان صـدر عام، به حسب اراده جـدّی مولا واجب الاکرام نبوده است». امّا در صورت نسـخ بایـد بگوییم: «زیـد عـالم، از زمان صـدور عام، اکرامش واجب بوده و این وجوب اکرام تا قبل از زمان صـدور خاصّ ادامه داشـته و به وسـیله خاصّ نسخ شده است و عدم وجوب اکرام- یا حرمت اکرام- به جای وجوب اکرام قرار گرفته است. اکنون به سراغ اصل بحث می‌رویم: در اینجا دو نظریه وجود دارد: بعضی معتقدند در اینجا فقط مسأله تخصیص پیاده می‌شود و جایی برای نسخ وجود ندارد ولی مرحوم نائینی قائل به تفصیل شده و در بعضی موارد قائل به نسخ است.

نظریه اوّل:

بعضی از بزرگان ۳۶۱] قبل از مرحوم نائینی معتقدند در اینجا مسأله تخصیص پیاده می‌شود

و جایی برای نسـخ وجود ندارد. ظاهر کلام مرحوم آخوند نیز همین مطلب است.[۳۶۲] قائل به این نظریه می‌گوید: حکم بر دو قسم است: ۱- حکم واقعی، که اکثریت احکام را تشکیل می‌دهد.[۳۶۳]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۰

۲- حکم صوری، مثل حکمی که برای امتحان و امثال آن باشد. اوامر امتحانی در موالی عرفیه، گاهی حقیقتاً برای امتحان است، مثل این که مولاـ نمی‌دانـد آیا این عبـد در برابر فرمان او خاضع است یا نه؟ به‌همین‌جهت دسـتوری صادر می‌کنـد تا ماهیت عبـد برایش روشن شود. و گـاهی هم مولاـ می‌دانـد که عبـد به دسـتور او عمـل نمی‌کنـد ولی برای اتمام حجّت و برای این که سـند و دلیلی در مقابـل عبـد داشـته باشـد، دسـتوری را برای او صـادر می‌کنـد. اما در مورد خداونـد متعال، نمی‌توان امر امتحانی را به معنای حقیقی خودش دانست، زیرا خداونـد عـالم به همه حقایق است و جهل در او راهی نـدارد. بلکه این گونه اوامر جنبه اتمام حجّت دارد. قائل به این نظریه سپس می‌گوید: بحث ما در مورد حکم واقعی است و حکم امتحانی از محلّ بحث ما خارج است.

بحث در این است که اگر- مثلًا- روز شـنبه یـک «أکرم العلمـاء یوم الجمعـهٔ» از نـاحیه مولاـ صـادر شـد و مولاـ هـدفش این بود که مکلّف، در روز جمعه همه علماء را اکرام کند، سپس روز دوشـنبه بگوید: «لا تکرم زیداً العالم»، چنانچه دلیل دوّم را مخصّص دلیل

اوّل بـدانیم، مسئله روشـن است و منـاقشه‌ای در آن نیسـت، زیرا- در حقیقت- دلیـل دوّم، مراد جـدّی مولاـ از دلیـل اوّل را روشـن می‌کند. امّا اگر بخواهیم «لا تکرم زیداً العالم» را ناسخ «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» بدانیم، با مشـکل مواجه می‌شویم، زیرا معنای نسخ این است که حکمی در شـریعت ثـابت بوده و مکلّف- به حسب ظـاهر دلیـل و اطلاـق دلیـل- تصور می‌کرده که این حکم اسـتمرار دارد ولی مولا اطلاق زمانی آن را به وسیله دلیل ناسخ تقیید کرده است. اگر کسی به مولا بگوید: چرا از روز اوّل این مسئله را بیان نکردید؟ مولا در پاسخ می‌گوید: مصلحت اقتضاء نمی‌کرد که از همان اوّل، مدّت حکم بیان شود. بلکه مصلحت اقتضاء می‌کرد که حکم به صورت اطلاق استمراری مطرح شود و شما (مکلّف) خیال کنید که این حکم استمرار دارد ولی بعداً به وسیله دلیل ناسخ

برایتـان معلوم شود که این حکم از همـان اوّل دوام نداشـته است. در مورد تخصـیص نیز همین‌طور است. زیرا تـا قبل از آمـدن دلیل مخصّـِص، مکلّف خیال می‌کرده اکرام همه علماء واجب است امّا وقتی مخصّـِص آمـد، کشف می‌کند که «زیدِ عالم» از دایره حکم خارج است. لذا در این جهت فرقی بین نسخ و تخصـیص وجود ندارد. هر دو مبیّن نوعی محدودیت، می‌باشند ولی تبیین محدودیت در تخصـیص، از جهت افراد و در نسخ، از جهت زمان است. قائل سپس ادامه می‌دهد: آنچه در اینجا برای ما مشـکل ایجاد کرده و مانع از تحقق نسـخ می‌شود، این است که در صورت نسخ لازم می‌آید که از یک طرف حکم «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» یک حکم واقعی- در مقابـل حکم امتحانی- و به منظور پیاده شـدن باشـد و از طرف دیگر قبل از فرا رسـیدن وقت عمل به این حکم، دلیل «لا تکرم زیـداً العالم» به عنوان ناسـخ آن مطرح شود؟ نسخ عبارت از «رفع الحکم الثابت فی الشـریعهٔ» است. چگونه می‌شود حکمی در شریعت جعل شـده و ثابت و به منظور عمل هم باشـد ولی قبل از فرا رسـیدن وقت عمل به آن حکم، دلیل دیگری بیایـد و آن حکم ثابت را برطرف کنـد؟ در این صورت چه فایده‌ای بر این حکم مترتب می‌شود؟ لذا چاره‌ای نیست جز این که ما دلیل «لا تکرم زیداً العالم» را به عنوان مخصّص برای دلیل «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» قرار دهیم.

نظریه دوّم:

اشاره

مرحوم نائینی در اینجا قائل به تفصیل شده می‌فرماید:

۱- اگر قضـیه‌ای که مشتمل بر بیان حکم عام است، به صورت قضیّه خارجیّه ۳۶۴] باشد، چاره‌ای جز تخصیص نیست و وجهی برای نسخ وجود ندارد. مثلًا اگر مولا

بگوید: «أکرم کلّ عالم موجود بالفعل یوم الجمعهٔ» و دو روز بعد و در حالی که هنوز وقت عمل به عام فرا نرسیده، بگوید: «لا تکرم زیـداً العالم»، در اینجا جمله «لا تکرم زیداً العالم» به عنوان مخصّـِص برای «أکرم کلّ عالم» خواهد بود، زیرا در غیر این صورت لازم می‌آیـد که «زیـد عـالم» در این دو روز وجـوب اکرام داشـته باشـد، آن‌هم وجوب اکرام واقعی که به منظور پیـاده شـدن است، نه به منظـور امتحـان، در حـالی که وجهی برای این وجـوب اکرام ملاـحظه نمی‌شود و اثری برآن مـترتب نمی‌شود. ولی تخصـیص به این معناست که مراد جدّی مولا از همان زمان صدور عام، به اکرام علمای غیر زید تعلّق گرفته است و این حرف مشکلی ندارد. ۲- اگر قضـیه‌ای که مشتمل بر حکم عام است، به صورت قضیّه حقیقیّه ۳۶۵] باشـد، این بر دو قسم است: الف: حکم عام به صورت واجب موقت باشـد و دلیل مردّد بین ناسخ و مخصّـِص، قبل از فرا رسـیدن وقت عمل به عام صادر شود، مثل این که فرض کنیم آیه شـریفه (کتب علیکم الصیام کما کتب علی الـذین من قبلکم)[۳۶۶]- که حکم وجوب روزه مـاه رمضـان را به صورت قضـیه حقیقیّه مطرح

کرده است- در ماه رجب نازل شده باشد و قبل از فرا رسیدن ماه رمضان، آیه (فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدّة من أیّام أُخر)[۳۶۷] نازل شده باشد. مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا نیز چاره‌ای جز این نیست که ملتزم به تخصیص شده و بگوییم: «آیه (فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدّة من أیّام أُخر) محدوده وجوب در آیه (کتب علیکم الصّیام کما کتب علی الذین من قبلکم) را بیان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۳

می کند و حاصل آن این است که از ابتدای امر، ایجاب صوم، به حسب اراده جدّی، در غیر مورد مریض و مسافر است. هرچند اراده استعمالی (کتب علیکم الصیام ...) عمومیت دارد و شامل مریض و مسافر هم می‌شود. و اگر بخواهیم آیه دوّم را ناسخ آیه اوّل بدانیم باید ملتزم شویم که در فاصله میان صدور آیه اوّل و آیه دوّم، روزه ماه رمضان برای مریض و مسافر واجب بوده است. در حالی که وجهی برای یک چنین وجوبی ملاحظه نمی‌شود. ب: حکم عام به صورت واجب غیر موقّت باشد. مثل این که مولا از طرفی- به صورت قضیه حقیقیّه- بگوید: «أکرم کلّ عالم» و زمانی هم برای آن مشخص نکند و پس از مدّتی دلیل خاصّ بگوید: «لا تکرم زیداً العالم». مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا همان‌طور که می‌توانیم تخصیص را پیاده کنیم، می‌توانیم نسخ را هم پیاده کنیم، زیرا خصوصیتی وجود ندارد که بتواند جلوی نسخ را بگیرد. نسخ به معنای «رفع الحکم الثابت فی الشریعة» است. حکم به نحو قضیّه حقیقیّه بوده و قضیّه حقیقیّه هم مبتنی برفرض و تقدیر است و توقیتی هم در کار نیست- که بخواهد مانع از امکان نسخ باشد- پس همان‌طور که تخصیص امکان‌پذیر است، نسخ هم امکان‌پذیر است. در نتیجه مرحوم نائینی بین قضایای خارجیّه و قضایای حقیقیّه تفصیل قائل شده و در قضایای حقیقیّه نیز بین موقّت و غیر موقّت تفصیل داده و تنها در مورد غیر موقت، نسخ را ممکن می داند.[۳۶۸]

بررسی کلام مرحوم نائینی:

در اینجا یک اشکال مبنایی وجود دارد که سبب می‌شود ما نتوانیم کلام مرحوم نائینی را بپذیریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۴

بیان مطلب: مرحوم نائینی قضیّه حقیقیّه را بر مبنای فرض و تقدیر معنا کرده می گوید: «قضیّه حقیقیّه، قضیّه‌ای است که مولای حاکم در رابطه با همه مکلّفین و در رابطه با همه موضوعات تکلیف، وجود را فرض کرده باشد». در حالی که در قضایای حقیقیّه، پای فرض و تقدیر در میان نیست. فرق بین قضایای خارجیه با قضایای حقیقیّه این است که در قضایای خارجیّه، حکم به صورت مقطعی و مربوط به شرایط خاص و موقعیّت خاص است. مثلًا دستوری که از ناحیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای شرکت مؤمنین در جهاد صادر می‌شد، مربوط به مؤمنین موجود در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده و ما مکلّف به شرکت در آن جهادها نبوده‌ایم. ولی در قضایای حقیقیّه حکم به صورت یک قانون عمومی وضع شده است. و بسیاری از احکام شرعی این گونه‌اند. مثلًا آیه شریفه که می گوید: (للّه علی الناس حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلًا)[۳۶۹] می‌خواهد حکم وجوب حجّ را به عنوان یک قانون عمومی و همیشگی وضع کند. به عبارت دیگر:

در اینجا حکم روی عنوان «المستطیع» رفته است. عنوان «المستطیع» هم در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله مصداق دارد و هم در زمان‌های بعدی. و این گونه نیست که هنگام نزول آیه شریفه فوق همه مصادیق مستطیع، در عالم فرض و تقدیر در نظر گرفته شده باشند. تصوّر نشود که این خصوصیت مربوط به عنوان «المستطیع»- که به صورت طبیعت مطرح شده- می‌باشد، بلکه اگر این حکم با عنوان «کلّ» هم مطرح می‌شد، همین خصوصیت را داشت. اگر گفته می‌شد: «کلّ مستطیع یجب علیه الحجّ»، آنچه عرف از

این جمله می‌فهمد و عقلاء در مقام قانون‌گذاری به آن عمل می‌کنند، این است که حکم روی عنوان «المستطیع» رفته است و هرکسی که بالفعل یا در آینده، این عنوان بر او تطبیق کرد، مشمول حکم می‌شود، نه این که وجود همه مستطیع‌ها تا روز قیامت فرض شده باشد. حال که قضیّه حقیقیّه به این صورت است، ما از مرحوم نائینی می‌پرسیم: چگونه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۵

شما در مورد قسم سوّم- که قضیّه مشتمل بر حکم عام، به صورت قضیّه حقیقیّه و حکم به صورت واجب غیر موقّت باشد- قائل به امکان نسخ شدید؟ آیا می‌شود از طرفی وجوب حجّ را- به نحو قضیّه حقیقیّه- روی عنوان کلّی «کلّ مستطیع» ببرند و حکم هم حکمی واقعی باشد- یعنی برای اجراء و عمل باشد، نه به صورت امتحانی- و از طرفی- مثلًا- پس از دو ماه و قبل از فرا رسیدن وقت عمل به عام، آن را نسخ کرده بگویند: «زید مستطیع، که تا حال حجّ برایش وجوب داشته، از الآن دیگر حجّ برایش واجب نیست»؟ در این صورت چه ملاکی برای وجوب حجّ نسبت به زید در این فاصله دوماهه وجود دارد؟ پس با توجه به این که در قضیّه حقیقیّه، مسأله واقعیت مطرح است، نه فرض و تقدیر، لذا همان بیانی که در دو قسم دیگر اقتضای عدم امکان نسخ را داشت، در قسم سوّم نیز همین معنا را اقتضاء می‌کند. در نتیجه، تفصیلی که مرحوم نائینی مطرح کردند قابل قبول نیست و در صورت دوّم نیز- مانند صورت اوّل- راهی جز تخصیص وجود ندارد.

صورت سوّم: خاصّ، بعد از فرا رسیدن وقت عمل به عامّ وارد شده باشد

اشاره

ممکن است کسی بگوید: با توجه به این که از طرفی خاصّ جنبه تبیین برای عام دارد و از طرفی تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح است، چه مانعی دارد که مسأله نسخ را مطرح کنیم؟ در پاسخ می‌گوییم: این حرف با سیره عملی فقهاء در طول تاریخ فقه مغایرت دارد.

ما ملاحظه می‌کنیم عمومی- مانند (أوفوا بالعقود)- در کتاب اللّه وارد شده و مخصّص یا مخصّص‌های مربوط به آن، در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله یا در لسان ائمّه معصومین علیهم السلام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۶

وارد شده است. در حالی که فاصله زمانی بین این عامّ و خاصّ، در بعضی از موارد چه‌بسا بیش از دویست سال است. با وجود این ملاحظه می‌کنیم، فقهاء چنین خاصّی را به عنوان مخصّص عموم کتاب یا عموم روایت نبوی قرار می‌دهند. روایت امام حسن عسکری علیه السلام را مخصّص روایت امام صادق علیه السلام قرار می‌دهند. پس سیره عملی فقهاء این است که خاصّ را به عنوان مخصّص برای عام قرار می‌دهند و این سیره عملی هیچ مبتنی بر حضور یا عدم حضور وقت عمل به عامّ نیست. زمان عمل به (أوفوا بالعقود) از هنگام نزول آن می‌باشد. پس این همه مبیّن که در کلام ائمّه علیهم السلام، بعد از وقت عمل به عامّ وارد شده‌اند، چرا جنبه مخصِّص دارند؟

مگر مخصِّص، بیان نیست؟ مگر تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح نیست؟ پس چرا فقهاء نمی‌آیند فاصله زمانی بین خاصّ و عامّ را ملاحظه کنند؟ چرا بحث نمی‌کنند که آیا این خاصّ بعد از حضور وقت عمل به عامّ صادر شده یا قبل از آن؟ ممکن است کسی بگوید: ما در تمام این موارد، ملتزم به نسخ می‌شویم. ما حتّی روایت نبوی «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر» را ناسخ آیه

شریفه (أوفوا بالعقود) می‌دانیم، زیرا آیه شریفه (أوفوا بالعقود) برای عمل و اجراء نازل شده است و اگر فرض کنیم «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»، یک ماه، بعد از نزول آیه صادر شده باشد، برای این که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نیاید، ما ملتزم به نسخ می‌شویم. لازمه چنین حرفی این است که در اکثر قریب به اتفاق آیات و روایات، مسأله نسخ را پیاده کرده و فقط در موارد نادری قائل به تخصیص شویم. در حالی که این معنا مسلّم است که دایره نسخ، محدود ولی دایره تخصیص گسترده است.

اشکال مهمّ

اشاره

پس در اینجا اشکال مهمّی در کار است و آن این است که از یک طرف در اصول، دلیل خاصّ را مبیّن دلیل عامّ می‌دانند و تأخیر بیان از وقت حاجت را قبیح می‌دانند و از طرف دیگر در فقه به مجرّد این که فقهاء با عامّ و خاصّ برخورد می کنند، مسأله

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۷

تخصیص را پیاده می‌کنند و فاصله بین عامّ و خاصّ نقشی در این مسئله ندارد. در این فاصله، آیا تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نمی‌آید؟ پس این مشکل را چگونه باید حلّ کرد؟ یا باید بگوییم: «این‌ها تخصیص نیستند و عنوان نسخ دارند»، در این صورت لازم می‌آید دایره نسخ در روایات، بیش از دایره تخصیص باشد در حالی که همه بزرگان معتقد به محدود بودن دایره نسخ هستند. و یا باید بگوییم: «اگر تخصیص است، تأخیر بیان از وقت حاجت مانعی ندارد» در حالی که تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

راه حلّ مرحوم آخوند:

[۳۷۰] ایشان می‌فرماید: عموم بر دو قسم است: ۱- عموماتی که مبیّن حکم واقعی هستند. ۲- عموماتی که مبیّن حکم واقعی نیستند. و عموماتی که ما در فقه با آنها برخورد می کنیم، از قبیل قسم دوّم می‌باشند و التزام به تخصیص در مورد آنها مشکلی ندارد.[۳۷۱] توضیح کلام مرحوم آخوند: حکم واقعی بر دو نوع است: الف: حکم واقعی در مقابل حکم ظاهری: این نوع از حکم واقعی حکمی است که بر عناوین واقعی مترتب شده و علم و جهل مکلّف، هیچ نقشی در ثبوت آن ندارد. بلکه تمام المتعلّق، عبارت از نفس عنوان واقعی شیء است. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «الصلاة واجبة»، وجوب، به عنوان واقعی صلاة تعلّق گرفته و حالات مکلّف، دخالتی در تعلّق این حکم ندارد. در احکام وضعیّه نیز همین‌طور است. وقتی گفته می‌شود: «الخمر نجس» معنایش این است که موضوع برای حکم به نجاست، نفس عنوان واقعی خمر است، خواه مکلّف بداند که این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۸

مایع خمر است یا نداند و خواه علم به نجاست آن داشته باشد یا علم نداشته باشد. حکم ظاهری در مقابل این حکم واقعی، عبارت از حکمی است که در موضوع آن، شک در حکم واقعی یا شک در موضوع حکم واقعی، اخذ شده باشد. مثل قاعده طهارت و قاعده حلیّت، که مفید طهارت و حلیت ظاهریه‌اند. «کلّ شیء لک حلال» به معنای «کلّ شیء شکّ فی حلّیته و حرمته فهو لک حلال ظاهراً». و «کلّ شیء طاهر» به معنای «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته فهو طاهر ظاهراً» می‌باشد. ب: حکم واقعی در مقابل حکم اختباری: این نوع از حکم واقعی، حکمی است که از ناحیه مولا و به منظور امتثال مکلّف صادر شده است و حکم اختباری در مقابل آن قرار دارد. مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: عمومی که از ناحیه مولا صادر می‌شود، به دو صورت ممکن است باشد: الف: مولا این عموم را صادر کرده، تا از همان لحظه صدور، مورد عمل قرار گیرد بدون این که هیچ حالت انتظاری در آن وجود

داشته باشد. ب: مولا این عموم را صادر کرده، برای این که فعلًا قانونی برای مکلّف وجود داشته باشد و خصوصیّات این قانون و محدوده آن را بعداً می‌خواهد بیان کند. مراد مرحوم آخوند از عمومی که برای بیان حکم واقعی صادر شده، عبارت از قسم اوّل، و مراد از عمومی که برای بیان حکم واقعی صادر نشده، عبارت از قسم دوّم است. مرحوم آخوند، برای حلّ اشکال مذکور می‌فرماید: آن «تأخیر بیان از وقت حاجت» که اصولیین بر قبح آن اتّفاق دارند، در رابطه با عموماتی است که برای بیان حکم واقعی وارد شده‌اند. اگر هدف مولاـ از صدور «أکرم العلماء»، عمل کردن به آن است، معنا ندارد که پس از حضور زمان عمل به این عامّ، از جانب او یک «لا تکرم زیداً العالم» صادر شود. بله، تا زمانی که وقت عمل به عامّ فرا نرسیده، مولا می‌تواند چنین چیزی را مطرح کند. امّا عموماتی که برای حکم واقعی وارد نشده‌اند، مانعی ندارد که حتی صد سال

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۹

بین عامّ و مخصّص فاصله بیفتد و هیچ‌گونه «تأخیر بیان از وقت حاجت» هم لازم نمی‌آید مرحوم آخوند می‌فرماید: عموماتی که ما در فقه با آنها برخورد می‌کنیم و بین آنها و مخصّص آنها فاصله وجود دارد، برای بیان حکم واقعی نیستند و در مورد آنها «تأخیر بیان از وقت حاجت» لازم نمی‌آید. در اینجا از مرحوم آخوند سؤال می‌شود: چه راهی برای تشخیص این دو قسم عامّ از یکدیگر وجود دارد؟ مرحوم آخوند در پاسخ این سؤال ممکن است یکی از دو راه ذیل را مطرح کند: راه اوّل: عامّی که اصلًا مخصّص نداشته و یا مخصّصات آن قبل از وقت عمل به عام وارد شده باشند، از قبیل قسم اوّل و عامّی که مخصّص‌های زیادی داشته و مخصّص‌های آن در زمان‌های مختلف و همه آنها بعد از وقت عمل به عامّ وارد شده بودند، از قبیل قسم دوّم است. اشکال راه اوّل: مستشکل می‌گوید: این راه مستلزم اغراء به جهل و قبیح است. توضیح: علت قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، این بود که تأخیر بیان از وقت حاجت، مستلزم اغراء به جهل و قبیح است. اگر مولا امروز بگوید: «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» و اراده جدّی او به اکرام غیر زید تعلّق گرفته باشد، باید تا قبل از فرا رسیدن روز جمعه، زید را از تحت عام خارج کند و اگر پس از فرا رسیدن روز جمعه- و اکرام زید، در ضمن همه علماء- بگوید: «اراده جدّی من به اکرام غیر زید تعلّق گرفته بود».

چنین چیزی تأخیر بیان از وقت حاجت و قبیح است. علّت قبحش این است که این مشکل را خود مولاـ به وجود آورده و عبد می‌تواند به مولا اعتراض کرده و بگوید: «تو مرا اغراء به جهل کردی و اگر می‌خواستی زید اکرام نشود، باید قبل از فرا رسیدن روز جمعه، آن را به من اعلام می‌کردی».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۰

مستشکل خطاب به مرحوم آخوند می‌گوید: شما برای فرار از اغراء به جهل و قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، این راه را مطرح کردید، در حالی که دوباره گرفتار اغراء به جهل و تأخیر بیان از وقت حاجت شدید. برای این که می‌گویید: «این عامّی که وارد شده، ما نمی‌دانیم از کدام نوع است؟ وقت عمل آنکه آمد، به عموم آن عمل شده و بعد از وقت عمل که مخصّص آمد، کشف می‌کنیم که این عامّ برای بیان حکم واقعی نبوده است». در نتیجه، عمل به عام، نسبت به مورد مخصِّص، وجهی نداشته است و در حقیقت، مولاـ او را اغراء به جهل کرده است. راه دوّم: عامّی که قرینه‌ای بر خلاف ظاهر به همراه ندارد، از قبیل قسم اوّل، و عامّی که چنین قرینه‌ای به همراه دارد، از قبیل قسم دوّم است. توضیح: ظاهر جمله مشتمل بر بیان حکم، این است که همین‌الان می‌خواهد حکم واقعی را بیان کند، به‌همین‌جهت نیاز به قرینه ندارد ولی عامّی که به عنوان مقدّمه حکم وارد شده است، بر خلاف ظاهر بوده و نیاز به قرینه دارد. اشکال راه دوّم: مستشکل می‌گوید: معنای این حرف این است که مولا در رابطه با عمومات این قسم دو کار می‌کند: یکی این که عامّ را صادر می‌کند و دیگر این که می‌گوید: «این عامّ، برای عمل نیست، بلکه برای این است که فعلًا در اختیار شما باشد تا بعداً حدود و ثغور آن را مشخّص کنیم». این حرف مولا، معنایش این است که این عموم از درجه اعتبار ساقط است. بنابراین نمی‌توان- هنگام شک در تخصیص- در مورد آن، اصالهٔ العموم و اصالهٔ عدم التخصیص را پیاده کرد، چون خود

مولاـ می‌گویـد: «این عام، برای پیاده شـدن نیست». اصالـهٔ العموم، مربوط به آن عمومی است که برای بیان حکم واقعی و برای پیاده شـدن صادر شـده باشـد. در چنین موردی اگر در تخصـیص شک کنیم، به اصالـهٔ العموم و اصالـهٔ عدم التخصـیص مراجعه می‌کنیم. پاسخ اشکال: به نظر ما این اشکال بر مرحوم آخوند وارد نیست، بلکه در مورد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۱

عموم قسم دوّم نیز مانعی از جریان اصالهٔ العموم و اصالهٔ عدم التخصیص وجود ندارد.

ممکن است عـامّی از قسم دوّم باشـد و در مـوارد شـک در تخصـیص، بتـوانیم به عنـوان مرجع به آن عـامّ تمسّـک کنیم و فقـط در مواردی که علم به تخصیص پیدا کنیم، عموم این عام، از سندیّت و اعتبار خارج شود. به عبارت دیگر: در عموم قسم دوّم، این گونه نیست که ذکر عام هیـچ فایده‌ای نداشته باشد، بلکه صدور عام به این کیفیت، می‌تواند آثاری داشته باشد. یکی از آثاری که برآن مترتب می‌شود این است که علاوه بر این که مکلّف، زمینه حکم مولا را به دست می‌آورد، تا زمانی که علم به وجود مخصّـِص پیدا نکرده، می‌توانـد به عـام مراجعه کنـد. از همه این‌هـا گذشـته، اصالـهٔ العموم، یـک اصـل عقلاـیی است و مـا وقتی به عقلاـء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلاـء- در مراجعه به اصالـهٔ العمـوم- فرقی بین عمـوم قسم اوّل و عمـوم قسم دوّم نمی‌بیننـد. بررسـی کلاـم مرحوم آخونـد: به نظر ما کلام مرحوم آخونـد از چنـد جهت دارای اسـتبعاد است: اوّلا: در قرآن و روایات هیچ شاهد و قرینه‌ای بر این معنا وجود نـدارد که «عمومـات قرآن بر دو نوعنـد». ثانیـاً: ورود یـا عـدم ورود مخصّـِص بعـد از فرا رسـیدن زمان عمل به عامّ، خارج از حقیقت و ماهیّت عامّ است و نمی‌تواند موجب اختلاف و نوعیّت در عامّ باشد، زیرا وجود یا عدم وجود مخصّـِص، تغییر و تنوّعی در مـاهیّت عامّ به وجود نمی‌آورد. ثالثاً: حکم واقعی در اصول، در دو مورد مطرح می‌شود: ۱- حکم واقعی در مقابل حکم ظاهری. ۲- حکم واقعی در مقابـل حکم اختبـاری. امّا تعبیری که در اینجا مطرح شـده و «حکم واقعی را عبارت از حکمی می‌دانـد که از هنگام صدور عام، در آن قصد اجراء و پیاده شدن در کار باشد و حکم غیر واقعی را عبارت از حکمی می‌داند که فعلًا به عنوان زمینه برای حکم است و حدود و ثغور آن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۲

بعداً مشخص می‌شود» فقط در کلام مرحوم آخوند- در همین بحث- و به تبعیّت از مرحوم شیخ انصاری مطرح شده و در هیچ جای دیگر از علم اصول مطرح نشده است.

رجوع به اصل بحث:

بحث در این بود که آیا اگر خاصّ، بعد از فرا رسیدن وقت عمل به عامّ وارد شده باشد، به عنوان مخصّص است یا ناسخ؟ در پاسخ به این سؤال، مـا مسأله تخصیص را پـذیرفتیم. در اینجا اشـکال مهمّی مطرح شـد که چگونه از یک طرف در اصول، دلیل خاصّ را مبیّن دلیـل عامّ دانسته و تأخیر بیان از وقت حاجت را قبیـح می‌داننـد و از طرف دیگر، فقهاء به مجرّد برخورد با عامّ و خاصّ، مسأله تخصـیص را پیاده می‌کنند و معتقدند فاصـله بین عامّ و خاصّ، نقشـی در این مسـئله ندارد؟ آیا در فاصله مذکور، تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نمی‌آید؟ پس یا باید قائل به نسخ شویم و- بر خلاف آنچه بین فقهاء مسلّم است- دایره نسخ را وسیع بدانیم و یا- اگر قائل به تخصـیص شـدیم- تأخیر بیان از وقت حاجت را قبیـح نـدانیم. مرحوم آخوند در اینجا راه حلّی مطرح کردند، که به نظر ما از چنـد جهت دارای اسـتبعاد بـود. اکنون می‌گوییم: اگر حـلّ این اشـکال، منحصـر به راهی بود که مرحوم آخونـد مطرح کرده‌انـد، ما ناچـار بودیم به این امور بعیـده، ملتزم شویم، ولی بـا وجود این که مـا راه حـلّ روشن‌تر و بهتری داریم، وجهی برای پـذیرفتن کلاـم مرحوم آخوند نمی‌بینیم. حلّ اشکال: ما ملتزم می‌شویم که این‌ها مخصّصند، همان‌طور که سیره عملی فقهاء بر این معنا قائم شده که

وقتی به روایت معتبر دالّ بر تخصیص برخورد می‌کنند، ملاحظه نمی‌کنند که فاصله زمانی این روایت با عامّ چقدر است، بلکه به وسیله آن روایت، عموم عامّ را تخصیص می‌زنند، و فرقی نمی‌کند که مخصّص عموم کتاب، روایتی نبوی باشد یا روایتی باشد که- مثلًا- از امام عسکری علیه السلام وارد شده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۳

سؤال: پس مشکل تأخیر بیان از وقت حاجت چه می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است ابتدا مقدّمه‌ای را مطرح کنیم: اموری که اتصاف به قبح پیدا می‌کنند، یکنواخت نیستند، اگرچه حاکم به این قبح عبارت از عقل است. آنچه اتصاف به قبح پیدا می‌کند، گاهی علّت تامّه برای قبح است و بین آن و بین قبح حتی در مورد واحدی نیز نمی‌شود تفکیک کرد، مثلًا هرجا ظلم تحقّق پیدا کند، قبح عقلی نیز تحقّق دارد. ولی گاهی آنچه اتّصاف به قبح پیدا می‌کند، علّت تامّه برای قبح نیست، بلکه اقتضای قبح در آن وجود دارد، مثلًا وقتی گفته می‌شود: «الکذب قبیح»، معنایش این است که اگر ما باشیم و عنوان کذب، و جهت حُسنی در کار نباشد، کذب دارای قبح است. امّا اگر همین کذب، با حفظ عنوان کذب، جهت حُسنی پیدا کند- مثل این که نجات نفس محترمه‌ای متوقف برآن باشد- قبح آن از بین می‌رود. به‌همین‌جهت فقهاء وقتی مسأله حرمت کذب را مطرح می‌کنند، مواردی را از آن استثناء می‌کنند[۳۷۲] در حالی که در ارتباط با حرمت ظلم، حتّی یک مورد هم استثناء نشده است و تا وقتی عنوان ظلم، باقی است، حرمت هم وجود دارد. پس از بیان مقدّمه فوق باید ببینیم: آیا قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، مانند قبح ظلم است یا مانند قبح کذب؟ اگر مانند قبح ظلم باشد، راهی برای حلّ اشکال نخواهیم داشت. امّا اگر مانند قبح کذب باشد، حلّ اشکال برای ما آسان خواهد بود، زیرا در این صورت ممکن است جهت حُسنی در مورد آن تحقّق پیدا کند و قبح آن را از بین ببرد. برای پاسخ به این سؤال می‌گوییم: نفس عنوان «تأخیر بیان از وقت حاجت، هیچ‌گونه قبحی ندارد، بلکه جهتی در این عنوان وجود دارد که آن جهت، معروض قبح است و آن جهت، یکی از دو مطلب زیر است، که به اختلاف موارد فرق می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۴

۱- در جایی که حکم عامّ، حکم الزامی وجوبی باشد، چنانچه دلیل مخصّص آن قبل از حضور وقت عمل به عامّ وارد شود، مشکلی نیست، ولی اگر بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شود، این تأخیر بیان از وقت حاجت، تنها مفسده‌ای که دارد این است که عبد را در مشقّت و زحمت زیاد می‌اندازد. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» و بخواهد «زیدِ عالم» را از آن استثناء کند، چنانچه «لا یجب إکرام زید العالم» را بعد از روز جمعه بگوید، تنها تالی فاسدی که بر این مسئله مترتب می‌شود، این است که عبد در مشقّت افتاده و «زیدِ عالم» را اکرام کرده، در حالی که اکرام او واجب نبوده است. ۲- در جایی که حکم عامّ، حکم غیر لزومی باشد، ولی خاصّ جنبه لزومی داشته باشد، چنانچه خاصّ، قبل از حضور وقت عمل به عامّ وارد شود، مشکلی نیست، ولی اگر بعد از حضور وقت عمل به عامّ وارد شود، منجرّ به این می‌شود که یک مصلحت لازمهٔ الاستیفاء از عبد فوت شود و یا مفسده لازمهٔ الاجتنابی گریبان او را بگیرد. مثلًا اگر مولا بگوید: «یجوز إکرام العلماء یوم الجمعهٔ» و بخواهد نسبت به اکرام «زیدِ عالم»، حکمی وجوبی یا تحریمی مطرح کند، چنانچه خاصّ را بعد از فرا رسیدن وقت عمل به عامّ مطرح کند، مستلزم تفویت مصلحت لازمهٔ الاستیفاء و یا افتادن در مفسده لازمهٔ الاجتناب است. زیرا اگر مولا «یجب إکرام زید العالم» را بعد از روز جمعه بگوید و عبد- با استناد به جواز اکرام علماء در روز جمعه- زید را اکرام نکرده باشد، مصلحت لازمهٔ الاستیفائی از او فوت شده است و اگر مولا «یحرم إکرام زید العالم» را بعد از روز جمعه بگوید و عبد- با استناد به جواز اکرام علماء در روز جمعه- زید را اکرام کرده باشد، مفسده لازمهٔ الاجتنابی گریبان او را گرفته است. در نتیجه در تأخیر بیان از وقت حاجت، سه عنوان مطرح است: ایجاد مشقت، تفویت مصلحت ملزمه و ایقاع در مفسده لازمهٔ الاجتناب و قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، به لحاظ یکی از این سه امر است. ولی آیا این قبح، همانند قبح ظلم است، یا مانند قبح کذب؟ پاسخ این است که این قبح، مانند قبح ظلم نیست. بلکه اگر از ما سؤال شود

که آیا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۵

قبح کذب بیشتر است یا قبح ایقاع عبد در مشقّت؟ چه‌بسا حکم کنیم که قبح کذب بیشتر است. و زحمتی که از ناحیه مولا در مورد عبد واقع شده، بی‌جهت نیست، بلکه مصالحی در مقابل آن قرار داده شده و قبح این زحمت نمی‌تواند در مقابل آن مصالح مقاومت کند. بنابراین ایقاع در مشقت نمی‌تواند علّت تامّه برای قبح باشد. از این بالاتر، ما ادّعا می‌کنیم که تفویت مصلحت لازمهٔ الاستیفاء و القاء در مفسده لازمهٔ الاجتناب، نیز علّیت تامّه برای قبح ندارد. هرچند بعضی بر خلاف این معنا را تصوّر کرده‌اند و با استناد به همین تصوّر، در بحث امکان تعبّد به ظنّ گفته‌اند: اگر شارع، خبر واحد را حجّت قرار داد[۳۷۳] و خبر واحد جامع شرایطی بگوید: «نماز جمعه، واجب نیست» چنانچه حکم واقعی نماز جمعه عبارت از وجوب باشد، در اینجا مصلحت لازمهٔ الاستیفاء، تفویت شده است. و یا اگر حکم واقعی شرب تتن، عبارت از حرمت باشد و خبر واحد معتبری بر عدم حرمت آن دلالت کند، حجّیت خبر واحد مستلزم القاء در مفسده لازمهٔ الاجتناب است. محقّقین در پاسخ گفته‌اند:[۳۷۴] ما قبول داریم که تفویت مصلحت ملزمه و القاء در مفسده ملزمه، قبیح است ولی قبح در جایی است که در کنار این‌ها مصلحت کلّی مهمّی وجود نداشته باشد. شارع مقدّس ملاحظه کرده است که اگر خبر واحد را حجّت قرار ندهد، راه دستیابی به احکام، تقریباً مسدود می‌شود[۳۷۵] و اگر خبر واحد را حجّت قرار دهد، هرچند ممکن است در بین اخبار آحاد، خبر کذبی هم پیدا شود که وجوب واقعی یک واجب یا حرمت واقعی یک حرام را نفی کرده است، ولی مصلحت اقتضاء می‌کند که شارع خبر واحد را حجّت قرار دهد و راه را برای آشنایی مردم به احکام اسلام باز

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۶

کند. آیا در چنین شرایطی عقل حکم می‌کند که به خاطر تعداد معدودی از اخبار آحاد که وجوب واجبات واقعی یا حرمت محرمات واقعی را نفی کرده‌اند، خبر واحد به طور کلّی کنار گذاشته شود؟ خیر، باید مصلحت را در نظر گرفت و وجود اخباری بر خلاف واقع، در بین اخبار آحاد، ضربه‌ای به مصلحت کلّی مورد نظر شارع وارد نمی‌کند. این حرفی است که محقّقین از اصولیین در بحث حجّیت خبر واحد مطرح کرده‌اند. در نتیجه قبح تفویت مصلحت ملزمه و القاء در مفسده ملزمه، مانند قبح ظلم نیست بلکه مانند قبح کذب است. کذب، اگر فی نفسه ملاحظه شود، قبیح است، امّا اگر- مثلًا- برای حفظ نفس محترمه یا اصلاح بین الناس بود، مصلحت اقوا رجحان پیدا می‌کند و کذب را از قبح خارج می‌کند. خلاصه این که قبح در مسأله قبح تأخیر بیان از وقت حاجت: اوّلًا: مربوط به نفس عنوان نیست بلکه عناوین دیگر در کار است که موجب اتصاف به قبح می‌شود. ثانیاً: اتصاف آن عناوین به قبح، مانند اتصاف کذب به قبح است نه این که مانند اتصاف ظلم به قبح باشد. حال که این مسئله روشن شد، در مورد ما نحن فیه می‌گوییم: مانعی ندارد که عمومی در کتاب اللّه وارد شده باشد و مخصّص آن- بعد از دویست سال- در کلام امام حسن عسکری علیه السلام باشد. این مخصّص به عنوان بیان برای آن عام است ولی این گونه تأخیر بیان- که به اقتضای مصلحت بوده- اتّصاف به قبح ندارد. مصلحت اقتضاء می‌کرده که عمومات در کتاب یا سنّت نبوی مطرح شود ولی بیان آنها به صورت تدریج و در لسان ائمه علیهم السلام مطرح شود.[۳۷۶] ما برای این مطلب دو شاهد داریم: شاهد اوّل: در زمان خود حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله این گونه نبوده است که به مجرّد بعثت آن حضرت، همه احکام اسلام به صورت یک قانون مدوّن و لازم الاجراء برای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۷

مردم بیان شده باشد، بلکه احکام به صورت تدریجی و در طول مدت بیست و سه سال برای مردم تبیین شد. مثلًا از آیه شریفه (یا ایّها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم)[۳۷۷] استفاده می‌شود که روزه بر امّت‌های قبلی نیز واجب بوده است، در عین حال، این گونه نبوده است که به مجرّد بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله روزه هم واجب شده باشد. و یا حرمت

شرب خمر پس از چند سال بعد از بعثت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله تشریع شده، در حالی که بر حسب روایات، در هیچ دینی از ادیان الهی، شرب خمر حلال نبوده است و حتی بعضی از احکام اسلام- مانند حجّ تمتّع- در اواخر عمر شریف حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله- و در حجّهٔ الوداع- تشریع شده است. روشن است که تدریجی بودن تشریع احکام، به این معنا نیست که قبل از تشریع، این‌ها جزء احکام اسلام نبوده‌اند بلکه این احکام- در لوح محفوظ- به عنوان احکام اسلام، ثابت بوده ولی مصلحت اقتضاء می‌کرده که این‌ها به‌صورت تدریجی مطرح شوند. شاهد دوّم: در بعضی از روایات وارد شده است که بعضی از احکام واقعی اسلام در زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام به مردم معرفی می‌شود و در آن موقع به مرحله فعلیّت و اجرا در می‌آید.[۳۷۸] این شاید بدان جهت باشد که تا قبل از ظهور امام زمان علیه السلام جامعه نمی‌تواند این مسائل را درک کند. ما وقتی این دو شاهد قوی را داریم، چه مانعی دارد که ملتزم شویم به این که عموم قرآنی یا عمومی در لسان نبی اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده و مخصّص آن- مثلًا- در زمان امام حسن عسکری علیه السلام وارد شده باشد؟ در اینجا اگرچه تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید ولی این تأخیر بیان قبیح نیست، زیرا مصلحت آن را اقتضاء کرده است. و با وجود چنین مصلحتی، عناوین سه‌گانه‌ای که در تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید، اتصاف به قبح نخواهد داشت.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۸

صورت چهارم: خاصّ، قبل از عامّ و عامّ، قبل از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد

مثل این که خاصّ بگوید: «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» و قبل از فرا رسیدن روز جمعه، دستور عامّی از مولا صادر شده بگوید: «یجب إکرام کلّ عالم». در اینجا ابتداءً دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: دلیل «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» به عنوان مخصّص و بیان برای «أکرم کلّ عالم» باشد، زیرا آنچه قبیح است، تأخیر بیان از وقت حاجت است، ولی در اینجا تقدیم بیان از وقت حاجت است و مشکلی ندارد. و در بیان بودن خاصّ برای عامّ، ضرورتی ندارد که عامّ قبل از خاصّ وارد شده باشد. همان‌طور که ضرورتی ندارد دلیل حاکم بعد از دلیل محکوم وارد شده باشد. احتمال دوّم: دلیل «أکرم کلّ عالم» به عنوان ناسخ برای دلیل «یحرم إکرام زید العالم» باشد. نتیجه این دو احتمال، در «اکرام زیدِ عالم در روز جمعه» ظاهر می‌شود. بنا بر احتمال اوّل اکرام زید عالم در روز جمعه نه تنها واجب نیست بلکه حرام می‌باشد، امّا بنا بر احتمال دوّم زیدِ عالم باید در روز جمعه- در ردیف سایر علماء- اکرام شود. البته احتمال دوّم یک مبعّد دارد، زیرا مستلزم این است که دلیل «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» لغو بوده و برای عمل و اجراء جعل نشده باشد- شبیه اوامر اختباریه- زیرا فایده‌ای برآن مترتب نشده است. در حالی که حدود نود و نه در صد احکام برای اجراء و پیاده شدن می‌باشند. لذا احتمال نسخ با اجرائی بودن «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» سازگار نیست. امّا بنا بر احتمال تخصیص، دلیل «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» موقعیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۹

خودش را دارد و «زیدِ عالم» را از دایره «یجب إکرام کلّ عالمٍ» خارج می‌کند. بنابراین، احتمال اوّل، اقوی است.

صورت پنجم خاصّ، قبل از عامّ و عامّ، بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد

اشاره

این صورت را نبایـد این گونه فرض کنیم که مثلًا مولا بگویـد: «یحرم إکرام زیـد العالم یوم الجمعهٔ» و پس از تمام شدن روز جمعه بگوید: «یجب إکرام کلّ عالم». بلکه بحث را باید به گونه‌ای قرار دهیم که ضـمن این که عامّ بعد از فرا رسیدن وقت عمل به خاصّ وارد شده، خاصّ هم دارای دوام و استمرار باشد و منحصر به یک مرتبه نباشد.

ولی موقع عمـل فرا رسـیده و- مثلًا- یک بار برطبق خاصّ عمل شـد،[۳۷۹] سـپس دلیل عامّ وارد شـد. آیا در اینجا مسأله تخصـیص مطرح است یا نسـخ؟ ثمره بحث در اینجا ظاهر می‌شود که اگر ما خاصّ را به عنوان مخصّـِص قرار دهیم، معنایش این است که حتی بعـد از ورود دلیـل عـامّ هم، این خـاصّ از دایره مراد جـدّی عـامّ خـارج است. امّـا اگر عامّ متأخّر را به عنوان ناسـخ برای خاصّ قرار دهیم، معنـایش این است که خـاصّ، تا قبل از ورود دلیل عامّ، قابل عمل بوده ولی پس از ورود عامّ، قابل عمل نیست و حکم عامّ به قوّت خود باقی است. از نظر مقام ثبوت هر دو احتمال- تخصیص و نسخ- امکان دارد. هم شرایط تخصیص وجود دارد و هم شرایط نسخ و هیچ‌یک از تخصیص و نسخ، دارای تالی فاسد نیستند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۰

امّا آیا از نظر مقام اثبات کـدام یک از این دو احتمال تقدّم دارند؟ کلام مرحوم آخوند: از کلام مرحوم آخوند اسـتفاده می‌شود که در اینجا احتمال تخصـیص مقـدّم بر احتمال نسـخ است. بیان مطلب: تخصـیص، مبارزه با اصالهٔ العموم است، در حالی که نوع الفاظ دالّ بر عموم مسـتند به وضع و لغت می‌باشـند. پس تخصـیص مستلزم این است که با یک امر وضعی مقابله شود. ولی نسخ، مقابله با اطلاـق دلیل منسوخ است، زیرا مقتضای اطلاق و مقـدّمات حکمت، اسـتمرار و دوام حکم منسوخ است. مولا- با توجه به این که در مقام بیان است- اگر می‌خواست حکم منسوخ را برای زمانی محـدود مطرح کنـد، بایـد قرینه‌ای بر این معنا اقامه کرده باشـد و چون قرینه‌ای اقامه نکرده و قدر متیقّنِ زمانی هم در مقام تخاطب وجود نداشته، لذا ما از دلیل منسوخ اسـتمرار زمانی را استفاده می‌کنیم، و دلیل ناسـخ می‌آیـد با آن اسـتمرار زمانی- که از طریق اطلاق و مقـدّمات حکمت ثابت شـده- مقابله می‌کند. پس در ما نحن فیه، نسـبت به خاصّ، یک اصالـهٔ الاطلاق و نسـبت به عامّ، یک اصالهٔ العموم وجود دارد و گویا بین این اصالـهٔ الاطلاق و اصالـهٔ العموم معارضه وجود دارد و چون نمی‌توانیم هر دو را اخـذ کنیم، بایـد از یکی از این دو رفع یـد کنیم. از کلام مرحوم آخوند- با توضیح ما- اسـتفاده می‌شود که در موارد دیگر تعارض بین اصالـهٔ العموم و اصالـهٔ الاطلاق- غیر از ما نحن فیه- اصالهٔ العموم مقدّم بر اصالهٔ الاطلاق است، زیرا اصالهٔ العموم، استناد به وضع دارد ولی اصالهٔ الاطلاق از طریق مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و یکی از مقدّمات حکمت، عـدم قرینه بر تقییـد است و اصالـهٔ العمـوم صـلاحیت دارد که به عنوان قرینه بر تقییـد واقع شود. و به تعبیر دیگر: بـا وجود اصالهٔ العموم، مقدّمات حکمت جریان پیدا نمی‌کند. و به تعبیر ایشان: اصالهٔ العموم- از نظر ظهور- اقوی از اصالهٔ الاطلاق است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۱

ولی در ما نحن فیه خصوصـیتی وجود دارد که اقتضاء می‌کند اصالهٔ الاطلاق را بر اصالهٔ العموم مقدّم بداریم. آن خصوصـیت، همان مسأله کثرت تخصـیص و قلّت نسخ است، زیرا اگر ما بخواهیم اصالـهٔ العموم را اخـذ کنیم، معنایش این است که دلیل عامّ را ناسـخ دلیل خاصّ قرار دهیم ولی اگر اصالهٔ الاطلاق را اخذ کنیم و حکم خاصّ را- حتّی بعد از آمدن عامّ- ادامه دهیم، معنایش این است که دلیل خاصّ را مخصّـِص دلیل عامّ قرار دهیم و شـیوع تخصیص و قلّت نسخ سبب می‌شود که اصالهٔ الاطلاق- با وجود این که فی نفسه ظهـورش ضـعیف‌تر از اصالـهٔ العمـوم است- ظهـورش قوی‌تر از اصالـهٔ العموم شـده و برآن مقـدّم شود و این همـان تخصـیص است.[۳۸۰] اشـکال بر کلام مرحوم آخونـد: بر این کلام ایشان دو اشـکال وارد شـده است: اشـکال اوّل: شـما معتقدیـد دلیل خاصّ «یحرم إکرام زیـد العـالم» بر دو معنا دلالت دارد: الف: اصل حکم، که خود لفظ برآن دلالت می‌کنـد. ب: اسـتمرار حکم، که از راه اطلاق ثابت می‌شود. در حالی که این اطلاق با اطلاق‌های دیگر فرق دارد و نمی‌توان در اینجا استمرار حکم را از راه اطلاق استفاده

کرد، زیرا استمرار حکم، در رتبه متأخّر از حکم است. ابتدا باید حکم ثابت شود، سپس اتصاف به استمرار پیدا کند. این مثل عنوان عرض و معروض است. همان‌طور که رتبه عرض متأخّر از رتبه معروض است، مسأله استمرار حکم هم- از نظر رتبه- متأخّر از خود حکم است. بر این اساس اگر «یحرم إکرام زید العالم» بخواهد هم اصل حکم را بیان کند و هم اطلاق آن را، باید ملتزم شوید که دلیل واحد، دو حکم مترتب بر هم و در طول هم را بیان می‌کند. و چنین چیزی دارای استحاله است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۲

بنابراین از راه ظهور اطلاقی نمی‌توان استمرار حکم را استفاده کرد.[۳۸۱] بله، دو راه دیگر در اینجا وجود دارد که ممکن است مرحوم آخوند از یکی از این دو راه بخواهد استمرار حکم را استفاده کند و تخصیص را نتیجه بگیرد: ۱- استصحاب عدم نسخ: اگر حکمی وارد شود و ما شکّ کنیم که آیا این حکم باقی است یا نسخ شده؟ در اینجا استصحاب بقاء حکم و عدم نسخ را پیاده می‌کنیم.

در ما نحن فیه نیز وقتی دلیل خاصّ وارد شد و عمل برطبق آن‌هم در یک مقطعی تحقق پیدا کرد، سپس دلیل عامّی وارد شد و ما احتمال دهیم که این دلیل، ناسخ برای حکم خاصّ باشد، استصحاب عدم نسخ را پیاده می‌کنیم و نتیجه این می‌شود که با ورود عامّ، خاصّ به قوّت خود باقی است. این راه در صورتی قابل قبول است که در مقابل استصحاب عدم نسخ، دلیل معارض یا حاکمی وجود نداشته باشد. امّا در اینجا که اصالهٔ العموم، دلیل عام در مقابل استصحاب عدم نسخ قرار دارد و لازمه اصالهٔ العموم، تحقّق نسخ است، نمی‌توان این حرف را پذیرفت. اصالهٔ العموم، یک اصل لفظی عقلایی است و اصل عملی نمی‌تواند در مقابل اصل لفظی عقلایی مقاومت کند. اصول لفظیّه- چه به نحو حکومت یا غیر حکومت- مقدّم بر اصول عملیّه می‌باشند. و این حرفی است که خود مرحوم آخوند هم قائل است. ۲- روایت «حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال إلی یوم القیامهٔ و حرامه حرام إلی یوم القیامهٔ»:[۳۸۲] روشن است که حلال و حرام در اینجا خصوصیتی ندارند، بلکه مقصود این است که همه احکامی که در شریعت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت شده، تا روز قیامت استمرار دارد. و این بیان هم آبی از تخصیص است. ممکن است مرحوم آخوند بخواهد از این راه، عدم نسخ را ثابت کرده بگوید: ما با

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۳

کمک این روایت، برای دلیل خاص یک ظهوری در دوام و استمرار ثابت می‌کنیم و این ظهور، معارض با اصالهٔ العموم و مقدّم بر آن است. ولی از این راه نیز نمی‌توان عدم نسخ را ثابت کرد، زیرا این روایت نمی‌خواهد نسخ را به طور کلّی نفی کند. ما اگرچه معتقد به ندرت نسخ هستیم ولی نادر بودن نسخ، به معنای عدم نسخ نیست. در این صورت چگونه می‌توانیم از طرفی روایت مذکور را آبی از تخصیص دانسته و مقتضای آن را عدم نسخ- حتی در مورد واحد- بدانیم و از طرف دیگر بگوییم: همه اتفاق دارند که نسخ، در شریعت- هرچند به صورت نادر- واقع شده است؟ بنابراین ما ناچاریم معنای دیگری برای روایت فوق مطرح کرده بگوییم: این روایت می‌خواهد بگوید: دین اسلام به عنوان آخرین ادیان و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان آخرین پیامبران است و بعد از شریعت اسلام، دین دیگری نخواهد آمد. و در این صورت ربطی به بحث ما ندارد. این معنا منافات ندارد با این که در دایره احکام مربوط به این دین، نسخ تحقّق داشته باشد. پس از کجا می‌توان استفاده کرد که خاصّی که قبلًا وارد شده، منسوخ نگردیده است؟ اشکال دوّم بر مرحوم آخوند:[۳۸۳] برای بیان اشکال دوّم، لازم است ابتدا مقدّمه‌ای مطرح کنیم: اصالهٔ الاطلاق، در جایی جریان پیدا می‌کند که مقدّمات حکمت وجود داشته باشد و یکی از مقدّمات حکمت این است که مولا-قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد. ولی آیا مراد از قرینه، خصوص قرینه متّصله است یا شامل قرینه منفصله نیز می‌شود؟ این مسئله مورد اختلاف واقع شده است. مرحوم آخوند معتقد است مقصود از قرینه، خصوص قرینه متّصله است. ولی بعضی عقیده دارند که قرینه در اینجا، شامل قرینه منفصله نیز می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۴

ثمره این اختلاف در اینجا ظاهر می‌شود که اگر مولا امروز بگوید: «أعتق الرقبهٔ» و دو روز دیگر بگوید: «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» بنا بر نظر مرحوم آخوند، جمله اوّل دارای اطلاق است، چون مقدّمات حکمت در آن جریان دارد، و جمله دوّم به عنوان مقیّد برای آن می‌باشد. ولی بنا بر نظر کسانی که قرینه را شامل قرینه منفصله هم می‌دانند، مقدّمات حکمت جاری نمی‌شود، زیرا جمله «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» به عنوان قرینه بوده و کاشف از این است که جمله «أعتق الرقبهٔ» دارای اطلاق نبوده است. پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم: اگر ما قرینه را شامل قرینه منفصله نیز بدانیم، دلیل خاصّ، اصلًا ظهور اطلاقی نخواهد داشت تا بتواند با اصالهٔ العموم معارضه کند. بلکه در اینجا فقط اصالهٔ العموم وجود دارد. بله، اگر ما در بحث مقدّمات حکمت، قرینه را خصوص قرینه متّصله بدانیم- با توجه به این که بین عامّ و خاصّ فاصله شده است- جای این حرف هست که بگوییم:

«برای خاصّ، ظهوری اطلاقی از جهت زمان وجود دارد و در دلیل عامّ هم یک اصالهٔ العموم از جهت افراد مطرح است و این دو با هم معارضه می‌کنند و اگرچه قاعده در این گونه موارد اقتضاء می‌کند که اصالهٔ العموم مقدّم باشد ولی خصوصیتی در اینجا وجود دارد که اقتضاء می‌کند اصالهٔ الاطلاق را مقدّم بداریم». بنابراین، اشکال دوّم اشکالی مبنایی است و بنا بر مبنای مرحوم آخوند چنین اشکالی بر ایشان وارد نیست.

تحقیق در مسئله

یادآوری: بحث در این بود که «اگر خاص، قبل از عامّ و عامّ بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد» آیا مسأله تخصیص مطرح است یا نسخ؟ مرحوم آخوند عقیده داشت که در اینجا احتمال تخصیص مقدّم بر احتمال نسخ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۵

است. در ارتباط با کلام ایشان دو اشکال مطرح شده بود که اشکال دوّم جنبه مبنایی داشت و بر اساس مبنای مرحوم آخوند بر کلام ایشان وارد نبود. امّا لازمه اشکال اول این بود که عامّ متأخّر به عنوان ناسخ برای خاصّ متقدّم باشد. ولی این حرف- که عام متأخّر، به عنوان ناسخ برای خاصّ متقدّم باشد- بر خلاف سیره مستمره بین فقهاست. فقهاء وقتی در روایات با عامّ و خاصّ برخورد می‌کنند، خاصّ را بر عامّ مقدّم می‌دارند و بحث می‌کنند که آیا کدام یک از این دو قبل از دیگری وارد شده؟ و آیا فاصله بین آن دو چه مقدار بوده است؟ فقهاء این گونه فرض می‌کنند که گویا همه این‌ها در لسان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و بدون فاصله زمانی بوده است. پس در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا دو نکته مطرح است که با انضمام آنها، مشکل برطرف می‌شود: نکته اوّل: همان مطلبی است که در ارتباط با تأخیر بیان از وقت حاجت مطرح کردیم. در آنجا گفتیم: قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، مانند قبح ظلم نیست بلکه مانند قبح کذب است و در مواردی که عنوانی با حُسن بیشتر در کنار کذب قرار گیرد، قبح کذب را از بین می‌برد. و به عبارت دیگر: در کذب، اقتضای قبح وجود دارد، نه این که کذب علیّت تامّه برای قبح داشته باشد. و نیز گفتیم: مصالحی اقتضاء کرده که بیان به تأخیر افتد و تدریج و تدرّج در کار باشد. و دو شاهد هم برای این معنا ذکر کردیم. یکی تدریجی بودن بیان احکام در زمان خود حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، با وجود این که احکام از ابتدا وجود داشته و در لوح محفوظ ثابت بوده است. و دیگری روایاتی که می‌گوید:

«بعضی از احکام اسلام، در زمان ظهور امام زمان علیه السلام به فعلیّت می‌رسند». نکته دوّم: نسخ به این صورت است که مقنّن قانونی را جعل کند که آن قانون ظهور در استمرار دارد- یا حد اقل، خیال می‌شود که استمرار دارد- ولی بعد از آمدن دلیل ناسخ،

کشف می‌کنیم که مراد جدّی قانون‌گذار، از همان اوّل، محدود بودن این قانون بوده است ولی مصلحت اقتضاء نمی‌کرده که از ابتدا آن را محدود کنند. بلکه آن را به صورت مطلق مطرح کرده‌اند و دلیل ناسخ- همانند مقیّد- می‌آید و استمرار حکم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۶

آن را از ناحیه زمان، مقیّد می‌کند. اکنون می‌گوییم: قانون‌گذار در شریعت اسلام، خداوند متعال است و بیانات ائمه علیهم السلام جنبه حکایت از قوانین الهی دارد و تقدیم و تأخیر در مقام خبر دادن از قانون، نمی‌تواند نقشی در زمینه نسخ داشته باشد، بلکه این مقنّن است که می‌تواند قانون را نسخ کند. از انضمام این دو نکته نتیجه می‌گیریم که در جمیع مواردی که عامّ و خاصّ مطرح است، مسأله تخصیص در کار است و جایی برای نسخ وجود ندارد. و فرقی بین معلوم بودن تاریخ عامّ و خاصّ و مجهول بودن آن- که مرحوم آخوند در ذیل کلامشان مطرح کرده‌اند- و تقدّم عامّ بر خاصّ یا تأخّر آن و وجود فاصله بین عامّ و خاص و عدم آن و حضور قبل از وقت عمل یا بعد از آن، وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۹

مقصد پنجم: مطلق و مقیّد

تعریف مطلق

اشاره

در تعریف مطلق این گونه گفته شده است: «المطلق ما دلّ علی معنیً شایع فی جنسه»،[۳۸۴] یعنی مطلق عبارت از چیزی است که دلالت می‌کند بر معنایی که آن معنا در جنس خودش شیوع و سریان دارد. این تعریف، در کلمات اصولیین- از جهت جامعیّت و مانعیّت- مورد بحث واقع شده است. ولی مرحوم آخوند معتقد است این گونه تعاریف، از قبیل تعاریف حقیقی نیستند که جامعیّت و مانعیّت در مورد آنها مطرح باشد، بلکه این‌ها از قبیل «سعدانهٔ نبت» و به عنوان تعریف لفظی (/ شرح الاسم) می‌باشند و مقصود از این تعاریف این است که انسان آشنایی مختصری با مدلول لفظ پیدا کند و لازم نیست همه افراد را در بر گرفته و همه اغیار را خارج کند. بنابراین ضرورتی ندارد که پیرامون آنها بحث شود و اشکالات آنها مورد بررسی قرار گیرد.[۳۸۵]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۰

این بیان مرحوم آخوند را اگرچه ما نتوانیم به طور کلّی نفی کنیم ولی پذیرفتن یک مطلب در بعضی از موارد، به معنای پذیرفتن در تمام موارد نیست، مخصوصاً با توجه به این که: اوّلًا: در تعاریف لفظیّه، وقتی- مثلًا- گفته می‌شود: «سعدانهٔ نبت»، این جمله برای کسی گفته می‌شود که اطلاع ندارد آیا سعدانه نبات است یا جماد یا انسان یا حیوان؟ مثل بعضی از لغات که ما هیچ آشنایی به معنای آن نداریم و هرگونه احتمالی در مورد آن می‌دهیم. در اینجا تعریف لفظی می‌آید و اجمالًا معنای کلمه را مشخص می‌کند، تا ذهن انسان به سوی معانی دیگر نرود. امّا کسی که می‌داند سعدانه از نباتات است، گفتن «سعدانهٔ نبت» برای او فایده‌ای ندارد. بنابراین تعریف لفظی در شرایط خاصّی مطرح است و این گونه نیست که انسان بتواند هرجا بخواهد از تعریف لفظی استفاده کند. در ما نحن فیه، مسأله مطلق و مقیّد به آن اندازه ابهام ندارد که تعریف شرح الاسم برای آن ذکر شود. هرکس وارد مباحث اصول شود، هرچند در همان مراتب اولیّه باشد، معنایی اجمالی از مطلق و مقیّد برای او معلوم است. پس وجهی ندارد که ما این تعریف را تعریف شرح الاسم بدانیم. ثانیاً: همان کسانی که این تعریف را مطرح کرده‌اند، در مقام اشکال در جامعیّت و مانعیّت این تعریف برآمده‌اند. پیداست که همه در مقام برخورد با این تعریف، آن را به عنوان یک تعریف حقیقی شناخته‌اند. پس ما اگرچه در بعضی

از موارد تعریف لفظی را بپـذیریم ولی این بـدان معنـا نیست که هرجـا تعریفی مطرح شـد و جـامعیت و مـانعیّت آن مورد بحث قرار گرفت، فوراً ما راه فراری پیـدا کرده و با مطرح کردن تعریف لفظی، خود را از دایره این بحث‌ها خارج کنیم. لـذا خیلی بعیـد است که تعریفی بـا این دقّت- اگرچه مناقشـاتی هم در مورد آن شـده است- را بر تعریف لفظی حمـل کنیم. بلکه ظاهر این است که این تعریف، تعریف حقیقی است و باید در مورد آن بحث کرد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۱

مقصود از تعریف:

در تعریـف مطلق، دو نکته قابـل توجه است: ۱- اگرچه در تعریف مطلق، عنوان «مـا دلّ» مطرح شـده و کلمه «لفظ» بکار نرفته اسـت ولی روشن است که این دلالـت مربوط به عـالم لفـظ و از شـئون لفظ است. گویا گفته شـده است: «المطلق لفظ دالٌّ ...». ۲- مرحوم آخونـد کلمه «معنی» را به دنبال «ما دلّ علی» ذکر نکرده‌اند، ولی روشن است که وقتی مقصود از «ما» عبارت از لفظ شد و دلالت به عنوان صـفت برای لفظ قرار گرفت، مدلول آن عبارت از معنا خواهد بود. گویا گفته شده است: «المطلق لفظ دالّ علی معنی ...» که آن معنا- در حقیقت- به عنوان فصل ممیّز معنای مطلق است. این معنا خصوصـیتش این است که در محدوده جنس خودش شـیوع و سریـان دارد. مقصـود از این جنس، جنس منطقی- در مقابـل نـوع و فصـل- نیست، بلکه مقصـود جنس لغـوی و عرفی است. همـان چیزی که در ارتباط با اسم جنس مطرح می‌کنیم. وقتی می‌گوییم:

«رجـل، اسـم جنس اسـت» معنـایش این است که رجـل، عنـوانی است که در محـدوده افراد هم سـنخ و هم جنس- لغـوی و عرفی- خودش همه را شامـل می‌شود. عنوان «رجـل» بر هر رجلی اطلاق می‌شود، خواه عالم باشـد یا جاهل، عادل باشـد یا فاسق، و ... وقتی خصوصـیت رجولیّت- در مقابل انوثیت- در آن بود، در این محـدوده دارای توسـعه است و بر همه اطلاق می‌شود. شاهـد بر این که جنس در مـا نحن فیه از قبیـل جنسـی است که در اسم جنس مطرح است، این است که رجـل، بـا وجود این که از نظر منطقی عنوان صنـف- در مقابـل نـوع خودش که انسـان است- را دارد، ولی در عین حـال، یکی از مصـادیق مطلق- که کلمه «جنس» در آن اخذ شده است- می‌باشد.

اشکالات تعریف مطلق:

اشکال اوّل: اگر مراد از کلمه «ما» در تعریف عبارت از «لفظ» باشد، عنوان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۲

مطلق- اوّلًا و بالذات- صـفت برای لفظ قرار می‌گیرد. در حالی که واقعیت مسئله این است که تطبیق عنوان «مطلق» بر لفظ، به تبعیت و بـالعرض است و آنچه اوّلًا و بالـذات اتصـاف به اطلاـق دارد، معنـا و مـدلول است، آن‌هم با قطع نظر از مـدلولیت و با قطع نظر از دلالت. اگر فرض کنیم برای ماهیت انسان- که عبارت از حیوان ناطق است- لفظ انسان وضع نشـده باشـد، آیا ما در اینجا به حسـب واقع مطلقی نداریم؟ روشن است که در اینجا خود ماهیت انسان، ماهیت مطلق است. ماهیتی است که هیچ‌چیزی نتوانسته آن را مقیّد کنـد و شامـل هر فردی که عنوان حیوان برآن منطبق باشـد، می‌شود. بنـابراین وقتی ما می‌گوییم: «انسان، مطلق است»، این بـدان معنا نیست که لفظ، اطلاق دارد.

اطلاق با عموم فرق دارد، در الفاظ عموم، چون پای وضع در میان است، عمومیت مربوط به لفظ است. واضع الفاظی را برای دلالت بر عموم وضع کرده است. ولی در اطلاق، پای مقدّمات حکمت- که مسأله‌ای عقلی است- در میان است، نه این که واضع چیزی را برای دلالت بر اطلاق وضع کرده باشد. واضع، کلمه انسان را برای حیوان ناطق وضع کرده است ولی آنچه اوّلًا و بالذات اتصاف به اطلاق دارد، همان حیوان ناطق است که شامل زید، عَمرو، بکر و ... می‌شود. اشکال دوّم: برفرض که از اشکال اوّل صرف نظر کرده و بپذیریم که اطلاق به عنوان وصف برای لفظ است، این سؤال مطرح است که آیا مراد از عبارت «ما دلّ علی معنیً شایع فی جنسه»- که معنا را مدلول قرار داده- چیست؟ دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: خصوصیت «شایع فی جنسه» از خصوصیات معنا باشد. یعنی مطلق، لفظی است که دلالت می‌کند بر معنایی که آن معنا شایع در جنس خودش می‌باشد.

بنابراین احتمال، عنوان «شایع فی جنسه» داخل در دایره مدلولیّت نیست. احتمال دوّم: خصوصیت «شایع فی جنسه» داخل در دایره مدلولیّت باشد. یعنی لفظ مطلق دارای دو مدلول است: یکی اصل معنا و دیگری شیوع آن معنا در جنسش.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۳

اگر معنای عبارت مذکور، مطابق با احتمال دوّم باشد، با اشکال مواجه می‌شویم.[۳۸۶] بیان اشکال: آیا وضع در مثل لفظ انسان- که مثال روشن برای لفظ مطلق است- چگونه است؟ در لفظ «انسان» دو حیثیت وجود دارد: یکی مربوط به مقام وضع و دلالت و دیگری مربوط به مقام اتّحاد این طبیعی با افراد و وجودات خارجیّه است. و این دو حیثیت نباید با یکدیگر مخلوط شوند. انسان از جهت این که یک «لفظِ موضوع» است و واضع آن را وضع کرده است، موضوع له آن عبارت از ماهیت انسان- یعنی همان حیوان ناطق- است ولی در عالم دلالت، هیچ دلالتی بر زید ندارد، زیرا زید عبارت از ماهیت متخصّص به خصوصیات زیدیّت است. و تخصّص به خصوصیات زیدیّت، خارج از دایره موضوع له لفظ انسان است. امّا در مقام اتّحاد این طبیعی با وجودات خارجیّه، انسان همان زید است. این گونه نیست که انسان، یک وجود جدای از زید باشد. در منطق گفته شده است: «کلّی طبیعی، عین وجود افراد خودش می‌باشد، نه این که جدای از یکدیگر باشند» ولی این‌ها هیچ ارتباطی با هم ندارند. انسان، با زید اتحاد دارد ولی دلالت بر زید ندارد. دلالت، مربوط به مقام وضع واضع است و موضوع له انسان، نفس ماهیت است و اگر ذرّه‌ای به ماهیت اضافه شود، از دایره موضوع له خارج شده است، هرچند خصوصیات افراد همین ماهیت اضافه شوند. امّا مسأله اتحاد در وجود، ربطی به مقام وضع ندارد. اگر برای ماهیت «انسان»، کلمه «انسان» هم وضع نشده بود، این ماهیت- در خارج- با زید و عَمرو و بکر و ... اتحاد داشت. بنابراین اگر ما عبارت «شایع فی جنسه» را بخواهیم در دایره دلالت و مدلولیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۴

وارد کنیم، با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا لفظ مطلق، هیچ‌گاه نمی‌تواند به طور مستقیم بر افراد- که دارای خصوصیات فردیّه‌اند- دلالت کند. اشکال سوّم: عبارت «المطلق ما دلّ علی معنی شایع فی جنسه» شامل «رقبه مؤمنه» نیز می‌شود، زیرا «رقبه مؤمنه» شامل همه افراد خود می‌شود، خواه سفید باشند یا سیاه، عالم باشند یا جاهل، .... شبیه آنچه در ابتدای بحث در مورد «رجل» مطرح کردیم و گفتیم: «رجل»، از نظر منطقی دارای عنوان صنف است- و حتی نوع هم نیست- ولی تعریف مطلق شامل آن می‌شود. اگر مولا بگوید: «أکرم رجلًا»، مخاطب به اطلاق کلام مولا تمسّک کرده می‌گوید: قیود علم، عدالت، ایمان و ... در مأمور به نقشی ندارد. وقتی تعریف مطلق بر «رجل»- که عنوان صنف دارد- صدق می‌کند، «رقبه مؤمنه» نیز همین حساب را دارد. مگر این که کسی بگوید: مراد از «ما» ی موصوله که در تعریف مطلق مطرح شده و شما آن را به «لفظ» تفسیر می‌کنید، لفظ واحد است. لذا بین «رجل» و «رقبه مؤمنه» فرق وجود دارد. ولی این حرف درست نیست، زیرا اگر مولا- در غیر موارد حمل مطلق بر مقیّد- از ابتدا بگوید: «إن افطرت فی شهر رمضان یجب علیک تحریر رقبهٔ مؤمنهٔ» شما این را مطلق می‌دانید، زیرا در اینجا اگرچه قید ایمان مطرح شده ولی با توجه به اطلاق و مقدّمات حکمت جلوی قیود دیگر- مثل عدالت، علم و ... که احتمال مدخلیّت آنها داده می‌شد-

گرفته می‌شود. اشکال چهارم: آنچه در ذهن ما ارتکاز دارد این است که مطلق- خواه لفظ باشد یا معنا- دارای معنای کلّی است، که در افراد و مصادیق هم جنس خودش سریان دارد، لذا عبارت «شایع فی جنسه» جز بر کلّی انطباق پیدا نمی‌کند، خواه دایره آن کلّی محدود باشد یا وسیع. بنابراین نباید مسأله مطلق و مقیّد در ارتباط با جزئیات مطرح گردد. در حالی که در اصول، در مواردی مسأله مطلق و مقیّد را در ارتباط با جزئیات مطرح کرده‌اند. یکی از آن موارد، مسأله واجب مطلق و واجب مشروط است. در واجب مشروط، نزاعی بین شیخ انصاری رحمه الله و مشهور واقع شده بود. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرمود: «ما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۵

قبول داریم که مجیء زید در قضیّه شرطیّه «إن جاءك زید فأكرمه»- به حسب قواعد عربی- به عنوان قید برای جزاء- یعنی وجوب اکرام- است. ولی قید، متعلّق به مادّه- یعنی اکرام زید- است نه این که متعلّق به هیئت- یعنی وجوب- باشد». ما فعلًا کاری به درستی یا نادرستی برهان شیخ انصاری رحمه الله نداریم. ولی ملاحظه می‌شود که ایشان اطلاق و اشتراط را در ارتباط با امری جزئی مطرح کرده‌اند، زیرا اکرام- اگرچه کلّی است- ولی وقتی به جزئی- مثل زید- اضافه شود، دیگر نمی‌تواند عنوان کلّی داشته باشد. پس چگونه ایشان جزئی را مقیّد به مجیء کرده است؟ طبق مبنای شیخ انصاری رحمه الله عبارت «إن جاءك زید فأكرمه» به معنای «الواجب هو إكرام زید مقیّداً بمجیئه» می‌باشد. این اشکال بر اساس مبنای مشهور نیز مطرح است، زیرا مشهور اگرچه مجیء زید را به عنوان قید برای هیئت- یعنی وجوب- می‌دانند، ولی هیئت را دارای معنای حرفی می‌دانند. و در بحث معانی حرفیه عقیده داشتند که وضع در حروف، عامّ است ولی موضوع له و مستعمل فیه آنها خاصّ و جزئی است. پس مشهور نیز مجیء زید را قید برای امری جزئی- که موضوع له هیئت است- می‌دانند. در نتیجه مسأله مطلق و مقیّد، منحصر به کلّیات نیست بلکه در امور جزئی هم- به لحاظ حالات مختلف جزئی و خصوصیات آن- نیز اطلاق و تقیید مطرح می‌شود. این معنا نه تنها در جملات انشائیه دالّ بر وجوب جریان دارد، بلکه در جملات خبریّه‌ای که در مقام اخبار و حکایت از واقعند نیز مطرح است. مثلًا اگر کسی زید را در روز جمعه زده باشد، در مقام حکایت به دو صورت می‌تواند حکایت کند: اگر بگوید: «ضربتُ زیداً»، این حکایت دارای اطلاق است، یعنی آنچه را حکایت کرده، صدور ضرب از ناحیه او نسبت به زید است. امّا اگر بگوید: «ضربت زیداً یوم الجمعة»، در اینجا «یوم الجمعة» به عنوان قید برای «وقوع ضرب از ضارب نسبت به زید» است. و این «وقوع ضرب از ضارب نسبت به زید» نیاز به طرفین دارد و معنایی حرفی است و معنای حرفی هم جزئی است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۶

تعریف صحیح برای مطلق:

با توجه به آنچه گفته شد، اگر بخواهیم تعریفی صحیح برای مطلق داشته باشیم که اشکالات سابق برآن وارد نباشد، باید بگوییم: «مطلق، عبارت از معنایی [۳۸۷] است که خالی از قید باشد». در این تعریف، نه کلمه «لفظ» بکار رفته و نه کلّیتی که از «شایع فی جنسه» استفاده می‌شود، مطرح گردیده و پای دلالت هم در کار نیست. ممکن است کسی بگوید: برطبق این معنا آیا «رقبه مؤمنه»، مطلق است یا مقیّد؟ اگر رقبه را با قید ایمان ملاحظه کنید، مقیّد است و اگر بدون قید ایمان ملاحظه کنید، مطلق است. در پاسخ می‌گوییم: به نظر ما اطلاق و تقیید، دو عنوان متضاد- مانند سواد و بیاض- نیستند که در آنِ واحد نتوانند در جسم واحدی جمع شوند، بلکه اطلاق و تقیید، دو وصف اضافی هستند و با توجه به مضاف الیه شان فرق می‌کنند. مثل همان معنایی که در ارتباط با واجب مطلق و واجب مشروط مطرح است. مرحوم آخوند می‌فرمود: ما واجبی که از جمیع جهات دارای اطلاق باشد نداریم، چون همه تکالیف الهی، مشروط به شرایط عامّه تکلیف- یعنی علم، قدرت و ...- است، بلکه مسأله اطلاق و اشتراط باید در مورد هر

شرطی جداگانه لحاظ شود. نماز نسبت به وقت، واجب مشروط است ولی نسبت به وضو و سایر چیزهایی که در نماز اعتبار دارد- مثل ستر و استقبال و ...- واجب مطلق است. لذا تحصیل شرایطی که واجب نسبت به آنها مشروط است، لازم نیست، اما شرایطی که واجب نسبت به آنها مطلق است، لزوم تحصیل دارند. مثلًا حجّ نسبت به استطاعت، به عنوان واجب مشروط است، یعنی لازم نیست کسی استطاعت را تحصیل کند، ولی همین حجّ وقتی وجوب پیدا کرد، تحصیل سایر مقدّمات آن لازم است. در باب مطلق و مقیّد هم همین‌طور است. رقبه مؤمنه، هم مطلق است و هم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۷

مقیّد. به لحاظ قید ایمان- که زاید بر اصل طبیعت رقبه در آن اخذ شده- مقیّد است ولی نسبت به سایر قیودی که امکان مدخلیّت آنها وجود داشت- مثل علم، عدالت و ...- مطلق است. سؤال: بر اساس این معنا، آیا تقابل بین مطلق و مقیّد، چه تقابلی است؟ جواب: ظاهر این است که تقابل بین این دو، تقابل عدم و ملکه است، یعنی مطلق عبارت از معنایی است که قابلیت تقیید را دارد ولی- در خارج- مقیّد نشده است. مرحوم آخوند نیز در مواردی از کفایه به این معنا اشاره کرده که اصالهٔ الاطلاق را در جایی می‌توان بکار برد که امکان تقیید در آن وجود داشته باشد. یکی از مواردی که مرحوم آخوند این مسئله را مطرح کرده‌اند، بحث تعبّدی و توصّلی است. در آنجا بحث در این بود که آیا مولا می‌تواند قصد قربت را در ردیف سایر اجزاء و شرایط، در مأمور به اخذ کند؟ ایشان عقیده داشتند که اگر قصد قربت به معنای «داعی امر» باشد،[۳۸۸] نمی‌تواند در ردیف سایر اجزاء و شرایط، در مأمور به اخذ شود. البته ما در آنجا استحاله را انکار کردیم ولی مرحوم آخوند بر اساس مبنای خودشان این ثمره را مطرح کردند که اگر اصل وجوب یک واجب برای ما مسلّم باشد ولی تعبّدیت و توصلیّت آن برای ما مشکوک باشد، نمی‌توانیم بگوییم: «چون در دلیل این واجب، سخنی از قصد قربت به میان نیامده، پس ما به اصالهٔ الاطلاق آن تمسّک کرده و اعتبار قصد قربت را نفی می‌کنیم»، برای این که اصالهٔ الاطلاق در جایی جریان پیدا می‌کند که قابلیّت تقیید وجود داشته باشد و چون «داعی الامر» را نمی‌توان قید برای مأمور به قرار داد، لذا نمی‌توان به اطلاق دلیل تمسّک کرده و اعتبار قصد قربت را نفی نمود.[۳۸۹]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۸

این کلام مرحوم آخوند در صورتی درست است که ما تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل عدم و ملکه بدانیم، زیرا اگر تقابل آنها تقابل سلب و ایجاب باشد، تمسّک به اطلاق مانعی نخواهد داشت، هرچند اخذ قصد قربت- به معنای داعی امر- در متعلّق امر ممکن نباشد. در سلب و ایجاب، مسأله صلاحیت و قابلیّت مطرح نیست.

آیا اطلاق و تقیید، فقط در ارتباط با حکم است؟

اگرچه در فقه معمولًا اطلاق و تقیید را در ارتباط با حکم مطرح می‌کنند ولی این گونه نیست که اطلاق و تقیید به طور کلّی در رابطه با حکم باشد. اطلاق و تقیید گاهی در ارتباط با متعلّق حکم است، مثلًا در «أعتق الرقبهٔ» و «أعتق الرقبهٔ المؤمنهٔ» اطلاق و تقیید در رابطه با عتق رقبه است که به عنوان متعلّق حکم می‌باشد. و گاهی در ارتباط با حکم است، مثل «إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان»، که در اینجا حکم وجوب نماز ظهر و عصر، مقیّد به زوال شمس شده است. و گاهی در ارتباط با مکلّف است، مثلا در آیه شریفه (للّهِ علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا)،[۳۹۰] ظاهر این است که (من استطاع ...) به عنوان عطف بیان برای (الناس) است، پس به عنوان قید برای (الناس) می‌باشد، یعنی (من استطاع) قید برای مکلّف است.[۳۹۱]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۹

مصادیق مطلق

اشاره

در کتب اصولی مصادیقی برای مطلق مطرح شده که لازم است در اینجا مورد بحث قرار گیرند:

۱- اسم جنس

اشاره

همان گونه که در معنای «شایع فی جنسه» گفتیم، مقصود از جنس، جنس منطقی نیست- تا در مقابل نوع و فصل قرار گیرد- بلکه مراد معنایی است که افراد مجانس خودش را شامل شود، خواه از نظر منطقی جنس یا نوع یا فصل یا صنف باشد. مثلا رجل، صنفی از انسان است و اسم جنس برآن اطلاق می‌شود. و نیز دایره اسم جنس، محدود به جواهر نیست، بلکه در باب اعراض هم عنوان اسم جنس تحقق دارد. مثلاـ کلمه «سواد» اسم جنس است و همه افراد مجانس خود را فرا می‌گیرد. بلکه عنوان اسم جنس، از دایره جواهر و اعراض فراتر رفته و امور اعتباریه را نیز شامل می‌شود. مثلاـ زوجیّت، ملکیّت، رقیّت، حریّت و امثال این‌ها، اسم جنس می‌باشند و همه افراد تحت پوشش خود را شامل می‌شوند. همه زوجیّت‌ها تحت پوشش عنوان زوجیّت است و ...

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۰

اکنون این بحث مطرح است که آیا کیفیت وضع در مورد اسم جنس چیست و موضوع له آن کدام است؟ به نظر می‌رسد که واضع وقتی می‌خواسته اسم جنسی مانند لفظ انسان را وضع کند، ماهیت- یعنی حیوان ناطق- را تصور کرده و لفظ «انسان» را برای همین معنای متصوّر وضع کرده است. بنابراین در اسم جنس اختلافی بین وضع و موضوع له وجود ندارد. در مقام استعمال نیز همین‌طور است. مستعمل فیه انسان در قضیه «الإنسان بشر»- که قضیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی است- با قضیه «زید إنسان»- که قضیه حملیه به حمل شایع صناعی است- فرقی ندارد، و هر دو دارای یک معنا می‌باشند. ولی ملاک حمل در حمل اوّلی ذاتی، عبارت از اتحاد در مفهوم- یا حد اقل اتحاد در ماهیت، مانند «الحیوان الناطق انسان»- و در حمل شایع صناعی عبارت از اتحاد در وجود است. در قضیه: «الحیوان الناطق إنسان» می‌خواهیم بگوییم: «بین حیوان ناطق با انسان، اتحاد ماهوی وجود دارد» ولی این اتحاد ماهوی ربطی به کلمه انسان ندارد، بلکه مبنایش این است که این قضیّه، قضیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی است. امّا در قضیه «زید إنسان» می‌خواهیم بگوییم: «زید، مصداقی از ماهیت انسان است» و این مصداق، کاری به محمول ندارد. ماهیت انسان همان معنای انسان است و در محمول چیزی اضافه نشده است. پس در هر دو قضیّه، انسان در همان ماهیت انسان استعمال شده ولی تنوع قضیّه حملیه، این تغایر و فرق را اقتضاء دارد. به گونه‌ای که اگر ما بخواهیم قضیه «زید إنسان» را به حمل اوّلی ذاتی ترتیب دهیم، کاذب خواهد شد، زیرا زید و انسان، نه اتحاد مفهومی دارند، نه اتحاد ماهوی. خصوصیات فردیّه- به عنوان رکنیّت- در ماهیت زید دخالت دارند. بله، بین این دو، اتحاد وجودی مطرح است و همان‌طور که منطقیین گفته‌اند: «وجود طبیعی، عین وجود افراد خودش می‌باشد» نه این که «ماهیت طبیعی، عین ماهیت افرادش باشد». ماهیت طبیعی با ماهیت افرادش فرق دارد. حتی اگر همه افراد کلّی هم در یکجا جمع شوند، نمی‌توانیم بین آن افراد و کلّی،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۱

قضیه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی تشکیل دهیم. ارتباط بین کلّی طبیعی و افرادش، اتحاد در وجود است، خواه در وجود خارجی باشد، مانند زید و عَمرو و بکر و ... یا در وجود ذهنی باشد، مثل تصوّرات متکثره‌ای که نسبت به طبیعت انسان تحقّق پیدا می‌کند.

و الّا همان انسان متصوَّر، اگر عنوان متصوَّر بودن به آن ضمیمه شود، معنای انسان نخواهد بود ولی با انسان اتحاد وجودی دارد، البته در عالم ذهن. در نتیجه آنچه ما از اسم جنس می‌فهمیم این است که واضع ماهیت را در نظر گرفته و لفظ را برای همین ماهیت وضع کرده و در مقام استعمال هم لفظ را در همین ماهیت استعمال کرده است و از نظر معنای انسان، هیچ فرقی بین قضیه «الحیوان الناطق إنسان» با قضیه «زید إنسان» وجود ندارد و محمول در هر دو قضیّه، ماهیّت انسان است.

کلام مرحوم محقّق اصفهانی:

از کلام مرحوم اصفهانی استفاده می‌شود که انسان در «زید إنسان»- که با کثرت و تعدّد ارتباط پیدا می‌کند- با انسان در «الحیوان الناطق إنسان»- که ارتباطی با کثرت ندارد و صرفاً ماهیت را بیان می‌کند- تفاوت دارد. ایشان می‌فرماید: معنای متصوّر نسبت به انسان، غیر از معنای موضوع له آن است و واضع، اگرچه لفظ انسان را برای خصوص ماهیت انسان وضع کرده ولی آنچه را در مقام وضع تصوّر کرده خصوص ماهیت انسان نبوده بلکه ماهیت لا بشرط قسمی را لحاظ کرده است. مرحوم اصفهانی در مقام تعلیل برای نظریه خود می‌فرماید:

«تسریة الوضع إلی المعنی بجمیع أطواره»، یعنی برای این که وضع سرایت داده شود به معنا، با تمام حالات و خصوصیاتی که برای معنا پیش می‌آید. از عبارت «تسریة الوضع إلی المعنی بجمیع أطواره» استفاده می‌شود که در «زید إنسان» حالت خاصّی برای معنای انسان و در «بکر إنسان» حالت خاص دیگری برای معنای انسان مطرح است به خلاف «الحیوان الناطق إنسان»، که حالاتِ معنا در آن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۲

دخالت ندارد، چون «الحیوان الناطق إنسان» ناظر به کثرت و تعدّد نیست و صرفاً ماهیت را مطرح می‌کند.[۳۹۲] بررسی کلام مرحوم اصفهانی: کلام مرحوم اصفهانی دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: این کلام مرحوم اصفهانی، از عجایب کلمات است، زیرا معنا دارای اطوار و حالات نیست. معنا ربطی به مرحله وجود ندارد. اتحاد وجودی زید و عَمرو و بکر با انسان، ربطی به معنا ندارد. ممکن است صدها کلّی طبیعی داشته باشیم که اصلًا یک مصداق هم در خارج نداشته باشند. عالَم معنا و عالم ماهیت و عالم وضع در رابطه با ماهیت، حالات ندارد. وجود یا عدم وجود مصداق برای یک ماهیت، هیچ ربطی به ماهیت ندارد و در ماهیت هیچ اختلاف و تغایری ایجاد نمی‌کند و مسأله حالات، که مرحوم اصفهانی مطرح می‌کنند، مربوط به وجود است و وجود، خارج از ماهیت و عارض برآن است. حتی اگر اصالت مربوط به وجود خارجی باشد، بدان معنا نیست که وجود داخل در دایره ماهیّت است. ماهیت چه امر اصیلی باشد یا امر اعتباری، خارج از دایره وجود است. به‌همین‌جهت گفته می‌شود: «الماهیة إمّا موجودة و إمّا معدومة». در تمام ممکنات نسبت وجود و عدم به ماهیت، مساوی است. انسان در دو قضیه «زید إنسان» و «الحیوان الناطق إنسان» دارای یک معنا می‌باشند و هیچ‌گونه تکثری در انسان محمول وجود ندارد. ولی قضیه حملیّه بر دو قسم است: بعضی اتحاد در ماهیت را افاده می‌کند و بعضی اتحاد در وجود را. و در منطق هم می‌گویند: «وجود طبیعی، عین وجود افراد است» و نمی‌گویند: «ماهیت طبیعی، عین ماهیت افراد است». در ماهیت طبیعی هیچ تکثری وجود ندارد. در حالی که- در آن طبیعی‌هایی که دارای وجودات خارجیّه‌اند- وجود طبیعی، کاملًا متکثر و متعدد است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۳

اشکال دوّم: برفرض که واضع در مقام وضع، ماهیت لا بشرط قسمی را تصور کرده باشد، ولی شما معتقدید که واضع، این ماهیت متصوَّر را به عنوان موضوع له قرار نداده بلکه موضوع له را نفس ماهیّت قرار داده است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا استعمال تابع وضع است یا تابع موضوع له؟ پاسخ این است که استعمال تابع موضوع له است و ما جایی نداریم که استعمال تابع وضع باشد. در این صورت نباید بین انسان در قضیه «زید إنسان» و انسان در قضیه «الحیوان الناطق إنسان» فرقی وجود داشته باشد، زیرا استعمال تابع موضوع له است و خود شما قبول دارید که موضوع له عبارت از نفس ماهیت است.

تقسیمات ماهیت

در فلسفه، ماهیت را بر سه قسم دانسته‌اند: لا بشرط، بشرط شیء و بشرط لا.[۳۹۳] اصولیین در توضیح این مطلب گفته‌اند: تصوّر نشود که این اقسام دارای یک واقعیت و حقیقت می‌باشند، بلکه این بستگی به لحاظ و تصوّر ماهیت دارد. انسان وقتی ماهیتی را ملاحظه می‌کند، گاهی خود ماهیّت را ملاحظه می‌کند و گاهی ماهیّت را با تقیّد به وجود چیز دیگری ملاحظه می‌کند و گاهی ماهیت را با تقیّد به عدم چیز دیگر ملاحظه می‌کند. از مورد اوّل به ماهیت لا بشرط و از مورد دوّم به ماهیت بشرط شیء و از مورد سوّم به ماهیت بشرط لا تعبیر می‌شود. سپس در مقام اشکال بر این تقسیم گفته‌اند: قاعده کلّی این است که وقتی چیزی به عنوان مقسم واقع شده و اقسامی برای آن مطرح می‌گردد، همان‌طور که بین هر قسمی با اقسام دیگر، باید مغایرت وجود داشته باشد، بین اقسام و مقسم نیز باید

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۴

مغایرتی وجود داشته باشد. بنابراین، تقسیم حیوان به ناطق و غیر ناطق درست است ولی تقسیم آن به حیوان و ناطق صحیح نیست. اصولیین می‌گویند: تقسیم ماهیت به سه قسم مذکور نمی‌تواند تقسیم صحیحی باشد، زیرا در این تقسیم، ماهیت به عنوان مقسم و «لا بشرط» به عنوان یکی از اقسام برای ماهیت قرار داده شده است در حالی که بین ماهیت و لا بشرط مغایرتی وجود ندارد. سپس در مقام جواب گفته‌اند: اوّلًا: مقسم در اینجا خود ماهیّت نیست، بلکه لحاظ هم در مقسم دخالت دارد.

پس مقسم عبارت از لحاظ الماهیهٔ یا الماهیهٔ الملحوظهٔ است. ثانیاً: ما از قسم اوّل که عبارت از ماهیت لا بشرط است، به «لا بشرط قسمی» و از مقسم به عنوان «لا بشرط مقسمی» تعبیر می‌کنیم. «لا بشرط قسمی» به این معناست که عنوان لابشرطیّت در ضمن ماهیت ملاحظه شده باشد. و «لا بشرط مقسمی» به این معناست که چیزی جز ماهیت لحاظ نشده است.

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله:

ایشان می‌فرمایند: با توجه به این که اساس تقسیم مذکور، از فلسفه گرفته شده است، باید مسئله را در همان جا بررسی کرد. و چون فلسفه به دنبال حقایق و واقعیات است، این تقسیم در فلسفه به عنوان تقسیم واقعی مطرح است و اختیار آن به دست انسان نیست که ماهیت را به هر گونه‌ای بخواهد لحاظ کند. عالم لحاظ، که همین عالم تصوّر است، دایره وسیعی دارد و شامل ممتنعات نیز می‌شود. وقتی ما قضیه «اجتماع النقیضین ممتنع» را ترتیب می‌دهیم، باید موضوع را تصوّر کرده و به آن وجود ذهنی بدهیم ولی «ممتنع» که

برآن حمل می‌شود، مربوط به وجود خارجی است. یعنی همین اجتماع النقیضین متصوّر در ذهن، وجود خارجی‌اش ممتنع است. اکنون ببینیم آیا فلاسفه که به دنبال واقعیات هستند، ماهیت ملحوظه را مقسم قرار داده‌اند و در هریک از اقسام سه‌گانه، لحاظی اضافه بر اصل مقسم وجود دارد؟ و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۵

به عبارت دیگر: آیا از نظر فلاسفه، مقسم و اقسام، در محدوده لحاظ و تصوّر مطرحند؟

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگرچه ظاهر کلمات بعضی از فلاسفه، همان چیزی است که در اصول مطرح است، یعنی در مقسم و اقسام، پای لحاظ را به میان آورده‌اند، ولی واقعیت این است که آنچه در فلسفه به عنوان مقسم قرار گرفته، عبارت از نفس ماهیت است بدون این که قید «ملحوظه» یا اضافه لحاظ به ماهیت، مطرح باشد. ولی نه این که یک ماهیّت این حالات مختلف را دارا باشد، بلکه مقسم، جنس ماهیت است که دارای حالات مختلف است. یک مصداق از این جنس، ماهیت انسان و مصداق دیگر آن، ماهیت زوجیت و مصداق دیگر آن، ماهیت جسم است. ما وقتی این ماهیت را با اموری که خارج از جزئیت این ماهیّتند، مقایسه کنیم، می‌بینیم بین این‌ها اختلاف واقعی وجود دارد. مثلًا فلاسفه در مقایسه نفس ماهیت اربعه با نفس زوجیّت، می گویند: «زوجیّت، لازمه ماهیّت اربعه است». معنای لازم ماهیّت این است که اگر ماهیّت بتواند در غیر عالم وجود ذهنی و وجود خارجی هم تقرّری داشته باشد، زوجیّت به همراه آن است. حال وقتی نفس ماهیت اربعه را با نفس زوجیّت مقایسه می کنیم- نه لحاظ ماهیت اربعه با لحاظ زوجیّت- و می‌بینیم زوجیّت، لازم لاینفکّ ماهیت اربعه است، باید بگوییم: «ماهیت اربعه در مقایسه با زوجیّت، مشروط به شرط شیء است». این «مشروط به شرط شیء» ربطی به لحاظ و تصوّر ما ندارد. این یک واقعیت است که «زوجیّت، لازم لاینفکّ اربعه است و هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شود».

همان‌طور که اگر اربعه را با فردیّت مقایسه کنیم باید بگوییم: «ماهیت اربعه در مقایسه با فردیّت، بشرط لاست» یعنی امکان ندارد که این دو با هم اجتماع پیدا کنند. پس تعبیر «بشرط لا» به این معنا نیست که ما اربعه را لحاظ کرده‌ایم، فردیّت را هم لحاظ کرده‌ایم و لحاظ اربعه را مقسم و لحاظ فردیّت را قسم قرار داده‌ایم. زوجیّت و فردیّت هیچ ارتباطی با لحاظ و عدم لحاظ ماهیت اربعه ندارد. بعضی دیگر از ماهیات را وقتی با امور خارج از دایره ماهیت مقایسه می کنیم می‌بینیم ماهیت نه مقیّد به وجود این امر خارج است و نه مقیّد به عدم آن. مثلًا وقتی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۶

ماهیت انسان را با کتابت- که امری خارج از ذات و ذاتیات انسان است- مقایسه کنیم، می‌بینیم واقعیّت این است که انسان نه مقیّد به وجود کتابت است و نه مقیّد به عدم آن. در اینجا گفته می‌شود: «ماهیت انسان در مقایسه با کتابت، لا بشرط است». و این لا بشرط بودن، ربطی به لحاظ و تصوّر ندارد. همه ماهیات ممکنه در مقایسه با وجود، دارای عنوان «لا- بشرط» می‌باشند. ماهیات ممکنه، نه مقیّد به وجودند و نه مقیّد به عدم وجود. به‌همین‌جهت می گویند: «نسبت وجود و عدم به ماهیات ممکنه، به طور مساوی است و هیچ‌کدام بر دیگری رجحان ندارد».[۳۹۴] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله: کلام ایشان اگرچه در جوّ فلسفه کلام دقیق و متینی است ولی ما در اصول گرفتار مسائل اعتباری هستیم. بحث ما در رابطه با موضوع له اسم جنس است. می‌خواهیم ببینیم آیا واضع، کلمه «رجل» را برای چه چیزی وضع کرده است. برای پی بردن به موضوع له اسم جنس، سر و کار ما با مسأله وضع است، و وضع، یک واقعیت نیست بلکه امری اعتباری است. انتخاب نام برای فرزند توسط پدر، به این معنا نیست که بین این نام و این فرزند ارتباط واقعی و ذاتی وجود دارد. هرچند در بحث وضع، بعضی خواستند دلالت الفاظ بر معانی را ذاتی بدانند ولی محقّقین عقیده داشتند دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست بلکه مربوط به وضع است و وضع هم امری اعتباری و قراردادی است. واضع آمده برای ماهیت انسان- یعنی حیوان ناطق- لفظ انسان را و برای ماهیت رقبه- که یک انسان مقیّد به رقیّت است- لفظ رقبه را وضع کرده

است. در اینجا لفظ انسان، هیچ ارتباطی با ماهیت حیوان ناطق ندارد. همان‌طور که لفظ رقبه، هیچ ارتباطی با ماهیت چنین انسانی ندارد. در اینجا- بر اساس کلام امام خمینی رحمه الله- حیوان ناطق، ماهیت «لا بشرط» و رقبه، ماهیت «بشرط شیء» است. رقبه، عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۷

«حیوان ناطق» ی است که مقیّد به قید رقّیت باشد. امّا بحث ما در ارتباط با مقایسه بین دو معنا نیست بلکه بحث ما مربوط به وضع است. و وضع هم امری اعتباری است.

واضع وقتی می‌خواهد لفظ انسان را برای معنایی وضع کند، باید هم لفظ را لحاظ کند[۳۹۵] و هم معنا را. این غیر از مسأله ماهیت اربعه نسبت به زوجیّت است که ارتباطی به لحاظ نداشت. اینجا چون پای وضع در میان است، ما نمی‌توانیم به طور کلّی مسأله لحاظ را کنار گذاشته و تقسیم مطرح شده در فلسفه را پیاده کنیم. لذا می‌گوییم: واضع، وقتی خواست لفظ انسان را وضع کند، ماهیت مطلقه غیر مقیّده به رقّیت را ملاحظه کرد- بدون این که لحاظ، در موضوع له نقش داشته باشد ولی در اصل وضع، نمی‌توان لحاظ را نادیده گرفت- و لفظ انسان را برای آن وضع کرد. امّا وقتی خواست کلمه رقبه را وضع کند، ماهیت انسان مقیّده به قید رقّیت و عبدیّت را ملاحظه کرد و لفظ رقبه را برای آن وضع کرد. پس می‌توانیم بگوییم: «در انسان، ماهیت مطلقه لا بشرط و در رقبه، ماهیت به شرط شیء- یعنی ماهیت مقیّده به قید رقّیت- لحاظ شده است». و در اینجا نمی‌توانیم کلمه لحاظ را کنار بگذاریم. لذا برای تکمیل کلام حضرت امام خمینی رحمه الله باید مطلب فوق را به آن ضمیمه کرد. در نتیجه موضوع له در اسماء اجناس، نفس ماهیات آنهاست، یعنی واضع هنگام وضع هریک از اسماء اجناس، نفس ماهیت خود آنها را ملاحظه کرده و لفظ را برای آن وضع کرده است.

۲- علم جنس

اشاره

ادباء فرق بین علم جنس و اسم جنس را از دو جهت می‌دانند: جهت اوّل: اسم جنس در جایی که خالی از «ال» باشد، عنوان معرفه پیدا نمی‌کند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۸

ولی علم جنس عنوان معرفه را دارد و احکام معرفه برآن مترتب می‌شود. جهت دوّم: اسم جنس برای «نفس ماهیت»، ولی علم جنس برای «ماهیت مقیّد به قید تعیّن» وضع شده است. به عبارت دیگر: علم جنس برای ماهیت متعیّنه وضع شده است. و همین قید «تعیّن» سبب شده که علم جنس به عنوان معرفه به حساب آید. ولی آیا مقصود از «تعیّن» چیست؟

کلام مرحوم آخوند:

اشاره

ایشان می‌فرمایـد: مراد از تعیّن، همان تعیّن ذهنی و تصور و لحاظ ذهنی است ولی عنوان ملحوظیت در ذهن، به عنوان قیـد در معنای علم جنس است. بنـابراین واضع وقتی می‌خواسـته لفـظ اسـد را وضع کنـد، ماهیّت حیوان مفترس را لحاظ کرده و لفظ اسـد را برای ملحوظ بـا قطع نظر از ملحوظ بودن آن، وضع کرده است. امّـا وقتی می‌خواسـته لفـظ «اسامه» را وضع کنـد، ماهیت حیوان مفترس را لحاظ کرده و لفظ اسامه را برای ملحوظ با قیـد ملحوظ بودن آن، وضع کرده است. لـذا اسامه به معنای حیوان مفترس نیست بلکه به معنای حیوان مفترس متعیّن به وجود ذهنی است. همان‌طور که وجود خارجی، تعیّن‌آور است، وجود ذهنی هم تعیّن‌آور است.

اشکال مرحوم آخوند بر ادباء:

مرحوم آخونـد با توجه به معنای فوق، دو اشـکال بر ادباء وارد کرده است: اشـکال اوّل: اگر در معنای اسامه، تقیّد به یک قید ذهنی نقش داشـته باشـد، لازم می‌آیـد که اگر ما یک اسـد خارجی را ملاحظه کنیم، چنانچه بخواهیم قضـیه حملیه «هـذا أسـد» را ترتیب دهیم، نیازی به دخل و تصـرف در معنای اسد نداشـته باشیم، چون اسد اسم جنس است و اسم جنس برای ماهیت وضع شده است و ملاک قضیه حملیه به حمل شایع، اتحاد در وجود است. «هذا أسد» یعنی «هذا متحد مع ماهیهٔ الأسد». امّا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۹

اگر اسـد خارجی را با کلمه هـذا به عنوان مشارالیه قرار داده و بخواهیم محمول آن را علم جنس قرار دهیم و بگوییم: «هـذه اسامهٔ»، چنانچه بخواهیم تمام خصوصـیات معنای علم جنس را رعایت کنیم، قضـیه حملیّه «هـذه اسامـهٔ» کاذب خواهـد شد، زیرا اسامه برای ماهیت مقیّـد به وجود ذهنی وضع شده است و چیزی که مقیّد به وجود ذهنی است، نمی‌تواند با یک موجود خارجی اتحاد وجودی داشـته باشـد. وجود خارجی و وجود ذهنی قسـیم یکدیگرنـد، لذا گفته می‌شود: «الوجود إمّا خارجی و إمّا ذهنی» و امکان ندارد این دو بـا هم متحـد شونـد. وجود خـارجی، با ماهیت اتحاد دارد. وجود ذهنی هم با ماهیت اتحاد دارد ولی بین خود آنها کمال مغایرت وجـود دارد. در این صـورت قضـیه حملیه «هـذه اسامـهٔ» را نه به صـورت حمـل اوّلی می‌توان ترتیب داد و نه به صورت حمـل شـایع صناعی. و اگر بخواهیم چنین قضـیه‌ای تشـکیل دهیم ناچاریم خصوصـیت «تقیّـد به قیـد ذهنیّت» را از معنای علم جنس حذف کنیم. ممکن است کسـی بگویـد: پس در قضـیه «زید قائم» و سایر قضایا که موضوع و محمول در آنها تصور می‌شود، چه می‌گویید؟ مگر در اینجا ما نبایـد زیـد را تصور کنیم و وجود ذهنی به آن بـدهیم؟ در این صورت، زیـد موجود در خارج، چگونه می‌شود در قضـیه «زیـد قـائم» وجود ذهنی پیـدا کنـد؟ در پاسخ می‌گوییم: ما یک معلوم بالـذات داریم و یک معلوم بالعرض، اینجا که زیـد را تصور می‌کنید، آنچه در ذهن شـما حاصل و متحقّق است، صورتی از زید است نه وجود خارجی آن. لذا معلوم بالذات، عبارت از صورت حاصل در نفس است. امّا زیـد خارجی، معلوم بالعرض است. اشـکال دوّم: واضع- مخصوصاً اگر حکیم، عاقل و متوجه باشد- وقتی لفظی را برای معنایی وضع می‌کند، وضع را به عنوان مقدّمه برای استعمال انجام می‌دهد. در این صورت اگر واضع بخواهد اسامه را برای ماهیت مقیّـد به یک امر ذهنی وضع کنـد، این وضع- از نظر مقام اسـتعمال- فایـده‌ای ندارد و اثری برآن مترتب نمی‌شود. مگر این که کسی معنای اسامه را از ما سؤال کند و ما- به صورت قضیه حملیه به حمل اوّلی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۰

ذاتی- بگوییم: «الاسامهٔ هی الحیوان المفترس المتعیّن بـالتعیّن الـذهنی». امّـا نوع قضایـا و اسـتعمالات، در رابطه بـا قضایای حملیه به حمـل شـایع صـناعی است. و اصولًا بکـار بردن کلمه «شایع» در مورد «حمل شایع» برای همین جهت است که اکثر قضایا به صورت حمل شایع می‌باشـند. بنابراین ما ناچاریم برای تشـکیل قضـیه حملیه به حمل شایع، خصوصـیت «تقیّد به قید ذهنیّت» را از علم جنس حذف کنیم. پس چنین وضـعی لغو خواهد بود و به ندرت اتفاق می‌افتد که دارای اثر باشد و انسان قضـیه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی

تشکیل دهد. بر این اساس مرحوم آخوند می‌فرماید: به نظر ما هم اسم جنس و هم علم جنس برای نفس ماهیت وضع شده‌اند، بدون این که قیدی در معنای علم جنس وجود داشته باشد. در اینجا گویا از مرحوم آخوند سؤال می‌شود: پس چرا علم جنس را معرفه به حساب می‌آورند ولی اسم جنس را معرفه به حساب نمی‌آورند؟ ایشان در پاسخ می‌فرماید: معرفه بودن علم جنس، معرفه بودن حقیقی نیست که واقعاً تعیّن و تشخّص داشته باشد، بلکه این شبیه مؤنث لفظی است. همان‌طور که در مؤنث لفظی، خصوصیات مؤنث حقیقی اعتبار ندارد، علم جنس نیز از نظر لفظی معرفه به حساب می‌آید ولی خصوصیات معرفه حقیقی در آن وجود ندارد.[۳۹۶]

کلام مرحوم حائری:

مرحوم حائری در مقام دفاع از علمای ادبیّت بر آمده و خواسته‌اند بین دو مطلب ذیل جمع کنند: ۱- قضیه حملیه «هذه اسامۀ»- مثل قضیه حملیه «هذا أسد»- قضیّه‌ای واقعی است و هیچ‌گونه تغییر و تجریدی در معنای اسامه داده نشده است. و با توجه به این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۱

که در «هذا أسد»، مشارالیه هذا، یکی از مصادیق خارجی اسد است، و این قضیّه، قضیّه حملیه به حمل شایع است. در «هذه اسامۀ» نیز به‌همین‌صورت است. ۲- معنای علم جنس، همان ماهیت متعیّنه است و تعیّن، عبارت از ملحوظیّت در ذهن است. مرحوم حائری می‌فرماید: لحاظی که در معنای علم جنس دخالت دارد، به دو صورت ممکن است باشد: الف: لحاظ به معنای اسمی و استقلالی. یعنی در معنای اسامه، علاوه بر حیوان مفترس، یک ملحوظیّت به نحو استقلال هم نقش دارد. در این صورت اشکالات مرحوم آخوند وارد است و نمی‌توانیم با حفظ تمام معنای علم جنس، قضیّه «هذه اسامۀ» را تشکیل دهیم، مگر این که ملحوظیّت از آن جدا شود. ب: لحاظ به معنای مرآتی و غیر استقلالی. مثال: اگر کسی به شما بگوید: «یک کلّی را در ذهن خود بیاورید» و شما کلّی انسان را در ذهن خود آوردید، واقعیت مسئله این است که انسان موجود در ذهن، مانند انسان موجود در خارج است و همان‌طور که انسان موجود در خارج نمی‌تواند کلّی باشد، انسان موجود در ذهن نیز نمی‌تواند کلّی باشد، زیرا وجود، مساوق با تشخّص و جزئیت است و از این جهت، فرقی بین وجود ذهنی و وجود خارجی نیست. سؤال: پس آیا نمی‌توان کلّی را تصور کرد؟ مرحوم حائری در پاسخ این سؤال می‌فرماید: در اینجا تصوّر و لحاظ، عنوان مرآتی دارد و هیچ‌گونه استقلالی ندارد. و همان‌طور که انسان وقتی در آینه نگاه می‌کند، چهره خودش را می‌بیند و آینه را نمی‌بیند، در اینجا هم تصوّر و لحاظ برای نشان دادن کلّی است و استقلال ندارند. بله، در بعضی از موارد، آینه به نظر استقلالی ملاحظه می‌شود، مثل این که انسان بخواهد آن را خریداری کند. امّا در جایی که برای دیدن خودش به آینه نگاه می‌کند،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۲

چیزی به جز خودش نمی‌بیند و گویا آینه مغفول عنه واقع شده است. ایشان سپس می‌فرماید: ما در باب علم جنس همین مطلب را مطرح کرده می‌گوییم: درست است که اسامه برای ماهیت متعیّنه وضع شده و معنای تعیّن هم عبارت از ملحوظیّت در ذهن است ولی ما برای این ملحوظیّت، استقلالی قائل نیستیم.

این ملحوظیّت، همانند مرآتی است که گویا مغفول عنه واقع شده است. در این صورت جمع بین این دو مطلب امکان دارد که از طرفی قضیه «هذه اسامۀ» قضیه حملیه به حمل شایع بوده و از طرفی عنوان تعیّن- به عنوان مرآتی- هم دخالت داشته باشد.

بله، اگر عنوان تعیّن بخواهد- مانند اصل ماهیت حیوان مفترس- در معنای اسامه دخالت و رکنیت داشته باشد، دیگر نمی‌توانیم

قضیه «هذه اسامهٔ» را ترتیب دهیم، زیرا نمی‌شود موضوع قضیه ما موجود خارجی و محمول آن موجود ذهنی باشد، چون موجود خارجی با موجود ذهنی تباین دارند و نمی‌توان بین آنها قضیه حملیّه تشکیل داد. همان‌طور که نمی‌شود بین موجودات خارجی قضیه حملیه ترتیب داد. زید و بکر، اگرچه هر دو موجود خارجی هستند و در طبیعت و ماهیّت انسان مشترکند ولی نمی‌توان قضیه‌ای به عنوان «زید بکر» تشکیل داد. وقتی بین دو موجود خارجی نتوانیم قضیه حملیّه تشکیل دهیم، بین موجود خارجی و موجود ذهنی به طریق اولی نمی‌توانیم قضیه حملیّه تشکیل دهیم.[۳۹۷] بررسی کلام مرحوم حائری: به نظر ما کلام مرحوم حائری دارای اشکال است، زیرا: اوّلًا: بحث ما در ارتباط با معنای علم جنس از جهت وضع است. و در وضع، باید لفظ و معنا تصور شوند. واضع، وقتی خواست کلمه اسد را وضع کند، حیوان مفترس را لحاظ کرد لفظ اسد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۳

را هم لحاظ کرد و اسد را برای حیوان مفترس وضع کرد. هر دو لحاظ در اینجا جنبه آلیت دارند. لحاظ نه در لفظ موضوع دخالت دارد، نه در معنای موضوع له. اگرچه در اینجا لفظ و معنا هر دو- به عنوان مقدّمه وضع- لحاظ شده‌اند و چاره‌ای غیر از آن نیست ولی نتیجه این لحاظها و وضع این شد که خود لفظ اسد- بدون هیچ قید و شرطی- برای ماهیت حیوان مفترس- بدون هیچ قید و شرطی- وضع شد. امّا وقتی خواست لفظ اسامه را وضع کند، در رابطه با لفظ، لفظ اسامه را لحاظ کرد و لحاظ آن‌هم جنبه آلیت داشت ولی آیا در جانب معنا چه چیزی را لحاظ کرده است؟

در اینجا یک لحاظ آلی به حیوان مفترس تعلّق می‌گیرد و نتیجه این می‌شود که نفس حیوان مفترس در این معنا نقش دارد. امّا وقتی عنوان زاید بر حیوان مفترس- یعنی ملحوظیّت- می‌خواهد لحاظ شود، دیگر در حیوان مفترس ملحوظ، نمی‌تواند لحاظ آن جنبه آلی داشته باشد. لحاظ ملحوظیّت، به عنوان مقدّمه برای وضع، جنبه آلیّت دارد ولی ملحوظیّت، به عنوان این که در کنار حیوان مفترس در معنا نقش دارد، جنبه استقلالی دارد. به عبارت دیگر: لحاظ متعلّق به ملحوظیّت- مانند لحاظ متعلّق به خود حیوان مفترس- به عنوان مقدّمه‌ای برای وضع است و جنبه آلیت دارد، امّا ملحوظ آنها نمی‌تواند آلیت داشته باشد. ما وقتی اسامه را لحاظ می‌کنیم، اسامه به عنوان یک لفظ ملحوظ، استقلال دارد ولی لحاظ ما آلیت دارد. وقتی حیوان مفترس را به عنوان ذات معنا لحاظ کنیم، لحاظ ما آلیت دارد ولی خود حیوان مفترس، به طور استقلالی ملحوظ واقع شده است. حال اگر خود ملحوظیّت، در کنار حیوان مفترس در معنا نقش داشته باشد، جز استقلال چیزی تصور نمی‌شود. یعنی لحاظ آلی نمی‌تواند به لحاظ آلی تعلّق بگیرد بلکه به ملحوظ استقلالی تعلّق می‌گیرد. بنابراین مثالی که ایشان مطرح کردند، مثال درستی نیست، زیرا در جایی که ما کلّی انسان را در ذهن می‌آوریم، دو لحاظ در کار نیست، بلکه یک لحاظ است و آن‌هم لحاظ آلی است، مانند همین لحاظی که مقدّمه برای وضع است. ما وقتی انسان را در ذهن می‌آوریم، کلّی در ذهن ما آمده و عنوان لحاظ جنبه آلیت دارد و مورد توجه ما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۴

نیست. به‌همین‌جهت در مقابل کسی که به ما می‌گوید: «یک کلّی در ذهن خود بیاور»، می‌گوییم: «کلّی انسان را در ذهن خود آوردم».

کلام حضرت امام خمینی رحمه اللّه:

ایشان در اینجا بیانی دارند که برای روشن شدن آن لازم است دو مقدّمه مطرح کنیم: مقدّمه اوّل: آیا معرفه بودن و نکره بودن، یک امر واقعی است یا زمام امر آنها در اختیار خود انسان است، یعنی اگر انسان چیزی را لحاظ کند، معرفه می‌شود و اگر لحاظ نکند،

نکره است؟ ظاهر این است که معرفه بودن و نکره بودن یک واقعیت است و در اختیار انسان نیست. در اعلام شخصیّه- که مصداق بارز برای معرفه‌اند- تطبیق عنوان معرفه به این اعتبار است که زید برای یک موجود متشخّص واقعی وضع شده و همان تعیّن و تشخّص واقعی‌اش اقتضاء می‌کند که ما با لفظ زید معامله معرفه کنیم. به گونه‌ای که اگر کسی زید را هم نشناسد و نداند که زید اسم چه کسی است، ولی با شنیدن لفظ زید، این معنا به ذهنش می‌آید که مدلول زید، یک موجود متعیّن متخصّص به خصوصیات است، هرچند او را نمی‌شناسد. بنابراین عدم شناخت، مانع از متعیّن بودن معنای زید نیست. ولی نکره این گونه نیست. وقتی متکلّم بگوید: «جاءنی رجل»، مستمع اصلًا در این فکر فرونمی‌رود که آیا این متشخّص واقعی چه کسی است؟ رجل، هیچ‌گونه حکایتی از تشخّص نمی‌کند. لذا معرفه بودن و نکره بودن، یک واقعیّت است و زمام اختیارش به دست انسان نیست، بلکه شاید امکان تغییر و تحویل هم در آن نباشد.

چیزی را که معرفه است، نمی‌توان- با حفظ معرفه بودن- نکره به حساب آورد. اگر زید به منزل شما آمد و شما نمی‌خواهید کسی متوجه شود، در مقام حکایت هیچ‌گاه «جاءنی زید» نمی‌گویید بلکه از آن به «جاءنی رجل» تعبیر می‌کنید. و نیز چیزی را که نکره است، نمی‌توان- با حفظ نکره بودن- معرفه به حساب آورد. این‌ها متقابلان و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۵

متضادان هستند. مقدّمه دوّم: آیا ماهیات- که موضوع له برای اسم جنس می‌باشند- معرفه‌اند یا نکره؟ واقعیّت این است که ماهیت، به تنهایی، نه معرفه است و نه نکره، زیرا اگر ماهیت معرفه بود، نیازی نبود که با انضمام «ال» تعریف جنس، آن را معرفه کنیم، در حالی که شما می‌گویید: «رجل و انسان، وقتی مدخول «ال» تعریف جنس قرار گرفتند، معرفه می‌شوند». و اگر ماهیت نکره بود، باید خود رجل- بدون این که تنوین نکره برآن ملحق شود- دلالت بر نکره بودن داشته باشد. در حالی که شما می‌گویید: «در اینجا سه عنوان وجود دارد: رجلْ، الرجل و رجلٌ. الرجل، معرفه و رجلٌ نکره است». ولی رجلْ- که بر نفس ماهیّت دلالت می‌کند و اسم جنس نامیده می‌شود- آیا ملحق به کدام یک از آن دو است؟ واقعیت این است که به هیچ‌کدام ملحق نیست. و این کاشف از این است که ماهیت- در همان عالم ماهیتی، که موضوع له برای اسم جنس قرار گرفته است- نه متّصف به معرفه بودن است و نه متّصف به نکره بودن. بله، قابلیّت اتصاف به معرفه بودن یا نکره بودن را دارد. اگر «ال» تعریف برآن داخل شد، معرفه می‌شود و اگر تنوین نکره به آن ملحق شد، عنوان نکره پیدا می‌کند. دخول «ال» تعریف و الحاق تنوین نکره، معنای اسم جنسی رجل را تغییر نمی‌دهد. بلکه اصل معنا در هر دو ملحوظ است ولی در «الرجل» اضافه‌ای وجود دارد که سبب اتصاف ماهیت به معرفه بودن می‌شود و در «رجلٌ» اضافه‌ای وجود دارد که سبب اتصاف ماهیت به نکره بودن می‌شود. اکنون این سؤال مطرح است که وقتی «ال» تعریف جنس بر ماهیتی مثل رجل داخل شده و مجموعاً به صورت ماهیّت معرفه در می‌آید، آیا معنای «الرّجل» چیست؟

آیا به چه اعتباری «الرّجل» را معرفه می‌دانید؟ آیا می‌توان گفت: «تعریف در الرّجل، تعریف لفظی است، مثل تأنیث لفظی در مؤنث لفظی»؟ این بر خلاف کلام علمای ادبیّت است. علمای ادبیّت می‌گویند:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۶

«تعریف در الرّجل، یک تعریف حقیقی است نه تعریف لفظی». ولی آیا آن تعریف حقیقی کدام است؟ آیا با توجه به مقدّمه اوّل- که معرفه بودن و نکره بودن را دو واقعیت دانست و زمام اختیارشان به دست انسان نیست- چگونه ما «الرجل» را به صورت ماهیتی که معرفه بودن واقعی داشته باشد، معنا کنیم؟ امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: نیاز ما به ماهیت انسان- از جهت موارد استعمال- به دو صورت است: گاهی می‌خواهیم بفهمیم آیا ماهیت انسان چیست؟ گویا در عالم موجودی به جز انسان وجود ندارد و ما می‌خواهیم بدانیم جنس و فصل این ماهیت عبارت از چیست؟ امّا گاهی در مقام مقایسه‌ایم و- مثلًا- می‌خواهیم ماهیت انسان را با ماهیت بقر مقایسه کنیم. در اینجا چون پای مقایسه در میان است، ماهیت دارای یک امتیاز ذاتی است که آن امتیاز ذاتی را چه

ملاحظه کنیم یا ملاحظه نکنیم در ماهیت وجود دارد.

ماهیت انسان دارای یک امتیاز ذاتی و ماهیت بقر هم دارای یک امتیاز ذاتی است. این امتیاز، به معنای وجود یا لحاظ ذهنی نیست بلکه به معنای تشخّص است. یعنی در حیوان ناطق خصوصیتی وجود دارد که در حیوان ناهق نیست و در حیوان ناهق خصوصیتی وجود دارد که در حیوان ناطق نیست. و این خصوصیت ذاتی مربوط به ذات ماهیت و جنس و فصل آن است و کاری به لحاظ ذهنی یا وجود خارجی ندارد. بر این اساس گفته می‌شود: واضع برای جایی که هدف، خود ماهیت است و پای مقایسه در میان نیست، اسم جنس را و برای جایی که هدف، عبارت از ماهیت با توجه به امتیاز ذاتی آن است و پای مقایسه در میان است، علم جنس را وضع کرده است.[۳۹۸] و در مواردی که علم جنس وجود ندارد، با اضافه کردن «ال» تعریف جنس، همین معنا افاده می‌شود. ولی فرق بین جنسی که با «ال» تعریف جنس معرفه شده و بین علم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۷

جنس، این است که در «الرّجل» تعدّد دالّ و مدلول وجود دارد. رجل، دلالت بر نفس طبیعت و ماهیت و «ال» دلالت بر تعریف ماهیت و تمییز این ماهیت از سایر موارد می‌کند. به خلاف علم جنس، که طبیعت و تعریف و تمییز ماهیت از سایر موارد، از ناحیه یک لفظ است و تعدّد دالّ و مدلول در بین نیست. بنابراین به مرحوم آخوند می‌گوییم: وقتی «ال» تعریف جنس بر کلمه «اسد» داخل شده و به صورت «الأسد» در می‌آید، هر معنایی که شما برای «الأسد» مطرح کردید، همان معنا را ما برای «اسامه» مطرح می‌کنیم، با این تفاوت که در اسامه تعدّد دال و مدلول وجود ندارد ولی در «الأسد» وجود دارد. در نتیجه همان‌طور که ما می‌توانیم قضیه حملیه «هذا أسد» را ترتیب دهیم، می‌توانیم قضیه حملیه «هذه اسامهٔ» را نیز ترتیب دهیم، در حالی که اسد نکره و اسامه معرفه است ولی معرفه بودن آن به معنای تقیّد به لحاظ ذهنی نیست، تا قابلیت حمل بر موجود خارجی نداشته باشد. بلکه معرفه بودنش به لحاظ این است که نفس ماهیت دارای تعیّن است و در مقام مقایسه، دارای خصوصیت و مزیّت است. و موارد استعمال این‌ها نیز فرق دارد. این گونه نیست که هرجا انسان بتواند «رجل» را بکار ببرد، بتواند «الرجل» را بکار ببرد.[۳۹۹]

۳- مفرد معرّف به «ال»

مرحوم آخوند می‌فرماید: مشهور این است که مفرد معرّف به «ال» بر سه قسم است: مفرد معرّف به «ال» جنس، مفرد معرّف به «ال» استغراق و مفرد معرّف به «ال» عهد، که خودش بر سه قسم است: عهد خارجی، عهد ذکری و عهد ذهنی. سپس می‌فرماید: وضع «ال» برای این معانی مختلف، دارای دو احتمال است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۸

یکی این که به صورت اشتراک معنوی باشد و دیگری این که به صورت اشتراک لفظی باشد. درهرصورت، بین معرّف به «ال» با علم جنس فرق وجود دارد و آن این است که در «الرّجل»- اگر فرض کنیم معرّف به «ال» جنس باشد- تعدّد دالّ و مدلول وجود دارد، یعنی «ال»، معنای «رجل» را تغییر نمی‌دهد، بلکه «رجل» بر همان معنای اسم جنسی خودش- یعنی نفس ماهیت- دلالت می‌کند و آنچه به عنوان اضافه مطرح است، مربوط به «ال» است. ولی در علم جنس تعدّد دال و مدلول وجود ندارد. سپس می‌فرماید: «مشهور[۴۰۰] این است که «ال» در غیر مورد عهد ذهنی، مفید تعریف است». ایشان در رابطه با معنای معرفه شدن، شبیه همان چیزی را که در مورد علم جنس مطرح فرمود، بیان کرده می‌گوید: معنای معرفه شدن، مخصوصاً در مورد معرف به ال جنس، این است که اشاره ذهنیّه- که همان التفات و لحاظ ذهن است- سبب می‌شود که اسم جنس عنوان معرفه پیدا کند. سپس می‌فرماید: در اینجا نیز همان اشکالاتی که در باب علم جنس مطرح کردیم، وارد است. اشکال اوّل: اگر ما «زید» را موضوع و «الرجل» را- که

ماهیت مقیّد به تعیّن ذهنی است- محمول قرار دادیم و قضیه حملیّه تشکیل دادیم، این قضیه حملیه نمی‌تواند صادق باشد، زیرا زید به عنوان یک موجود خارجی با خود ماهیت اتحاد دارد نه با ماهیّت مقیّد به تعیّن ذهنی. وجود ذهنی و وجود خارجی قسیم یکدیگرند و امکان اجتماع و اتحاد بین آنها نیست. مگر این که ملتزم به تجرید شده و خصوصیت تقیّد به تعیّن ذهنی را از ماهیّت جدا کنیم و نفس ماهیت را بر «زید» حمل کنیم در این صورت ناچار می‌شویم در اکثر قریب به اتفاق قضایای حملیه متعارفه، ملتزم به تجرید شویم. اشکال دوّم: ممکن است گفته شود: «اگرچه «ال» دلالت بر تعیّن ذهنی می‌کند، ولی ما برای این که قضیه حملیه «زید الرّجل» صحیح باشد، «ال» را کالعدم فرض

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۹

می‌کنیم». در این صورت اشکال می‌شود که شما که می‌خواستید معنای «ال» را نادیده بگیرید، پس چرا «ال» را آوردید؟ در باب علم جنس چون تعدد دال و مدلول مطرح نبود، ممکن بود کسی به جای «هذا أسد» بگوید: «هذه اسامة» ولی این که بخواهیم به جای «زید رجلٌ» بگوییم: «زید الرّجل» و سپس معنای «ال» را در نظر نگیریم، خیلی بعید است. مرحوم آخوند سپس برای حلّ مسئله می‌فرماید: ظاهر این است که «ال» در تمام موارد، همانند «ال» داخل بر اعلام شخصیّه بوده و برای تزیین است. در اینجا گویا از مرحوم آخوند سؤال می‌شود: اگر «ال» برای تزیین است، پس خصوصیات مذکور از کجا استفاده می‌شود؟ ایشان در پاسخ می‌فرماید: خصوصیات مطرح شده- یعنی جنسیّت، استغراق و عهدیّت- به طور کلّی از قرائن خارجی استفاده می‌شود و حتی اگر ما مسأله تزیین را کنار گذاشته و حرف مشهور را بپذیریم، باز هم چنین اشکالی مطرح است که این خصوصیات از کجا استفاده می‌شود؟ وقتی قرار باشد از طریق قرائن استفاده شود پس وجود «ال» اثری غیر از تزیین ندارد.[۴۰۱] بررسی کلام مرحوم آخوند: به نظر می‌رسد که کلام مرحوم آخوند از چند جهت دارای اشکال است: اوّلًا: ما در باب علم جنس گفتیم: تعیّنی که در معنای علم جنس مطرح است، تعیّن ذهنی نیست. توجه به ماهیت دارای دو حالت است. گاهی انسان خود ماهیت را- با قطع نظر از ماهیّات دیگر- ملاحظه می‌کند، و گاهی در مقام مقایسه این ماهیت با ماهیات دیگر است، که در این صورت، هر ماهیتی برای خودش دارای خصوصیت و امتیازی است که آن را از ماهیت دیگر جدا می‌کند. اسم جنس در ارتباط با حالت اوّل و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۰

علم جنس در ارتباط با حالت دوّم است. ولی فرق بین علم جنس و مفرد معرّف به «ال» جنس، در دو جهت زیر است: ۱- در باب علم جنس تعدّد دالّ و مدلول مطرح نیست ولی در مورد معرّف به «ال» جنس تعدّد دالّ و مدلول مطرح است. در «الرجل»، «رجل» دلالت بر خود ماهیت و «ال» دلالت بر تمییز ماهیت می‌کند. ۲- علم جنس، فقط در رابطه با بعضی از ماهیّات وضع شده است و این گونه نیست که هرجا اسم جنس داشته باشیم، یک علم جنس هم در کنار آن باشد. رجل اسم جنس است ولی علم جنس ندارد. امّا مفرد معرّف به ال جنس، دایره وسیعی دارد و ما هر اسم جنسی را می‌توانیم با آوردن «ال» تعریف جنس، معرفه کنیم. لذا بر اساس مبنای ما اشکالاتی که مرحوم آخوند فرمودند، لازم نمی‌آید. ثانیاً: ما حتی یک محقّق ادیب سراغ نداریم که «ال» را در تمام موارد برای تزیین بداند. «ال» فقط جنبه لفظی ندارد. ما از این «ال» ها در موارد بسیاری استفاده می‌کنیم.

مثلًا در آیه شریفه (إنّ الإنسان لفی خسر)،[۴۰۲] اگر ما «ال» را برای تزیین بدانیم، خصوصیتی که در «الإنسان»- به عنوان تعریف جنس- وجود دارد، از کلام فوت می‌شود. مجرّد این که یک ماهیت مبهم- و به قول شما «لا بشرط مقسمی»- را موضوع قرار دهیم و کاری به ماهیات دیگر نداشته باشیم، مسئله را تمام نمی‌کند. آیه شریفه می‌خواهد برای جنس انسان یک خصوصیتی را قائل شود. یعنی عنوان (لفی خسر) برای سایر حیوانات وجود ندارد. اصولًا التزام به تزیین در مواردی است که ما چاره‌ای غیر از تزیین نداشته باشیم. و اگر تعبیراتی که ما را ناچار به پذیرفتن «ال» تزیین می‌کند وجود نداشت، ما به طور کلّی «ال» تزیین را انکار می‌کردیم.

ثالثاً: خود شما (مرحوم آخوند) از مشهور نقل کردید که «ال» در غیر مورد عهد ذهنی، مفید تعریف است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۱

ما از شما سؤال می‌کنیم: چرا عهد ذهنی استثناء شده است؟ اگر معنای تعریف همان اشاره ذهنی و التفات ذهنی باشد که شما قائلید، این اشاره ذهنی شاید در عهد ذهنی بیش از سایر عهدها وجود داشته باشد، پس چرا عهد ذهنی را از دایره تعریف در باب اقسام عهد خارج کردند؟ این مطلب، دلیل بر این است که مقصود از تعریف و معرفه بودن در کلام محقّقین، اشاره ذهنیّه و التفات ذهنی- که شما تصور می‌کنید- نیست و الّا وجهی برای استثناء عهد ذهنی وجود نداشت. به خلاف تعریفی که ما مطرح کردیم. در نتیجه به نظر ما در معرف به «ال» جنس نیز همان چیزی که در علم جنس مطرح کردیم جریان دارد. و در باب اقسام عهد هم تعیّن‌های روشن دارد: تعیّن خارجی، تعیّن ذکری و تعیّن حضوری.

۴- جمع محلّی به «ال»

بدون تردید، جمع محلّی به «ال» مفید عموم و استغراق است. ولی بحث در این است که آیا در جمع محلّی به «ال» چه چیزی دلالت بر عموم می‌کند؟ در اینجا سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: واضع در ارتباط با «ال» داخل بر جمع، وضع خاصّی انجام داده و آن را برای دلالت بر عموم وضع کرده است.[۴۰۳] بنابراین، در مورد جمع محلّی به «ال»، مسأله تعریف مطرح نیست و اگر هم باشد، تعریف لفظی است و ربطی به معنا ندارد. احتمال دوّم: ظاهر کلام مشهور و علمای ادبیّت این است که «ال» بر تعریف و تعیین مدخول خود- که در اینجا جمع است- دلالت می‌کند. و تعریف و تعیین جمع، بر استغراق و استیعاب همه افراد انطباق پیدا می‌کند. پس دلالت بر استیعاب با یک واسطه تحقق پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۲

مرحوم آخوند، این معنا را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: اگر می‌خواهید جمع را معرّف و معیّن کنید، چرا جانب اکثر- یعنی استغراق و استیعاب- را در نظر می‌گیرید؟

درست است که جانب استیعاب، تعیّن دارد، یعنی جامع همه مصادیق موجود در خارج است ولی راه تعیّن، منحصر به این نیست. بلکه اقلّ جمع- یعنی سه- هم تعیّن دارد، یعنی نه قابل زیاده است نه قابل نقیصه. به عبارت دیگر: در رابطه با جمع، دو تعیّن وجود دارد: یک تعیّن در رابطه با استیعاب و استغراق، که اکثر مراتب جمع است و یک تعیّن در رابطه با اقلّ مراتب جمع، که عبارت از سه است.[۴۰۴] ما در پاسخ اشکال مرحوم آخوند می‌گوییم: تعیّنی که در ناحیه استیعاب و استغراق مطرح است، تعیّن روشن و واضحی است. جمیع افراد علماء، ابهامی ندارد. امّا تعیّنی که در مورد اقلّ مراتب جمع مطرح است، تعیّن نیست، برای این که اقلّ مراتب از نظر عدد مشخص است ولی از نظر واقعیّت مشخص نیست. مثل این است که مولا ابتداءً بگوید: «أکرم ثلاثهً من العلماء». در اینجا اگرچه ثلاثه از نظر عدد روشن است ولی به لحاظ واقعیت، غیر متعیّن است، لذا خود «ثلاثه» از نظر ادبی دارای عنوان نکره است و «أکرم ثلاثهً من العلماء» مانند «أکرم رجالًا»- که نکره است ولی در محدوده جمع- می‌باشد. و ما نمی‌توانیم در باب نکره، مسأله تعیّن را مطرح کنیم. خود مرحوم آخوند در مورد «جئنی برجل» می‌گوید: «در اینجا طبیعت رجل، مقیّد به وحدت شده است». آیا می‌توان گفت: «در اینجا رجل، تعیّن پیدا کرده و معرفه شده است»؟ بدون تردید، رجل در اینجا نکره است. پس چه فرقی بین «جئنی برجلٍ» و «جئنی بثلاثهٔ رجال» وجود دارد که شما در مورد آن قائل به تعیّن و تعریف هستید؟ آیا عدد ثلاثه چنین نقشی دارد که رجال را از عنوان نکره بودن خارج می‌کند؟ طبق بیان شما که معتقدید «اقل الجمع دارای تعیّن است» باید نکره هم دارای تعیّن باشد. و در این صورت «رجل» در «جئنی برجلٍ» هم باید تعیّن داشته باشد، زیرا- از این جهت- فرقی بین رجل و ثلاثهٔ رجال وجود ندارد. در حال که کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۳

پس ما باید بگوییم: همان‌طور که در «جئنی برجلٍ»- با این که طبیعت، مقیّد به قید به وحدت است- تعیّن وجود ندارد، در «أکرم ثلاثة من العلماء» و «جئنی بثلاثة رجالٍ» نیز تعیّن وجود ندارد و الّا باید بین عدد یک و عدد سه- از جهت تعیّن و عدم تعیّن- فرق قائل شویم و کسی نمی‌تواند چنین فرقی قائل شود. واقعیت مطلب هم همین است، زیرا وقتی مولا می‌گوید: «أکرم ثلاثة من العلماء» اختیار در دست شماست و هرکسی را خواستید می‌توانید اکرام کنید. و این معنای ابهام و عدم تعیّن است. امّا اگر در «أکرم العلماء» اکثر مراتب جمع، را در نظر بگیریم، مانند «أکرم کلّ عالم» شده و هیچ ابهامی در آن وجود ندارد. احتمال سوّم: با توجه به این که در کتب اصولی عنوان را به صورت «جمع محلّی به ال» مطرح کرده‌اند و اصالت را برای جمع دانسته‌اند با این قید که مدخول «ال» قرار گرفته باشد، می‌توان گفت: واضع، همان‌طور که برای جمع- از جهت اقلّ و اکثر- وضعی دارد، برای خصوص جمع محلّی به ال هم وضع جداگانه‌ای دارد و آن این است که جمع محلّی به ال را برای دلالت بر عموم و استیعاب و استغراق وضع کرده است. و این منافات ندارد با این که «ال» برای تعریف باشد. این احتمال می‌خواهد بگوید:

«دلالت بر عموم، استناد به تعریف ندارد بلکه مستقیماً در رابطه با وضع است». این احتمال با ظاهر عنوانی که در کتاب‌های اصولی مطرح شده، موافق‌تر است. اگرچه دو احتمال قبلی نیز در جای خودشان صحیح بودند. مؤیّد احتمال سوّم این است که جمع محلّی به «ال» در مباحث عام و خاصّ و در ردیف الفاظ دالّ بر عموم مطرح شده است و این امر کاشف از این است که جمع بودن، در استیعاب دخالت دارد ولی با این قید که محلّی به «ال» باشد.[۴۰۵]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۴

۵- نکره

اشاره

نکره، عبارت از معنای اسم جنس، با ضمیمه شدن تنوینی است که دلالت بر نکره بودن داشته باشد.[۴۰۶]

[کلام مرحوم آخوند]

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: نکره، گاهی در مقام اخبار و گاهی در مقام انشاء استعمال می‌شود. در جایی که در مقام اخبار استعمال شود- مثل «جاءنی رجل»- نکره دلالت می‌کند بر یک موجود معیّن و مشخّص در خارج، که نزد متکلّم، معلوم است ولی نزد مخاطب، غیر معلوم است. امّا نکره‌ای که در مقام انشاء استعمال شود- مثل این که مولا به عبد بگوید: «جئنی برجلٍ»- دارای یک ابهام کلّی است. زیرا هم نزد مولا نامعیّن است و هم نزد عبد. و فرق این نکره با اسم جنس در این است که رجل اسم جنسی، فقط بر ماهیّت رجل دلالت می‌کند، ولی اضافه شدن تنوین نکره، همان ماهیّت را مقیّد به قید وحدت می‌کند.[۴۰۷] از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که واضع برای نکره دو وضع دارد. نکره در مقام اخبار، دارای یک وضع و نکره در مقام انشاء دارای وضع دیگر است.

اشکال بر کلام مرحوم آخوند:

این کلام مرحوم آخوند دارای اشکال است: اوّلًا: بعید است که واضع برای نکره دو وضع- یکی برای حالت اخبار و یکی برای حالت انشاء- انجام داده باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۵

ثانیاً: در «جاءنی رجلٌ» یک طبیعت و ماهیّت داریم و یک قید وحدت و یک اسناد مجیء به طبیعت. و تعیّنی که شما (مرحوم آخوند) در مورد مقام اخبار مطرح می‌کنید، ربطی به نکره ندارد، بلکه در ارتباط با اضافه اسناد مجیء خارجی به طبیعت رجل است. «جاءنی» از یک واقعیت حکایت می‌کند و واقعیت در رابطه با مجیء نمی‌تواند تعدّد داشته و تعیّن نداشته باشد. بالاخره آن «رجل» ی که سراغ این مخبر آمده، مشخّص و متعیّن است. «رجلٌ» عبارت از طبیعت مقیّد به وحدت است و از نظر معنا، فرقی بین اخبار و انشاء وجود ندارد. ولی نسبت دادن مجیء خارجی به این طبیعت مقیّد به وحدت و قرار گرفتن آن- در مقام حکایت و اخبار- به عنوان فاعل برای «جاءنی»، دلالت بر تعیّن و تشخّص آن دارد. در نتیجه مستشکل می‌گوید: نکره در مقام اخبار و انشاء یک معنا دارد و آن همان معنای اسم جنس است که عبارت از ماهیت است ولی قید وحدت نیز به آن ضمیمه می‌شود تا نکره را از اسم جنس متمیّز کند. اما این طبیعت، اگر متعلّق امر واقع شد- مثل «جئنی برجلٍ»- اطلاقش محفوظ است، ولی اگر فعلی خارجی- مثل مجیء- به آن نسبت داده شد، آن نسبت موجب تعیّن می‌شود. پس شما (مرحوم آخوند) بر چه اساسی تعیّن را به گردن نکره می‌اندازید؟ این اشکال، به نظر ما اشکال خوبی است ولی برای این که عدم تمامیت کلام مرحوم آخوند روشن‌تر شود، لازم است دو مطلب زیر را به اشکال فوق ضمیمه کنیم: مطلب اوّل: این که شما (مرحوم آخوند) می‌گویید: «جاءنی رجل، حاکی از فردی است که نزد متکلّم، معلوم و مشخص است ولی نزد مخاطب، نامعلوم است»، کلّیت ندارد. در بعضی از موارد، خود مخبر می‌داند که مثلًا یک ماه قبل، کسی به سراغ او آمده ولی هرچه فکر می‌کند به یادش نمی‌آید که او چه کسی بوده است. پس این گونه نیست که هر چیزی در مقام اخبار واقع شد، از نظر مخبر، مشخّص و معیّن باشد. مطلب دوّم: قضایایی که وقوع پیدا می‌کنند، اگرچه به حسب واقع، متشخّص و متعیّن هستند و زمان و مکان و سایر خصوصیات آنها متعیّن است، ولی کسانی که در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۶

مقام اخبار از یک امر متحقّق در خارج برمی‌آیند، اخبار آنان به یک کیفیت نیست. مثلًا ما اگر مهمان خاصّی داشته باشیم، وقتی می‌خواهیم به دیگران خبر دهیم، اخبارمان- به لحاظ افراد مخاطب- فرق می‌کند. مخاطبی که از دوستان نزدیک ماست و می‌خواهیم در جریان همه جزئیات قرار گیرد، همه واقعیّت را برایش نقل می‌کنیم. اما نسبت به مخاطبی که نخواهیم در جریان همه جزئیّات قرار گیرد، فقط به خودمان اجازه می‌دهیم که بگوییم: «ما دیشب مهمان داشتیم» هر دوی این‌ها خبر و مقام اخبار از واقعیّت است ولی اخبار به حسب مقامات و به حسب مخاطب‌ها فرق می‌کند. ما نحن فیه، نظیر مطلبی است که در باب حروف مطرح کردیم. در آنجا گفتیم:

کسی که در مقام اخبار می‌گوید: «سرت من البصرة إلی الکوفة»، تردیدی نیست که سیر خارجی او حتماً از یک طریق بوده و نمی‌تواند تعدّد داشته باشد ولی از نظر لفظی- با توجه به تعدّد راه‌های بین کوفه و بصره- این جمله یک معنای کلّی پیدا می‌کند، به گونه‌ای که سیر از هر طریقی را شامل می‌شود و انسان احتمال سیر از هریک از طرق را بدهد. توضیح: کسی که می‌خواهد سیر خودش از بصره به کوفه را اخبار کند، به دو صورت می‌تواند این مسئله را بیان کند: گاهی غرض او متعلّق به این است که واقعیّت خارجی سیر را با تمام خصوصیاتش بیان کند. در این صورت، صرف «سرت من البصرة إلی الکوفة» کفایت نمی‌کند بلکه باید

خصوصیات سیر- مانند دروازه، طریق، زمان سیر و ...- را نیز مطرح کند. امّا گاهی نمی‌خواهد همه واقعیت را در اختیار مخاطب قرار بدهد بلکه فقط می‌خواهد بگوید: «سیر من از بصره شروع و به کوفه منتهی شده است». و در مقام اخبار سایر خصوصیات آن نیست. حال با قطع نظر از اشکال اوّل می گوییم: کسی که می گوید: «جاءنی رجل» در حالی که رجل معیّن و مشخّص نزد او آمده است، در مقام اخبار نخواسته است همه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۷

خصوصیات او را در اختیار مخاطب قرار دهد بلکه غرض او فقط به این مقدار تعلّق گرفته که به مخاطب خبر دهد که طبیعت رجل مقیّد به قید وحدت، به خانه او آمده است. امّا اگر از او سؤال کنند: آن رجلی که به سراغ شما آمد چه کسی بود؟ به دو صورت ممکن است پاسخ دهد: گاهی مصلحت او اقتضاء می کند که همه مشخّصات آن رجل را بیان کند و گاهی هم مصلحت چنین اقتضایی را ندارد. ما کاری نداریم که اسناد مجیء به رجل، دلالت بر تعیّن و تشخّص دارد. واقعیّت، مشخّص است ولی در مقام اخبار، ضرورتی ندارد که این خبر قالب واقعیت باشد. بلکه گاهی تمام واقعیت را بیان می کند و گاهی هم مصلحت او اقتضاء ندارد که چیزی بیش از «جاءنی رجل» بگوید. خلاصه کلام ما این شد که گویا مرحوم آخوند و مستشکل خیال کرده‌اند که «جاءنی رجل» آینه برای تمام واقعیّت است. در حالی که این گونه نیست.

«جاءنی رجلٌ» اگرچه خبر است و مخبر به، امری واقعی است ولی آینه تمام‌نمای واقعیت نیست، بلکه آینه‌ای است که گوشه‌ای از واقعیّت را نشان می‌دهد و آن عبارت از «طبیعت مقیّد به قید وحدت» است و هیچ گونه تشخّص و تعیّنی در آن دخالت ندارد و اگر متکلّم می‌خواست مسئله را به صورت متعیّن مورد اخبار قرار دهد، باید به جای «رجل» نام آن شخص و خصوصیات او را مطرح کند. در نتیجه ما در باب نکره دو معنا نداریم. بلکه یک معنا داریم و آن همان «طبیعت مقیّد به قید وحدت» است و فرقی بین مقام اخبار و مقام انشاء وجود ندارد. اکنون این سؤال مطرح است که:

کدام یک از الفاظ مطرح شده تحت عنوان «مطلق» هستند؟

[کلام مرحوم آخوند]

مرحوم آخوند در این زمینه می‌فرماید: ظاهر این است که عنوان مطلق حقیقتاً بر اسم جنس- که مفادش همان طبیعت و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۸

ماهیت است- و نیز بر نکره در مقام انشاء[۴۰۸] صدق می کند و ظاهراً عنوان اطلاق در رابطه با اسم جنس و نکره در مقام انشاء، اصطلاح جدیدی- در مقابل معنای لغوی- نیست، بلکه اطلاق نزد اصولیین به همان معنای لغوی‌اش- یعنی خالی بودن از قید- می‌باشد. سپس می‌فرماید: بله، اگر آنچه به مشهور اصولیین نسبت داده شده، صحیح باشد، بین اصطلاح و لغت اختلاف پیدا می‌شود و مطلق، نوعی از مقیّد خواهد بود. زیرا معنای لغوی مطلق- یعنی خالی بودن از قید- اقتضاء می کند که هیچ قیدی- حتی قید سریان و شمول- در آن وجود نداشته باشد، در حالی که به مشهور نسبت داده شده که آنان مطلق را خود طبیعت نمی‌دانند بلکه مطلق را عبارت از طبیعتِ مقیّد به ارسال و شمول و سریان می‌دانند. البته مراد آنان از شمول و سریان، شمول بدلی است نه استیعابی. مرحوم آخوند می‌فرماید: این کلام دارای تالی فاسد است، لذا نسبت دادن آن به مشهور، صحیح نیست. اگر بنا باشد مطلق دارای یک چنین معنایی باشد، دیگر قابلیت تقیید به دلیل مقیّد را نخواهد داشت، وقتی «رقبه» در «أعتق رقبة» به معنای «طبیعت مقیّد به قید سریان» باشد، چنانچه بخواهیم آن را- با توجه به «لا تعتق الرقبة الکافرة»- مقیّد به قید ایمان کنیم، تناقض صدر و ذیل لازم می آید. از طرفی گفته شده است: «أعتق رقبة» و رقبه به معنای ماهیت مقیّد به قید سریان دانسته شده است که شامل مؤمن و کافر می‌شود و

از طرفی گفته شده است «لا- تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» و قید «ایمان» که با عموم و شمول «رقبه» منافات دارد به آن ضمیمه شده است. عموم و شمول، اگر به عنوان قیدیت در رقبه مطرح باشد، نمی‌توان قید دیگری که با این عموم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۹

و شمول منافات داشته باشد، به آن ضمیمه کرد. مؤیّدی بر مطلب فوق: در بحث عامّ و خاصّ می‌گفتیم: تخصیص عام به وسیله مخصّص منفصل، مستلزم مجازیت در عام نیست، زیرا بین اراده استعمالی با اراده جدّی- از نظر سعه و ضیق- فرق وجود دارد. این مطلب، در ارتباط با مطلق و مقیّد روشن‌تر است. تقیید مطلق به وسیله مقیّد، به هیچ عنوان مستلزم مجازیت در مطلق نیست، یعنی با تقیید، خلاف معنای موضوع له مطلق اراده نشده است و بین اطلاق و تقیید، منافاتی وجود ندارد. در حالی که اگر قید ارسال و شمول، در معنای مطلق اخذ شده بود، در صورتی می‌توانستیم قید ایمان را به رقبه اضافه کنیم که قید شمول و سریان را از مطلق حذف کنیم و چنین چیزی مستلزم مجازیت است. بنابراین مطلق در نظر مشهور، به همان معنای لغوی است و هیچ‌گونه قیدی در معنای مطلق اخذ نشده است. و نسبتی که به مشهور داده شده، نمی‌تواند نسبت درستی باشد.[۴۰۹] بررسی کلام مرحوم آخوند: اوّلًا: از کلام ایشان استفاده می‌شود که عنوان مطلق بر نکره در مقام اخبار صدق نمی‌کند. در حالی که ما در رابطه با نکره گفتیم: این گونه نیست که نکره در مقام اخبار، وضعی غیر از نکره در مقام انشاء داشته و این‌ها دو معنا داشته باشند. نکره در مقام اخبار، همان معنای نکره در مقام انشاء را دارد، که آن عبارت از طبیعت، مقیّد به قید وحدت» است، البته به نظر ایشان قید وحدت ضرری به انطباق عنوان مطلق وارد نمی‌کند. ثانیاً: برفرض که ما بیان ایشان را در مورد نکره در مقام اخبار بپذیریم و نکره در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۰

مقام اخبار را عبارت از «فرد معیّن در واقع و مجهول نزد مخاطب» بدانیم، ولی ما در بحث تعریف مطلق گفتیم: مسأله اطلاق و تقیید، فقط در رابطه با ماهیات نیست، بلکه اطلاق و تقیید، در مورد جزئیّات نیز مطرح است. مثالی که در آنجا مطرح کردیم، مسأله فرق بین واجب مطلق و واجب مشروط- بر اساس نظریه مشهور- بود. در آنجا گفتیم:

اگر مولا بگوید: «إن جاءک زید فأکرمه»، اکرام زید، به صورت واجب مشروط مطرح است ولی اگر بگوید: «أکرم زیداً»، اکرام زید، به صورت یک واجب مطلق مطرح است.

مشهور- در مقابل شیخ انصاری رحمه الله- قید مجیء را در رابطه با مفاد هیئت- یعنی وجوب اکرام- می‌دانند و معتقدند هیئت، دارای معنای حرفی است و به نظر مشهور، حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند، یعنی موضوع له آنها جزئی است.

پس طبق نظریه مشهور، هیئت- با وجود این که معنایش جزئی است- مقیّد به مجیء زید شده است. اگر مسأله تقیید و اطلاق، تنها در ارتباط با ماهیات و کلّیات باشد، پس اطلاق و تقیید در مسأله واجب مشروط چگونه توجیه می‌شود؟ بنا بر نظریه شیخ انصاری رحمه الله- که مجیء را قید برای مادّه می‌داند- نیز این مسئله قابل توجیه نیست، برای این که، اکرام اگرچه کلّی است ولی وقتی به جزئی اضافه شود، جزئی می‌شود و اکرام جزئی نمی‌تواند مقیّد به مجیء شود. در نتیجه ما نباید دایره اطلاق و تقیید را تنها در مورد کلّیات بدانیم بلکه اطلاق و تقیید در مورد جزئیات نیز مطرح است، و حتّی نوع قیودی که در کلام واقع می‌شود، مربوط به امور جزئیّه می‌باشد. مثلًا «یوم الجمعهٔ» در جمله «ضربت زیداً یوم الجمعهٔ» قید برای «وقوع ضرب خارجی بر زید» است و «وقوع ضرب خارجی بر زید»، امری جزئی است. پس به مرحوم آخوند می‌گوئیم: برفرض که ما بپذیریم که نکره در مقام اخبار دلالت بر یک جزئی می‌کند ولی جزئی بودن مدلول نکره منافاتی با اطلاق ندارد.

بدون شکّ بین جمله «جاءنی رجل» و «جاءنی رجل عادل»، از نظر اطلاق و تقیید فرق وجود دارد. در حالی که مورد این اطلاق و تقیید، نکره در مقام اخبار است که به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۱

نظر شما (مرحوم آخوند) دلالت بر یک فرد معیّن در خارج می‌کند. ثالثاً: مرحوم آخوند اگرچه در اینجا نسبتی که به مشهور داده شده را ردّ می‌کند و تصریح می‌کند که مطلق هیچ‌گونه قیدی- حتی قید سریان و شمول- نمی‌تواند داشته باشد، ولی در بحث مقدمات حکمت تعبیری می‌آورد که با این تعبیر منافات دارد.

ایشان در آنجا می‌گوید: از آنچه گفته شد ظاهر گردید که «در مطلق، هیچ قیدی- حتی قید سریان و شمول- مطرح نیست». ولی اگر ما بخواهیم قید سریان و شمول را پیش بیاوریم، باید از طریق قرینه‌ای مقالیّه یا قرینه‌ای حالیه و یا قرینه حکمت (/ مقدّمات حکمت) این معنا را استفاده کنیم.[۴۱۰] لازمه این حرف این است که اگر مولا بگوید: «أعتق رقبهً» و همه مقدّمات حکمت وجود داشته باشد، رقبه دارای سریان و جریان می‌شود، هرچند این قید از ذات رقبه استفاده نشده بلکه به کمک مقدّمات حکمت استفاده شده است. در اینجا لازم است ببینیم آیا اگر- مثلًا- در «أعتق رقبهً» مقدّمات حکمت تمام شود، نتیجه این می‌شود که ما زاید بر ماهیت رقبه، قیدی اضافی پیدا کنیم؟ به عبارت دیگر: مرحوم آخوند در بحث گذشته تصریح کردند که «مطلق، بر چیزی جز ماهیت دلالت ندارد و هیچ قیدی- حتی سریان و شمول- همراه آن نیست». ولی در اینجا می‌خواهند بفرمایند: اگر مولا بگوید: «أعتق رقبهً» و مقدّمات حکمت تمام باشد، «رقبه»، تقیّد به قید سریان و جریان پیدا می‌کند، هرچند این قید از ذات رقبه استفاده نشده بلکه به کمک مقدّمات حکمت استفاده شده است. در حالی که با توجه به دو مطلب ۴۱۱] زیر در می‌یابیم که نتیجه مقدّمات حکمت، «تقیّد ماهیت به قید سریان و جریان» نیست. مطلب اوّل: در بعضی از موارد، بین مسأله مدلول وضعی با مسأله اتحاد خارجی،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۲

خلط پیش می‌آید. مثلًا قضیّه «زید إنسان» بر مبنای اتحاد در وجود خارجی- و این که موضوع، یکی از مصادیق خارجی محمول است- قضیّه درستی است. امّا لازمه اتحاد در خارج این نیست که «انسان» از جهت لفظی و وضعی هم بر «زید» دلالت کند. این معنا اصلًا معقول نیست که ماهیت «حیوان ناطق» بتواند از خصوصیّات فردیّه زید حکایت کند. «حیوان ناطق» در مقام دلالت، سر سوزنی از مفاد خودش نمی‌تواند پا فراتر بگذارد. در مثال «رقبه» نیز اگرچه بر مبنای اتحاد در وجود خارجی و حمل شایع، هم قضیه «الرقبهٔ المؤمنهٔ رقبهٔ» و هم قضیه «الرقبهٔ الکافرهٔ رقبهٔ» صحیح است ولی این بدان معنا نیست که از نظر دلالت لفظی نیز رقبه دلالتی بر رقبه مؤمنه یا رقبه کافره داشته باشد. مفهوم رقبه اصلًا ارتباطی به کفر و ایمان ندارد. مقام دلالت وضعی در محدوده همان معنای موضوع له است و سر سوزنی از آن تجاوز نمی‌کند. بله، در استعمال مجازی- که به نظر مشهور، استعمال در غیر ما وضع له است- ممکن است رقبه در «رقبه مؤمنه» یا در «رقبه کافره» استعمال شود، ولی بحث ما در استعمال حقیقی است. بنابراین نباید بین مدلول وضعی با اتحاد خارجی خلط پیش آید. گاهی دو عنوان به صورت عموم و خصوص من وجه هستند و در ماده اجتماع خود اتحاد وجودی دارند ولی بین آن دو عنوان به قدری فاصله وجود دارد که هیچ‌گاه انسان از یکی از این عناوین به دیگری انتقال پیدا نمی‌کند، مثلًا بین عنوان صلاهٔ و غصب، در مسأله صلاهٔ در دار غصبی، اتحاد وجودی پیدا می‌شود ولی این گونه نیست که عنوان صلاهٔ، حکایت از عنوان غصب کند یا عنوان غصب، حکایت از عنوان صلاهٔ کند. مطلب دوّم: اختلاف بین اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق، فقط در مضاف الیه آن دو نیست که یکی مضاف‌الیه‌ش «العموم» و دیگری «الاطلاق» باشد. بلکه بین این دو عنوان، اختلاف اساسی وجود دارد. اصالهٔ العموم، اصل عقلایی لفظی و مستند به وضع واضع است. در حالی که اصالهٔ الاطلاق مستند به مقدّمات حکمت است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۳

منشأ جریان اصالهٔ العموم در (أوفوا بالعقود) این است که «العقود» جمع محلّی به «ال» است و واضع جمع محلّی به «ال» را برای عموم وضع کرده است. به‌همین‌جهت اصالهٔ العموم- که شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است- حکم می‌کند که با (أوفوا بالعقود) باید معامله عموم کرد و در هر موردی که دلیل بر تخصیص قائم نشده باشد، باید به مقتضای اصالهٔ العموم عمل شود. امّا جریان اصالهٔ الاطلاق در (أحلّ اللّه البیع)، مربوط به مقدّمات حکمت است و مقدّمات حکمت، ربطی به مسأله وضع و دلالت وضعی ندارد. یکی از

مقدّمات حکمت این است که مولای حکیم عاقل مختار متوجّه، در مقام بیان تمام مرادش باشد. و ما بزودی خواهیم گفت که مقصود از «مراد» در اینجا مراد جدّی نیست بلکه مراد استعمالی است، تا منافاتی با تقیید نداشته باشد. و در حقیقت، اینجا مولا در مقام این بوده که ضابطه‌ای بیان کند، امّا در (أوفوا بالعقود) ضابطه به نحو عموم بیان شده ولی در (أحلّ اللّه البیع) به نحو اطلاق بیان شده است. ولی در ضابطه بودن و در مرجعیّت- و این که در صورت شک در تقیید یا تخصیص باید به این‌ها مراجعه شود- فرقی بین این دو وجود ندارد. مقدّمه دوّم این است که قرینه‌ای بر خلاف، وجود نداشته باشد. مقدّمه سوّم این است که قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. وقتی مقدّمات حکمت، تحقّق پیدا کرد، عقل حکم می‌کند که «مطلق رقبه، تمام الموضوع است» و این مسئله ربطی به دلالت لفظی وضعی ندارد. و برفرض که در حکم عقل تردید شود، مسئله را در ارتباط با عقلاء پیاده می‌کنیم. ولی درهرصورت، اصالهٔ الاطلاق مربوط به مقدّمات حکمت است و ربطی به وضع و دلالت ندارد. حال که بین اصالهٔ العموم با اصالهٔ الاطلاق فرق وجود دارد، می‌گوییم: در اصالهٔ الاطلاق چون پای دلالت لفظی مطرح است، مسأله حکایت از افراد نیز مطرح است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۴

ولی حکایت آن حکایت اجمالی است.[۴۱۲] امّا در باب اطلاق، اصلًا پای حکایت از افراد در میان نیست، نه حکایت اجمالی و نه حکایت تفصیلی. در «أعتق الرقبهٔ» از چه طریقی می‌توان پای افراد را به میان آورد. «رقبه» بر نفس ماهیت وضع شده و مقدّمات حکمت هم می‌گوید: «تمام الموضوع، نفس ماهیت است». پس دلالت بر افراد از کجاست؟ بنابراین، این مطلب مرحوم آخوند که می‌گوید: «به کمک مقدّمات حکمت، ما مسأله شیوع و سریان را استفاده می‌کنیم» کلام درستی نیست. شیوع و سریان از کجا استفاده می‌شود؟ لفظ رقبه که بر چیزی جز نفس ماهیت وضع نشده است. مقدّمات حکمت هم دلالت لفظی درست نمی‌کند، بلکه می‌گوید: «تمام مراد استعمالی مولا نفس طبیعت است» پس مسأله افراد و شیوع و سریان مستند به چیست؟ در نتیجه اطلاق به معنای شمول و ارسال- هرچند به نحو بدلی- نیست تا نتیجه مقدّمات حکمت، همان چیزی باشد که از الفاظ عموم استفاده می‌شود. الفاظ عموم، ناظر به افراد است- هرچند اجمالی باشد- ولی مطلق، هیچ نظارتی- هرچند اجمالی- نسبت به افراد ندارد. معنای مطلق این است که «تمام الموضوع برای حکم مولا، عبارت از نفس ماهیت است.» لازمه این معنا این است که در «أعتق الرقبهٔ» اگر ما هر فردی از افراد این ماهیت را آزاد کنیم، امتثال تحقّق پیدا کرده باشد. یعنی اگر کسی از ما سؤال کند «چرا- در مقام امتثال- رقبه کافره را آزاد کردید؟»، در پاسخ می‌گوییم: «چون حکم روی طبیعت رفته و رقبه کافره، مصداقی برای طبیعت رقبه است». امّا در باب عموم وقتی گفته می‌شود «أکرم کلّ عالمٍ» و ما زیدِ عالم را اکرام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۵

می‌کنیم، اگر از ما سؤال شود: «چرا زیدِ عالم را اکرام کردید؟» در پاسخ نمی‌گوییم:

«چون حکم روی طبیعت رفته است»، بلکه می‌گوییم: «چون مولا- اکرام همه افراد عالم را- به نحو اجمال- برای ما واجب کرده و زیدِ عالم هم فردی از افراد عالم است». امّا اگر بخواهیم مسأله شیوع و سریان را در رابطه با اطلاق مطرح کنیم، مطلق و عامّ یک معنا پیدا می‌کنند. هرچند یکی از راه دلالت لفظی و دیگری از راه مقدّمات حکمت است ولی نتیجه در هر دو یکسان می‌شود. در حالی که واقعیت مسئله به این صورت نیست و مطلق- بعد از تمامیت مقدّمات حکمت- به عامّ رجوع نمی‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۷

مقدّمات حکمت

اشاره

در رابطه، بـا هریـک از مقـدّمات حکمت، از دو جهت بایـد بحث کرد: ۱- مقصود از آن مقـدّمه چیست؟ ۲- آیا مقـدّمیّت آن قابل قبول است یا نه؟ و به عبارت دیگر: آیا بدون آن مقدّمه، می‌توان حکمتی را که نتیجه آن عبارت از اطلاق است، استفاده کرد؟

مقدّمه اوّل: مولا در مقام بیان تمام مرادش باشد، نه در مقام اجمال و اهمال.

اشاره

در اینجا، از دو جهت بحث می‌شود:

جهت اوّل: مقصود از «مراد مولا»، مراد جدّی است یا مراد استعمالی؟

در بـاب عـامّ و خـاصّ بحثی داشتیم که: وقتی مولاـ می‌گویـد: «أکرم کـلّ عـالم» و چه‌بسـا آن را بـا «جمیعهم» و امثـال آن نیز تأکید می‌کند و چند روز بعد می‌گوید: «لا یجب

إکرام زیـد العالم»، محقّقین از اصولیین، برای جمع بین این دو- که مستلزم مجازیّت هم نبود- می‌گفتنـد: «أکرم کلّ عالم» به عنوان قانون مطرح است و معنای قانون این نیست که اراده جـدّی مولا برطبق تمام مفاد لفظ، متعلّق شـده و موافق با آن باشـد. بلکه این، از نظر جعـل قـانون است. جعل قانون، دارای فوایـدی است: یکی از فوایـد آن این است که بداننـد اصل اوّلی در رابطه با این موضوع، عبارت از این حکم است. هرچند ممکن است مواردی به صورت تبصره خارج شود. فایده دیگر این است که اگر در موردی تردید پیش آمـد که آیـا این قـانون تخصیص خورده یا نه؟ بتواننـد به عموم این قانون تمسّک کننـد. در مسأله مطلق و مقیّـد نیز همین‌طور است. اگر مولا بگویـد: «أعتق الرقبـهٔ» و یک هفته بعـد از آن بگویـد: «لا تعتق الرقبـهٔ الکافرهٔ»، وجود دلیل دوّم کاشف از مقیّد بودن «أعتق الرقبـهٔ» از ابتـدای امر نیست، بلکه «أعتق الرقبهٔ» از همان ابتدا اطلاق داشـته و اکنون هم اطلاق دارد و تنها در رابطه با خصوص این قیـد، تقییـد خورده است، لـذا اگر ما در رابطه با قیـد دیگری شک کنیم و دلیلی بر قیـدیّت پیدا نکنیم، به اصالهٔ الاطلاق مراجعه می‌کنیم. به‌همین‌جهت در برخـورد بـا مطلـق و مقیّـد گفته می‌شـود: «مطلـق، حمـل بر مقیّـد می‌شـود» و گفته نمی‌شود: «دلیـل مقیِّد، کاشف از این است که مطلق، از ابتدای امر اطلاق نداشـته و ما خیال می‌کرده‌ایم اطلاق داشته است». معنای حمل مطلق بر مقیّد این است که مطلقی که اطلاق برایش ثابت شـده و عنوان مطلق بودنش احراز شده، به وسـیله دلیل مقیِّد، تقیید پیدا می‌کند. اکنون ببینیم آیا مقصود از «مراد مولا» چیست؟ اگر مقصود، «مراد جـدّی» مولا باشـد، باید ملتزم شویم که وجود دلیل مقیّد، کاشف از این اسـت که مقدّمات حکمت، در مطلق تمامیت نداشته است، زیرا- بنا بر این فرض- از دلیل مقیِّد استفاده شده که مراد جدّی مولا، عتق رقبه مؤمنه بوده ولی در گفتن «أعتق الرقبهٔ» نمی‌خواسته تمام مراد جدّی خود را بیان کند. قبل از آمدن دلیل مقیِّد، ما خیال می‌کردیم که او می‌خواسته تمام مراد جدّی خود را بیان کند ولی بعد از

آمـدن «لاـ تعتق الرقبـة الکافرة» معلوم شـد که در مقام بیان تمام مراد جـدّی خود نبوده و اطلاقی در کار نبوده است. و بر این اساس، مطلق، حمـل بر مقیّـد نشـده است، زیرا معنای حمل مطلق بر مقیّـد این است که ما یک مطلق واقعی و ثابت الاطلاق را حمل بر دلیل مقیّد کنیم، نه مطلق تخیّلی را. و این در صورتی امکان‌پذیر است که ما بگوییم:

«معنای مراد مولا در اولین مقدّمه حکمت، مراد اسـتعمالی است». شبیه آنچه در مسأله «أکرم کلّ عالم» بیان کردیم. با این تفاوت که قـانون- به حسب تشـخیص مولاـ- گـاهی به نحو عموم جعـل می‌شود و گاهی به نحو اطلاق. بنابراین نمی‌توان مراد را در اینجا مراد جدّی گرفت، زیرا مسـتلزم این است که حمل مطلق بر مقیّد، ممکن نباشد. در مقابل این که «مولا در مقام بیان مراد استعمالی باشد»، دو چیز مطرح است:

یکی اجمـال و دیگری اهمـال. در اجمـال مولاـ خواسـته است حکم را به نحو ابهام مطرح کنـد، همان‌طور که در رابطه با متشابهات قرآن، غرض به تشابه تعلّق گرفته است. امّا اهمال به این معناست که غرض مولا نه به مراد استعمالی تعلّق گرفته باشد و نه به اجمال. بنابراین اگر مولا در مقام اجمال باشد یا در مقام اهمال، مقدّمه اوّل از مقدّمات حکمت تحقق نخواهد داشت.

جهت دوّم: آیا مقدّمیت این مقدّمه مورد قبول است؟

کلام مرحوم حائری:

ایشان معتقـد است که برای اثبات اطلاق، نیازی به مقـدّمه اوّل نـداریم. عجیب این است که ایشان اطلاق را- به همان صورتی که به مشهور نسبت داده شده- به معنای سریان و شیوع در جمیع افراد دانسته، نه به آن صورت که ما مطرح کردیم و گفتیم:

«اطلاـق، به این معنـاست که حکم، روی نفس طبیعت و مـاهیت رفته است». مرحوم حـائری می‌فرمایـد: فرض این است که آنچه از مولا صادر شده چیزی جز

یک «عتق رقبـة» نیست و ما تردید داریم که آیا مولا مطلق رقبه- خواه مؤمنه باشد یا کافره- را اراده کرده یا خصوص رقبه مؤمنه را؟ اگر مولا مطلق رقبه را اراده کرده باشـد، در اینجا مولا مراد خود را در قالب لفظ بیان کرده و بین لفظ و مراد مولا هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد، لذا در مورد بیان مولا، سؤالی مطرح نیست که نیاز به پاسخ و توجیه از ناحیه مولا داشـته باشد. امّا اگر مولا «أعتق رقبة» را گفته و خصـوص رقبه مـؤمنه را اراده کرده، این سـؤال مطرح می‌شـود که چرا بـا وجـود این که عتق رقبه مؤمنه را اراده کرده، در لفظ خود اشاره‌ای به آن نکرده است؟ مولا در پاسخ خواهد گفت: اگر اراده کسـی به یک مقیّد تعلّق گرفت، می‌تواند- به تبعیت از مقیّـد- اراده خود را به مطلق اضافه کند. یعنی در اینجا مراد اصلـی و مراد تبعی با هم مغایرت پیدا می‌کند. مثلًا اگر اراده مولا به این تعلّق گرفته باشد که عبد، یک «رجلِ عالم» را به حضور مولا بیاورد، می‌توان به تبعیّت از آن گفت: اراده مولا به این تعلّق گرفته که عبـد، یـک «رجـل» را به حضور مولا بیاورد. مرحوم حائری سـپس می‌فرمایـد: زمانی که امر دائر شود بین این که کلام مولا را حمل کنیم بر چیزی که سؤال و توجیه در آن مطرح نیست و بین جـایی که سؤال و توجیه در آن مطرح است، ظـاهر این است که ما همان صورت اوّل را اخذ کرده و کلام مولا را به چیزی حمل می‌کنیم که سؤال برانگیز نبوده و نیاز به توجیه نداشته باشد.

پس مـا احتیاجی به مقـدمه اوّل نـداریم. به عبارت دیگر: امر در کلام مولا دائر بین دو مطلب است. یک مطلب، موافق با ظاهر کلام مولا و دیگری خلاف ظاهر کلام اوست و ما- هماننـد موارد دیگر- ظاهر را اخذ کرده و خلاف ظاهر را کنار می‌زنیم و مقدّمه‌ای به این عنوان که «مولا در مقام بیان تمام مراد خود باشد» نیاز نیست.[۴۱۳]

بررسی کلام مرحوم حائری: به نظر ما کلام مرحوم حائری دارای دو اشکال است: اوّلًا: این کلام دارای استبعاد است، زیرا معنای کلام ایشان این است که در حمل کلام مولا بر اطلاق، فرقی بین مقام بیان با مقام اهمال و مقام اجمال وجود ندارد. در این صورت از مرحوم حائری سؤال می‌کنیم: اگر قرینه‌ای قائم شود که مولاـ در مقام اجمال است، چگونه می‌توان کلام او را بر اطلاق حمل کرد؟ مثلًا اگر فرض کنیم مولاـ با مطرح کردن (أقیموا الصلاهٔ) در مقام تشریع اصل وجوب نماز- در مقابل عدم وجوب نماز در اسلام- بوده باشد، آیا می‌توانیم بگوییم: «امر مولا دایر است بین این که مطلق صلاهٔ را اراده کرده باشد- خواه همه اجزاء و شرایط را دارا باشد یا نه- و بین این که خصوص صلاهٔ واجد اجزاء و شرایط را اراده کرده باشد، به‌همین‌جهت، کلام مولا را بر اطلاقش حمل می‌کنیم»؟ روشن است که ما نمی‌توانیم چنین چیزی را مطرح کنیم.

مولا خودش می‌گوید: «من در مقام اجمال هستم و فعلًا می‌خواهم اصل حکم را بیان کنم، امّا این که نماز چیست و چه خصوصیاتی دارد؟ فعلًا در مقام بیان آن نیستم».

در این صورت چگونه می‌توان کلام مولا را حمل بر اطلاق کرده و جزئیت مشکوک الجزئیهٔ و شرطیت مشکوک الشرطیهٔ را نفی کنیم؟ ثانیاً: مرحوم حائری فرمود: «اگر کلام مولا دائر باشد بین حمل بر چیزی که احتیاج به سؤال و توجیه ندارد و بین چیزی که نیاز به سؤال و توجیه دارد، ظاهر این است که کلام مولا را بر چیزی حمل می‌کنیم که نیازی به سؤال و توجیه ندارد». ما از ایشان سؤال می‌کنیم: آیا منشأ این ظهور چیست؟ روشن است که این ظهور نمی‌تواند در رابطه با لفظ باشد. در لفظ، مراد متکلّم مطرح نیست. این که اراده متکلّم به چه چیزی تعلّق گرفته است، نمی‌تواند در ارتباط با لفظ باشد. در موارد دیگر نیز همین‌طور است. در جایی که ما به اصالهٔ الظهور و اصالهٔ الحقیقهٔ تمسّک کرده و- مثلًا- می‌گوییم: «مراد از «أسد» در «رأیت أسداً»، حیوان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۲

مفترس است»، اصالهٔ الظهور و اصالهٔ الحقیقهٔ، از اصول عقلایی هستند و ربطی به مقام دلالت لفظ ندارند. آنچه به لفظ مربوط است، این است که اسد برای حیوان مفترس وضع شده و به دلالت وضعی بر حیوان مفترس دلالت می‌کند. امّا این که اگر متکلّم گفت: «رأیت أسداً» و قرینه‌ای نیاورد، کلام او حمل بر اراده معنای حقیقی می‌شود، ربطی به لفظ ندارد. این یک مسأله عرفی و عقلایی است. به عبارت دیگر:

کلمه «رقبه» از کلمه «اسد» بالاتر نیست. اسد دارای معنای حقیقی و معنای مجازی است ولی در عین حال، در رابطه با تطبیق مفاد لفظ بر مراد مولا، اصالهٔ الظهور- که اصل عقلایی است- باید دخالت کند و اگر ما این اصل عقلایی را نداشته باشیم، باید بگوییم: «لفظ مولاـ حیوان مفترس را گفته ولی مرادش برای ما معلوم نیست». در ما نحن فیه نیز اگرچه در مورد «رقبه»- خواه مطلق باشد یا مقیّد- مجازیّتی در کار نیست، ولی در رابطه با تطبیق مفاد لفظ بر مولا، مقدّمات حکمت دخالت کرده و می‌گوید: از این که مولا در مقام بیان تمام مراد است، پی می‌بریم که مطلق رقبه را اراده کرده است. بنابراین منشأ ظهور مذکور در باب اطلاق، عبارت از مقدّمات حکمت است و اگر ما مقدّمات حکمت را کنار بگذاریم، راهی برای استفاده این ظهور نداریم. در نتیجه مقدّمه اوّل را نمی‌توان انکار کرد.

مقدّمه دوّم: در کلام مولا قرینه‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد[۴۱۴]

اشاره

در ارتباط با این مقدّمه نیز در دو جهت باید بحث کرد:

جهت اوّل: آیا مقصود از «قرینه بر تقیید» چیست؟

در اینجا دو احتمال وجود دارد:[۴۱۵]

اصول فقه شیعه ؛ ج‌۶ ؛ ص۵۳۳

اصول فقه شیعه، ج‌۶، ص: ۵۳۳

۱- قرینه متّصله‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد. بنابراین اگر قرینه منفصله وجود داشته باشد منافاتی با مقدّمات حکمت ندارد. ۲- هیچ قرینه‌ای- اعم از متصل یا منفصل- بر تقیید وجود نداشته باشد.

جهت دوّم: آیا «عدم وجود قرینه بر تقیید» مقدّمیت دارد یا نه؟

پاسخ این سؤال را باید با توجه به دو احتمال فوق مطرح کنیم: احتمال اوّل این بود که مراد از عدم قرینه، این باشد که قرینه متّصله‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد، خواه قرینه به صورت وصف باشد- مثل أعتق رقبهً مؤمنهً- یا به صورت استثناء باشد- مثل أعتق الرقبهً إلّا الکافرهً- یا به صورت دیگری باشد. روشن است که اگر مولاـ قید ایمان را به صورت متصل مطرح کرده و- مثلًا- بگوید: «أعتق رقبهً مؤمنهً»، دیگر نمی‌توان گفت: «کلام مولا اطلاق دارد و شامل رقبه مؤمنه و رقبه کافره می‌شود». ولی بحث در این است که ما مقدّمات حکمت را در جایی می‌خواهیم مطرح کنیم که مراد مولا مردّد بین مطلق و مقیّد است و اگر خود مولا تصریح کند که مطلق رقبه را اراده کرده و یا تصریح کند که خصوص رقبه مؤمنه را اراده کرده است جایی برای مقدّمات حکمت نیست و از محلّ بحث ما خارج است. تذکر این نکته لازم است که مشخص بودن مراد مولا در «أعتق رقبهً مؤمنهً»، فرع بر مفهوم داشتن قضیه وصفیّه نیست. ما خواه برای قضیّه وصفیّه قائل به مفهوم شویم یا قائل نشویم، آنچه مولا از ما خواسته «تحریر رقبه مؤمنه» است و مراد مولا برای ما مشخص است. بنابراین حکم قرینه متّصله روشن است ولی عدم قرینه متّصله نمی‌تواند به عنوان مقدّمه حکمت مطرح باشد. احتمال دوّم این بود که مراد از عدم قرینه این باشد که هیچ قرینه‌ای- خواه

اصول فقه شیعه، ج‌۶، ص: ۵۳۴

متّصل یا منفصل- بر تقیید وجود نداشته باشد و در صورت وجود قرینه بر تقیید- خواه متصل یا منفصل- مقدّمات حکمت تمام نخواهد بود. می‌گوییم: این حرف با تعبیرات فقهاء و اصولیین سازگار نیست، برای این که اگر مولا امروز بگوید: «أعتق رقبهً» و دو روز بعد بگوید: «لا تعتق الرقبهً الکافرهً»، فقهاء و اصولیین- برای جمع بین این دو- مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنند. یعنی مطلقی که اطلاقش ثابت شده، حمل بر مقیّد می‌شود نه مطلقی که اطلاقش ثابت نشده است.

بنابراین، وجود دلیل مقیّد، کاشف از نبودن اطلاق برای مطلق نیست.

بلکه اطلاق مطلق در جای خودش ثابت است و تقدیم دلیل مقیّد، به جهت اظهریّت و امثال آن می‌باشد. همان‌طور که تخصیص عامّ در جایی است که عمومیت عامّ احراز شده و ما با دلیل مخصّص آن را تخصیص بزنیم نه این که دلیل مخصّص را کاشف از این

بـدانیم که واقعاً عمومی در کـار نبوده و مـا خیـال می‌کردەایم که عموم در کـار بوده است. حـال اگر ما بگوییم: «یکی از مقـدّمات حکمت این است که قرینه‌ای- هرچند منفصله- بر تقیید وجود نداشته باشد»، نتیجه این می‌شود که قرینه منفصله بر تقیید، کاشف از عـدم تمامیت مقـدّمات حکمت است. و این مسـتلزم عـدم تحقّق اطلاق است و اگر اطلاقی تحقّق نداشـته باشد، حمل مطلق بر مقیّد، تعبیر درستی نخواهـد بود. بلکه بایـد به جای این تعبیر گفته شود: ما خیال می‌کردەایم که «أعتق الرقبـهٔ» اطلاق دارد ولی با آمدن «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» کشف کردیم که از اوّل امر، اطلاقی وجود نداشـته است. بنابراین تعبیر فقهاء و اصولیین به «حمل مطلق بر مقیّد»، دلیل بر این است که وجود قرینه منفصـله بر تقییـد، ضـربه‌ای به تمامیت مقـدّمات حکمت نمی‌زنـد. در نتیجه مقـدّمه دوّم را ما به هر صورتی معنا کنیم، نمی‌تواند به عنوان یکی از مقدّمات حکمت مطرح باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۵

مقدّمه سوّم: قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد.

اشاره

در ارتباط با این مقدّمه نیز باید در دو جهت بحث کرد:

جهت اوّل: مقصود از «قدر متیقّن در مقام تخاطب» چیست؟

هر مطلقی دارای افرادی ظـاهر و بـارز است که آن افراد به عنوان قـدر متیقّن آن طبیعت و مـاهیّت است. مثلًا: وقتی مولاـ می‌گویـد: «جئنی برجـلٍ» اگرچه «رجـل» نکره است و نکره برای مـاهیت مطلقه مقیّـده به قیـد وحـدت وضع شـده ولی در همین «رجل» افرادی هستند که بدون اشکال مصداق برای این طبیعت هستند، مثل رجل عالم عادل کامل از جمیع جهات که هیچ نقصی در هیچ بُعدی از ابعاد وجودی او ملاحظه نمی‌شود. هر مطلقی دارای یک چنین قـدر متیقّنی است. بنابراین آنچه در اینجا به عنوان مقـدّمه سوّم مطرح شـده، این نیست که مطلق، قـدر متیقّن نداشـته باشـد، بلکه این مقـدّمه می‌گویـد: «قـدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشـته باشد». گـاهی ممکن است بین مولا و عبـد در رابطه با خصوص رقبه مؤمنه گفتگوهایی وجود داشـته باشـد. بر این اساس اگر مولا بگویـد: «أعتق رقبـهٔ»، به لحـاظ سـابقه گفتگویی که بین مولا و عبـد در ارتباط با رقبه مؤمنه وجود داشـته، اصـطلاحاً گفته می‌شود: «در اینجا قـدر متیقّن در مقـام تخاطب وجود دارد». یعنی قـدر متیقّن از رقبه در مقام تخاطب، عبارت از رقبه مؤمنه است. و چنین قـدر متیقنی، مانع از تحقّق اطلاق برای رقبه در «أعتق رقبهٔ» است، زیرا- بنا بر آنچه مرحوم آخوند فرموده است ۴۱۶]- در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۶

چنین جـایی اگر مراد مولا خصوص رقبه مؤمنه باشـد، ضـربه‌ای به مقـدّمه اول- یعنی این که مولا در مقام بیان تمام مراد خود بوده- وارد نشـده است. لـذا اگر کسـی به مولاـ بگویـد: شـما که عتق رقبه مؤمنه را اراده کرده بودیـد، چرا در کلاـم خودتـان «أعتق رقبـهٔ» آوردیـد؟ مولا در پاسخ می‌گوید: بین ما و عبد، در رابطه با خصوص رقبه مؤمنه گفتگوهایی وجود داشت و نیازی نبود که در کلام خود به قیـد ایمـان تصـریح کنیم. پس می‌توان بین این دو مطلب جمع کرد که مولاـ از طرفی در مقام بیان باشـد و از طرفی مطلق را

بگوید و خصوص مقیّد را اراده کرده باشد. امّا سایر قدرمتیقّن‌ها را- که در مقام تخاطب نیستند- نمی‌توان مانع از جریان اطلاق دانست، زیرا چنین چیزی مستلزم این است که هیچ مطلقی وجود نداشته باشد، چون هر مطلقی دارای افرادی ظاهر و بارز است که به عنوان قدر متیقّن از آن مطلق مطرحند.

جهت دوّم: آیا «عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب» مقدمیّت دارد؟

ظاهراً این مقدّمه هم- مانند مقدّمه دوّم- نقشی در ارتباط با اطلاق ندارد. با توجه به این که در رابطه با معنای مطلق، دو مبنا وجود داشت، ما باید مسئله را بر اساس هر دو مبنا بررسی کنیم: مبنای ما این بود که مطلق به این معناست که «تمام الموضوع برای حکم، عبارت از نفس ماهیّت است» و شیوع و سریان، خارج از دایره معنای مطلق است. طبق این مبنا، اگر بین مولا- و عبد در رابطه با خصوص رقبه مؤمنه گفتگوهایی بوده و مولا در مقام بیان بگوید: «أعتق رقبهً»، کسی که قائل به مقدّمه سوّم است می‌خواهد بگوید: این «أعتق رقبهً» اطلاق ندارد، زیرا در این صورت اگر نظر مولا عتق خصوص رقبه مؤمنه باشد ولی در مقام بیان، عتق مطلق رقبه را مطرح کند- با توجه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۷

به این که بین مولا- و عبد در رابطه با خصوص رقبه مؤمنه گفتگوهایی در کار بوده- هیچ‌گونه اخلالی به غرض مولا وارد نشده است. امّا اگر قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد، چنانچه هدف مولا عتق خصوص رقبه مؤمنه باشد، نمی‌تواند مراد خودش را در قالب «أعتق رقبهً» بیان کند.[۴۱۷] ما در مقام اشکال بر قائل به مقدمیت «عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب» می‌گوییم: ما باید موارد استعمال کلمه قدر متیقّن را مورد بررسی قرار دهیم. یکی از مواردی که قدر متیقّن به کار برده می‌شود، مورد «دِیْن» است. مثلًا می‌گوییم: اگر زید به عَمرو مدیون است ولی نمی‌داند که مبلغ دین او، پنجاه تومان است یا صد تومان، قدر متیقّن این است که پنجاه تومان بدهکار است و نسبت به پنجاه تومان دیگر آن تردید دارد. در اینجا ما- همانند باب استصحاب- یک قضیه متیقّنه داریم و یک قضیّه مشکوکه. امّا در ما نحن فیه ما نمی‌دانیم آیا متعلّق حکمی که از ناحیه مولا صادر شده و غرض مولا- به آن تعلّق گرفته، عتق خصوص رقبه مؤمنه است یا عتق مطلق رقبه؟ در اینجا ما قدر متیقّن نداریم. اصلًا نمی‌توانیم بگوییم: «تعلّق حکم به عتق رقبه مؤمنه، برای ما مسلّم است»، زیرا بر اساس مبنای ما، مطلق هیچ‌گونه نظارتی به خصوصیات افراد ندارد و تعلّق حکم در رابطه با خود ماهیّت است. در اینجا امر دایر بین دو مسئله است: آیا حکم مولا به عتق ماهیت رقبه تعلّق گرفته یا به عتق رقبه مقیّد به قید ایمان؟ ما که در مقام امتثال و موافقت حکم مولا بحثی نداریم. بله، اگر حکم مولا به عتق مطلق رقبه تعلّق گرفته باشد، بهتر است انسان در مقام امتثال، رقبه مؤمنه را آزاد کند. آنچه مطرح است دو عنوان است که در عالم تعلّق حکم، بین آنها مغایرت وجود دارد. مثل این که ما تردید داشته باشیم آیا مولا گفته است: «جئنی بحیوان» یا گفته است: «جئنی بإنسان»؟ در اینجا با وجود این که نسبت بین حیوان و انسان، نسبت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۸

جنس و نوع است ولی با توجه به این که ما در مورد کلام صادر شده از ناحیه مولا تردید داریم، نمی‌توانیم بگوئیم: تعلّق حکم به مجیء انسان، به عنوان قدر متیقّن است. قدر متیقّن در مقام تعلّق حکم مطرح است نه در مقام امتثال. بنابراین آنچه قائل به مقدمیّت «عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب» می‌گوید که: «در صورت وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب، اگر غرض مولا- به عتق خصوص رقبه مؤمنه تعلّق گرفته و مولا در مقام بیان تمام مراد خودش باشد، می‌تواند غرض خود را در قالب «أعتق رقبهً» بیان کند»

حرف ناتمامی است. از نظر مقام تعلّق حکم، بین این دو تنافی وجود دارد. بحث ما در رابطه با متعلّق حکم است و با مسأله دین و امثال آن- که قدر متیقّن در آنها مطرح است- فرق دارد. وقتی امر دایر شود بین این که متعلّق حکم عبارت از عتق خصوص رقبه مؤمنه یا عتق مطلق رقبه باشد، نمی‌توانیم بگوییم: «حکم به عتق خصوص رقبه مؤمنه، به عنوان قدر متیقّن مطرح است» مخصوصاً با توجه به این که بنا بر مبنای ما، اطلاقْ ناظر به افراد نیست. اگر مولا در مقام بیان باشد و غرض او عتق رقبه مؤمنه باشد ولی لفظ را به صورت مطلق مطرح کند، غرض خودش را بیان نکرده است، هرچند قدر متیقن بر هزار رقبه مؤمنه هم صدق کند. بله، اگر غرض او به عتق مطلق رقبه تعلّق گرفته باشد و در مقام بیان، لفظ را به صورت مطلق بیاورد، مراد خود را بیان کرده است. لذا بر اساس مبنای ما، مقدّمه سوّم، هم از نظر تعبیر دارای اشکال است و هم مقدّمیتش باطل است. امّا بنا بر مبنای مرحوم آخوند که می‌گوید: «اطلاق، به هر طریقی ثابت شود، به معنای شیوع و سریان است، یعنی لفظ مطلق- همانند لفظ عام- به همه افراد و مصادیق نظارت دارد»، اگر در «أعتق رقبةً» اطلاق ثابت شود، معنایش این می‌شود که مولا عتق مطلق رقبه را خواسته، خواه مؤمن باشد یا کافر، عادل باشد یا فاسق، .... در این صورت نیز ما معتقدیم مقدّمه سوّم هیچ‌گونه دخالتی در اطلاق ندارد، زیرا: اوّلًا: در بحث عام و خاص و مطلق و مقیّد، ضابطه‌ای مطرح کرده‌اند و آن این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۹

است که «مورد سؤال نمی‌تواند ضربه‌ای به عموم یا اطلاق جواب وارد کند». و به عبارت اصطلاحی: «مورد، مخصّص نیست». مثلًا اگر فرض کنیم راوی از امام علیه السلام در رابطه با حکم خمر سؤال کند و امام علیه السلام در پاسخ- به صورت عموم- بفرماید: «کلّ مسکر حرام» و یا- به صورت مطلق- بفرماید: «المسکر حرام»، سؤال از خصوص خمر سبب نمی‌شود که ما عموم «کلّ مسکر حرام» را اختصاص به خمر بدهیم و یا اطلاق «المسکر حرام» را مقیّد به خمر کنیم. بنابراین مورد سؤال نمی‌تواند ضربه‌ای به عموم یا اطلاق جواب وارد کند، در حالی که سؤال راوی از خصوص خمر، مصداق بارزی برای قدر متیقّن در مقام تخاطب است. این ضابطه دلیل محکمی بر عدم اعتبار مقدّمه سوّم است. ثانیاً: شما که معتقدید قدر متیقّن، به اطلاق ضربه وارد می‌کند، آیا قبل از آنکه به سراغ اطلاق بروید و نفی یا اثبات آن را احراز کنید، مسئله به چه صورتی بوده است؟

مسئله این گونه بوده که «رقبه مؤمنه» مسلّم بود، امّا رقبه کافره مشکوک بود نه مسلّم العدم، زیرا اگر مسلّم العدم بود که شما کاری به اطلاق نداشتید. در این صورت وقتی شما به واسطه قدر متیقن، جلوی اطلاق را می‌گیرد، رقبه کافره از صحنه خارج می‌شود و نتیجه این می‌شود که شما با متیقن بودن رقبه مؤمنه و مشکوک بودن رقبه کافره وارد صحنه شدید و متیقّن را ثابت کرده و مشکوک را از صحنه خارج کردید. و این کار اگر هم استحاله نداشته باشد، ولی بالاخره کار نادرستی است. چیزی که با مبنای یقین و شک شروع شده، نمی‌شود نتیجه آن چیز، اصل مبنا را از بین ببرد. ولی ممکن است کسی بر این مطلب اشکال کرده بگوید: کسانی که قدر متیقّن در مقام تخاطب را مانع از تمسّک به اطلاق می‌دانند، می‌گویند: «وجود قدر متیقّن، نمی‌گذارد ما به اطلاق تمسّک کنیم، نه این که ما را از حالت شکّ بیرون بیاورد و مشکوک را مسلّم العدم بنماید. بلکه ما تا آخر همین‌قدر متیقن و مشکوک را داریم. امّا در مورد قدر متیقن، به یقینمان عمل کرده ولی در مورد مشکوک- با توجه به این که راه تمسّک به اطلاق برایمان بسته است- به اصول عملیه مراجعه می‌کنیم».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۰

نتیجه بحث در ارتباط با مقدّمات حکمت از آنچه گفته شد معلوم گردید که در باب مقدّمات حکمت، تنها مقدّمه اوّل در اطلاق نقش دارد و مقدّمه دوّم و سوّم نقشی در اطلاق ندارند.

از چه راهی می‌توان احراز کرد که مولا در مقام بیان است؟

اشاره

روشن است که برای تمسّـک به اطلاـق، بایـد احراز کنیم که مولاـ در مقام بیان است. حال اگر از راه قرائن بتوانیم این معنا را احراز کنیم، بحثی نیست ولی اگر هیچ قرینه‌ای برای نفی یا اثبات این معنا نداشـته باشـیم، آیا از چه راهی می‌توانیم احراز کنیم که مولا در مقام بیان بوده است؟

۱– کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند می‌فرماید:[۴۱۸] عقلاـء در این گونه موارد بنـاء بر این می گذارنـد که مولاـ در مقام بیان است، مگر این که دلیلی بر خلاـف این معنا قائم شود و بگویـد: «مولا در مقام بیان نبوده است». ایشان می‌فرمایـد: ما وقتی به عقلاء مراجعه می کنیم می‌بینیم اگر مولاـ حکم مطلقی را در مورد عبـد صـادر کرده باشـد، این گونه نیست که عقلاء خود را معطّل کرده و به دنبال این بگردنـد که آیا مولاـ در مقـام بیـان بوده یـا نه؟ و اگر در مقـام بیـان بوده به اطلاـق کلاـمش تمسّک کننـد. بلکه– بـدون تأمل– به اطلاق کلام مولا تمسّک می کنند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۱

البته این مسئله به این جهت نیست که بخواهنـد مقـدّمیّت مقـدّمه اوّل را انکار کنند، زیرا کسـی نمی‌تواند این معنا را انکار کند. این عمل عقلاء، دلیل بر وجود یک اصل عقلایی در اینجاست و آن این است که در موارد شک در این که آیا مولا در مقام بیان است یا نه؟ عقلاء بناء را بر این می گذارنـد که مولا در مقام بیان است. مرحوم آخونـد سپس می‌فرمایـد:[۴۱۹] به‌همین‌جهت است که ما ملاـحظه می کنیم مشـهور بین فقهـاء وقتی بـا اطلاقـات برخورد می کننـد، به آنهـا تمسّـک می کننـد. مرحوم شـیخ انصاری در کتاب مکاسب، در موارد بسـیاری، از اطلاق (أحلّ اللّه البیع) اسـتفاده کرده است، با وجود این که دلیلی نـداریم بر این که (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان است.

این عمل فقهاء هیـچ توجیهی جز این نـدارد که بگوییم: «در مواردی که شک داریم آیا مولا در مقام بیان بوده یا نه؟ مقتضای اصـل عقلاـیی این است که بنـا بگـذاریم بر این که مولاـ در مقام بیان بوده است». در اینجا گویا کسـی می گویـد: علت این که مشـهور به (أحلّ اللّه البیع) تمسّک می کنند، این است که عقیده دارند «مطلق– به حسب وضع واضع– برای دلالت بر شـیوع و سریان وضع شده است»، یعنی مشـهور (أحلّ اللّه البیع) را به «أحلّ الله البیع المقیّد بالشـیوع فی جمیع الأفراد» معنا می کنند و آن را مانند (أوفوا بالعقود) می‌داننـد و همان‌طور که تمسّک به (أوفوا بالعقود) نیازی به مقـدّمه حکمت ندارد، تمسّک به (أحلّ اللّه البیع) نیز احتیاجی به مقدّمه حکمت ندارد. مرحوم آخوند در پاسخ می گوید: ما در فصل قبل ثابت کردیم که این نسـبتی که به مشهور داده شده، نسبت درستی نیست و مشـهور معتقدنـد که مطلق برای نفس طبیعت و مـاهیت وضع شـده و قیـد شـیوع و سـریان دخـالتی در معنای موضوع له آن ندارد. و شاید علّت این که چنین نسبتی را به مشهور داده‌اند این است که ملاحظه کرده‌اند مشهور به اطلاق (أحلّ اللّه البیع) تمسّک می کنند، بدون این که احراز کنند که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۲

این در مقام بیان است. لذا تصور کرده‌اند که مشـهور شـیوع و سـریان را در موضوع له مطلق دخیل می‌دانند. در حالی که منشأ عمل

مشهور همان بناء عقلاست نه این که آنان شیوع و سریان را در موضوع له دخیل بدانند.[۴۲۰] بررسی کلام مرحوم آخوند: مقدّمه: روایاتی که از ائمه علیهم السلام صادر شده، بر دو نوع است: ۱- روایاتی که با هدف ثبت و ضبط در کتابها و استفاده آیندگان صادر شده و هنگام صدور روایت، مورد ابتلای راوی نبوده است. ۲- روایاتی که با هدف عمل کردن راوی صادر شده و هنگام صدور روایت، مورد ابتلای راوی بوده است. مثل این که راوی با همسر خود ظهار کرده و در مورد آن، از امام علیه السلام سؤال کرده و امام علیه السلام حکم آن را بیان کرده باشند. اکنون با توجّه به مقدّمه فوق می‌گوییم: کلام مرحوم آخوند- در رابطه با وجود اصل عقلایی در مورد شک در این که آیا مولا در مقام بیان بوده یا نه؟- تنها در ارتباط با قسم دوّم از روایات جریان دارد. در مواردی که راوی از مسأله مورد ابتلایش سؤال می‌کند و هدفش از سؤال، ترتیب اثر عملی بر جواب امام علیه السلام است، چنانچه به حسب واقع و مراد جدّی، در مورد ظهار، عتق خصوص رقبه مؤمنه واجب باشد و عتق رقبه غیر مؤمنه کفایت نکند، متناسب نیست که امام علیه السلام در پاسخ راوی بفرماید: «إن ظاهرت فأعتق رقبة». بنابراین همین‌که امام علیه السلام چنین جوابی به راوی داده، معلوم می‌شود که قید ایمان دخالتی در حکم ندارد. اشکال: بحث ما در مورد احکامی است که جنبه قانونی دارند و این حکم جنبه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۳

قانونی ندارد. جواب: این حکم هم جنبه قانونی دارد ولی قانونی است که در مقام جواب از سؤال محلّ ابتلاء به منظور پیاده شدن آن قانون صادر شده است و در چنین شرایطی باید مولا در مقام تمام مرادش باشد و تفکیک بین اراده استعمالی و اراده جدّی وجهی ندارد. امّا در مورد قسم اوّل از روایات که با هدف ثبت و ضبط احکام الهی برای آیندگان، با در نظر گرفتن مطلق و مقیّد آنها و حمل مطلق بر مقیّد صادر شده است- دلیلی نداریم که مولا در مقام بیان تمام مرادش بوده است. و در چنین مواردی، اگر شک کنیم که آیا مولا- در مقام بیان تمام مراد خود بوده یا نه؟ اصل عقلایی برای احراز این معنا نداریم و همان عدم احراز، برای عدم ثبوت مقدّمه حکمت و عدم جواز تمسّک به اطلاق کافی است.

۲- کلام امام خمینی رحمه الله:

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: همین اندازه که ما احراز کنیم مولا در مقام بیان این حکم است- نه در مقام بیان حکم دیگر- برای تحقق مقدّمه حکمت کافی است و اصل عقلایی در اینجا تحقّق دارد ولی مشکل این است که ما یک اصل عقلایی نداریم که مشخص کند مولا در مقام بیان این حکم است یا در مقام حکم دیگر.[۴۲۱] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله: کلام ایشان بسیار تعجّب‌آور است، زیرا آنچه در مقابل مقدّمه اوّل قرار دارد، این است که مولا در مقام اجمال یا اهمال باشد نه این که در مقام بیان حکم دیگری باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۴

اجمال در مورد (أقیموا الصلاة) به این معنا نیست که مولا با گفتن (أقیموا الصلاة) بخواهد حکم دیگری- غیر از وجوب نماز- را بیان کند. حکم دیگری در اینجا وجود ندارد. بلکه اجمال به این معناست که مولا می‌خواهد با گفتن این جمله اصل وجوب نماز را مطرح کند، بدون این که کاری به اجزاء و شرایط و موانع آن داشته باشد.

در (أحلّ اللّه البیع) نیز- خواه در مقام بیان باشد یا در مقام بیان نباشد- حکم دیگری- غیر از حلّیت وضعی بیع- مطرح نیست، ولی مولا حکم به حلیت وضعی بیع را به دو صورت می‌تواند ذکر کند: ۱- گاهی در صدد است اصل حلّیت معامله‌ای به نام بیع را- در

مقابل حرمت ربا- مطرح کرده و کاری به خصوصیات آن ندارد. بلکه خصوصیات آن را بعداً می‌خواهد ذکر کند. ۲- گاهی می‌خواهد بگوید: «تمام الموضوع برای حکم به حلیت، نفس طبیعت و ماهیت بیع است و چیز دیگری در آن دخالت ندارد. پس این چه مسأله‌ای است که ما بیاییم پای حکم دیگر را به میان بیاوریم؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۵

انصراف

اشاره

یکی از مسائلی که در فقه مورد ابتلاست و بسیار با آن بر خورد می‌کنیم، مسأله انصراف مطلق به بعض افراد یا بعض اصناف یا بعض انواع است. برای تحقیق این مسئله باید در سه مقام بحث کنیم: ۱- معنای انصراف چیست؟ ۲- مراتب انصراف کدامند؟ ۳- کدام یک از مراتب انصراف می‌تواند مانع از اطلاق باشد؟

مقام اوّل: معنای انصراف چیست؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: مراد از انصراف این نیست که مقیّد- از نظر مصداقیت- اکثریّت افراد مطلق را تشکیل دهد، بلکه مراد این است که مطلق، کثرت استعمال در مقیّد داشته باشد. ولی آیا مراد از کثرت استعمال چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۶

روشن است که مراد از کثرت استعمال این نیست که- مثلًا- رقبه‌ای که برای ماهیت وضع شده، در رقبه مؤمنه استعمال شود، زیرا در این صورت استعمال مجازی لازم می‌آید. بلکه مقصود این است که- مثلًا- مولا- در باب کفاره افطار عمدی روزه ماه رمضان بفرماید: «کسی که یک روز از ماه رمضان را عمداً افطار کند، باید رقبه‌ای آزاد کند». سپس دلیل مقیّدی بدست آوریم که مراد جدّی مولا خصوص رقبه مؤمنه است، بدون این که مولا رقبه را در خصوص رقبه مؤمنه استعمال کرده باشد. و فرض کنیم که در مورد ظهار نیز مولا گفته است: «کسی که ظهار کند، باید رقبه‌ای آزاد کند» و ما دلیل مقیّدی بدست آوریم که مراد جدّی مولا خصوص رقبه مؤمنه است. سپس ببینیم در موارد بسیاری این مسئله تکرار شده که مولا حکم خود را به صورت «عتق رقبه» مطرح کرده و دلیل مقیّدی توضیح داده که مراد مولا «عتق رقبه مؤمنه» است. پس از تحقّق کثرت، اگر مولا به کسی بگوید: «یجب علیک عتق الرقبهٔ»، قائل به انصراف می‌گوید: آن کثرت استعمال و آن سابقه طولانی، ذهن انسان را متوجه به این می‌کند که در این مورد هم مولا اطلاق را اراده نکرده بلکه این اطلاق، انصراف به خصوص رقبه مؤمنه دارد.

مقام دوّم و سوّم: مراتب انصراف کدامند؟ و کدام یک از آنها مانع از اطلاق است؟

از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که انصراف دارای پنج مرتبه است: مرتبه اوّل انصراف- که ضعیف‌ترین مرتبه آن می‌باشد- انصراف بدوی است.

انصراف بدوی به این معناست که وقتی انسان مطلق را از مولا می‌شنود، بلافاصله ذهنش انصراف به مقیّد پیدا می‌کند، امّا وقتی تأمّل کرد می‌بیند این انصراف وجهی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۷

نداشته است. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «چنین انصرافی درست است» ولی درهرصورت، وجود چنین انصرافی نمی‌تواند مانع از اطلاق باشد. مرتبه دوّم این است که انصراف، مستند به قدر متیقّن در مقام تخاطب باشد. طبق مبنای مرحوم آخوند- که قدر متیقن در مقام تخاطب را مانع از اطلاق می‌دانست- انصرافی که مستند به قدر متیقن در مقام تخاطب باشد، مانع از انعقاد اطلاق است. امّا طبق مبنایی که ما ذکر کردیم- و گفتیم: «وجود و عدم قدر متیقن در مقام تخاطب، ربطی به اطلاق ندارد»- انصراف مستند به قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع از تحقّق اطلاق نخواهد بود. مرتبه سوّم این است که مطلق، ظهور در معنای مقیّد داشته باشد، نه به این معنا که مطلق، در مقیّد استعمال شده باشد، بلکه به همان معنایی که در تقریب معنای انصراف مطرح کردیم. یعنی لفظ مطلق، به واسطه کثرت استعمال در مقیّد- آن‌هم استعمال حقیقی، نه مجازی- ظهور در مقیّد پیدا می‌کند. و از این جهت، شبیه مجاز مشهور می‌شود، در مجاز مشهور نیز ظهوری مستند به شهرت وجود دارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «در ما نحن فیه، استعمال مجازی مطرح است» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «اگر استعمال مطلق به حدّی شهرت پیدا کرد، که- با استناد به آن شهرت- ظهور در مقیّد پیدا کرد، چنین ظهوری مانع از تحقّق اطلاق است. به‌همین‌جهت ما در رابطه با مقدّمه دوّم حکمت- که عدم القرینه بود- گفتیم: «بحث ما در جایی است که شک داشته باشیم، و در موردی که قرینه وجود دارد، جایی برای مقدّمات حکمت وجود ندارد». ما نیز قبول داریم که اگر انصراف به حد ظهور رسید، مانع از تحقّق اطلاق است. مرتبه چهارم عبارت از اشتراک است. مراد از اشتراک این است که برای لفظ مطلق، به علّت کثرت استعمال، حقیقتی ثانوی- در عرض حقیقت اوّلی- پیدا شود، به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۸

گونه‌ای که حقیقت اوّلی هم مهجور واقع نشود. در این صورت چنانچه متکلّم لفظ مطلق را ذکر کند و قرینه‌ای برای تعیین یکی از معانی آن مطرح نکند، کلام دارای اجمال شده و تمسّک به اطلاق، معنا نخواهد داشت. زیرا اوّلین شرط تمسّک به اطلاق این بود که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال یا اجمال. مرتبه پنجم عبارت از نقل است. در نقل نیز- مانند اشتراک- معنای منقول الیه به عنوان حقیقت مطرح است ولی فرق نقل و اشتراک در این جهت است که در اشتراک، معنای حقیقی اوّل، مهجور واقع نشده است، به خلاف نقل، که معنای حقیقی اوّل آن متروک واقع شده است. در این صورت نیز جایی برای تمسّک به اطلاق وجود نخواهد داشت، زیرا فرض این است که معنای مطلق- به واسطه کثرت استعمال- از دایره حقیقت خارج شده و جای خود را به معنای مقیّد داده است. این مراتب پنج‌گانه‌ای بود که از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود، هرچند ایشان حکم همه این مراتب را مطرح نکردند.[۴۲۲] اختلاف ما با ایشان، فقط در رابطه با مرتبه دوّم- یعنی مسأله قدر متیقّن در مقام تخاطب- است، زیرا ایشان قدر متیقن در مقام تخاطب را مانع از تحقّق اطلاق می‌داند ولی ما چنین چیزی را نپذیرفتیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۹

جمع بین مطلق و مقیّد متنافی

اشاره

بحث در این است که اگر ما یک مطلق و مقیّد متنافی داشته باشیم چگونه می‌توانیم بین آن دو جمع کنیم؟ مراد از تنافی، اختلاف

در نفی و اثبات نیست، بلکه تنافی در اینجا به این معناست که ما بـدانیم این مطلق و مقیّـد، به عنوان یک حکم مطرحند. مثل این که بـدانیم مولا در جایی که می‌گوید: «أعتق رقبهٔ» و بعد می‌گوید: «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»، نمی‌خواهد دو حکم بر مکلّف تحمیل کند، بلکه بیش از یک حکم ندارد، ولی معلوم نیست که آیا متعلّق آن حکم، عتق مطلق رقبه است یا عتق رقبه مؤمنه؟[۴۲۳]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۰

به عبـارت دیگر: مراد از تنـافی بین مطلق و مقیّـد، این است که یـک حکم از جـانب مولاـ صادر شـده و متعلّق آن بین مطلق و مقیّد دوران داشته باشد. در این صورت، «أعتق رقبهٔ» با «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» تنافی خواهند داشت، زیرا یک حکم نمی‌تواند هم به مطلق تعلّق گرفته باشـد، هم به مقیّد. بنابراین در تمام فروض بحث- که مطرح خواهند شد- باید مسأله وحدت حکم را مفروغ عنه بدانیم و اگر پای دو حکم را به میان آوریم، مسأله اجتماع امر و نهی و امثال آن پیش می‌آید. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که:

راه‌های احراز وحدت حکم کدامند؟

در پاسـخ این سؤال می‌گوییم: یکی از راه‌های احراز وحـدت حکم، عبارت از وحدت سـبب است. یعنی شـرطی که این حکم برآن معلّق شـده، واحـد باشـد. مثل این که دلیل مطلق بگوید: «إن أفطرت فی شـهر رمضان متعمداً فعلیک عتق رقبهٔ»، و دلیل مقیّد بگوید: «إن أفطرت فی شـهر رمضـان متعمـداً فعلیک عتق رقبـهٔ مؤمنـهٔ». روشن است که در رابطه با افطار عمـدی در ماه رمضان، از نظر عتق رقبه، دو حکم وجود ندارد. گاهی نیز وحدت حکم از راه قرائن دیگر اسـتفاده می‌شود، مثل تصریح مولا به این که در اینجا بیش از یـک حکم وجـود نـدارد. ولی اگر هیـچ‌یک از این دو راه وجـود نـداشت، آیـا از نفس ظهـور دو عبـارت «أعتق رقبـهٔ» و «أعتق رقبهٔ مؤمنـهٔ»، می‌تـوان وحـدت حکم را اسـتفاده کرد؟ به نظر می‌رسـد اگر دو نکته را مـورد تـوجه قرار دهیم می‌توانیم از نفس همین دو تعبیر، مسأله وحدت حکم را احراز کنیم: نکته اول: در باب اجتماع امر و نهی گفتیم: «مورد مسأله اجتماع امر و نهی، جایی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۱

است که بین دو عنوان، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار باشد، و اگر دو عنوان به صورت مطلق و مقیّد باشـند، از محلّ بحث خارجنـد». البته خصوصـیتی برای امر و نهی وجود ندارد، زیرا اگر اجتماع امر و نهی- به عنوان اجتماع دو حکم متضاد- محال باشد، اجتماع دو حکم متماثل نیز محال است، چون در اسـتحاله فرقی بین اجتماع مثلین و اجتماع ضـدّین وجود ندارد. بنابراین اگر مطلق و مقیّد از دایره نزاع در باب اجتماع امر و نهی خارج باشند، حتی قائلین به جواز اجتماع امر و نهی نیز نمی‌توانند در مورد مطلق و مقیّد قائل به جواز اجتماع امر و نهی شونـد. نکته دوّم: ما در مثل (أقیموا الصـلاهٔ) و «صلّ فی المسـجد» گفتیم: «امر در «صلّ فی المسـجد» امر اسـتحبابی است ولی متعلّق این امر اسـتحبابی، خود صـلاهٔ نیست، بلکه، متعلّق آن، «ایقاع الصـلاهٔ فی المسجد» می‌باشد. به عبارت دیگر: در اینجا در دلیل «صلّ فی المسجد» تصرف می‌کنیم و آن را بر خلاف ظاهرش معنا می‌کنیم.

ظـاهر ایـن است که صـلاهٔ، مسـتقیماً متعلّـق اسـتحباب است ولی همراه بـا قیـد و مـا خـود صـلاهٔ را از دایره اسـتحباب خـارج کرده و می‌گوییم: «ایقاع صـلاهٔ در مسـجد، مسـتحب است». ولی این خلاف ظاهری است که ما دلیل برآن داریم. اکنون با توجه به دو نکته فوق می‌گوییم: ظاهر «أعتق رقبهٔ» این است که متعلّق وجوب، عبارت از عتق رقبه است. و ظاهر «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» این است که متعلّق وجـوب، عبـارت از عتـق رقبه مـؤمنه است. در نـتیجه هریـک از «عتـق رقبه» و «عتـق رقبه مـؤمنه» خودشـان را به عنوان متعلّق وجوب می‌داننـد. و ما در اینجا چاره‌ای جز مطرح کردن وحـدت حکم نـداریم. اگر مطلق و مقیّـد داخل در بحث اجتماع امر و نهی بودنـد، می‌توانستیم بگوییم:

«مولا در اینجا دو حکم دارد» ولی با توجه به خروج مطلق و مقید از بحث اجتماع امر و نهی، نمی‌توان در اینجا قائل به دو حکم شد.

و نیز اگر می‌توانستیم «أعتق رقبـهٔ مؤمنـهٔ» را شبیه «صلّ فی المسـجد» معنا کنیم، ممکن بود تعـدّد حکم را بپذیریم، ولی ما نمی‌توانیم چنین کاری انجام دهیم. «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» ظهور در وجوب «عتق رقبه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۲

مؤمنه» دارد و حمـل آن بر اسـتحباب، بر خلاـف ظـاهر است. و مـا در اینجـا- بر خلاـف «صـلّ فی المسـجد»- دلیلی بر ارتکـاب این خلاف ظاهر نداریم. بنابراین برای احراز وحدت حکم نیازی به مطرح کردن وحدت سـبب یا قرینه حالیه و مقالیه نداریم. بلکه حفظ ظهور دو دلیل، به ضـمیمه دو نکته‌ای که مطرح کردیم، اقتضای وحـدت حکم را دارند و چون بین دو دلیل تنافی وجود دارد،[۴۲۴] باید مطلق را حمل بر مقیّد کنیم. این راه، در حقیقت، تحقیقی در رابطه با بناء عقلاء است که در مباحث آینده مطرح خواهد شد.

فروض بحث مطلق و مقیّد متنافی

اشاره

مطلق و مقیّد، گاهی از نظر نفی و اثبات با هم موافقند، مثل «أعتق رقبهٔ» و «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» و گاهی اختلاف دارند، مثل «أعتق رقبهٔ» و «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ». و نیز مطلق و مقیّد، گاهی در دو کلام و گاهی در یک کلامند.

الف: مطلق و مقیّدی که در نفی و اثبات با هم تخالف داشته باشند

مرحوم آخونـد در یک جمله کوتاه و به عنوان ضابطه می‌فرمایـد: «اگر مطلق و مقیّدی، در نفی و اثبات با هم تخالف داشـته باشـند، بـدون اشـکال باید مطلق را بر مقیّد حمل کرد».[۴۲۵] در حالی که این مسئله دارای چنـد فرض است و آنچه مرحوم آخونـد مطرح کرده‌اند تنها در مورد بعضی از فروض می‌تواند صحیح باشد. فرض اوّل: مطلق به صورت نفی و مقیّد به صورت اثبات باشد. مثل «لا تعتق

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۳

رقبـهٔ» و «أعتق رقبـهٔ مؤمنهٔ». این فرض خود دارای دو صورت است، زیرا نهی در «لا تعتق ...» ممکن است تحریمی باشد یا تنزیهی (/ کراهتی). ولی از نظر حکمی که مطرح می‌شود، فرقی بین این دو وجود نـدارد. البته باید توجه داشت که مطرح کردن مثال «لا تعتق رقبـهٔ» بـا این فرض است که نکره در سـیاق نفی، مفیـد عموم نباشـد. چون بحث ما در اطلاق است نه در عموم. در این فرض، کلام مرحوم آخونـد قابل قبول است و چاره‌ای جز حمل مطلق بر مقیّـد وجود ندارد، زیرا فرض این است که ما بیش از یک حکم نداریم و حکم واحـد نمی‌توانـد دارای دو متعلّق باشـد، لـذا باید مطلق را حمل بر مقیّد کنیم، به این صورت که بگوییم: «مقصود مولا از «لا تعتـق رقبـهٔ»، عبـارت از رقبه کـافره است و در مـورد رقبه مؤمنه، حکمی جز وجوب مطرح نیست». و به عبـارت دیگر: رقبه مؤمنه، از دایره اطلاـق خـارج است و حکمی جز وجوب به آن تعلّق نگرفته است. ممکن است کسـی بگویـد: چرا شـما مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنید، چرا عکس آن را رفتار نمی‌کنید که مطلق را گرفته و مقیّد را از صحنه خارج کنید؟ در پاسخ می‌گوییم: اصالهٔ الاطلاق که در «لاـ تعتق رقبـهٔ» پیـاده می‌شود، به عنوان یک اصل لفظی و ظهور لفظی مطرح نیست، بلکه به عنوان اصـلی عقلی یا عقلایی مطرح

است و مبتنی بر مقـدّمه یـا مقـدّمات حکمت است و در این رابطه بایـد به عقلاـء مراجعه کرد. و در چنین موارد- که در مقابل دلیل مطلق، دلیل مقیّدی وجود داشته باشد- عقلاء دلیل مقیّد را مقدّم بر دلیل مطلق می‌دانند. بنابراین اصالهٔ الاطلاق در جایی جریان دارد که دلیل مقیّـدی در مقابل آن وجود نداشـته باشـد. احتمال دیگری نیز در اینجا وجود دارد که کسـی بگویـد: درست است که دلیل مطلق، ظهور در اطلاـق و دلیـل مقیّـد، ظهور در تقییـد دارد، ولی ظهور دلیـل مقیّـد در مفـاد خودش، اقوی از ظهور مطلق در اطلاق است و همین امر سبب می‌شود که ما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۴

دلیل مقیّد را مقدّم بداریم. همان‌طور که در مورد «رأیت أسداً یرمی» گفته می‌شد:

علّت تقدّم ظهور یرمی بر ظهور اسد، اقوا بودن ظهور یرمی از ظهور اسد است. ولی این احتمال، در ما نحن فیه احتمال ضعیفی است و تحقیق، همـان چیزی است که مـا مطرح کردیم. فرض دوّم: مطلق به صورت اثبات و مقیّـد به صورت نفی باشـد. مثل این که دلیل مطلق بگوید: «أعتق الرقبهٔ»[۴۲۶] و دلیل مقیّـد بگویـد: «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ». این فرض نیز دارای دو صورت است، زیرا نهی در «لا تعتق ...» ممکن است تحریمی باشـد یـا تنزیهی (/ کراهتی). ولی در این فرض، بین نهی تحریمی و نهی تنزیهی فرق وجود دارد. اگر نهی تحریمی باشـد، چاره‌ای جز حمـل مطلق بر مقیّـد وجود نـدارد و کلاـم مرحوم آخونـد قابل قبول است. امّا اگر نهی آن تنزیهی باشد، ما ملزم به حمل مطلق بر مقیّد نیستیم. مثلًا (أقیموا الصلاهٔ) دارای اطلاق است و شامل صلاهٔ در حمام و مسجد و ... می‌شود. در مقابل آن، دلیل «لا تصلّ فی الحمام» قرار دارد. این دلیل نمی‌آید (أقیموا الصلاهٔ) را تقیید بزند، زیرا- همان‌طور که در بحث اجتماع امر و نهی گفتیم- نهی کراهتی وقتی به صلاهٔ تعلّق می‌گیرد، به این معناست که ضمن این که انجام صلاهٔ با تمام خصوصیاتش و در جمیع مکانهـا می‌توانـد به عنوان امتثال مأمور به واقع شود، ولی همین صـلاهٔ مأمور به اگر در حمام واقع شود، دارای کراهت است و کراهت صـلاهٔ در حمام، به این معنا نیست که ترک آن، اولی از فعلش باشد، بلکه به این معناست که صـلاهٔ در حمام- در مقایسه با صلاهٔ در سایر امکنه- دارای ثواب کمتری است. ما نحن فیه هم به‌همین‌صورت است. یک دلیل می‌گویـد: «أعتق الرقبهٔ»، دلیل دیگر می‌گوید: «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» و ما فرض کردیم نهی آن تنزیهی است. جمع

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۵

بین این دو دلیل اقتضاء می‌کنـد که بگوییم: «آنچه واجب و مأمور به است، عتق مطلق رقبه است ولی مصادیق آن فرق می‌کنند. عتق رقبه مؤمنه، ثواب کامل دارد ولی عتق رقبه کافره ثواب کمتری دارد». چرا مطلق را حمل بر مقیّد کنیم؟ ما نمی‌خواهیم در اینجا قائل به دو حکم بشویم بلکه در تمام این موارد، مسأله وحـدت حکم، مفروغ عنه است. ولی وحـدت حکم، منافاتی با این نـدارد که عتق مطلق رقبه واجب باشد و بعضـی از مصادیق آن اتصاف به کراهت داشته باشند، یعنی ثواب کمتری داشته باشند. در طرف مقابل این مسئله نیز همین‌طور است. در جمع بین (أقیموا الصلاهٔ) و «صلّ فی المسجد» گفته می‌شود: «مأمور به، عبارت از طبیعت است ولی این طبیعت اگر به خصوصـیت مکانی مسـجد تخصّص پیدا کند، ثواب بیشتری دارد». ممکن است کسی بگوید: پس چرا در فرض اوّل- یعنی جـایی که مطلـق جنبه نفی و مقیّـد جنبه اثبـات داشت و عکس مـا نحن فیه بـود- بین نهی تحریمی و نهی تنزیهی تفـاوتی قـائل نشدیـد و در هر دو صورت آن، مطلق را حمل بر مقیّـد کردیـد؟ در پاسخ می‌گوییم: نهی کراهتی وقتی در جانب مقیّد مطرح باشد، کراهت، ناظر به بعضـی از خصوصیات- یعنی ایقاع صلاهٔ در حمام- است و می‌خواهد بگوید: «صلاهٔ در حمام، ثواب کمتری دارد». امّـا در جـایی که نهی کراهتی در جانب اطلاق مطرح باشـد- مثل «لا تعتق رقبـهٔ» و «أعتق الرقبـهٔ المؤمنـهٔ»- آنچه مأمور به است، عتق رقبه مؤمنه است ولی در عتق رقبه غیر مؤمنه، کراهت را چگونه می‌توان معنا کرد؟ چاره‌ای نیست جز این که ملتزم شویم در اینجا دو حکم وجود دارد، و چون مسأله وحدت حکم، در جمیع صور این مسئله، مفروغ عنه است، در آنجا چاره‌ای جز حمل مطلق بر مقیّد وجود نـدارد. فرض سوّم: مطلق، به صورت اثبات و مقیّد به صورت نفی باشـد ولی نـدانیم که آیا نهی آن تحریمی است یا تنزیهی.

مثل «أعتق رقبـهٔ» و «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ». در اینجا دو احتمال جریان دارد، که احتمال اوّل، ارجح از احتمال دوّم است: احتمال اوّل: حمل مطلق بر مقیّد، مسألهای عقلایی است و ظاهراً عقلاء در مورد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۶

شکّ در تحریمی و تنزیهی بودن نهی، مطلق را حمل بر مقیّـد می‌کننـد. احتمال دوّم: دلیل مطلق، به عنوان قرینه بر این باشد که مراد از نهی، نهی تنزیهی است نه تحریمی. و نهی تنزیهی بـا اطلاـق قابـل جمع است. مثـل این که کسـی بگویـد: «اگر شک کنیم که آیا نهی در «لاـ تصلّ فی الحمام»، نهی تحریمی است یا تنزیهی؟ اطلاق (أقیموا الصـلاهْ) قرینه بر این است که نهی مـذکور، نهی تنزیهی است». تنها چیزی که می‌توان در مقابل این احتمال مطرح کرد، این است که مسأله جمع بین مطلق و مقیّـد، مسألهای عقلایی است و عقلاء در اینجا اطلاق دلیل مطلق را قرینه بر تنزیهی بودن نهی در دلیل مقیّد قرار نمی‌دهند.

ب: مطلق و مقیّدی که در دو کلام بوده و در نفی و اثبات با هم توافق داشته باشند[۴۲۷]

اشاره

در اینجـا دو فرض مطرح است: فرض اوّل: مطلـق و مقیّـدی که هر دو مثبت باشـند. این فرض، خود دارای دو صورت است: صورت اوّل: مطلق و مقیّـد، هر دو مثبت و در کلاـم واحـدی باشـند. مثل این که مولا بگویـد: «إن ظاهرت فأعتق رقبـهٔ» و در ادامه کلام خود جمله «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» را با نظارت به حکم اوّل بیان کند. در چنین جایی هم می‌توان مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح کرد و هم می‌توان گفت: در اینجـا اصـلًا اطلاقی تحقّق پیـدا نکرده تا بخواهیم آن را مقیّـد کنیم، این مثل این است که مولا از اوّل گفته باشـد: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۷

صورت دوّم: مطلق و مقیّـد، هر دو مثبت و در دو کلام باشـند. مثل این که فرض کنیم در روایتی امام باقر علیه السـلام فرموده باشد: «إن ظـاهرت فـأعتق رقبـهٔ» و در روایت دیگری امـام هادی علیه السـلام فرموده باشـد: «إن ظاهرت فأعتق رقبـهٔ مؤمنـهٔ». مشـهور[۴۲۸] معتقدنـد برای جمع بین این دو دلیل، مطلق را حمل بر مقیّـد می‌کنیم و می‌گوییم: «کسـی که ظهار می‌کنـد، باید رقبه مؤمنه‌ای آزاد کند». مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا بر مشـهور اشـکال شده است که: راه جمع، منحصر به چیزی نیست که شما مطرح می‌کنید، بلکه راه جمع دیگری نیز وجود دارد و آن این است که مـا دلیـل مطلق را بر اطلاـق خودش بـاقی گذاشـته و دلیـل مقیّـد را حمل بر افضل افراد کنیم. همان‌طور که در رابطه با (أقیموا الصـلاهْ) و «صلّ فی المسجد»- که می‌دانیم بیش از یک حکم وجود ندارد- برای جمع بین این دو دلیل، مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم: اطلاق (أقیموا الصـلاهْ) به قوت خود باقی اسـت و «صـلّ فی المسـجد» هم می‌خواهـد حکمی اسـتحبابی را مطرح کنـد. به این معنا که صـلاهْ مأمور بها، اگر به خصوصـیت «وقوع در مسـجد» تخصّص پیدا کند، ثواب بیشتری پیدا می‌کند. و در اینجا حکم استحبابی مستقلّی- مانند حکم استحبابی متعلّق به نماز شب- وجود ندارد. مستشـکل می‌گوید: چه فرقی بین ما نحن فیه با (أقیموا الصلاهْ) و «صلّ فی المسجد» وجود دارد؟ تردیدی نیست که در مورد «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» و «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»، اگر دلیل دوّم را حمل بر اسـتحباب کنیم، جمع بین دلیلین شده اسـت و بـا وحـدت حکم هم منافاتی نـدارد. برای اینکه ما نمی‌خواهیم بگوییم: «در اینجا یک حکم وجوبی و یک حکم اسـتحبابی وجود دارد» بلکه در اینجا یک حکم وجود دارد و آن همان وجوب است ولی «إن ظاهرت فأعتق رقبـهٔ مؤمنهٔ» ارشاد به این دارد که اگر به دنبال ظهار، رقبه مؤمنه را آزاد کردی، ثواب بیشتری متوجّه شما خواهد شد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۸

مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: ممکن است نظریه مشهور مستند به راه دیگری باشد و آن این است که گفته شود: ما در اینجا دو ظهور متخالف و غیر قابل جمع داریم: ۱- «أعتق رقبهً» ظهور دارد در این که متعلّق حکم، عتق مطلق رقبهٔ است و هیچ فرقی بین رقبه مؤمنه و رقبه کافره وجود ندارد. این ظهور، ظهور اطلاقی و ناشی از مقدّمه حکمت است. ۲- «أعتق رقبهً مؤمنهً» ظهور دارد در این که عتق رقبه مؤمنه، به نحو واجب تعیینی مطرح است، نه این که مکلّف، بین عتق رقبه مؤمنه و عتق رقبه کافره مخیّر باشد. سپس می‌فرماید: اگر دو ظهور در رتبه واحدی باشند و نتوان بین آنها جمع کرد، اجمال تحقّق پیدا می‌کند. ولی شاید مشهور خواسته‌اند بگویند: ظهور «أعتق رقبهً مؤمنهً» در وجوب تعیینی، قوی‌تر از ظهور «أعتق رقبهً» در اطلاق است و به جهت اقوا بودن، بر ظهور اطلاقی مقدّم می‌شود. مرحوم آخوند سپس اشکالی در رابطه با این راه حلّ مطرح کرده ۴۲۹] و آن را جواب داده است. پس در حقیقت، این راه حلّ، مورد قبول ایشان واقع شده است. ما این اشکال مرحوم آخوند و پاسخ ایشان را در ضمن تحقیق بحث مطرح خواهیم کرد. کلام مرحوم حائری: ایشان در این مسئله قائل به تفصیل شده می‌فرماید: برای احراز وحدت حکم ۴۳۰]، دو راه وجود دارد: ۱- از راه وحدت سبب. مثل این که در هر دو دلیل، حکم به صورت قضیه تعلیقیّه مطرح شده و شرط آن یک چیز باشد، مثلًا یک دلیل بگوید: «إن ظاهرت فأعتق رقبهً» و دلیل منفصل دیگر بگوید: «إن ظاهرت فأعتق رقبهً مؤمنهً». ۲- از راه قرائن دیگر مثل این که مولا هیچ سببی را ذکر نکرده و دو حکم به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۹

صورت منفصل بیان کرده باشد و ما از خارج- به خاطر قرینه حالیه یا مقالیّه- به دست آوریم که در اینجا یک حکم، وجود دارد ولی متعلّق آن، مردّد بین مطلق و مقیّد است. مرحوم حائری بین این دو مورد قائل به تفصیل شده می‌فرماید: در جایی که احراز وحدت حکم از طریق وحدت سبب باشد، کلام مشهور- یعنی حمل مطلق بر مقیّد- مورد قبول است، امّا در جایی که مولا سببی ذکر نکرده و احراز وحدت حکم از طریق قرینه حالیه یا مقالیّه باشد، نظریه مشهور قابل قبول نیست و کلام دارای اجمال خواهد بود. ایشان می‌فرماید: در جایی که احراز وحدت حکم از طریق وحدت سبب نیست، ما با دو احتمال مواجه هستیم: ۱- حمل مطلق بر مقیّد. ۲- عکس این راه، که نتیجه‌اش باقی ماندن ظهور اطلاقی بر حال خود می‌باشد. مرحوم حائری در توضیح احتمال دوّم می‌فرماید: «أعتق رقبهً» دارای یک ظهور است و آن همان ظهور اطلاقی است و معنایش «وجوب عتق رقبه، بدون فرق بین مؤمنه و کافره» است. امّا «أعتق رقبهً مؤمنهً» دارای دو ظهور است: ۱- ظهور هیئت «أعتق» در وجوب، در مقابل استحباب. ۲- ظهور تقیید رقبه به مؤمنه، در این که قید ایمان در متعلّق تکلیف دخالت دارد، نه این که به عنوان افضل افراد مطرح باشد. اگر ما بودیم و «أعتق رقبهً مؤمنهً» و دلیل دیگری در مقابل آن نداشتیم، هر دو ظهور این دلیل را حفظ کرده و حکم به «وجوب عتق رقبه مؤمنه» می‌کردیم. ولی مشکلی که در اینجا وجود دارد، وجود «أعتق رقبهً» است که دارای ظهور اطلاقی است. برای حلّ مشکل، ظهور اطلاقی «أعتق رقبهً» را گرفته و با این ظهور اطلاقی به سراغ دلیل مقیّد می‌آییم. در اینجا لازم نیست در هر دو ظهور «أعتق رقبهً مؤمنهً» تصرّف کنیم، بلکه همین اندازه که یکی از آنها را از صحنه خارج کنیم، کافی است. مثل این که بگوییم: «أعتق رقبهً مؤمنهً» نمی‌خواهد حکم به وجوب عتق رقبه مؤمنه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۰

بنماید، بلکه می‌خواهد استحباب عتق رقبه مؤمنه را مطرح کند. یا بگوییم: ظهور اعتق در وجوب باقی است ولی ظهور اطلاقی «أعتق رقبهً» جلوی «ظهور تقیید در دخالت قید ایمان در متعلّق تکلیف» را می‌گیرد. نتیجه این دو حرف یک چیز است و آن عبارت از «وجوب عتق مطلق رقبه» است. مرحوم حائری می‌فرماید: ما در مقابل این دو احتمال قرار گرفته‌ایم و چون هیچ‌یک از این دو بر دیگری ترجیح ندارد، ناچاریم مسأله اجمال را مطرح کرده و به اصل رجوع کنیم. سپس می‌فرماید: امّا در جایی که وحدت حکم را

از راه وحدت سبب احراز کرده‌ایم و مولا خودش از طرفی گفته: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» و از طرف دیگر گفته: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»، ما یک راه در پیش روی خود داریم و آن حمل مطلق بر مقیّد است، زیرا قضیّه شرطیّه دلالت بر سببیّت- که یکی از احکام وضعیّه است- می‌کند. «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» معنایش این است که «ظهار، سبب وجوب عتق رقبه است». «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» نیز معنایش این است که «ظهار، سبب وجوب عتق رقبه مؤمنه است». حال اگر ما- همانند مشهور- مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح کنیم، مشکلی پیش نمی‌آید، زیرا معنای حمل مطلق بر مقیّد این است که یک سبب و یک مسبّب وجود دارد. سبب، عبارت از ظهار و مسبّب، عبارت از عتق رقبه مؤمنه است. امّا اگر مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح نکرده و بگوییم: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» دلالت بر وجوب و «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» دلالت بر استحباب دارد، نتیجه‌اش این می‌شود که ظهار، هم سببیت برای وجوب عتق رقبه و هم سببیّت برای استحباب عتق رقبه مؤمنه دارد.[۴۳۱] و این خلاف ظاهر است. ظاهر این است که مسبّب، وجوب عتق رقبه مؤمنه است و اگر بخواهیم حمل بر استحباب کنیم، لازم می‌آید که دو حکم متباین، مسبّب از سبب واحد باشند. یعنی ظهار، سببیّت برای دو مسبّب متباین داشته باشد. لذا برای فرار از اشکال مذکور ناچاریم مسأله حمل مطلق بر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۱

مقیّد را مطرح کنیم.[۴۳۲] اشکال بر مرحوم حائری: مطرح کردن استحباب در اینجا، منافاتی با سببیّت ندارد، زیرا استحباب در اینجا، مانند استحباب نماز شب نیست تا با وجوب، منافات داشته باشد، بلکه به معنای افضل افراد است و این با اصل وجوب منافاتی ندارد. نتیجه این می‌شود که ظهار، سببیّت دارد برای وجوب عتق مطلق رقبه و استحباب اختیار رقبه مؤمنه.

تحقیق در مسئله

در اینجا لازم است ابتدا ببینیم آیا در موارد مسلّم حمل مطلق بر مقیّد، ملاک حمل مطلق بر مقیّد چیست؟ آیا ملاک، اقوا بودن ظهور است؟[۴۳۳] پاسخ این سؤال، منفی است، زیرا اصالهٔ الاطلاق، یک اصل لفظی نیست و با اصالهٔ العموم فرق دارد. اصالهٔ العموم، استناد به وضع و دلالت لفظیّه دارد، امّا اصالهٔ الاطلاق از راه قرینه حکمت و طریق عقلاء ثابت می‌شود و ما باید به عقلاء مراجعه کنیم ببینیم آیا عقلاء- با توجه به مقدّمه یا مقدّمات حکمت- برای اطلاق چه مقدار ارزش قائلند؟ ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء در دو مورد به اصالهٔ الاطلاق ترتیب اثر داده و به آن مراجعه می‌کنند: یکی این که دلیل مقیّدی در مقابل آن وجود نداشته باشد و دیگر این که شک داشته باشند آیا دلیل مقیّدی در مقابل آن وجود دارد یا نه؟[۴۳۴] امّا وقتی ما می‌بینیم که در مقابل «أعتق رقبهٔ» یک «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» وجود دارد و از خارج هم می‌دانیم که دو حکم در کار نیست، آیا عقلاء در اینجا چه می‌گویند؟ عقلاء در اینجا نه مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح می‌کنند و نه از طریق حمل امر به مقیّد بر استحباب ۴۳۵] وارد می‌شوند. بلکه اصلًا در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۲

اینجا مسأله جمع بین دلیلین را مطرح نمی‌کنند. عقلاء می‌گویند: در اینجا یک دلیل وجود دارد و آن‌هم دلیل مقیّد است. امّا «أعتق رقبهٔ» در جایی به عنوان دلیل است که دلیل مقیّدی در مقابلش وجود نداشته باشد. ما نحن فیه با دو دلیلی که در دلیلیّت استقلال داشته باشند- مثل عامّ و خاصّ که هر دو مستند به وضعند- و ما بخواهیم بین آنها جمع کنیم، فرق دارد. در ما نحن فیه، با وجود دلیل مقیّد، دلیل دیگری وجود ندارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «وجود دلیل مقیّد، کاشف از عدم اطلاق است» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «عقلاء، اصالهٔ الاطلاق را در جایی معتبر می‌دانند که دلیل مقیّدی در مقابل آن وجود نداشته باشد و در جایی که دلیل مقیّد وجود داشت، اگرچه اصالهٔ الاطلاق هم وجود دارد ولی اعتبار ندارد». خلاصه این که مسأله حمل مطلق بر مقیّد، مسأله‌ای عقلایی

است و عقلاء در محدوده خاصّی مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنند و ملاک حمل نزد آنان هم مسأله اقوائیت ظهور- که مرحوم آخوند در رابطه با کلام مشهور مطرح کردند- نیست. عقلاء در ما نحن فیه اصلًا برای مطلق عنوان دلیلیت قائل نیستند تا بخواهد مسأله جمع بین دلیلین و اقوائیت ظهور مطرح باشد. از طرف دیگر، در این بناء عقلاء، تفصیلی که مرحوم حائری مطرح کردند، وجود ندارد بلکه ملاک نزد عقلاء، همان احراز وحدت حکم است و فرقی نمی‌کند که وحدت حکم از چه راهی احراز شده باشد. اشکال:[۴۳۶] مشهور، که در باب مطلق و مقیّد مثبتین، مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح کردند- و هم ما و هم مرحوم آخوند به توجیه آن پرداختیم- وقتی به باب استحباب می‌رسند، مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح نمی‌کنند. مثلًا در مورد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۳

«یستحبّ عتق الرقبة» و «یستحب عتق الرقبة المؤمنة» می‌گویند: دلیل «یستحب عتق الرقبة» بر اطلاق خود باقی است و دلیل «یستحب عتق الرقبة المؤمنة» حمل بر تأکّد استحباب می‌شود. نه این که مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح کنند، تا نتیجه‌اش این شود که عتق رقبه غیر مؤمنه هیچ‌گونه استحبابی ندارد. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چه فرقی بین واجبات و مستحبات وجود دارد؟ مرحوم آخوند دو جواب برای این سؤال ارائه کرده‌اند: جواب اوّل:[۴۳۷] علّت این امر در مستحبات، قاعده تسامح در ادلّه سنن است. این قاعده اقتضاء می‌کند که ما در اینجا استحباب را فقط در محدوده مقیّد نیاوریم بلکه آن را در رابطه با مطلق نیز مطرح کنیم. این جواب مرحوم آخوند دارای اشکال است، زیرا قاعده تسامح در ادلّه سنن در جایی پیاده می‌شود که روایت ضعیف السندی بر استحباب چیزی دلالت کند. لذا در بعضی از روایات مربوط به قاعده مذکور، تعبیر «و إن کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم یقله» مطرح شده است.[۴۳۸] یعنی تردید وجود دارد که آیا رسول اللّه صلی الله علیه و آله آن را فرموده است یا نه؟ در این موارد، قاعده می‌آید و ضعف سند را جبران می‌کند. امّا در جایی که دلالت روایت بر استحباب مورد تردید باشد و بین استحباب و اباحه تردید وجود داشته باشد، قاعده مذکور نمی‌آید دلالت بر استحباب را درست کند. در حالی که بیان مرحوم آخوند به این برگشت می‌کند که اگر ما شک داریم خصوص عتق رقبه مؤمنه مستحب است یا عتق مطلق رقبه، قاعده تسامح در ادلّه سنن اقتضای استحباب عتق مطلق رقبه را دارد. جواب دوّم: ما وقتی مستحبات را بررسی می‌کنیم، به این معنا زیاد برخورد می‌کنیم که اصل یک عمل، مستحب است ولی وقوع آن به کیفیّت خاصّ، استحباب

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۴

آن را مؤکّد می‌کند و وقوع آن به کیفیت زایدی، استحباب آن را بیشتر مؤکّد می‌کند.

مثلًا نماز شب- که مجموعاً یازده رکعت است- عمل مستحبی می‌باشد. امّا کیفیت قنوت نماز وتر، در تأکّد استحباب آن نقش دارد. اگر کسی بخواهد فضیلت نماز شب را درک کند با خواندن همین یازده رکعت، تمام فضائل نماز شب را درک کرده است. امّا کیفیت قنوت نماز وتر، در تأکّد استحباب و به دست آوردن فضیلت بیشتر نقش دارد. و یا مثلًا صلاة در مسجد، فضیلت دارد ولی همین فضیلت دارای مراتبی است. مسجد محل، مسجد سوق، مسجد جامع و ... اگرچه در اصل مسجد بودن با هم مشترکند ولی مراتب فضیلت آنها با هم فرق می‌کند. مرحوم آخوند گویا می‌خواهد بفرماید: در باب مستحبات، یک غلبه معتدّ به وجود دارد و آن عبارت از وجود مراتب در عمل واحد است و این غلبه وجود مراتب، که در رابطه با مستحبات مطرح است، اقتضاء می‌کند که ما برای مستحبات، حساب جدیدی باز کنیم.

اگر مولا در موردی گفت: «یستحب عتق الرقبة» و سپس در همین مورد گفت: «یستحب عتق الرقبة المؤمنة»، جمله دوّم را بر مرتبه بالاتری از استحباب و فضیلت حمل کنیم.[۴۳۹] این بیان مرحوم آخوند قابل قبول است. فرض دوّم:[۴۴۰] مطلق و مقیّدی که در دو کلام واقع شده و هر دو منفی باشند. مثل این که- فرضاً- مولا در جایی بگوید: «لا تشرب المسکر» و در جایی دیگر بگوید: «لا تشرب الخمر». عنوان مسکر، مطلق و عنوان خمر، مقیّد است، زیرا خمر عبارت از مسکری است که از انگور گرفته شده باشد. آیا در

اینجا چه بایـد کرد؟ بعضـی گفته‌انـد: مسأله حمل مطلق بر مقیّـد- در تمام فروضـش- در صورتی مطرح می‌شد که بین مطلق و مقیّد تنافی وجود داشته باشد و چون در اینجا منافاتی بین دو

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۵

دلیل وجود ندارد[۴۴۱]، لذا وجهی برای حمل مطلق بر مقیّد وجود ندارد. بیان مطلب: در بعضی از روایات، علت حرمت شرب خمر را مسکر بودن آن دانسته است و اگر بین این دو منافات وجود داشت، تعلیل مذکور صحیح نبود، چون نمی‌شود بین علت و معلَّل به آن علت، منافـات وجود داشـته باشـد. پس وقتی در «لاـ تشـرب الخمر لأنّه مسـکر»، تنافی صـدر و ذیل وجود نـدارد، بین «لا تشـرب المسـکر» و «لاـ تشـرب الخمر» نیز منافـاتی وجود نخواهـد داشت. اصولًا در نوع- یا همه- مواردی که علّت مطرح است، یک کبرای مقـدّری وجود دارد. وقتی مولا می‌گویـد: «لا تأکل الرمان لأنّه حامض» ممکن است کسـی سؤال کنـد: «حامض بودن چه تأثیری در حرمت دارد»؟ پس حتماً دنبال «لأنّه حامض» کبرایی وجود دارد و آن «کلّ حامض حرام» می‌باشد. و اگر ما از این کبری صرف نظر کنیم، «لأـنّه حامض» صـلاحیت تعلیل بودن خود را از دست می‌دهـد. این کبرای کلّی نیاز به ذکر نـدارد، مگر در مواردی که مسأله تعبّد در خود آن کبری مطرح باشد و نیاز به توضیح داشته باشد، مثل دلیل استصحاب، که- صغری و کبری را بیان کرده- می‌گوید: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتـک ثمّ شـککت فلیس ینبغی لـک أن تنقض الیقین بالشک أبـداً»[۴۴۲]. پس وقتی بین «لا تشـرب المسـکر» و «لا تشـرب الخمر» منافاتی نـدارد، چه دلیلی برای حمل مطلق بر مقیّد داریم؟ به چه دلیل بگوییم: «مراد از مسـکر در دلیل اوّل، مسـکر مقیّـد بـه خمریـت است»؟ ولی این کلاـم دارای اشـکال است، زیرا فرض این است که مـا بیش از یـک حکم نـداریم و موضوع این حکم نمی‌تواند هم خمر و هم مسـکر باشد. اگر موضوعش مسـکر است، پس خمر موضوعیت ندارد، و اگر موضوعش خمر است، پس عنوان «مسکر» موضوعیت ندارد، بلکه باید مقیّد شود و به صورت «المسکر المتحقّق فی ضمن عنوان الخمر» درآید. و نمی‌توانیم از طرفی ظـاهر هر دو را حفـظ کنیم و از طرف دیگر وحـدت حکم را ملاـحظه کنیم. در نـتیجه بین این‌هـا تنـافی وجود دارد، «الخمر» می‌گوید: «من

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۶

موضوعیت دارم»، «المسـکر» هم می‌گویـد: «من موضوعیّت دارم». و چون بین این‌ها تنافی تحقق دارد، باید مسـئله را از طریق «حمل مطلق بر مقیّـد» حلّ کنیم. ممکن است گفته شود: در موارد تعلیل، مسـئله چگونه حلّ می‌شود؟ در پاسـخ می‌گوییم: تعلیل، ظهور در این دارد که موضوع حکم همـان عنوانی است که در علّت واقع شـده است. و این خود دلیل بر این است که در «لا تأکل الرّمان لأنّه حامض»، «الرّمان» به عنوان یکی از مصادیق مطرح است. به عبارت دیگر: با توجه به این که تعلیل در کلام واحد مطرح است و خود تعلیـل هم محور در حکمی است که معلّل به علّت است، لـذا تعمیم و تخصیص دایره حکم، مربوط به عمومیت و خصوصیت علّت است. به‌همین‌جهت خود علّت، برای مـا این مسـئله را بیـان می‌کنـد که «عنوان رمّـان، موضوعیتی نـدارد. آنچه موضوع و متعلّق برای حکم است، عنوان «حامض» است، خواه رمّان باشـد یا غیر رمّان». ولی در ما نحن فیه فرض این است که تعلیلی در کار نیست و ما با دو کلاـم مواجهیم. یکجـا می‌گویـد: «لا تشـرب المسـکر» و در جای دیگر می‌گویـد: «لا تشـرب الخمر» و ما وحـدت حکم را احراز کرده‌ایم. در این صورت آیـا متعلّق حکم کـدام است؟ و بـا توجه به این که هریک از «الخمر» و «المسـکر» خود را به عنوان متعلّق و تمام الموضوع برای حکم می‌دانند، لذا ما چاره‌ای جز حمل مطلق بر مقیّد نداریم.

تذییل بحث مطلق و مقیّد

مبـاحثی که در ارتبـاط با احکام تکلیفیه مطرح کردیم، در احکام وضـعیّه نیز جریان دارد. اگر آیه شـریفه (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ)- با اطلاق

خودش- بیع را به صورت مطلق، محکوم به حلیّت وضعیّه می‌کند و در مقابل آن، دلیل «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»[۴۴۳] وارد می‌شود و بیع غرری را محکوم به حرمت وضعیّه می‌کند، در اینجا نیز مطلق بر مقیّد حمل می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۷

مجمل و مبیّن

در تعریف مجمل و مبیّن این گونه گفته شده است: مجمل: لفظی است که ظهور در معنای مشخصی ندارد. مثل این که متکلم گفته باشد: «رأیت عیناً» و هیچ قرینه‌ای هم اقامه نکرده باشد. مبیّن: لفظی است که ظهور در معنا دارد. و به تعبیر مرحوم آخوند: «لفظ، قالب برای خصوص معنا باشد».[۴۴۴] باید توجه داشت که ظهور، مساوق با معنای حقیقی نیست. اصالهٔ الظهور، هم در استعمالات حقیقی بکار می‌رود و هم در استعمالات مجازی. یعنی همان‌طور که «رأیت أسداً» ظهور در معنای حقیقی دارد، «رأیت أسداً یرمی» نیز ظهور در معنای مجازی دارد. در نتیجه اگر جمله‌ای مبیّن بود و در معنایی ظهور داشت- خواه در معنای حقیقی یا در معنای مجازی- بر اساس اصالهٔ الظهور باید آن ظهور را اخذ کنیم. ولی مجمل فاقد ظهور است و چون فرض این است که قرینه‌ای در کار نیست، راهی برای حمل کلام مولا بر معنای غیر ظاهر وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۸

اصولیین در اینجا مواردی را مطرح کرده‌اند که در مجمل و مبیّن بودن آنها تردید شده است. مثلًا در مورد آیه شریفه (حرّمت علیکم المیتهٔ)[۴۴۵] که حرمت، به عین خارجی نسبت داده شده است- در حالی که متعلّق حرمت باید فعل مکلّف باشد نه عین خارجی- بحث کرده‌اند که آیا این آیه از مصادیق مجمل است یا از مصادیق مبیّن؟ در حالی که وظیفه فقیه و اصولی این نیست که در مورد صغریات بحث کند. بلکه در رابطه با صغریات باید به عرف مراجعه کرد. اگر عرف ظهور آیه (حرّمت علیکم المیتهٔ)[۴۴۶] را در رابطه با همه افعال یا آثار ظاهره یا بعضی از آثار آن ببیند، کلامْ مبیّن خواهد شد. امّا اگر عرف نتوانست در این زمینه پاسخی بدهد، کلامْ مجمل خواهد شد. پس این گونه مباحث، بحث اصولی نیست. اللّهم وفّقنا لما تحب و ترضی الحمد للّه ربّ العالمین

پاییز ۱۳۷۹[۴۴۷]

---

[۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۰۱

[۲] (۲)- البته این در صورتی است که ما برای قضیّه شرطیه قائل به مفهوم شویم.

[۳] (۱)- مفهوم، اختصاصی به قضایای انشائی ندارد بلکه در قضایای اخباری هم مطرح است. وقتی شما به رفیق خود می‌گویید:« اگر به منزل من بیایی من هم به منزل تو خواهم آمد»، چنانچه این جمله مفهوم داشته باشد، مفهوم آن‌هم یک قضیه اخباری است و آن این است که« اگر به منزل من نیایی من هم به منزل شما نمی‌آیم».

[۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۱

[۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۱

[۶] (۲)- البته ما فعلًا کاری به صحّت و سقم نظریات آنان نداریم.

[۷] (۳)- مثل مرحوم آخوند و جمعی دیگر.

[۸] (۱)- چون عنوان« مفاعله» در آن مطرح است.

[۹] (۱)- ما فعلًا کاری به درست یا نادرست بودن کلام آنان نداریم.

[۱۰] (۲)- علّیت غیر منحصره در جایی است که معلول، بیش از یک علّت داشته باشد، مثل حرارت که هم از ناحیه شمس تحقّق پیدا می‌کند و هم از ناحیه نار. در اینجا بین علّت و معلول، ارتباط وجود دارد. ولی ارتباط به نحو علیت غیر منحصره است.

[۱۱] (۱)- خواه جزاء آن جمله انشائیه باشد- مثل اینکه مولا بگوید:« إن جاءك زید فأكرمه- و یا اینکه جمله خبریه باشد، مثل اینکه کسی به دوست خود بگوید:« إن جئتنی أكرمتك». هر دوی این‌ها در باب مفهوم مورد بحث قرار می‌گیرند، هرچند ثمره مفهوم در قضایای مورد ابتلای ما- در مباحث فقهی- معمولًا در جایی ظاهر می‌شود که جزاء آن عبارت از حکم شرعی- اعم از تکلیفی یا وضعی- باشد. حکم وضعی مانند:« إذا كان الماء قدر كرّ لا ینجّسه شیء». چون عدم تنجّس، حکمی وضعی است.

[۱۲] (۱)- یکی از مبادی اراده، عبارت از« تصور» است. تصور، به معنای التفات نفس است و این عبارت اخری از توجّه و التفات است. یکی دیگر از مبادی اراده، عبارت از« تصدیق به فایده» است و تصدیق به فایده، به معنای« هدف‌دار بودن عمل» است.

[۱۳] (۱)- مثل اینکه بگوید:« إن جاءك زیدٌ و سلَّم علیك فأكرمه».

[۱۴] (۱)- این مطلب را مرحوم آخوند در تنبیهات بحث مفاهیم مطرح کرده است. رجوع شود به: كفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۰۹

[۱۵] (۱)- الإسراء: ۲۳

[۱۶] (۲)- یعنی بحث در توسعه حکم منطوقی« فلا تقل لهما أُفٍّ»- به‌گونه‌ای که شامل« لا تضربهما» و« لا تشتمهما» و ... هم بشود- و عدم توسعه آن نیست. بلکه دایره منطوق، همین محدوده است و در ارتباط با مفهوم موافق، حکم دیگری را که عین همین نهی است- نه شخص آن- مطرح می‌کنیم.

[۱۷] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۱(باب ۹ من أبواب الماء المطلق)

[۱۸] (۲)- مستدرك الوسائل، ج ۱، ص ۱۹۰،

[۱۹] (۳)- رجوع شود به: وسائل الشیعة، ج ۱(باب ۶ من أبواب الماء المطلق)

[۲۰] (۱)- در ابتدای بحث مفهوم شرط اشاره کردیم که متأخرین برای اثبات مفهوم، هریك از قضایا را به‌طور جداگانه مورد بحث قرار داده‌اند در حالی که راه قدماء جنبه عمومی داشت.

[۲۱] (۱)- كفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۰۳

[۲۲] (۱)- كفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۰۴ و ۳۰۵

[۲۳] (۱)- كفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۰۵

[۲۴] (۱)- این مطلب با توجه به کلام مرحوم آخوند در راه دوّم- یعنی مسأله انصراف- است.

[۲۵] (۲)- كفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۰۴- ۳۰۷

[۲۶] (۱)- البته ما این معنا را قبول نداریم و تحقیق آن را در بحث استصحاب مطرح خواهیم کرد.

[۲۷] (۱)- نه اینکه طریق آنها فرق داشته باشد و عموم از راه دلالت لفظی وضعی و اطلاق از راه مقدّمات حکمت استفاده شود.

[۲۸] (۱)- نهایة الأفكار، ج ۱، ص ۴۷۸- ۴۸۰

[۲۹] (۱)- مثال آن را به زودی مطرح خواهیم کرد.

[۳۰] (۱)- و یا به صورت قضیه وصفیّه بگوید:« وقفت مالی علی أولادی الفقراء» چون اگرچه بحث ما فعلًا در مورد قضیه شرطیه است ولی این حرف اختصاص به مفهوم شرط ندارد و در مورد سایر مفاهیم نیز مطرح است.

[۳۱] (۱)- مرحوم آخوند در باب حروف و ملحقات آن، برخلاف مشهور نظر داده و معتقدند: حروف دارای وضع عام و موضوع

له عام می‌باشند و مستعمل فیه آنها نیز عام است. و حروف و اسماء هم سنخ آنها در مراحل سه گانه وضع، موضوع له و مستعمل فیه فرقی باهم ندارند و فرق آنها فقط از ناحیه موارد استعمال است. جایی که ابتدا به صورت غیر مستقل استعمال شود، لفظ« من» و جایی که به صورت مستقل استعمال شود لفظ« الابتداء» بکار برده می‌شود.

[۳۲] (۲)- فرق بین این دو روشن است، زیرا در مثال اوّل وجوب را از هیئت« أکرم» و در مثال دوّم از مادّه« یجب» استفاده می‌کنیم. درست است که« یجب» هم دارای هیئت است ولی هیئت مضارع دلالت بر وجوب نمی‌کند و ما وجوب را از مادّه استفاده می‌کنیم. مادّه عبارت از« وجوب» و دارای معنایی اسمی است.

[۳۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۰۹- ۳۱۱.

[۳۴] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۱۷۳

[۳۵] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۷- ۱۸۹ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۴۱ و ۲۴۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۳۱ و ۴۳۲

[۳۶] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۹

[۳۷] (۱)- روایتی به این الفاظ در کتب روایی نیافتیم ولی این معنا از روایات به دست می‌آید. رجوع شود به: وسائل الشیعة، ج ۵(باب ۶ من أبواب صلاة المسافر).

[۳۸] (۲)- همان.

[۳۹] (۱)- یک شیء می‌تواند دو علّت تامه مستقلّه داشته باشد، مثل حرارت که هم معلول نار است و هم معلول شمس، و هرکدام از این‌ها علّیت مستقلّه برای حرارت دارند و در جایی که با هم اجتماع کنند، استقلال خود را از دست می‌دهند. ولی علّت منحصره غیر از علّت مستقلّه است. معنای انحصار، عدم تعدّد است. و معنا ندارد چیزی دو علّت منحصره داشته باشد.

[۴۰] (۲)- این احتمال را مرحوم آخوند به عنوان دوّمین احتمال مطرح کرده ولی با توجه به این که نتیجه این احتمال، با نتیجه قول به عدم مفهوم- که عدم تعارض بین دو دلیل است- مساوی می‌باشد ما آن را به عنوان احتمال اوّل مطرح کردیم.

[۴۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۱۲ و ۳۱۳

[۴۲] (۲)- توجه: این بحث بر مبنای قول به ثبوت مفهوم- و با قطع نظر از اشکالات راه‌های اثبات مفهوم- جریان دارد و اگر ما مفهوم را نپذیریم- همان‌طور که نپذیرفتیم- جایی برای این بحث‌ها نیست.

[۴۳] (۱)- البته باید توجه داشت که اگر در اینجا کلام مرحوم آخوند را در نظر بگیریم- که فرمود: بین معنای اسمی و معنای حرفی هیچ فرقی از نظر وضع و موضوع له و مستعمل فیه وجود ندارد و تفاوت آنها فقط از ناحیه موارد استعمال است- ادوات شرط هم بر معنای کلّی دلالت می‌کنند ولی اگر کلام مشهور را در نظر بگیریم- که می‌فرمودند: معنای اسمی و معنای حرفی دارای وضع عام هستند ولی موضوع له آنها فرق می‌کند و موضوع له در معنای حرفی خاصّ است- ادوات شرط بر معنایی جزئی، که فرد همان کلّی است دلالت می‌کنند. ولی بالاخره از دایره این مفهوم کلّی خارج نیستند. در نتیجه اگر ما مسأله مفهوم را در ارتباط با علّیت منحصره مستفاد از وضع و تبادر بدانیم، ادوات شرط به معنای« العلّة المنحصرة» خواهند بود، حال یا کلّی« العلّة المنحصرة» و یا« العلّة المنحصرة مع خصوصیة ذهنیة أو خارجیة».

[۴۴] (۱)- خواه اطلاق مربوط به ادات شرط باشد یا مربوط به شرط- با دو تقریب آن- و یا مربوط به جزاء باشد.

[۴۵] (۱)- تذکر: هرچند از« أصالة الحقیقة» به عنوان« اصل» تعبیر می‌شود ولی در باطن،« اماره» است نه این که از اصول عملیه- در مقابل امارات- باشد. اصالة الحقیقة، همانند اصالة الظهور است. اصالة الظهور، از امارات عقلائیه است که شارع مقدّس آن را امضاء کرده است. پس« اصل» در این جا به معنای« قاعده» است.

[۴۶] (۱)- ما فعلًا کاری به اصل انصراف نداریم و بنا بر مبنای صحّت آن بحث می‌کنیم.

[۴۷] (۲)- تذکر: راه‌های چهارگانه اطلاق، در این جهت از بحث فرقی ندارند.

[۴۸] (۱)- یادآوری: ما بنا بر فرض ثبوت مفهوم از طریق اطلاق، این بحث‌ها را مطرح می‌کنیم و کاری به مناقشات آن نداریم.

[۴۹] (۲)- این دو اصالة الاطلاق به عنوان دو اماره عقلی هستند، زیرا اصالة الاطلاق از راه مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و مقدّمات حکمت، مسأله‌ای عقلی است.

[۵۰] (۱)- رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۱۵

[۵۱] (۲)- مشارق الشموس، مبحث موجبات الغسل، ص ۶۱ و کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۱۵

[۵۲] (۱)- السرائر، باب احکام السهو و الشک فی الصلاة، ص ۵۵ و کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۱۵

[۵۳] (۱)- ممکن است کسی بگوید:« تداخل مسبّبات در جایی است که ما دو حکم داشته باشیم که به دو عنوان تعلّق گرفته است ولی این دو عنوان، در عالم امتثال قابل اجتماع می‌باشند، یعنی می‌توان با یک عمل هر دو را موافقت و امتثال کرد. مثل این که یک دلیل بگوید:« أکرم عالماً» و دلیل دیگر بگوید:« أضِف هاشمیاً» و عبد بیاید یک« عالم هاشمی» پیدا کرده و ضیافت کند. در این صورت هر دو امر را امتثال کرده است». ولی ظاهراً مراد از تداخل مسبّبات، نمی‌تواند چنین معنایی باشد بلکه مراد همان چیزی است که مرحوم آخوند به آن اشاره فرمودند و ما آن را در متن مطرح کردیم.

[۵۴] (۲)- یادآوری: مثال مذکور با قطع نظر از دلیل خاص است، می‌خواهیم ببینیم آیا ظاهر این دو قضیّه شرطیه چه اقتضایی دارد؟ و الّا ما در مورد وضو و غسل دلیل خاص بر تداخل داریم.

[۵۵] (۱)- نه قید« مرّتین» و نه« مرّة اخری» و نه سایر چیزهایی که بر این معانی دلالت می‌کند.

[۵۶] (۱)- لمحات الاصول، ص ۲۹۲ و ۲۹۳ و نهایة الاصول، ج ۱، ص ۳۰۸ و ۳۰۹

[۵۷] (۲)- این مسئله در تکوینیات هم مطرح است. وقتی گفته می‌شود:« النار سبب للحرارة»، اگرچه مسبّب را مطلق حرارت قرار می‌دهید ولی در باطن آن تضییقی وجود دارد و آن این است که« النار سبب للحرارة الجائیة من قِبَل النار».

[۵۸] (۱)- مرحوم علامه در این کتاب مسائل اختلافی بین علمای شیعه را ذکر کرده است.

[۵۹] (۱)- این احتمال را ما- به تبعیت از مرحوم آخوند- در بحث پیرامون« إذا خفی الأذان فقصِّر» و« إذا خفی الجدران فقصِّر» مطرح کردیم.

[۶۰] (۲)- مختلف الشیعة، ج ۲، ص ۴۲۳ و ۴۲۴

[۶۱] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۱۷۷

[۶۲] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۱۷ و ۳۱۸

[۶۳] (۱)- مثلًا نگفته است:« إذا بلت فتوضّأ و إذا نمت فتوضّأ وضوءأ آخر» و یا« إذا بلت فتوضّأ من قبل البول و إذا نمت فتوضّأ من قبل النوم».

[۶۴] (۲)- این علّت را مرحوم آخوند نیز مطرح کرده است. رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۱۸

[۶۵] (۱)- اگر« توضّأ» هم بگوید، اوّلین چیزی که در ذهن انسان می‌آید، همین سببیت مستقلّه نوم برای یک تکلیف وجوبی است.

[۶۶] (۲)- مصباح الفقیه، کتاب الطهارة، ص ۱۲۶

[۶۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۱۸

[۶۸] (۱)- مرحوم محقق نائینی یکی از شاگردان باواسطه مرحوم شیخ انصاری است.

[۶۹] (۲)- ماهیت‌ها با هم فرق دارند. بعضی از ماهیت‌ها هستند که در آنِ واحد و در عرض هم نمی‌تواند در ضمن دو فرد تحقّق

پیدا کند، مثل صلاهٔ. ولی بعضی از ماهیت‌ها می‌توانند در آنِ واحد در ضمن افراد متعدّد تحقّق پیدا کنند. مثل این که مولا به عبد خودش دستور دهد که برای من ظرف آبی بیاور. در اینجا عبد می‌تواند در همان مرحله اوّل ده ظرف آب برای مولا بیاورد.

[۷۰] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۴۹۲- ۴۹۴ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۲۸- ۴۳۲

[۷۱] (۲)- روشن است که کثیر الشک یکی از افراد شاکّ است. و حتی شکّ او بالاتر از شک معمولی است، به‌همین‌جهت به او کثیر الشک گفته می‌شود.

[۷۲] (۱)- تعبیر به« دوّم»، از نظر وقوع در خارج است، نه از نظر وقوع در عبارت مولاـ یعنی آنچه در خارج به عنوان« دوّم» وقوع پیدا می‌کند.

[۷۳] (۲)- فرق بین مقدّمه اوّل و مقدّمه دوّم در ابتدای بحث از مقدّمات سه‌گانه مطرح گردید.

[۷۴] (۱)- شیخ انصاری رحمه الله در اینجا به مطلب دیگری نیز اشاره می‌کند و آن مطلب این است که: تأکید، منحصر به جایی نیست که متعلّق، واحد باشد بلکه در بعضی موارد با وجود این که مغایرت تحقق دارد، مسأله تأکید نیز مطرح است. مثلًا افطار عمدی و بدون عذر در ماه رمضان حرام است ولی این حرمت برای کسی که با چیز حرام افطار کند- نسبت به کسی که با چیز مباح افطار کند- مؤکّد است». این مطلب اگرچه به اصل بحث ما ارتباطی ندارد ولی دارای اشکال است و این مورد را نمی‌توان داخل در مسأله تأکید دانست. افطار عمدی در ماه رمضان با شیء حرام، تأکید حرمت نیست بلکه در چنین جایی دو عنوان، متعلّق حکم واقع شده است، هرچند عملی که در خارج واقع می‌شود، واحد است. یک عنوان، شرب مسکر است، که حرام بوده و آثاری برآن مترتب است. عنوان دیگر، افطار عمدی در ماه رمضان- هرچند به شیء مباح- است، که این هم حرام بوده و آثاری برآن مترتب است. و اگر مکلّف، این دو عنوان را در ضمن یک عمل جمع کرده، معنایش تأکید حکم نیست بلکه در اینجا دو حکم وجود دارد که هیچ ارتباطی به هم ندارند.

[۷۵] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۱۷۷

[۷۶] (۱)- یادآوری: این که ما این‌ها را در مقابل هم می‌دانیم، در صورتی است که بخواهیم دو قضیّه شرطیه را با هم ملاحظه کنیم و الّا هر قضیه شرطیه‌ای را که به تنهایی ملاحظه کنیم، تعارضی بین اشتغال مستفاد از شرط با اطلاق متعلّق جزاء وجود ندارد.

[۷۷] (۱)- یادآوری: بحث در ارتباط با تداخل و عدم تداخل بود. مشهور قائل به عدم تداخل بودند. مهم‌ترین دلیلی که به نفع مشهور اقامه شده بود، دلیلی بود که علّامه حلّی رحمه الله در کتاب« مختلف الشیعهٔ» مطرح کرده است. شیخ انصاری رحمه الله در تبیین استدلال علّامه حلّی رحمه الله فرمود: استدلال علّامه رحمه الله مبتنی بر سه مقدّمه است که اگر کسی حتی در یکی از این مقدّمات مناقشه کند، نمی‌تواند قول به عدم تداخل را بپذیرد: ۱- وجود سبب دوّم- یعنی سببی که در خارج، در مرحله دوّم واقع می‌شود- کالعدم نیست و دارای اثر است. ۲- اثر سبب دوّم، عبارت از حکم تأسیسی مستقل است. ۳- مغایرت در اثر، به معنای تعدّد تکلیف نباشد، که امتثالش در خارج به عمل واحد تحقّق پیدا کند.

[۷۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱،(باب ۴۳ من أبواب الجنابهٔ، ح ۱)

[۷۹] (۲)- همان‌طور که نماز ظهر و عصر- از نظر عمل- مانند هم می‌باشند و اختلاف آنها فقط از ناحیه نیت آن دو است.

[۸۰] (۳)- مگر این که بین آنها تباین کلّی وجود داشته باشد.

[۸۱] (۱)- یعنی بحث« آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق دارد یا به افراد؟»

[۸۲] (۱)- در نظر گرفتن فرد در اینجا مانعی ندارد، زیرا« فرد» را در متعلَّق حکم نمی‌توان اخذ کرد، امّا به عنوان شرطیت می‌تواند مطرح باشد. همان‌طور که مجیء زید، یک امر خارجی است و در قضیه شرطیه« إن جاءك زیدٌ فأكرمه» به عنوان شرط واقع شده است.

[۸۳] (۱)- بر خلاف عقل که در این موارد، قائل به تکثر طبیعت است. توضیح: در باب نواهی مطلبی مطرح بود که« الطبیعهٔ توجد بوجود فرد ما و لا ـ تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد»، ما- به تبعیّت از امام خمینی رحمه الله- این مطلب را مردود دانسته و گفتیم:« طبیعت همان‌طور که به وجود« فردٍ ما» موجود می‌شود به انعدام« فردٍ ما» هم منعدم می‌شود ولی چون طبیعت تکثر دارد، در آنِ واحد، مانعی ندارد که طبیعت انسان هم اتصاف به وجود داشته باشد و هم اتصاف به عدم. همان‌طور که در آنِ واحد هم اتصاف به بیاض دارد و هم اتصاف به سواد». اما این از دیدگاه عقل است. و عرف در چنین مواردی طبیعت را متعدّد نمی‌داند.

[۸۴] (۱)- هرچند در سببیّت نوم واقع بعد از بول بحث بود.

[۸۵] (۲)- تذکر: مسأله طبیعت و فرد در اینجا غیر از مسأله« تعلّق احکام به طبایع یا افراد» است که تعلّق احکام به افراد را غیر معقول می‌دانستیم. بلکه در اینجا مربوط به شرط- یعنی آنچه در قضیه شرطیه، به عنوان شرط برای جزاء واقع می‌شود- است و از نظر مقام ثبوت هم ممکن است ماهیت را به عنوان شرط برای ترتب جزاء قرار دهند و هم ممکن است فرد را به عنوان شرط قرار دهند. و اتفاقاً ظاهر عرفی همین معنای دوّم است.

[۸۶] (۱)- این بحث را مرحوم آخوند مطرح نکرده است.

[۸۷] (۲)- که تعبیر مرحوم آخوند و جمعی دیگر است.

[۸۸] (۱)- عام مجموعی در مقابل عام استغراقی است. در عام استغراقی هریک از افراد عام، دارای حکمی مستقل و موافقت و مخالفت مستقل هستند.

[۸۹] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۹ من أبواب الماء المطلق) تذکر: کلمه« شیء» در روایت، شامل اشیاء طاهر نمی‌شود، بلکه مراد اشیائی است که در آنها صلاحیت منجِّس بودن وجود داشته باشد.

[۹۰] (۲)- مطارح الأنظار، ص ۱۷۴

[۹۱] (۱)- هدایهٔ المسترشدین، ص ۲۹۱

[۹۲] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۰۱ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۳۳

[۹۳] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۳(باب ۸ من أبواب الدین و القرض، ح ۴)

[۹۴] (۱)- عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۹۹، در مصدر به جای« زکاهٔ»،« الزکاهٔ» آمده است.

[۹۵] (۱)- المنخول للغزالی، ص ۲۲۲

[۹۶] (۱)- مثلًا در جمله« أکرم رجلًا عالماً» کلمه« عالماً»، مشتق و« رجلًا» جامد است و هرکدام بر مفاد خودشان دلالت می‌کنند و تنوین آنها هم دلالت بر نکره بودن می‌کند و هیچ‌کدام بر علیت منحصره دلالت نمی‌کنند.

[۹۷] (۱)- البقرهٔ: ۱۸۷

[۹۸] (۲)- مثلًا در آیه شریفه(أتمّوا الصیام إلی اللّیل) کلمه« اللیل» مجموعه مرکبی است که دارای اجزاء زمانیّه می‌باشد. و در« سِرْ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» کلمه« الکوفهٔ» مجموعه مرکبی است که دارای اجزاء مکانیّه- مثل خیابانها، کوچه‌ها، منازل و ...- می‌باشد. و در« کُلِ السمکهٔ حتّی رأسِها» کلمه« رأس»- در صورتی که مجرور خوانده شود- به عنوان غایت مطرح است و اجزاء آن به صورت زمانی یا مکانی نیست.

[۹۹] (۳)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۲۶

[۱۰۰] (۱)- مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۵۸۳

[۱۰۱] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۲۴ و ۳۲۵

[۱۰۲] (۱)- مرحوم حائری ظاهراً کتاب« درر الفوائد» را زمانی که در عراق بوده‌اند تألیف کرده‌اند و پس از این که به ایران مراجعه

کرده و مباحث اصولی را به طور مکرّر بحث کرده‌اند، نظرات جدیدی برای ایشان پیدا شده که در طبع‌های بعدی، به عنوان حاشیه بر« درر الفوائد» همراه با آن به طبع رسیده است.

[۱۰۳] (۱)- درر الفوائد، ص ۲۰۴ و ۲۰۵

[۱۰۴] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱ و ۶)

[۱۰۵] (۱)- شرح العضدی علی مختصر الاصول، ص ۲۶۵. رجوع شود به کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۲۶

[۱۰۶] (۲)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۱۹۵، مطارح الأنظار، ص ۱۸۷

[۱۰۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۲۷

[۱۰۸] (۲)- کلام مرحوم آخوند در اینجا ربطی به بحث مفهوم ندارد، بلکه مطلبی است که ایشان در اینجا به مناسبت مطرح کرده است. هرچند مقرّر درس حضرت امام خمینی رحمه الله در« تهذیب الاصول» این مسئله را با مفهوم خلط کرده است.

[۱۰۹] (۳)- در فلسفه می‌گویند:« نسبت ممکن الوجود، به وجود و عدم مساوی است ولی وقتی از امکان بیرون آمدیم، در یک طرف با واجب الوجود برخورد می‌کنیم و در طرف دیگر با استحاله وجود».

[۱۱۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۲۷ و ۳۲۸

[۱۱۱] (۲)- لقمان: ۲۵

[۱۱۲] (۳)- الزمر: ۳

[۱۱۳] (۱)- و« بل» اضرابیه و تعریف مسند و ...

[۱۱۴] (۱)- برای کسی که هیچ معنا و مفهومی از عام نمی‌داند.

[۱۱۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۳۱ و ۳۳۲

[۱۱۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۳۱

[۱۱۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۳۱

[۱۱۸] (۱)- البته زید به دلالت تضمّنی بر انسان دلالت می‌کند، ولی بحث در دلالت انسان است نه دلالت زید.

[۱۱۹] (۱)- البته کلمه« کلّ» کلمه‌ای عربی است ولی در هر لغتی مرادف و مشابه دارد. مثلًا در فارسی کلمه« تمام»،« همه»،« هر» و امثال آن به جای کلمه« کلّ» بکار برده می‌شوند.

[۱۲۰] (۱)- مقدمات حکمت عبارتند از: الف: مولا در مقام بیان باشد. ب: در کلام مولا قرینه‌ای بر تقیید ذکر نشده باشد. ج: قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. البته ما فعلًا نمی‌خواهیم در ارتباط با مقدّمات حکمت و حدود و ثغور و تعداد آنها بحث کنیم. بلکه اینجا نظر ما به اصل مسأله مقدّمات حکمت است.

[۱۲۱] (۱)- اگر مقدّمیّت آن را بپذیریم.

[۱۲۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۳۲

[۱۲۳] (۱)- القصص: ۲۷

[۱۲۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۹۵

[۱۲۵] (۱)- البته این قاعده دارای قسمت دیگری نیز می‌باشد که مورد قبول ما واقع نشد و آن این است که« و لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد». ما در بحث‌های گذشته گفتیم: طبیعت، همان‌طور که با وجود یک فردْ موجود می‌شود با انعدام یک فرد هم منعدم می‌شود و مانعی ندارد که طبیعت در آن واحد، هم موجود باشد و هم معدوم. به اعتبار فردی که وجود دارد، موجود و به اعتبار فردی که وجود ندارد، معدوم باشد.

[۱۲۶] (۱)- حال کاری نداریم که آیا این جمله مفهوم دارد- به عنوان مفهوم لقب- یا نه؟

[۱۲۷] (۱)- دُرر الفوائد، ج ۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۲

[۱۲۸] (۱)- متّحد بودن طبیعت با فرد- در وجود خارجی- غیر از مسأله دلالت است.« انسان»- به هیچ‌یک از اقسام دلالات سه‌گانه- دلالت بر« زید» ندارد ولی در وجود خارجی با آن متّحد است و قضیّه« زید إنسان»، به حمل شایع صناعی صحیح است.

[۱۲۹] (۱)- یادآوری: در بحث‌های گذشته گفتیم:« أکرم کلّ عالم» مانند« أکرم زیداً العالم و بکراً العالم و ...» است، با این تفاوت که در« أکرم زیداً العالم و ...» خصوصیّات افراد، به نحو تفصیل بیان شده است ولی در« أکرم کلّ عالم» نظارت اجمالی نسبت به افراد وجود دارد. مثل این که کلمه« کلّ» را برداشته و به جای آن کلمه« أفراد» را قرار دهیم، که« افراد» اگرچه شامل همه می‌شود ولی بر خصوصیّات آنان دلالت نمی‌کند.

[۱۳۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۲۳۲- ۲۳۴، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۶۵ و ۲۶۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۶۲، ۲۶۳

[۱۳۱] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۴

[۱۳۲] (۱)- فرق بین نکره و اسم جنس در این است که: اسم جنس، دلالت بر نفس طبیعت- بدون هیچ قیدی- می‌کند ولی نکره دلالت بر طبیعت مقیّد به قید وحدت- البته وحدت غیر مشخّص و لا بعینه- می‌کند.« رجلٌ»- که تنوین آن دلالت بر نکره بودن می‌کند- به معنای طبیعت رجل، مقیّد به قید وحدت است. و به عبارت دیگر:« رجلٌ» به معنای یک مرد غیر معیّن است.

[۱۳۳] (۲)- در مقابل کسانی که نهی را به معنای« زجر از ایجاد طبیعت» می‌دانند.

[۱۳۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۴

[۱۳۵] (۲)- قسمت اوّل این قضیّه عبارت از جمله« الطبیعة توجد بوجود فردٍ ما» است، یعنی بین وجود طبیعت و عدم آن، از نظر عقلْ فرق گذاشته شده است. به این بیان که برای حصول طبیعت، یک فرد از آن طبیعت کفایت می‌کند ولی در ناحیه عدم آن باید همه افراد طبیعت منعدم شوند. به‌همین‌جهت، امر متعلّق به حصول طبیعت، با ایجاد یک فرد از طبیعتْ امتثال شده است، مگر در جایی که دلیل قائم شود بر این که اکتفاء به یک فرد کافی نیست. ولی نهی متعلّق به طبیعت، در صورتی مراعات شده است که همه افراد طبیعت، ترک شده باشند.

[۱۳۶] (۱)- امّا قسمت اوّل آن- یعنی« الطبیعة توجد بوجود فرد ما»- هم مورد قبول عقل و هم مورد قبول عرف است.

[۱۳۷] (۱)- حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایة الاصول. رجوع شود به: کفایة الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۳۳۴

[۱۳۸] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۴ و ۳۳۵

[۱۳۹] (۳)- قال فی المعالم(ص ۱۰۴):« الجمع المعرّف بالأداة یفید العموم حیث لا عهد و لا نعرف فی ذلک مخالفاً ... و أمّا المفرد المعرّف، فذهب جمع من الناس إلی أنّه یفید العموم و عزاه المحقّق إلی الشیخ ...».

[۱۴۰] (۱)- یعنی واضع، کلّی جمع محلّی به« ال» را برای عموم وضع کرده باشد. در این صورت،« البیوع» یک مصداق آن و« العلماء» مصداق دیگر آن می‌باشد.

[۱۴۱] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۴ و ۳۳۵

[۱۴۲] (۱)- بر خلاف کلمه« کلّ» که مدخول آن عبارت از طبیعت بوده و« کلّ» هم دلالت بر استیعاب افراد طبیعت می‌کرد.

[۱۴۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۴۴] (۲)- این خصوصیت در مورد مفرد معرّف به« ال» مطرح نمی‌شود، حتی اگر مفرد معرف به« ال» را مفید عموم بدانیم، زیرا در این صورت« ال» بر طبیعت داخل شده و بین افراد طبیعت، ارتباط و انسجامی وجود ندارد.

[۱۴۵] (۱)- مثلًا« أکرم العلماء» به وسیله« لا- تکرم الفسّاق» تخصیص خورده باشد و هم معنای فسق برای ما روشن باشد و هم مصادیق آن.

[۱۴۶] (۱)- مفتاح العلوم، ص ۱۵۵، المطوّل، ص ۳۵۳، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳، الفصول الغرویّة فی الأُصول الفقهیّة، ص ۱۴، شروح التلخیص، ج ۴، ص ۲۲- ۲۶

[۱۴۷] (۲)- مجاز بر دو قسم است: استعاره: مجازی است که علاقه آن علاقه مشابهت باشد. مرسل: مجازی است که در آن از سایر علایق مجازی وجود داشته باشد.

[۱۴۸] (۳)- مفتاح العلوم، ص ۱۵۶

[۱۴۹] (۱)- یوسف: ۸۲

[۱۵۰] (۱)- یوسف: ۸۲

[۱۵۱] (۲)- وقایة الأذهان، ص ۱۰۳- ۱۳۵

[۱۵۲] (۱)- مختصر المعانی، ج ۲، ص ۷۳

[۱۵۳] (۱)- وقایة الأذهان، ص ۱۰۳- ۱۳۵

[۱۵۴] (۱)- البقرة: ۲۷۵

[۱۵۵] (۲)- در مورد ربا، حرمت تکلیفی هم وجود دارد ولی به قرینه(أحلّ اللّه البیع) که ناظر به حلیّت وضعی است(حرّم الربا) هم ناظر به حرمت وضعی خواهد بود.

[۱۵۶] (۱)- فرق بین نسخ و تخصیص این است که حکم منسوخ، تا مدتی تحقق داشته و خیال می‌شده که حکم اوّلی استمرار دارد ولی نسخ جلوی آن را می‌گیرد و با دلیل ناسخ ما می‌فهمیم که حکم از همان اوّل دارای مدّت معیّن بوده ولی مدّت آن- به خاطر بعضی جهات- در دلیل منسوخ ذکر نشده است. امّا در مورد تخصیص، اکرام عالم فاسق از همان اوّل متعلّق غرض مولا نبوده است.

[۱۵۷] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷

[۱۵۸] (۱)- مگر در مورد بعضی از عناوین، بنا بر قول به حقیقت شرعیه.

[۱۵۹] (۱)- البته بین قوانین بشری و قوانین شرعی یک فرق وجود دارد و آن این است که در قوانین بشری تبصره‌ها و مخصِّص‌هایی که بعداً به قانون ملحق می‌شود، در هنگام جعل قانون برای قانون‌گذار معلوم نبوده است و پس از این که قانون به مرحله اجرا در آمد و مفاسد و مشکلاتی به بار آورد، مواردی را به عنوان تبصره از آن قانون خارج می‌کنند. ولی در مورد قوانین شرعی این گونه نیست، بلکه از همان اوّل، همه زوایای امر و موارد استثناء برای شارع مقدّس معلوم بوده است. البته روشن است که این فرق، در جهتی که ما در مورد آن بحث می‌کنیم، تأثیری ندارد.

[۱۶۰] (۱)- به صورت نکره در سیاق نفی، در صورتی که مفید عموم باشد.

[۱۶۱] (۲)- مثلًا حرمت شرب خمر، چند سال پس از بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله نازل شده است، در حالی که این حکم از نظر اسلام و مسلمانان حکم بسیار مهمی است و در روایات وارد شده است که شرب خمر در هیچ دین و آیینی حلال نبوده است.

[۱۶۲] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۱۷، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۶ و ۴۴۷

[۱۶۳] (۱)- مثل این که در یکجا بگوید:« ما جاءنی من القوم أحدٌ» و در جای دیگر بگوید:« جاءنی من القوم زیدٌ». عرف و عقلا این دو جمله را مناقض با یکدیگر می‌دانند و متکلّم نمی‌تواند بگوید:« اراده استعمالی من به همه قوم و اراده جدّی‌ام به قوم غیر زید تعلّق گرفته است».

[۱۶۴] (۲)- کلمه« کلّ» ظاهرترین اداتی است که بر عموم دلالت می‌کند و دلالت آن‌هم وضعی می‌باشد.

[۱۶۵] (۳)- بنا بر اختلافی که در این زمینه وجود داشت.

[۱۶۶] (۱)- مطلق به معنای شمول نسبت به همه مصادیق و مهمل به معنای نفس طبیعت لا بشرط است که با هر شرطی می‌تواند جمع شود.

[۱۶۷] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۱۸ و ۵۱۹، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۹ و ۴۵۰

[۱۶۸] (۲)- چون در اینجا بر اساس مبنای مشهور بحث می‌کنیم.

[۱۶۹] (۱)- یادآوری: مسأله استعمال، غیر از اتحاد در وجود خارجی است. ما یک وقت« انسان» را بر« زید» خارجی منطبق می‌کنیم و مثلًا- به صورت قضیه حملیه- می‌گوییم:« زیدٌ انسان». معنای این قضیه این است که« زید، در وجود خارجی، با ماهیت انسان اتحاد دارد» و به عبارت دیگر:« زید، فردی از افراد انسان و مصداقی از مصادیق انسان است». امّا اگر لفظ« انسان» را در« زید» استعمال کردیم، چنین استعمالی غلط است، زیرا« زید»، نه تمام موضوع له لفظ« انسان» است و نه جزء موضوع له آن، بلکه« انسان»، جزء موضوع له لفظ« زید» است. ارتباط زید و انسان، ارتباط جزئی و کلّی است نه ارتباط جزء و کلّ و آنچه به عنوان علاقه مجازی مطرح است، علاقه جزء و کلّ است نه علاقه جزئی و کلّی. استعمال کلمه« عالم» در« عالم عادل» نیز همانند استعمال« انسان» در« زید» است، زیرا عدالت هیچ نقشی در معنای عالم(کسی که چیزی نزد او منکشف است) ندارد. و اگر ما بخواهیم خیلی مماشات کنیم، می‌گوییم:« چنین استعمالی مجاز است». به خلاف« أکرم کلّ عالمٍ عادلٍ» که اگر« عالم» آن را در معنای خودش و« عادل» را هم در معنای خودش استعمال کنیم، در این صورت هیچ‌گونه تجوّزی پیش نمی‌آید.

[۱۷۰] (۱)- برفرض که راه سوّم- یعنی راه مرحوم نائینی- را بپذیریم.

[۱۷۱] (۱)- چون فسق و عدالت،« ضدّان لا ثالث لهما» هستند.

[۱۷۲] (۱)- درر الفوائد، ص ۲۱۵

[۱۷۳] (۱)- مرحوم محقق حائری کتاب« درر الفوائد» را در کربلاء تألیف کرده‌اند، ولی پس از ورود به قم، بعضی از مسائل آن را مورد تجدید نظر قرار دادند که در طبع بعدی آن کتاب، به عنوان حاشیه همراه با کتاب« درر الفوائد» به طبع رسیده است.

[۱۷۴] (۱)- درر الفوائد، ص ۲۱۵ و ۲۱۶

[۱۷۵] (۲)- چون وجود مخصِّص، کاشف از عدم ظهور در عموم نیست، بلکه فقط به جهت اقوی بودنش نسبت به دلیل عام، برآن مقدّم می‌شود.

[۱۷۶] (۱)- یعنی اگر شک کنیم که آیا« بکر عالم» هم استثناء شده است یا نه؟ به اصالهٔ العموم مراجعه می‌کنیم.

[۱۷۷] (۱)- بر خلاف مخصّص متّصل، که دو صورت در آن تصویر نمی‌شود. مخصّص متّصل معمولًا به صورت استثناء است و استثناء، حکم موجود در مستثنی منه را نفی می‌کند. اگر حکم مستثنی منه، وجوبی بود، استثناء، آن وجوب را برمی‌دارد ولی به جای وجوب، حکمی تحریمی ثابت نمی‌کند. و اگر حکم مستثنی منه، تحریمی بود؛ استثناء، آن تحریم را برمی‌دارد ولی به جای تحریم، حکمی وجوبی ثابت نمی‌کند.

[۱۷۸] (۱)- یادآوری: در عام استغراقی، هریک از مصادیق عام، حکم مستقلی داشته و اطاعت مستقل و معصیت مستقل نسبت به آن مطرح است. امّا در عام مجموعی، مجموع دارای یک حکم می‌باشند به گونه‌ای که اگر یکی از آنان کنار گذاشته شود، مأمور به تحقق پیدا نکرده است. البته قابلیت تخصیص، در همه اقسام عموم مطرح است و این گونه نیست که عام مجموعی قابلیت تخصیص نداشته باشد.

[۱۷۹] (۱)- تعارض بر دو قسم است: الف: تعارض بالذّات، در جایی است که مفاد دلیلی، مفاد دلیل دیگر را نفی کند. مثلًا یکی بگوید:« نماز جمعه واجب است»، دیگری بگوید:« نماز جمعه واجب نیست». ب: تعارض بالعرض، جایی است دو دلیل قابل

اجتماعنـد ولی- در خارج- علم اجمالی به کـذب یکی از آن دو داریم. قاعـده تساقط که در باب تعارض مطرح است، هم در مورد تعارض بالـذات و هم در مورد تعارض بالعرض جریان دارد. بله، در خصوص خبرین متعارضـین، اخبار علاجیه آمده و مسائلی را بر خلاف این قاعـده اوّلیه مطرح کرده است. ولی باید توجه داشت که اخبار علاجیّه فقط در مورد تعارض اخبار است و شامل تعارض ادلّه دیگر- مثل تعارض بیّنتین- نمی‌شود.

[۱۸۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴۲

[۱۸۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۸

[۱۸۲] (۱)- یادآوری: اصالـهٔ الظهور، معنایی اعم از اصالـهٔ الحقیقه است. جایی که« رأیت أسـداً» بـدون قرینه بر مجاز باشـد، اصالهٔ الحقیقه- به عنوان شـعبه‌ای از اصالـهٔ الظهور- جریان پیدا می‌کند. و در جایی که متکلّم بگوید:« رأیت اسداً یرمی» کلام او ظهور در معنای مجازی پیـدا کرده و اصالـهٔ الظهور در مورد آن پیاده می‌شود. اصالهٔ العموم- در الفاظ دالّ بر عموم- هم به عنوان شـعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است.

[۱۸۳] (۱)- فرقی نمی‌کند که دلیل مخصِّص ما« لا یجب إکرام الفسّاق من العلماء»، یا« لا تکرم الفسّاق من العلماء» باشد.

[۱۸۴] (۲)- خواه تقدّم آن، به جهت اظهریّت باشد یا به جهت دیگر.

[۱۸۵] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۴۴۳

[۱۸۶] (۱)- این قسـمت در کلام حضـرت اسـتاد،« دام ظلّه» به صورت اشاره مطرح شده است و ما تفصیـل آن را از بحث‌های قبلی ایشان ضمیمه کردیم.

[۱۸۷] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۲۵ و ۵۲۶، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۵۸- ۴۶۰

[۱۸۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴۳، ۳۴۴

[۱۸۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴۴ و ۳۴۵

[۱۹۰] (۱)- در شـبهه مصـداقیه- به طور کلّی- تشـخیص با خود مکلّف است. موضوعات عرفی- مثل خمر، دم و ...- ربطی به مولا ندارد. بله در موضوعات مستنبطه- مثل صلاهٔ و صوم- باید خود شارع آنها را معنا کند.

[۱۹۱] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی.

[۱۹۲] (۱)- این مثـال را مرحوم آخونـد نیز برای بیان تفصیـل خود مطرح کردنـد ولی مرحوم آخونـد از راه دیگری از آن اسـتفاده کرده بودند. کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴۵

[۱۹۳] (۱)- سؤال: چرا در اینجا حکم به صورت عـام مطرح شـده و هیـچ دلیـل لفظی دیگری نیامـده افراد مؤمن را خـارج کنـد؟ جواب: حتماً در اینجا مصـلحتی وجود داشـته که اقتضاء می‌کرده که این مسئله به صورت عام مطرح شود و اخراج این افراد از تحت عام، به وسیله دلیل لفظی نباشد.

[۱۹۴] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۳۶- ۵۳۸، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۷۴- ۴۷۸

[۱۹۵] (۱)- در عـام هم عنوان مطرح است، امّـا عنوانش طبیعت نیست بلکه افراد و مصـادیق طبیعت- ولی به صورت اجمال- است. بنابراین مراد از عنوان، طبیعت نیست تا در مقابل عام باشد.

[۱۹۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۳۹

[۱۹۷] (۱)- بلکه اگر بر« عدم وجوب اکرام» هم دلالت کند، باز هم تعارض مطرح است.

[۱۹۸] (۱)- البته وجه تقـدّم در« لاـ تکرم الفسّـاق من العلمـاء»، اقـوا بودن ظهور دلیـل مخصّـِص است. امّـا وجه تقـدّم در« لاـ تکرم الفسّاق»، موافقت با کتاب اللّه یا مخالفت با عامّه و امثال این‌هاست.

[۱۹۹] (۱)- تزاحم در جایی است که مقتضی و ملاک حکم در هر دو طرف وجود دارد ولی در مقام امتثال، امکان اجتماع وجود ندارد، مثل این که دو نفر در حال غرق شدن باشند و ملاک حکم- یعنی حفظ نفس محترم- در هر دو وجود داشته باشد ولی مکلّف- در مقام عمل- تنها قادر به نجات یکی از آن دو باشد. در اینجا- در صورتی که اهمّ و مهم در کار نباشد- مسأله تخییر مطرح است.

[۲۰۰] (۱)- و اگر دلیل مخصّص ما، وجوب اکرام را نفی کند، معنای عدم جریانش این است که« اکرام او واجب نیست».

[۲۰۱] (۱)- قضیّه« زید لا قائم» موجبه معدوله است و« لا قائم» به عنوان وصف برای زید است، امّا قضیه« لیس زید بقائم» سالبه محصّله است و در آن، وصفی برای زید ثابت نشده است، لذا این قضیّه با انتفاء موضوع هم سازگار است.

[۲۰۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴۶

[۲۰۳] (۱)- مرحوم آخوند به دو جهت استصحاب عدم ازلی را مطرح کردند: الف: مثال« أکرم کلّ عالم» و« لا تکرم الفساق من العلماء» مثالی فرضی است در حالی که مثال استصحاب عدم ازلی مثالی فقهی است و ایشان گویا خواسته‌اند نتیجه بحث را در مسأله فقهی روشن کنند. ب: ما وقتی عامّ و مخصّص را با هم ملاحظه می‌کنیم گویا سه فرد داریم: یکی عالم فاسق و دیگری عالم غیر فاسق و سوّم این که عالم باشد ولی فسق در کار نباشد. امّا این« فسق در کار نباشد» را فقط از طریق استصحاب عدم ازلی می‌توان پیاده کرد. به‌همین‌جهت مرحوم آخوند استصحاب عدم ازلی را مطرح کردند.

[۲۰۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۸۳

[۲۰۵] (۲)- چون می‌تواند صنف یا مثل یا نوع را نیز اراده کند. رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰

[۲۰۶] (۱)- الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیّة، ص ۲۲

[۲۰۷] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰

[۲۰۸] (۱)- یعنی در« زید القائم» نیز- مانند« زید قائم»- هم زید وجود دارد و هم اتصاف به قیام.

[۲۰۹] (۱)- یادآوری: قضیه موجبه سالبة المحمول، قضیه‌ای است که محمول آن عبارت از یک قضیه سالبه باشد، مثل« زید هو الذی لا یکون قائماً».

[۲۱۰] (۱)- یادآوری: در محلّ بحث ما دو خصوصیت وجود داشت: الف: مخصّص منفصل، بر مراد جدّی مولا تأثیر گذاشته و کشف از تضییق دایره آن می‌کند. ب: تضییق دایره مراد جدّی، در رابطه با یک امر عدمی است، یعنی« عدم کونه فاسقاً».

[۲۱۱] (۱)- درر الفوائد، ص ۲۱۸- ۲۲۰

[۲۱۲] (۲)- شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۰

[۲۱۳] (۱)- ولی سایر قضایایی که محمولات آنها در رابطه با خارج است، حتماً باید موضوع در آنها وجود خارجی داشته باشد.

[۲۱۴] (۱)- نه عدم وقوع تذکیه.

[۲۱۵] (۱)- رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴۶- ۳۴۸

[۲۱۶] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۸(باب ۱۱، من أبواب المواقیت، ح ۳، ۵، ۶) این مطلب در کفایه به این صورت مطرح شده که« احرام قبل از میقات، مانند نماز قبل از وقت است» و حضرت استاد دام ظلّه نیز مطلب را به‌همین‌صورت مطرح کردند ولی ما در کتب روایی، روایتی به این مضمون پیدا نکردیم. بله، در بعضی روایات، احرام قبل از میقات، به صلاة تمام در حال سفر تشبیه شده است و ما متن را- در اینجا و در ادامه بحث- مطابق با روایات مذکور تغییر دادیم.

[۲۱۷] (۲)- وسائل الشیعة، ج ۸(باب ۱۳ من أبواب المواقیت)

[۲۱۸] (۱)- رجوع شود به: وسائل الشیعة، ج ۸(باب ۱۱ من أبواب المواقیت، ح ۵)

[۲۱۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴۹ و ۳۵۰

[۲۲۰] (۱)- کنز العمّال، ج ۱۶، ص ۷۱۳، با اندکی تفاوت.

[۲۲۱] (۲)- فعلًا کاری نداریم که آیا مقصود از رجحان، رجحان فی نفسه است یا شامل رجحان حاصل از ناحیه نذر هم می‌شود؟

[۲۲۲] (۱)- اشکال: دلیل مخصِّص هم مراد جدّی را تضییق می‌کند. جواب: قبول داریم ولی: اوّلًا: دلیل مخصِّص، عنوان تفسیر و توضیح ندارد، به خلاف دلیل حاکم. ثانیاً: دلیل حاکم، گاهی در دلیل محکوم توسعه می‌دهد و گاهی ایجاد تضییق می‌کند ولی در دلیل مخصّص، توسعه راهی ندارد.

[۲۲۳] (۱)- به خلاف مسأله وضو و غسل با آب مضاف، که دو دلیل داشتیم.

[۲۲۴] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸(باب ۱ من أبواب المواقیت، ح ۳ و باب ۱۱، ح ۱)

[۲۲۵] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۷(باب ۱۳ من أبواب المواقیت)

[۲۲۶] (۲)- این مسئله آن‌قدر مهم است که فقهاء گفته‌اند: اگر کسی نذر کند قبل از میقات محرم شود و با نذر خود مخالفت کند، کفاره مخالفت با نذر به عهده او می‌آید، هرچند احرام او از میقات صحیح است.

[۲۲۷] (۱)- مستمسک العروهٔ الوثقی، ج ۱۱، ص ۲۹۸

[۲۲۸] (۱)- غساله عبارت از آبی است که انسان آن را در تطهیر نجاست خبثیه استعمال کرده است. مثل این که دست انسان به خون نجس شود و آن را با آب قلیل تطهیر کند. این آب که از دست انسان جدا می‌شود، غساله نام دارد. و فقهاء در طهارت و نجاست آن اختلاف دارند. و در مواردی که تعدّد غَسل لازم است، بعضی از فقهاء بین غساله اوّل و غساله دوّم تفصیل داده‌اند و این خود از مسائل مشکل باب طهارت است. البته ماء استنجاء احکام خاصی دارد و در اینجا خارج از بحث و مثال‌های ماست.

[۲۲۹] (۱)- اصالهٔ عدم القرینهٔ، یکی از شئون اصالهٔ عدم الخطأ و الاشتباه است.

[۲۳۰] (۱)- مثل أکرم العلماء العدول.

[۲۳۱] (۲)- مثل أکرم العلماء إلّا الفسّاق.

[۲۳۲] (۱)- مثلًا در بعضی از روایات داریم که« در هیچ ملّتی از ملل آسمانی و هیچ شریعتی از شرایع آسمانی، خمر حلال نبوده است» ولی در عین حال مصلحت اقتضاء می‌کرده که حکم حرمت آن در اسلام پس از گذشت چند سال از بعثت مطرح شود. اعراب جاهلیّت، خمر را همانند آب مصرف می‌کرده‌اند و در ابتدای بعثت، زمینه برای مطرح کردن حرمت آن فراهم نبوده است. رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷(باب ۹ من أبواب الأشربهٔ المحرّمهٔ، ح ۱ و باب ۱، ح ۵)

[۲۳۳] (۱)- المائدهٔ: ۱

[۲۳۴] (۱)- چون در قانون دو خصوصیت زیر وجود دارد: الف: قانون، امری انشائی و جعلی است و نیاز به جعل دارد. ب: قانون، جنبه شمولی دارد. هرچند لازم نیست همه افراد مملکت یا همه مؤمنین را در شریعت شامل شود. مثلًا آیه حجّ می‌گوید:(للّه علی الناس حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلًا)(آل عمران: ۹۷) در اینجا عنوان مستطیع مطرح است و شمول در دایره مستطیع است. ولی در عین حال قانون است، هرچند افراد غیر مستطیع از آن خارجند.

[۲۳۵] (۱)- اما جریان اصول عملیّه در مورد شبهات موضوعیّه، نیازی به فحص ندارد. حال یا اجماع بر این معنا دلالت دارد، یا روایت.

[۲۳۶] (۱)- در حدیث رفع- که یکی از ادلّه برائت شرعیّه است- عنوان« ما لا یعلمون» رفع شده است و در دلیل حلیّت- یعنی« کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم(یا« تعرف») أنّه حرام بعینه»- نیز« تعلم» یا« تعرف» مطرح شده و در هیچ‌کدام از این‌ها سخنی از فحص به میان نیامده است. در« لا تنقض الیقین بالشک»- که دلیل استصحاب است- نیز بحثی از فحص به میان نیامده است.

[۲۳۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۵۳ و ۳۵۴

[۲۳۸] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۲۰۲

[۲۳۹] (۲)- امّا اصل بحث ما- که« آیا قبل از فحص از مخصّص می‌توان اصالهٔ العموم را جاری کرد یا نه؟»- از مباحث عمومی است و اختصاصی به شرعیات ندارد. اگرچه ما می‌خواهیم نتیجه این مباحث را در شرعیات استفاده کنیم.

[۲۴۰] (۳)- این دلیل در کلمات مرحوم آخوند مطرح نشده است.

[۲۴۱] (۱)- امّا اگر بیّنه‌ای نسبت به یک طرف علم اجمالی قائم شود، بحث است که آیا می‌تواند علم اجمالی را منحل کند- هرچند به انحلال حکمی- یا نه؟

[۲۴۲] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۲۰۲

[۲۴۳] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۴۳

[۲۴۴] (۱)- هرچند اگر در اختیار ما هم باشد، در این بیان ایشان فرقی نمی‌کند ولی برای روشن‌تر بودن مثال، فرض می‌کنیم دفتر در اختیار ما نیست.

[۲۴۵] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۴۲- ۵۴۶

[۲۴۶] (۱)- توجه: فرض مسئله- هم در اینجا و هم در کلام مرحوم نائینی- باید در جایی باشد که مسأله مدّعی و منکر وجود نداشته باشد. جایی که دائن ادعای اکثر و مدیون ادعای اقل کند، از محل بحث ما خارج است.

[۲۴۷] (۱)- ما فعلًا کاری به درستی یا نادرستی این نظریه نداریم. شاید آنچه در بعضی روایات وارد شده که« الوضوء نورٌ» مؤیّد همین معنا باشد.

[۲۴۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۲۲۸ و ۲۳۵

[۲۴۹] (۲)- مثل علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا نماز جمعه، که احتیاط در اتیان هر دو است.

[۲۵۰] (۳)- مثل علم اجمالی به خمر بودن یکی از دو مایع معیّن، که احتیاط در اجتناب از هر دو است.

[۲۵۱] (۴)- ملازمه بالاتر از مقارنه است، زیرا در ملازمه اتحاد حکمین شرط نیست بلکه مقتضای ملازمه این است که ملازم دوّم، محکوم به حکمی که در مقام عمل غیر قابل اجتماع با ملازم اوّل است نباشد. مثلًا اگر یکی از متلازمین بخواهد واجب باشد، دیگری نمی‌تواند حرام باشد، ولی اگر ملازم دوّم مستحب یا مباح بود مانعی ندارد.

[۲۵۲] (۱)- آن‌هم در صورتی است که دائن مطالبه کند و مدیون قدرت بر اداء داشته باشد.

[۲۵۳] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲(باب ۳۷ من أبواب النجاسات، ح ۱)

[۲۵۴] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۲۸۰ و ۲۸۱ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۰۷- ۳۰۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۹۹ و ۵۰۰

[۲۵۵] (۱)- آل عمران: ۹۷

[۲۵۶] (۲)- به‌همین‌جهت در مورد قاعده قبح عقاب بلا بیان، آنچه ملاک قبح عقاب است،« بلا بیان» است نه« بلا حضور المکلّف فی مجلس ثبوت الحکم».

[۲۵۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۵۴ و ۳۵۵

[۲۵۸] (۱)- البته به صورت مجازی و تخیّلی می‌توان چنین کاری کرد ولی بحث ما در مورد خطاب حقیقی است.

[۲۵۹] (۲)- یس: ۸۲

[۲۶۰] (۳)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۱۷۹ و ۱۸۳

[۲۶۱] (۱)- المائدة: ۱

[۲۶۲] (۱)- تذکر: هرچند در تشکیل قضیّه باید موضوع و محمول را تصور کرد یعنی به آنها وجود ذهنی داد، ولی وجود ذهنی- نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه محمول- هیچ‌گونه دخالتی در اصل قضیّه ندارد.« الإنسان حیوان ناطق» به این معنا نیست که« انسان موجود در ذهن عبارت از حیوان ناطق موجود در ذهن است» و اگر بخواهد چنین معنایی داشته باشد، قضیّه کاذب خواهد بود، زیرا انسان موجود در ذهن، با حیوان ناطق موجود در ذهن مغایرت دارد. همان‌طور که در وجودات خارجیّه با این که زید و عَمرو از نظر ماهیت مشترکند و هیچ‌گونه اختلاف ماهوی ندارند ولی در عین حال نمی‌توان بین زید و عَمرو قضیه حملیّه- که ملاک‌ش عبارت از هو هویت و اتحاد است- تشکیل داد. حتی اگر ما انسان را دو بار تصور کنیم، دو وجود ذهنی انسان مانند دو وجود خارجی است و نمی‌تواند بین دو وجود خارجی، اتحاد و هوهویتی تحقّق پیدا کند. در نتیجه معنای« الإنسان حیوان ناطق» این است که« انسان موجود در ذهن- با قطع نظر از وجودش- عبارت از حیوان ناطق موجود در ذهن- با قطع نظر از وجودش- می‌باشد».

[۲۶۳] (۱)- از این جهت که حکم اختصاص به افراد موجود بالفعل ندارد، شبیه قضیّه طبیعیّه است و از این جهت که در آن پای وجود مطرح است شبیه قضیّه خارجیّه است.

[۲۶۴] (۲)- اگر انسان طبیعت نار را تصور کرده و به آن وجود ذهنی بدهد، حرارت برآن مترتب نمی‌شود.

[۲۶۵] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰ و ۱۷۱ و ۵۵۰ و ۵۵۱

[۲۶۶] (۲)- ما گفتیم: قضیّه« کلّ نار حارّة» نمی‌خواهد بگوید:« ناری که ده سال بعد وجود پیدا می‌کند، الآن اتصاف به حرارت دارد»، بلکه وقتی فردیّت برای نار تحقّق پیدا کند، متّحد با حارّة است.

[۲۶۷] (۱)- آل عمران: ۹۷

[۲۶۸] (۲)- المائدة: ۱

[۲۶۹] (۱)- علاوه بر این، شرایط دیگری- مثل بلوغ و عقل- مطرح است که به عنوان شرایط عامّه تکلیف می‌باشند و در اینجا نیز باید وجود داشته باشند.

[۲۷۰] (۱)- مثل استفهام حقیقی که ناشی از جهل مستفهم است و در مورد خداوند متعال محال است. و مثل تمنّی که- به معنای حقیقی‌اش- مستلزم عجز متمنّی است و مثل ترجّی که- به معنای حقیقی‌اش- مستلزم جهل مترجّی است.

[۲۷۱] (۲)- این مطلب شبیه همان چیزی است که در باب طلب مطرح می‌شد. در آنجا می‌گفتیم: طلب بر دو قسم است: حقیقی و انشائی. طلب حقیقی، مربوط به نفس انسان بوده و دارای واقعیت و حقیقت است. واقعیت آن عبارت از خواسته‌هایی است که حقیقتاً در نفس انسان وجود دارد. واقعیت صفات نفسانی به این است که در نفس انسان وجود داشته باشند. واقعیت علم به این است که نفس انسان واجد این ادراک و آگاهی باشد. اما آگاهی چون متقوم به نفس است معنایش این نیست که واقعیت ندارد. و این غیر از وجود ذهنی علم است. وجود ذهنی علم، به معنای تصور حقیقت و ماهیت علم است امّا وجود حقیقی و خارجی علم به این معناست که نفس انسان حقیقتاً دارای این صفت باشد. طلب انشائی به این معناست که انسان مفهوم طلب را به وسیله هیئت افعل و امثال آن ایجاد کند، البته به وجود انشائی نه وجود حقیقی. ولی داعی انسان به این انشاء گاهی طلب حقیقی است و گاهی دواعی دیگری- مانند امتحان و اعتذار و ...- می‌باشد. وجود انشائی در بعضی از ماهیات مانند وجود خارجی و وجود ذهنی است. یعنی عنوان سوّمی برای وجود است. همان‌طور که وجود کتبی و وجود لفظی نیز عناوین دیگری برای وجودند. طلب انشائی شبیه انشاء ملکیّت و زوجیّت و ... در باب معاملات است.

[۲۷۲] (۱)- طه: ۱۷

[۲۷۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۷۴] (۱)- طه: ۴۴

[۲۷۵] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۵۶ و ۳۵۷

[۲۷۶] (۱)- المائدة: ۶۷

[۲۷۷] (۲)- الکافرون: ۱

[۲۷۸] (۳)- المائدة: ۱

[۲۷۹] (۱)- البقرة: ۲

[۲۸۰] (۲)- النساء: ۱۰۵

[۲۸۱] (۳)- در اینجا لازم است به دو نکته توجه شود: نکته اوّل: در مباحث مقدّماتی تفسیر مطرح است که معجزه کامل، معجزه‌ای است که با امر رایج در زمان خودش تناسب داشته باشد. مثلا در زمان حضرت موسی علیه السلام مسئله سحر به عنوان مهم‌ترین مسأله روز مطرح بود. معجزه حضرت موسی نیز متناسب با عمل آنها بود. حضرت موسی علیه السلام عصای خود را می‌انداخت، به صورت اژدهایی در آمده و تمام چیزهایی را که ساحران تهیّه دیده بودند می‌بلعید و سپس حضرت موسی علیه السلام آن را می‌گرفت به صورت همان عصای قبلی در می‌آمد. در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز فصاحت و بلاغت- که از فنون کلام و الفاظ است- به عنوان مسأله روز بود لذا معجزه کامل باید متناسب با امر رائج در آن زمان باشد. نکته دوّم: اسلام یک دین همیشگی و جاودان است و باید تا قیامت باقی باشد. لذا معجزه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله هم باید جاودانه باشد. و معجزاتی چون اژدها شدن عصا و زنده کردن مردگان و امثال این‌ها قابلیت بقاء ندارد و نمی‌تواند جاودانه باشد بلکه امکان تحقق آن فقط در زمان حیات آن پیامبر است. و معجزه همیشگی چیزی جز کتاب نمی‌تواند باشد. تحدّی قرآن در همه زمانها محفوظ است. قرآنی که در زمان نزول خود گفته است:(لئن اجتمعت الإنس و الجنّ علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعضٍ ظهیراً). الاسراء: ۸۸، الآن هم تحدّی‌اش به قوت خود باقی است. الآن هم فریادش بلند است که اگر انس و جن جمع شوند نمی‌توانند حتی مثل کوچک‌ترین سوره قرآن- یعنی سوره کوثر که سه آیه کوتاه است- بیاورند. و کسانی که در مقام تعارض با قرآن برآمدند، بی‌خردی خود را برای اهل فن ثابت کردند و مورد استهزاء و تمسخر اهل فن واقع شدند. از اینجا معلوم می‌شود که ترتیب آیات قرآن هم به دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله و ناشی از وحی الهی بوده و در زمان خود پیامبر صلی الله علیه و آله انجام گرفته است و الّا عنوان کتاب برآن صدق نمی‌کرد. اگر کسی مطالبی تهیه کرده باشد، تا وقتی آنها را تنظیم نکرده عنوان کتاب برآن صدق نمی‌کند.

[۲۸۲] (۱)- المائدة: ۱

[۲۸۳] (۱)- المائدة: ۱

[۲۸۴] (۲)- آل عمران: ۹۷

[۲۸۵] (۳)- البقرة: ۱۸۳

[۲۸۶] (۱)- مثل این که کسی صدای شخصی را از پشت دیوار بشنود که اقرار به سرقت می‌کند و اقرارکننده مایل نیست کسی که پشت دیوار است صدای او را بشنود.

[۲۸۷] (۲)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۳۳

[۲۸۸] (۳)- المائدة: ۱

[۲۸۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۵۹

[۲۹۰] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۴۹

[۲۹۱] (۱)- الجمعهٔ: ۹

[۲۹۲] (۲)- تصور نشود که این معنا در جمیع احکام- مثل(أقیموا الصلاهٔ)- جریان دارد. بین احکام فرق وجود دارد. در مورد نمازهای یومیّه ما اصلًا احتمال نمی‌دهیم که حضور معصوم علیه السلام به عنوان قید تکلیف مطرح باشد به گونه‌ای که در زمان غیبت معصوم علیه السلام نماز یومیّه واجب نباشد. ولی در مسأله نماز جمعه، حتی بعضی آن را از شئون امامت می‌دانند و در زمان غیبت معصوم علیه السلام آن را حرام می‌دانند. البته نمی‌خواهیم بگوییم:« این حرف درست است» ولی می‌خواهیم بگوییم:« چنین احتمالی وجود دارد که حضور معصوم علیه السلام در وجوب نماز جمعه دخالت داشته باشد».

[۲۹۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۵۹- ۳۶۱

[۲۹۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۲

[۲۹۵] (۱)- البقرهٔ ۲۲۸

[۲۹۶] (۲)- معنای طلاق بائن این نیست که دارای عدّه نباشد، اگرچه بعضی از مطلّقه‌های بائن- به دلیل خارجی- از عموم این حکم خارجند، مثل زوجه صغیره و یائسه و غیر مدخول بها. ولی این ربطی به عموم آیه ندارد. و در آیه فوق، عامّی وجود دارد که مستقلًا موضوع برای یک اثر شرعی واقع شده است.

[۲۹۷] (۳)- البقرهٔ: ۲۲۸

[۲۹۸] (۴)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۱ و ۳۶۲

[۲۹۹] (۱)- یعنی استفاده رجوع ضمیر به بعض افراد عامّ، از قرینه منفصله و استفاده رجوع ضمیر به بعض افراد عامّ، از راه عقل.

[۳۰۰] (۱)- البقرهٔ: ۲۲۸

[۳۰۱] (۱)- مگر بنا بر مبنای سیّد مرتضی رحمه الله که معتقد است« اصل در استعمال، حقیقت است».

[۳۰۲] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۲ و ۳۶۳

[۳۰۳] (۱)- در قرآن کریم هم بر کافر عنوان فاسق اطلاق شده است، مثل آیه شریفه(إنّهم کفروا باللّه و رسوله و ماتوا و هم فاسقون) التوبهٔ: ۸۴ و آیه شریفه(و من کفر بعد ذلک فأولئک هم الفاسقون) النور: ۵۵

[۳۰۴] (۱)- خواه به صورت استثناء باشد یا به صورت توصیف.

[۳۰۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۳

[۳۰۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۳

[۳۰۷] (۱)- مگر این که از اتفاق اهل لغت، قطع یا اطمینان به معنای لفظ پیدا کنیم.

[۳۰۸] (۲)- چنین احتمالی در باب استصحاب وجود دارد.

[۳۰۹] (۱)- در ارتباط با مباحث احتمالات پنج‌گانه به دو مطلب باید توجه شود: الف: در درس‌های حضرت استاد« دام ظلّه» ابتدا احتمالات پنج‌گانه مطرح شده سپس به بررسی آنها پرداخته شده است و ما برای جلوگیری از تکرار، بررسی هر احتمال را در ذیل همان احتمال مطرح کرده‌ایم. ب: با توجه به این که احتمال چهارم در کلام حضرت استاد« دام ظلّه»- احتمال پنجم در تنظیم بحث- مبسوطتر از احتمالات دیگر مطرح شده است، در ترتیب بین احتمالات نیز جابجایی صورت داده و مباحث را بر اساس آن تنظیم نمودیم.

[۳۱۰] (۲)- رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۵(باب ۱۰ من ابواب الخلل)

[۳۱۱] (۱)- نه این که علّت حرمت را« مسکر بودن خمر» بدانیم، که دارای دو جزء است: خمریت و مسکریت. این از محلّ بحث ما

خارج است.

[۳۱۲] (۲)- همان‌طور که اگر گفته شود:« العالم حادث لأنّه متغیر»، این« لأنّه متغیّر» کاشف از وجود یک کبری است و آن عبارت از« کلّ متغیّر حادث» است و با ذکر علّت، نیازی به تصریح نبوده است، زیرا اگر آن کبری نباشد، ذکر علّت مستلزم لغویّت است.

[۳۱۳] (۱)- الإسراء: ۲۳

[۳۱۴] (۱)- بخلاف اولویّت ظنّی که دلیل بر حجّیت آن وجود ندارد.

[۳۱۵] (۱)- همان‌طور که در مسأله مقدّمه واجب اگر قائل به ملازمه عقلی- که قطعی است- شدیم و از طریق ملازمه عقلیه قطعیّه، وجوب شرعی مقدّمه را استفاده کردیم، نمی‌توانیم وجوب شرعی مقدّمه را به گردن مولا بگذاریم، زیرا وجوب شرعی ذی المقدّمه، هیچ‌گونه دلالتی بر وجوب شرعی مقدّمه ندارد. ملازمه عقلیّه، مانند این است که ما صغرایی را برای یک قیاس درست کنیم، که باید کبرایی هم به آن ضمیمه کنیم تا بتوانیم نتیجه بگیریم. امّا وقتی نتیجه گرفتیم، معنایش این نیست که این نتیجه داخل در صغرای ماست بلکه نتیجه، حکمِ مستقلی است. مولا- فقط« بودن بر پشت بام» را واجب کرده است ولی در کنار این، دلیل دیگری به نام حکم عقل و ملازمه عقلیّه وجود دارد که کاشف از« وجوب نصب نردبان» است. امّا« وجوب نصب نردبان» به عنوان حکم مستقلّی است نه به عنوان این که داخل در مفاد« وجوب بودن بر پشت بام» باشد.

[۳۱۶] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۵۶

[۳۱۷] (۲)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۰۱، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۲۶، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۱۴

[۳۱۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۹ من أبواب الماء المطلق، ح ۱)

[۳۱۹] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۱ من أبواب الماء المطلق، ح ۹)

[۳۲۰] (۳)- یا« ینجّسه کلّ شیء من النجاسات»، چون این مسئله مورد اختلاف بود. هرچند این اختلاف، تأثیری در ما نحن فیه ندارد.

[۳۲۱] (۱)- همان‌طور که« یرمی» در« رأیت أسداً یرمی» به عنوان قرینه متّصله است و مانع از این می‌شود که« أسد» در معنای حقیقی خودش ظهور پیدا کند. لذا اصالهٔ الظهور جاری در« رأیت أسداً یرمی» همان اصالهٔ الظهور در معنای مجازی است و اصالهٔ الظهور اعم از اصالهٔ الحقیقهٔ است.

[۳۲۲] (۱)- این صورت را مرحوم آخوند مطرح نکرده است.

[۳۲۳] (۱)- ظاهراً مشهور نیز همین را قائلند.

[۳۲۴] (۱)- معالم الدین، ص ۱۲۲- ۱۲۵

[۳۲۵] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۴ و ۳۶۵

[۳۲۶] (۳)- نهایهٔ الأفکار، ج ۲، ص ۵۴۱

[۳۲۷] (۴)- در مورد استعمال لفظ در اکثر از معنا، در جلد اوّل از کتاب تشریح الاصول به طور مبسوط بحث کردیم. مرحوم آخوند در آنجا معتقد به استحاله استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا بودند و این قائل هم به تبعیت از مرحوم آخوند قائل به استحاله شده است. ولی ما این معنا را نپذیرفتیم.

[۳۲۸] (۱)- چون ابتدای سیر از نقطه مشخّصی بوده است.

[۳۲۹] (۱)- اشکال تثنیه و جمع اعلام شخصیّه نیز از این راه حلّ می‌شود. توضیح این که تثنیه، دو فرد از افراد یک حقیقت را بیان می‌کند، در حالی که« زیدان» بر دو فرد متباین دلالت دارد. دلیل تباین آنها این است که هیچ قضیّه حملیه‌ای نمی‌توانیم بین این دو

زید تشکیل دهیم. نه قضیه حملیه به حمل اوّلی و نه به حمل شایع صناعی، زیرا بین افراد- با خصوصیات فردیّه‌ای که در موضوع له آنها دخالت دارد- مباینت کامل تحقق دارد. برای حلّ اشکال،« زید» را به« المسمّی بزید» تأویل برده‌اند. و این عنوان جامعی است که همه زیدها را شامل می‌شود سپس آن را تثنیه و جمع می‌بندند و مشکل تثنیه و جمع حلّ خواهد شد.

[۳۳۰] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۵۴ و ۵۵۵، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۹۶ و ۴۹۷

[۳۳۱] (۱)- طبیعی است که وقتی عقد الحمل واحد باشد،« أکرم» را تکرار نمی‌کنند.

[۳۳۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۵

[۳۳۳] (۲)- همان‌طور که در رابطه با وضع در حروف مطرح کردیم.

[۳۳۴] (۱)- یعنی مثلًا نمی‌دانیم آیا اکرام علمای فاسق واجب است یا نه؟

[۳۳۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۶۵

[۳۳۶] (۲)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۹۷

[۳۳۷] (۱)- عین این بحث در مباحث مطلق و مقیّد نیز جریان دارد که« آیا خبر واحد می‌تواند مطلقات قرآنی را تقیید بزند؟».

[۳۳۸] (۲)- قال فی المعالم(ص ۱۴۰): أمّا تخصیصه بالخبر الواحد- علی تقدیر العمل به- فالأقرب جوازه مطلقاً و به قال العلّامة و جمع من العامّة.

[۳۳۹] (۳)- قال فی المعالم(ص ۱۴۰): و حکی المحقق رحمه الله عن الشیخ و جماعة منهم إنکاره مطلقاً و هو مذهب السیّد رحمه الله.

[۳۴۰] (۴)- قال فی المعالم(ص ۱۴۱): و توقف بعض و إلیه یمیل المحقّق.

[۳۴۱] (۱)- بعضی مجرّد وثاقت راوی را کافی می‌دانند و بعضی معتقدند راوی باید عادل باشد و بعضی هم عناوین دیگری را مطرح می‌کنند. تذکر: بحث در مورد خبر واحد، در جایی است که خبر واحد از نظر سند و دلالت مشکلی نداشته باشد.

[۳۴۲] (۲)- المائدة: ۱

[۳۴۳] (۳)- وسائل الشیعة، ج ۱۲،(باب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، ح ۳)

[۳۴۴] (۱)- ممکن است کسی بگوید: از کجا معلوم که این عمومات قرآنی از جانب خداوند صادر شده باشند و در قرآن تحریف به زیاده واقع نشده باشد؟ در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: مسأله تحریف، امر موهومی است و ادلّه قطعی بر بطلان آن وجود دارد، که در کتب علوم قرآن و تفسیر مطرح شده است. ثانیاً: قائلین به تحریف، مسأله تحریف را فقط در رابطه با تحریف به نقیصه مطرح می‌کنند و کسی قائل به تحریف به زیاده نیست. لذا صدور این عمومات قرآنی از جانب خداوند، حتّی بنا بر قول به تحریف هم قطعی است.

[۳۴۵] (۱)- اصالة عدم تخصیص، استصحاب عدم تخصیص نیست تا شرایط معتبر در استصحاب در مورد آن معتبر باشد، بلکه تعبیر دیگری از اصالة العموم است.

[۳۴۶] (۲)- همان‌طور که اصالة العموم در باب خودش حجّیت دارد، خبر ثقه نیز حجّیت دارد و بناء عقلاء بر اعتبار آن استقرار یافته است.

[۳۴۷] (۱)- بنا بر اختلاف مبانی.

[۳۴۸] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۸،(باب ۹ من أبواب صفات القاضی)

[۳۴۹] (۲)- همان.

[۳۵۰] (۱)- در ابتدای بحث اشاره کردیم که محلّ نزاع عبارت از تخصیص کتاب به خبر واحد است امّا تخصیص کتاب با کتاب یا

با خبر واحد محفوف به قرینه قطعیّه را کسی انکار نکرده است.

[۳۵۱] (۱)- اگرچه ربا حرمت تکلیفی هم دارد.

[۳۵۲] (۲)- النساء: ۸۲

[۳۵۳] (۳)- البته آیه شریفه مفهوم ندارد، تا معنایش این باشد که وقتی از جانب خداوند است، ممکن است اختلاف یسیر در آن پیدا شود. بلکه تناسب اقتضاء می‌کند که در این صورت هیچ‌گونه اختلافی در آن وجود نداشته باشد.

[۳۵۴] (۱)-« لا تکرم الفسّاق من العلماء» افرادی را از« أکرم العلماء» خارج می‌کند که در زمان صدور« أکرم العلماء» وجود داشتند. ولی دلیل ناسخ، افرادی را که در زمان‌های بعد از نسخ تحقّق پیدا می‌کنند، از دلیل منسوخ خارج می‌کند و حکم آنها را تغییر می‌دهد.

[۳۵۵] (۱)- البقرة: ۲۳

[۳۵۶] (۲)- یعنی: پیرمرد و پیرزن اگر زنا کردند آنان را حتماً رجم کنید(هرچند دارای همسر نباشند).

[۳۵۷] (۱)- در حالی که شیعه هیچ‌گاه قائل به تحریف نبوده است. و اگر بعضی از علمای شیعه- مثل مرحوم حاجی نوری در کتاب« فصل الخطاب»- به جهت ناآگاهی و تأثیرپذیری از سیاست‌های استعماری، در این وادی وارد شده، نباید به حساب علمای شیعه گذاشته شود. شیعه از صدر اوّل تا حال مسأله تحریف را انکار می‌کرده است. و حتی مرحوم آخوند که در کفایه(ج ۲، ص ۶۳) در مورد تحریف، تعبیر« کما یساعده الاعتبار» را بکار می‌برد، ناشی از عدم مراجعه ایشان به تفاسیر است و الّا این تعبیر را به کار نمی‌برد.

[۳۵۸] (۱)- قرآن کریم در سوره مجادله آیه ۱۲ می‌فرماید:(یا أیّها الذین آمنوا إذا ناجیتم الرسول فقدّموا بین یدی نجواکم صدقة ذلک خیر لکم و أطهر فإن لم تجدوا فإنّ اللّه غفور رحیم). بنا به گفته روایات، تنها کسی که به این آیه عمل کرد، امیر المؤمنین علیه السلام بود ولی دیگران برایشان سخت آمد، لذا قرآن در آیه ۱۳ حکم قبلی را به صراحت برداشته و می‌فرماید:(أ أشفقتم أن تقدّموا بین یدی نجواکم صدقات فإذ لم تفعلوا و تاب اللّه علیکم فأقیموا الصلاة و آتوا الزکاة و أطیعوا اللّه و رسوله و اللّه خبیر بما تعملون). رجوع شود به: البیان فی علوم القرآن، بحث« النسخ فی القرآن».

[۳۵۹] (۱)- بنابراین مراد از مقارنت، متّصل بودن مخصّص نیست و اصولًا بکار بردن عنوان تخصیص در مورد مخصّص متّصل، دارای تسامح است. وقتی مولا می‌گوید:« أکرم العلماء إلّا زیداً» برای کلام مولا ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود. جمله مشتمل بر استثناء، اگرچه دو حکم را بیان می‌کند ولی این بدان معنا نیست که دارای دو ظهور باشد.

[۳۶۰] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۶۸

[۳۶۱] (۱)- رجوع شود به: معالم الدین، ص ۱۴۳، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۳۱۹

[۳۶۲] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۶۸

[۳۶۳] (۳)- حکم واقعی در اینجا مقابل حکم ظاهری نیست بلکه مقابل حکم صوری- یعنی حکم امتحانی و امثال آن- می‌باشد.

[۳۶۴] (۱)- قضیّه خارجیّه، قضیّه‌ای است که موضوع آن در خارج تحقّق دارد و حالت تقدیر و فرض در آن وجود ندارد.

[۳۶۵] (۱)- مرحوم نائینی در تفسیر قضیّه حقیقیّه می‌گوید: قضیه حقیقیّه، قضیه‌ای است که در وقت صدور آن، نه موضوعش لازم است تحقّق داشته باشد و نه مکلّفین آن، بلکه شامل موضوع و مکلّفین مفروض الوجود- که در آینده تحقّق پیدا می‌کنند- نیز می‌شود.

[۳۶۶] (۲)- البقرة: ۱۸۳

[۳۶۷] (۳)- البقرة: ۱۸۴

[۳۶۸] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۰۷ و ۵۰۸

[۳۶۹] (۱)- آل عمران: ۹۷

[۳۷۰] (۱)- مرحوم آخوند این راه حلّ را به تبعیت از مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده است.

[۳۷۱] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۸

[۳۷۲] (۱)- رجوع شود به: المکاسب، للشیخ الانصاری، ص ۵۱

[۳۷۳] (۱)- اگرچه در آنجا خبر واحد مورد بحث قرار گرفته ولی دلیل آنان عمومیّت داشته و شامل مطلق مظنّه می‌شود.

[۳۷۴] (۲)- رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۴۹

[۳۷۵] (۳)- زیرا اکثر احکام مربوط به خصوصیات عبادات و معاملات، از راه خبر واحد به دست می‌آید و موارد نادری پیدا می‌شود که از طریق خبر متواتر یا اجماع به دست آمده باشد.

[۳۷۶] (۱)- شبیه چیزی که در ارتباط با تعبّد به ظنّ در رابطه با خبر واحد مطرح شد.

[۳۷۷] (۱)- البقرهٔ: ۱۸۳

[۳۷۸] (۲)- رجوع شود به: بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۰۹، باب ۳۷

[۳۷۹] (۱)- یعنی یک بار به استناد به این دلیل، زیدِ عالم مورد اکرام واقع نشد.

[۳۸۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۸- ۳۷۱

[۳۸۱] (۱)- به خلاف اطلاق در موارد دیگر. مثلًا« أعتق الرقبهٔ» هم رقبه مؤمنه را شامل می‌شود و هم رقبه کافره را، زیرا در آن، مسأله طولیت و تقدم و تأخّر مطرح نیست.

[۳۸۲] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸(باب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، ح ۴۷، با اندکی تفاوت).

[۳۸۳] (۱)- این اشکال، با قطع نظر از اشکال اوّل است.

[۳۸۴] (۱)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۳۲۱، مرحوم آخوند فرموده است:« عرّف المطلق بأنّه ما دلّ علی شایع فی جنسه». کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۷۶

[۳۸۵] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۷۶

[۳۸۶] (۱)- بر خلاف این که احتمال اوّل اراده شده باشد، که در این صورت اشکال دوّم بر تعریف وارد نیست.

[۳۸۷] (۱)- اعم از این که کلّی باشد یا جزئی.

[۳۸۸] (۱)- چون در مورد معنای قصد قربت، احتمالات متعدّدی وجود داشت.

[۳۸۹] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۸ البته مرحوم آخوند در ذیل کلامشان از راه اطلاق مقامی وارد شدند و از این راه استفاده‌هایی کرده‌اند ولی اطلاق لفظی امکان ندارد.

[۳۹۰] (۱)- آل عمران: ۹۷

[۳۹۱] (۲)- این احتمال نیز وجود دارد که استطاعت به عنوان شرط برای حکم باشد.

[۳۹۲] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۶۶۷ و ۶۶۸

[۳۹۳] (۱)- رجوع شود به: الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۲، ص ۱۶، شرح المنظومهٔ، قسم الحکمهٔ، ص ۹۵، نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۶۶۴ و ۶۶۵، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۶۶

[۳۹۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۲۰- ۳۲۲، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۴۳- ۳۴۵، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۲۶- ۵۲۸

[۳۹۵] (۱)- البته این بدان معنا نیست که لحاظ را در معنای حیوان ناطق بیاوریم و بگوییم:« معنای انسان، حیوان ناطق ملحوظ است».

[۳۹۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۷۸ و ۳۷۹

[۳۹۷] (۱)- درر الفوائد، ج ۱، ص ۲۳۲

[۳۹۸] (۱)- شبیه آنچه در بحث حروف مطرح می‌شد که واضع برای جایی که ابتدا به معنای استقلالی و اسمی مورد نیاز است، کلمه« الابتداء» و برای جایی که به معنای آلی و غیر استقلالی مورد نیاز است، کلمه« من» را وضع کرده است.

[۳۹۹] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۲۳، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۴۷ و ۳۴۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۲۹- ۵۳۱

[۴۰۰] (۱)- ظاهراً مراد مرحوم آخوند، مشهور بین ادباء است.

[۴۰۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۷۹- ۳۸۱

[۴۰۲] (۱)- العصر: ۲

[۴۰۳] (۱)- همان‌طور که کلمه« کلّ» را برای عموم وضع کرده.

[۴۰۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۱

[۴۰۵] (۱)- سؤال: بحث ما در مطلق و مقیّد است، پس چرا در جمع محلّی به« ال»، از عموم بحث شده است؟ جواب: چون این شبهه وجود دارد که استغراق در جمع محلّی به« ال» از ناحیه تعریف باشد، لذا در اینجا جمع محلّی به« ال» مطرح شده است. و اگر مسلّم بود که« ال» مانند« کلّ» است، چنین بحثی را مطرح نمی‌کردیم.

[۴۰۶] (۱)- در بحث علم جنس گفتیم: ماهیت- من حیث هی- نه معرفه است و نه نکره، زیرا: اوّلًا: برای معرفه شدن آن به« ال» و برای نکره شدن آن به تنوین نیاز داریم و اگر معرفه یا نکره بود، نیازی به« ال» و یا تنوین نداشت زیرا تحصیل حاصل لازم می‌آمد. ثانیاً: اگر ماهیت بخواهد معرفه یا نکره باشد، تناقض لازم می‌آید. ماهیت معرفه را چگونه می‌توان نکره کرد؟ ماهیت نکره را چگونه می‌توان معرفه کرد؟

[۴۰۷] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۱ و ۳۸۲

[۴۰۸] (۱)- مرحوم آخوند معتقد بودند که نکره دارای دو وضع است: یکی برای مقام اخبار و دیگری برای مقام انشاء. و موضوع له نکره در مقام اخبار، عبارت از فردی است که در واقع معیّن است ولی نزد مخاطب، مجهول است. امّا مفاد نکره‌ای که در مقام انشاء استعمال می‌شود، عبارت از« ماهیت، به ضمیمه قید وحدت» است.

[۴۰۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۲ و ۳۸۳

[۴۱۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۳ و ۳۸۴

[۴۱۱] (۲)- این دو مطلب در بحث عام و خاصّ نیز مطرح گردید.

[۴۱۲] (۱)- در بحث عام و خاصّ گفتیم: حکایت از افراد، به دو صورت امکان دارد: الف: حکایت تفصیلی، مثل این که مولا بگوید:« أکرم زیداً و بکراً و خالداً و ...» و یکایک افراد علماء را نام ببرد. ب: حکایت اجمالی، مثل این که مولا بگوید:« أکرم کلّ عالم». در حکایت تفصیلی، خصوصیات افراد مطرح است ولی در حکایت اجمالی این گونه نیست.

[۴۱۳] (۱)- درر الفوائد، ص ۲۳۴

[۴۱۴] (۱)- مرحوم آخوند از این مقدّمه به« انتفاء ما یوجب التعیین» تعبیر کرده است. کفایة الاصول، ج ۱، ۳۸۴

[۴۱۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۴۱۶] (۱)- كفايهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۸۴

[۴۱۷] (۱)- رجوع شود به: كفايهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۸۴

[۴۱۸] (۱)- هرچند ایشان استدلال خود را به صورت یک دلیل مطرح کرده ولی برگشت آن به دو دلیل است.

[۴۱۹] (۱)- این قسمت از کلام مرحوم آخوند را ممکن است به عنوان دلیل دوّم ایشان دانست.

[۴۲۰] (۱)- كفايهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۸۷ و ۳۸۸

[۴۲۱] (۱)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۳۲۸ و ۳۲۹ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۵۴، ص ۳۵۵، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۳۵

[۴۲۲] (۱)- كفايهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۸۸ و ۳۸۹

[۴۲۳] (۱)- یادآوری: در اینجا مسأله اقلّ و اکثر مطرح نیست و نمی‌توان گفت:« عتق رقبه مؤمنه برای ما یقینی است»، زیرا اقل و اکثر مربوط به مقام امتثال در خارج است و بحث ما در ارتباط با تعلّق حکم است. در مقام امتثال، اگر« رقبه مؤمنه» آزاد شود، یقیناً تکلیف امتثال شده است. امّا در رابطه با تعلّق حکم، کسی نمی‌تواند بگوید:« من یقین دارم که حکم به عتق رقبه مؤمنه تعلّق گرفته است»، زیرا اگر حکم به« عتق رقبه» تعلق گرفته باشد، با توجه به این که مطلق، هیچ‌گونه ناظر به افراد و اصناف خودش نیست، معنا ندارد که بگوییم:« حکم، به عتق رقبه مؤمنه تعلّق گرفته است».

[۴۲۴] (۱)- زیرا متعلّق حکم، نمی‌تواند از طرفی« عتق رقبهٔ» و از طرفی« عتق رقبه مؤمنهٔ» باشد.

[۴۲۵] (۲)- كفايهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۸۹

[۴۲۶] (۱)- بنابراین که مفرد معرّف به« ال» جنس، دلالت بر عموم نداشته باشد.

[۴۲۷] (۱)- یادآوری: در تمام صور بحث مطلق و مقیّد، مسأله وحدت حکم، امری مفروغ عنه است.

[۴۲۸] (۱)- رجوع شود به: كفايهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۸۹

[۴۲۹] (۱)- اصل این اشکال را شیخ انصاری رحمه الله مطرح کرده است. رجوع شود به: مطارح الأنظار، ص ۲۲۲

[۴۳۰] (۲)- یادآوری: در تمام صور بحث مطلق و مقیّد، مسأله وحدت حکم، امری مفروغ عنه بود.

[۴۳۱] (۱)- خواه« أعتق» در آن را حمل بر استحباب کنیم، یا مدخلیّت قید را به نحو« افضلیّت» مطرح کنیم.

[۴۳۲] (۱)- درر الفوائد، ص ۲۳۶ و ۲۳۷

[۴۳۳] (۲)- همان‌طور که علّت تقدیم ظهور« یرمی» بر ظهور« اسد»، اقوا بودن ظهور« یرمی» بر ظهور« اسد» است.

[۴۳۴] (۳)- البته پس از این که تفحّص لازم را انجام داده باشند و به دلیل مقیّدی بر خورد نکرده باشند.

[۴۳۵] (۴)- که مرحوم آخوند به عنوان راهی در مقابل مشهور مطرح کردند.

[۴۳۶] (۱)- این اشکال، همان اشکالی است که مرحوم آخوند در رابطه با« راهی که به عنوان مستند احتمالی کلام مشهور ارائه کردند» مطرح نموده و از آن پاسخ داده است. و ما قبل از بیان کلام مرحوم حائری به آن اشاره کردیم. یادآوری می‌شود که اصل این اشکال را مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده‌اند. رجوع شود به: مطارح الأنظار، ص ۲۲۲

[۴۳۷] (۱)- این جواب، جواب دوّم مرحوم آخوند است. و حضرت استاد دام ظلّه چون این جواب را نپذیرفته‌اند، بر جواب دیگر مرحوم آخوند مقدّم داشته‌اند.

[۴۳۸] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، باب ۱۸، من أبواب مقدّمهٔ العبادات.

[۴۳۹] (۱)- كفايهٔ الاصول، ج ۱ ص ۳۹۳

[۴۴۰] (۲)- یادآوری: بحث در ارتباط با مطلق و مقیّدی بود که در دو کلام بوده و در نفی و اثبات با هم توافق داشته باشند. این

بحث دارای دو فرض بود: فرض اوّل: مطلق و مقیّدی که هر دو مثبت باشند. فرض دوّم: مطلق و مقیّدی که هر دو منفی باشند.

[۴۴۱] (۱)- زیرا منافاتی نیست بین این که مسکر، حرام باشد و در نتیجه، خمر هم محکوم به حرمت باشد.

[۴۴۲] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲، باب ۳۷، من أبواب النجاسات و الأوانی و الجلود، ح ۱

[۴۴۳] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲، باب ۴۰، من أبواب آداب التجارهٔ، ح ۳

[۴۴۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۹۷

[۴۴۵] (۱)- المائدهٔ: ۳

[۴۴۶] (۲)- همان

[۴۴۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰-۵۳-۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش

از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان



WWW